



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 9

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*, 577-619. Grand Rapids: Libros Desafíos, 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.

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 Rütli 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 vivas^{2*}

Una escena movediza

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-Dialogue: From Self-Isolation to Vulnerability» (La Iglesia-en-diálogo: desde el autoengaño a la vulnerabilidad), *Missiolo* y. 16 (1988).

cio, *Unam Sanctam* (1302), que proclamaba a la Iglesia Católica como la única institución capaz de garantizar la salvación; al Concilio de Florencia (1442), que asignó un puesto entre las llamas del infierno a toda persona ajena a la Iglesia Católica, y al *Catechismus Romanus* (1566), que enseñaba la infalibilidad de la Iglesia Católica. En el contexto de este modelo era inconcebible permitir a las personas escoger sus creencias; tan tarde como 1832 Gregorio XVI rechazó la demanda de libertad de culto no sólo como un error, sino como *deliramentum* «demencia» (referencia en Fries 1986:759). Los protestantes, es cierto, no tenían armas comparables a las encíclicas papales. Sin embargo, su mentalidad muchas veces casi no se diferenciaba de la de Roma; mientras el modelo católico insistía que «fuera de la iglesia no hay salvación», el modelo protestante afirmaba que «fuera de la Palabra no hay salvación» (Knitter 1985:135).

Bajo ambos modelos la misión significaba *conquista* y *desplazamiento*. Se consideraba al cristianismo como único, exclusivo, superior, definitivo, normativo y absoluto (cf. Knitter 1985:18), la única religión con derecho divino a existir y extenderse. Durante la mayor parte de la Edad Media, el archienemigo del cristianismo fue el Islam. Mahoma era un «segundo Ario»; el Islam era un *imitado diablo* *li* poscristiano, una amenaza que había que aplastar antes de que éste aplastara a Iglesia. Surgieron entonces las cruzadas, que en gran parte abortaron. Esto no cambió, sin embargo, la actitud cristiana hacia el Islam (cf. Erdmann 1977; Kedar 1984).

Dadas las circunstancias y el ambiente general de la época, uno no puede culpar a la Iglesia por su actitud. Este hecho hace aún más notables las excepciones a la regla: personas como Raimundo Lulio, en el siglo catorce, y Bartolomé de Las Casas, en el dieciseis. Y medio siglo antes que Las Casas, el cardenal alemán Nicolás de Cusa, que, cansado de las guerras religiosas entre cristianos y musulmanes, esperaba el día en que todos reconocerían una sola religión en la pluralidad de los ritos religiosos (*religio una in rituum varietate*). Incluso Nicolás, sin embargo, nunca dudó ni por un instante de la superioridad absoluta del cristianismo frente al Islam (cf. Gensichen 1989:196s.); de igual modo Las Casas siempre consideró, como irrefutable, que las «supersticiones» de los indios americanos eran infinitamente inferiores a la fe cristiana.

Sin embargo, la certidumbre inmutable, masiva y colectiva del medioevo, que persistió hasta el siglo dieciocho, ha desaparecido. El cristianismo, dice Kraemer (1961:21), es cuestionado severamente, repudiado o ignorado de manera condescendiente. Un factor principal en esta desintegración fue, por supuesto, la Ilustración. En lo que se refiere al mundo de los valores (al cual fue relegado la religión), la Ilustración adoptó una actitud relativista. Con el transcurso del tiempo, las certidumbres cristianas inmutables sufrirían erosión y paulatinamente, la Iglesia llegaría a reconocer la existencia de un dilema que jamás había tenido necesidad de enfrentar. Con el colapso del colonialismo perdió su hegemonía, aun en Occidente,

su casa tradicional, y hoy día tiene que competir por la lealtad en el mercado de las religiones e ideologías. Ya no hay océanos que separen a los cristianos de los adherentes de otras religiones. En los países occidentales, cristianos, musulmanes, hindúes, sikhs y budistas caminan juntos por las calles. Los cristianos serios han descubierto que aquellas «otras» religiones, paradójicamente, se diferencian más y a la vez se asemejan más al cristianismo de lo que habían pensado.

En el paradigma de la Ilustración se esperaba que la religión iría desapareciendo eventualmente de la escena mientras avanzara el proceso de descubrir que todo lo necesario para la supervivencia era los *hechos*, y que el mundo de los valores, al cual pertenece la religión, perdería su influencia sobre las personas. Y, en efecto, muchas cosas parecían apuntar en esta dirección. El marxismo anuló la religión considerándola como «el opio del pueblo» y propagó un mundo libre de ella. Aun fuera del ámbito comunista, la religión, y en particular el cristianismo, parecía estar declinando. Arnold Toynbee (1969:327) cuenta que en su época de estudiante en Oxford, en la primera década de nuestro siglo, él y sus compañeros de estudio creían que las religiones no tenían futuro y desaparecerían. En la Conferencia del *IMC* en Jerusalén (1928) John Macmurray presentó la tesis que las religiones desaparecerían con el auge del pensamiento científico, aunque no creía que eso sucedería con el cristianismo (cf. Newbiggin 1969:31). Aun así, en una encuesta hecha en Francia en 1948 el treinta y cuatro por ciento de la población se declaró «atea» (cf. Gómez 1986:30), confirmando la tesis de Godin y Daniel (1943). Con la llegada de los «seculares años 60», o por lo menos así parecía, había llegado el final de la religión; la única manera de asegurar la sobrevivencia del cristianismo era convertirlo en una religión totalmente secular.

Irónicamente, sin embargo, la religión no pereció. ¡Al contrario! Estamos descubriendo hoy la realidad indiscutible de que «hay religión después de la Ilustración» (cf. el título de Lübke 1986). La naturaleza humana, decía el octogenario Toynbee en 1969 (:322), no aguanta un vacío; entonces, al desaparecer una religión, otra tomará su lugar. Al contrario de su punto de vista anterior, que las religiones iban en vía de extinción (:327), ahora afirmaba que jugaban un papel perdurable en la vida (:328). Aparentemente la idea de Bonhoeffer del ser humano no-religioso y del «mundo mundano» había sido una concepción errada. Desde los «seculares años 60» un número cada vez mayor de eruditos ha escrito sobre el resurgimiento de una nostalgia de lo trascendente, que se abre tanto a la percepción espiritual como a la crítica de parte de la ciencia como una forma adecuada de conocer la totalidad de la verdad; uno puede pensar, por ejemplo, en *A Rumor of Angels* (Rumor de ángeles)(1970), de Peter Berger. *Where (he) Wasteland Ends* (Donde termina el desierto)(1972), de Theodore Roszak, o *The Seduction of the Spirit* (La seducción del Espíritu), de Harvey Cox (en el cual incidentalmente adopta una posición distinta a la de su otro libro *La ciudad secular*, pero que difiere considerablemente de Roszak y otros).

La resurrección de la religión, sin embargo, no es un fenómeno netamente cristiano. Al contrario, parece que son las otras religiones en particular las que están experimentando una revitalización. Se ha probado que Wameck (1909) estaba equivocado: es simplemente imposible superponer «el Cristo vivo» con «el paganismo moribundo». Ya para el año 1933 H. W. Schomerus había publicado un estudio sobre *Das Eindringen Indiens in das Herrschaftsgebiet des Christentums* («La infiltración de la India en territorio cristiano»). En algunas instancias (en particular el caso del Islam) la revitalización de las religiones tradicionales se atribuye al flamante nacionalismo, proyectos de independencia nacional y cosas similares. Muchas veces estas religiones «evangelizan» de manera mucho más agresiva que las iglesias cristianas. El hinduismo no sólo se afirma con más fuerza en su lugar de origen: sus sectas también ganan prosélitos con éxito en Occidente. El budismo se ha vuelto militante en Sri Lanka y otras partes. Mientras el número de cristianos se ha triplicado desde comienzos de este siglo, el número de musulmanes se ha cuadruplicado (cf. Barretl 1990:27). En los países occidentales se valora mucho la libertad de culto, la cual permite que toda fe pueda propagar sus creencias sin impedimento; en varios países musulmanes, sin embargo, la propagación de la fe cristiana está prohibida, con serias implicaciones para la misión cristiana (cf. Gensichen 1989:199-201). De hecho, los cristianos en Occidente han sido sacudidos de su actitud complaciente.

El resultado de este conjunto de circunstancias es que la Iglesia se enfrenta hoy a una serie de desafíos sin precedentes. Podríamos afirmar que no hay dudas de que en este momento los dos problemas principales no resueltos para la Iglesia cristiana son su relación con (1) las *cosmovisiones que ofrecen una salvación aquí y ahora*, y (2) *otras religiones*. En la primera página de *On Being a Christian* (Ser cristiano) Hans Küng (1977:25) dice que, en vista de este doble desafío de las religiones del mundo y del humanismo moderno, el cristiano actual está frente a la pregunta de si el cristianismo es de veras algo esencialmente diferente, algo especial. Sharpe (1974:14) cree que el desafío planteado por las otras religiones es aún más importante que el de las ideologías seculares: aunque asuntos como la relación entre la misión y la política, o entre la misión y la acción social, son importantes, la *theologia religionum* es el epítome de la teología de la misión.

La pregunta es si la Iglesia y la misión cristianas están preparadas para responder al desafío proveniente de las religiones. Después de la reunión del *IMC* en Tambaram, en 1938, Karl Hartenstein declaró: «No tenemos ni siquiera una teología que sirva para empezar a responder al desafío presentado al cristianismo por el budismo y el hinduismo» (citado en Gensichen 1989:195). Durante los últimos cincuenta años ha habido poco progreso en este sentido. La reciente introducción holandesa a la misionología (*Oecumenische inleiding* 1988:475s) sugiere que todavía persiste mucha confusión e incertidumbre en esta área, y que, al acercarnos al siglo veintiuno, queda mucho terreno por desbrozar, puesto que no estamos para

nada preparados para enfrentar los desafíos que tenemos por delante. Si estos eruditos tienen razón, uno puede apreciar la frustración y la preocupación de Cracknell y Lamb (1986:10-16), quienes, al bosquejar la situación en Gran Bretaña, encuentran que la teología de la religión (en efecto, toda el área de la misionología) es desconocida casi totalmente en el ámbito de las instituciones teológicas o relegada a una posición de poca importancia dentro de la subsección de la teología pastoral.

¿Respuestas posmodernas?

Desde la década de 1960 pocos temas han dominado la literatura misionológica (y de hecho toda el área de la literatura teológica en general) de la manera en que lo ha hecho la teología de las religiones. Se ha publicado un diluvio de libros y artículos y este fenómeno parece no tener fin. No hay duda de que la situación mundial contemporánea y el creciente intercambio de ideas entre pueblos y religiones han creado una situación sin precedentes. Antes de intentar ordenar las ideas al respecto, podría ser importante destacar que mucho del interés actual en el tema tiene que ver con el hecho de que el cristianismo en general ha experimentado poco éxito entre los pueblos adherentes a lo que muchas veces se ha denominado (quizá incorrectamente) las grandes religiones: el Islam, el hinduismo y el budismo etc. En el transcurso de la historia han surgido muchas explicaciones para este fracaso. A la luz de lo escrito sobre la contextualización y la inculturación en este mismo capítulo, podría ser de ayuda referirme a una de aquellas explicaciones, la de A. Pieris (1986). Él argumenta que estos modelos proceden de la práctica del cristianismo latino que separaba la religión de la cultura. Lo que se requiere, sin embargo, es no sólo *inculturación* sino una «*inreligionización*» (1986:83). Song, citando el ejemplo de la expansión del budismo en Asia, dice prácticamente lo mismo. Tan pronto como salió de su tierra natal, dicha religión se convirtió en un budismo *chino*, un budismo *tailandés*, un budismo *japonés* (1977:5s.; cf. Pieris 1986:85), intrínseco a la tierra y el pueblo de estos países. Esto, dice Song, constituye una verdadera misión *encarnacional*. La misión cristiana, en cambio, ha sido una misión *descorporalizada* (:54). Nunca deberíamos haber trasplantado el cristianismo al Asia sin romper la maceta en que vino la planta, dice Pieris. Él llama a la «fiebre de inculturación» un esfuerzo desesperado de último momento para tratar de poner una fachada asiática a una Iglesia que no ha podido echar raíces en terreno asiático porque nadie se atreve a romper la maceta greco-romana en la cual durante siglos existió un cristianismo tipo *bonsai* (1986:84). De pronto, dice Pieris (:85), el cristianismo ha perdido la oportunidad porque llegó tarde al escenario asiático, excepto tal vez en las Filipinas. Ahora su única esperanza radica no en tratar de crear (por ejemplo) apenas un cristianismo *indio* (de la India), sino, como M. Amalados, R. Panikkar y otros están sugiriendo, un cristianismo *hindú* (:83).

He mencionado la tesis de Pieris (y Song) simplemente para subrayar que en todas partes existe hoy una nueva preocupación por lograr una *thcologia religionum* cristiana, y a veces un intento casi desesperado de compensar la miopía del pasado.

La confusa diversidad de estos intentos (Nürnberger 1970:42s ha elaborado una lista con ¡no menos de veintisiete variedades!) es una indicación de que hasta ahora no se percibe ninguna dirección clara. Nürnberger subdivide las veintisiete variedades en tres categorías generales que denomina relativista, dialéctica y antitética. Quizás la subdivisión de Küng en *cuatro* «posiciones fundamentales» (19X7:278-2X5) ayuda más para nuestros propósitos. Podemos pasar por alto la primera posición, ¡a del ateísmo («ninguna religión es verdadera» o «todas las religiones son igualmente falsas») porque no es una posición que se tenga en cuenta en alguna rama de la teología cristiana de las religiones. Los otros tres son (en términos míos): exclusivismo, cumplimiento y relativismo. Cada uno de éstos abarca elementos tanto del paradigma moderno como del posmoderno. No se podrán analizar las tres perspectivas en detalle; tocaremos únicamente aquellas dimensiones que revelan los elementos propios de cada una que, inconscientemente, buscan rebasar la posición moderna.

- I. *Exclusivismo* La tradicional actitud exclusivista occidental, católica y protestante, respecto a otras religiones fue definitivamente premoderna o (en algunas de sus manifestaciones) moderna. Lo mismo podría decirse, en general, de la posición evangélica contemporánea. Sin embargo, existe un importante ejemplo de una posición exclusivista que revela claramente elementos posmodernos: la teología de las religiones de *Karl Barth* (en ese sentido, entonces, Knitter [19X5:XO-87J se equivoca al presentar a Barth como un representante de la posición evangélica conservadora).

Barth analiza este tema en el volumen 1/2 de su *Church Dogmatics* (Dogmática eclesial). Radicalizando y rebasando a Lutero y Calvino, sus dos interlocutores principales, y tomando una posición conscientemente opuesta al optimismo evolucionista de la Ilustración y a la afirmación del ser humano autónomo, Barth declara que la religión es *incredulidad*, una preocupación, en efecto, la única gran preocupación de los seres humanos *sin Dios*. Esta declaración, sin embargo, no está dirigida primeramente a las otras religiones sino al cristianismo mismo (una perspectiva que acerca a Barth bastante a Feuerbach, en ese sentido por lo menos). El ser humano, dice Barth (1978:302) citando a Calvino, es un *idolorum fabrica*, una «fábrica de ídolos», y el ídolo que fabrica es la religión, sea la cristiana u otra. Luego contrasta de manera absoluta la religión como producción humana con la *revelación*, que es algo totalmente nuevo que proviene directamente de Dios (:30ls). No existe punto de contacto entre la religión y la revelación de Dios. Si Dios habla al ser humano (y de hecho lo hace) y se le entiende, esto no sucede sobre la base de algo innato a la humanidad, sino debido a la divina *creado ex nihilo*. Esto explica también porqué nosotros, con temor y temblor y a pesar de lo que se ha dicho, podemos referirnos al cristianismo en términos de estar en el proceso de *convertirse* en «religión verdadera». Afirmamos esto no porque haya algo

intrínseco a la religión cristiana, sino porque Dios la crea, elige, justifica y santifica (:325-361). Igual que el ser humano justificado, la religión verdadera es una criatura de la gracia (:326).

No hay dudas sobre el carácter valiente, innovador y radical que tiene este intento de Barth de resolver un viejísimo problema, especialmente en cuanto a su manera de rehusar refugiarse en la clásica estratagema de simplemente presentar el contraste entre la religión cristiana como verdadera y todas las demás como religiones falsas.

2. *Cumplimiento*: Uno podría argumentar que la idea del cristianismo como el cumplimiento de otras religiones estaba ya presente en los conceptos de adaptación, acomodación e indigenización (ver arriba «Misión como inculturación»). Cuando Xavier, de Nobili y Ricci intentaron adaptar los valores religioso-culturales indios, chinos y japoneses, otorgaron algo de valor a estas culturas y religiones rompiendo, en principio, con la perspectiva dualista de la realidad sancionada por la teología agustiniana. Sin embargo, recién con el arribo de la teoría de la evolución en el siglo diecinueve, el surgimiento de la teología liberal y el nacimiento de la nueva disciplina de «religiones comparadas» el escenario estaba listo para un acercamiento según el cual las religiones podían ser comparadas y evaluadas en una escala ascendente. En el mundo occidental no había duda, sin embargo, en cuanto a cuál religión estaba en la cima. En todo aspecto, cada una de las otras religiones, aunque fuera denominada una *praeparatio evangélica*, resultaba deficiente al ser comparada con el cristianismo, como Dennis ilustró tan ampliamente en sus tres volúmenes (1X97, 1X99. 1906).

La nueva disciplina llegó a la atención del público en general en ocasión del «Parlamento Mundial de Religiones» convocado en Chicago en 1X93 como parte de la Exposición Colombina para conmemorar el «descubrimiento» de las Américas por Cristóbal Colón (cf. Barrows 1X93). En pleno auge de la teología liberal y bajo el signo de la «paternidad de Dios» y la «hermandad universal de los hombres», los organizadores cristianos generosamente invitaron a Chicago a representantes de todas las grandes religiones del mundo.

En el mismo parlamento y en las décadas siguientes los cristianos podían darse el lujo de ser magnánimos. El último triunfo probable del cristianismo antes del fin del siglo veinte estaba asegurado, como los cálculos de Dahle habían demostrado de manera convincente (cf. Sundkler 196X: 121). En vísperas del nuevo siglo una revista teológica estadounidense dio expresión a esta creencia al cambiar su nombre por *The Christian Century*. La teología liberal de esos días aceptaba la validez de otras religiones, pero creía que el cristianismo aún era la mejor y sobreviviría a las demás. Otras religiones podrían preparar el camino para el cristianismo, pero éste siempre seguiría siendo la

«corona», como J. N. Farquhar argumentó en su famoso estudio sobre *The Crown of Hinduism* (La corona del hinduismo) (1913).

Este mismo acercamiento dominó también en la conferencia de Jerusalén del *IMC* (1928), en particular debido al papel de W. E. Hocking. La «Declaración del Concilio», emitida por la Conferencia, afirmó entre otras cosas:²⁵

Reconocemos como parte de la única Verdad aquel sentido de la majestad de Dios y la consecuente reverencia en adoración tan evidentes en el Islam; la profunda simpatía con el dolor del mundo y la búsqueda abnegada de un camino de escape que están en el corazón del budismo; el deseo de contacto con la realidad última concebida como espiritual tan prominente en el hinduismo; la creencia en un orden moral del universo y la consecuente insistencia en una conducta moral inculcadas por el confucianismo.

Visto desde la superficie, esta declaración suena relativista y, por ende, pertenece a la siguiente categoría. Sin embargo, la única Verdad a la cual Jerusalén hacía referencia era la fe cristiana. En cierto sentido, entonces, el cristianismo abarcaba las otras religiones. Tal fue el énfasis del informe (estadounidense) de la *Laymens Foreign Missionary Inquiry* (Investigación Laica sobre Misiones Foráneas) (1932). Todos estábamos en la misma ruta hacia una sola cultura mundial y necesitábamos de una sola religión, sin duda basada en gran parte en las presuposiciones cristianas de Occidente. El amor cristiano, sugirió Hocking, era el elemento preciso para el rejuvenecimiento espiritual del mundo (cf. Hutchison 1987:161).

Todo este acercamiento estaba signado por los presupuestos de la Ilustración. Hasta cierto punto lo mismo es cierto respecto a la contribución del Concilio Vaticano II a la teología de las religiones. Su punto de partida (especificado en *LG* 16) es la universal voluntad salvífica de Dios (cf. 1 Ti. 2.4)^{2h} y el reconocimiento de la presencia de «el bien o la verdad» en la vida de las personas. *LG* 16 ve «el plan de salvación» obrando en quienes «reconocen al Creador», buscan al Dios desconocido «en sombras e imágenes» y, «no sin la gracia, buscan hacer el bien». *NOstra Aetate (Declaración del Concilio sobre la relación de la Iglesia con las religiones no-cristianas)* elabora de manera más detallada estas premisas. Enfatiza aquello que las personas tienen en común y

²⁵ Cf. *The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Syxienis: Repon of the Jerusalem Meeting of the IMC* vol. I (Oxford Univ. Press. Londres. 1928). p. 491.

^h Spindler (1988:147) llama la atención sobre una discrepancia sorprendente en las maneras en que *LG* 16 y 7 (y 42) usan 1 Timoteo 2.4. AG cita el versículo entero juntamente con el siguiente (v. 5) y por ende limita la actividad salvífica de Dios a los que abrazan a Cristo, el Mediador, en fe. *LG* 16 cita únicamente la primera parte de 1 Timoteo 2.4 («El salvador quiere que todos se salven») y lo utiliza para apoyar la idea que quienes no conocen el evangelio pero viven vidas ejemplares pueden también alcanzar la salvación eterna.

tiende a promover la comunión: ve la religión en términos de proveer las respuestas a los enigmas insolubles de la vida (*NA 2*). Añade que la Iglesia Católica no rechaza nada de lo que es verdadero y santo en otras religiones, no menos porque esto «frecuentemente refleja un rayo» de la verdad propia de la Iglesia (*NA 2*). Lo más sobresaliente de todo esto es que las reflexiones del Concilio aún se basan en una teoría general de la religión. Los argumentos son sociológicos y filosóficos en vez de teológicos.

Un acercamiento más explícitamente posmoderno empezó a surgir al cambiar del *eclesiocentrismo* al *crisocentrismo*. Mucho de este movimiento se hizo evidente en varios de los documentos del Concilio Vaticano II, aunque no en *NA*. Los protestantes, por el otro lado, siempre habían afirmado ser crisocéntricos en vez de eclesiocéntricos. Su cristología, sin embargo, era exclusivista en cuanto a otras religiones. En la Asamblea del CMI en Nueva Delhi (1961), Joseph Sittler, un luterano, utilizando la tradición patristica griega y no la agustiniana, introdujo la idea del Cristo cósmico. Refiriéndose a la noción de *anakefalaiosis* («recapitulación» o «unión bajo una sola cabeza») en Efesios 1.10 (cf. Colosenses 1.15-20), Sittler argumentó a favor de una cristología cósmica y la unidad de toda la humanidad bajo una sola cabeza, el Cristo cósmico.

Ajenos a los acontecimientos en círculos protestantes ecuménicos, Karl Rahner y otros también empezaban a presionar a favor de cambiar el acercamiento a la teología de la religión desde un acercamiento eclesiocéntrico a otro crisocéntrico. Es importante darse cuenta de que el punto de partida de Rahner al analizar otras religiones y su posible valor salvífico es la *crisología*. Nunca abandona la idea del cristianismo como la religión absoluta ni la idea de Cristo como único medio de salvación, pero reconoce elementos sobrenaturales de la gracia en otras religiones, que, según él, han sido otorgados a seres humanos por medio de Cristo. Existe una gracia salvífica dentro de otras religiones, pero esa misma gracia es de Cristo. Esto convierte a personas de otras creencias en «cristianos anónimos» y otorga a sus religiones un lugar positivo dentro del plan salvífico de Dios. Ellas son «camino ordinarios de salvación», independientes del camino especial de salvación de Israel y la Iglesia. En este último ellas encuentran su cumplimiento.

H. R. Schlette, R. Panikkar, A. Camps y otros (cf. Camps 1983; Knitter 1985:125-135) han modificado la tesis de Rahner en varios aspectos y quizás, con algunas reservas, podríamos considerar su posición como la perspectiva católica predominante sobre la teología de la religión. La idea de Camps de practicar un «método mayéutico» en ese sentido (que incluye un intento por parte del cristianismo de desechar el ropaje occidental) es especialmente intrigante (cf. Camps 1983:7, 84, 91, 155).

3. *Relativismo*: He argumentado que tanto el exclusivismo como el cumplimiento se manifiestan en algunos modelos que son claramente premodernos y moder-

nos y otros que revelan rasgos de un paradigma posmoderno. Lo mismo es cierto del relativismo.

Filósofos como G. E. Lessing, A. Schopenhauer, B. W. Leibnitz y Herbert de Cherbury, todos profundamente impregnados por el espíritu de la Ilustración, representaban un entendimiento de la religión claramente moderno. En su perspectiva, la realidad (*si* tal realidad existe) a la cual se refieren las distintas religiones es la misma para todos. Simplemente utilizan una terminología distinta para referirse a ella, igual que en el cuento de los seis indios ciegos que estaban explorando con los dedos un elefante y lo llamaban, según la parte de la anatomía que tocaban, serpiente, espada, abanico, pared, columna o cuerda. La pregunta en cada instancia es la misma; solamente las respuestas difieren. Así, según sus diferentes caminos, las varias religiones nos conducen hacia una cima espiritual idéntica (Toynbee 1969:328). Después de todo, a pesar de sus diferencias marcadas, las religiones resultan ser más complementarias que contradictorias (Knitter 1985:220).

Este extremo relativismo de la Ilustración casi nunca se encuentra hoy en círculos cristianos. Más bien, están de moda las modificaciones, tales como la que sugiere que las distintas religiones están condicionadas históricamente. Uno de los primeros teólogos en emplear este acercamiento fue Ernst Troeltsch (1865-1923). Como promotor de la escuela de historia de las religiones había luchado durante toda su vida con lo que se considera el carácter absoluto del cristianismo. Sostenía una posición absolutista modificada hasta que, hacia el final de su vida, experimentó un cambio en su pensamiento. En su *Der Historismus und seine Überwindung* (1923) argumentó a favor de una relación íntima entre una determinada religión y su propia cultura. El cristianismo, entonces, todavía mantenía su validez final e incondicional para los occidentales, pero únicamente para ellos. Para otros pueblos y culturas sus religiones tradicionales revisten una igual validez incondicional.

Varios eruditos aún aceptan la tesis de Troeltsch, aunque muchas veces modificada. John Hick, por ejemplo (referencia en Knitter 1985:147), combina la idea de Troeltsch con la noción que todas las religiones consisten en distintas respuestas humanas frente a una sola Realidad divina y afirma que todas encarnan diferentes percepciones que han tomado forma en medio de distintas circunstancias históricas y culturales. Knitter da un paso más allá (: 173-175) al expresar sus dudas sobre la confiabilidad de gran parte de la tradición cristiana, en particular su cristología, argumentando que fue una añadidura tardía no coherente con el autoentendimiento del mismo Jesús, el cual era teocéntrico. Esta interpretación, por tanto, le permite desechar el cristocentrismo, aun para los cristianos; llega a ser la base de su tesis central que ellos también deberían pasar del cristocentrismo al teocentrismo. Knitter encuentra que Rahner y los que han rebasado la tradición de Rahner nos traen una perspectiva inadecuada

precisamente porque, al fin y al cabo, consideran definitiva la fe en Cristo como el Salvador (y por ende la fe cristiana en sí) como algo no negociable (: 133). Knitter mismo preferiría identificarse con teólogos como John Hick, R. Panikkar y Stanley Samartha, quienes clara y seriamente cuestionan la finalidad y definitiva normatividad de Cristo y del cristianismo (: 146-159).

Knitter luego expresa su noción del «pluralismo unitivo» que, según él, es un *nuevo* entendimiento de la unidad religiosa, que no debe ser confundido con la antigua idea racionalista de «una sola religión mundial». La nueva visión, afirma, no es un sincretismo ni un ejemplo de tolerancia perezosa (19X5:9). Con Hick, se refiere al nuevo concepto como un «cambio de paradigma» (:147). Todas las religiones tienen igual validez y otros reveladores y salvadores pueden ser tan importantes como Jesucristo. Knitter no aboga por la idea de una fe mundial que abarca todas las religiones, como lo hizo Hocking. Más bien, avanza hacia la noción de un ecumenismo más amplio (: 166). Opta así conscientemente por una pluralidad religiosa, pero sin pretensiones de exclusividad y tampoco sin indiferencia. El encuentro interreligioso debería estar basado en una experiencia religiosa personal y en pretensiones firmes de tener la verdad (:207), pero sin sugerir que cualquier socio en el encuentro posee la verdad final, definitiva e inmutable (211).

A partir de esta posición, Knitter luego se aventura a escribir unas pocas palabras sobre la *misión* cristiana. Lo que dice al respecto (:222) no resulta ser más que una repetición de los viejos argumentos de Swami Vivekananda expresados en el Parlamento de Religiones Mundiales hace un siglo:

¿Deseo yo que un cristiano se convierta en un hindú? Dios nos libre. ¿Deseo ver a un hindú o un budista llegar a ser cristiano? Dios nos libre... El cristiano no debe convertirse en hindú o budista, ni un hindú o budista en cristiano. Pero cada uno ha de asimilar a los otros mientras preserva su propia individualidad y crece según su propia ley de crecimiento (en Barrows 1893:170 [vol. I]).

Así, el modelo de Knitter parece menos original de lo que pretende. Se acerca a la posición de Vivekananda, como también a la de Toynbee (1969:328), quien vislumbra las religiones históricas reapareciendo sobre nuestro horizonte en un espíritu de caridad mutua. Por lo demás, Knitter definiría de nuevo la misión en términos más o menos pragmáticos, como lo hace John Macquarrie, quien también aboga por un «ecumenismo global» (1977:446) y sugiere que la misión cristiana debe restringirse a aspectos humanitarios como la salud, la educación y cosas semejantes (:445). En particular, nunca debe buscar la conversión de los adherentes de las denominadas altas religiones, en las cuales la gracia salvífica de Dios ya está operando de manera

visible (:445). Las pretensiones rivales de verdad son simplemente parte de todo el mosaico religioso y deben ser vistas como tal.

Diálogo y misión

Ahora me desplazare a la interrelación entre diálogo y misión. Al considerar el tema criticaré, más implícita que explícitamente, los tres modelos presentados arriba desde la perspectiva del paradigma posmoderno de la misión. Para comenzar quisiera afirmar mi convicción sobre la necesidad de una teología de las religiones que se caracterice por una tensión creativa que rebase la estéril alternativa entre una pretensión absolutista cómoda y un pluralismo arbitrario (cf. Kuschel 1984:238; Küng 1986:xvii-xix). Y quizás precisamente en este sentido los mencionados modelos tienen su falla. Son demasiado perfectos. Funcionan a las mil maravillas. Al fin y al cabo dan cuenta de todo y de todos. No dejan ningún hilo suelto; no hay espacio para sorpresas ni enigmas. Aun antes de iniciar el diálogo, cada pregunta crucial tiene su respuesta. Los varios modelos parecen no dar lugar para abrazar la persistente paradoja de afirmar tanto un compromiso definitivo con la religión de uno, como una genuina apertura a la del otro, de vacilar constantemente entre la certidumbre y la duda. En todos estos acercamientos cada vez se quiebra la tensión.

Tal vez la teología de las religiones sea preeminentemente un área para explorar con la ayuda de *poiesis* en vez de *teoría* (cf. Stackhouse 1988 para una discusión al respecto). Klaus Klostermaier sigue esta ruta en su cautivante obra *Hindú and Christian in Vrindaban* (Hindú y cristiano en Vrindavan) (1969). El diálogo y la misión tienen su encuentro a nivel más de corazón que de mente. Estamos frente a un misterio.

La primera perspectiva necesaria y ésta ya es una decisión del corazón más que del intelecto— es aceptar la coexistencia de distintas religiones y no acceder a esto a regañadientes, sino con gusto. Esto mismo hizo el *British Council of Churches* (Consejo Británico de Iglesias) en 1977 a la luz de la situación multirreligiosa de Gran Bretaña (cf. Cracknell y Lamb 1986:7). No hay posibilidad de diálogo o testimonio con personas si estamos resentidos por su presencia o su punto de vista. Macquarrie (1977:4-18) ha identificado seis «factores formativos en la teología»: la experiencia, la revelación, la Escritura, la tradición, la cultura y la razón. R. Pape (en Cracknell y Lamb 1986:77) acierta, creo yo, en añadir un séptimo factor formativo: otra religión. Hoy día pocos cristianos en el mundo se encuentran en una situación en la que el coexistir con otras religiones no forme parte de su vida diaria. Más que nunca, desde la victoria de Constantino sobre Majencio en el puente de Miviano en 312 a.C., la teología cristiana tiene que ser una teología de diálogo. Necesita diálogo por su propio bien (cf. Moltmann 1975:12s.). Ya no cabe un viaje en una sola dirección, en monólogo, como es cualquier forma de mililancia.

Aparentemente, aun en la presente época se requiere tiempo para que la naturaleza esencialmente dialógica de la fe cristiana encuentre cabida y se enraíce. La evolución de los temas en una serie de consultas del CMI puede ilustrar este punto.

La Conferencia de la CMME en la Ciudad de México (1963) utilizó la frase «El testimonio de los cristianos a los hombres de otras religiones». Un año más tarde, en una reunión de la Conferencia Cristiana del Lejano Oriente, en Bangkok, el tema era «El encuentro cristiano con los hombres de otras creencias». Tres años más tarde, en Sri Lanka, la palabra «diálogo» hizo su aparición; el tema se convirtió en «Los cristianos en diálogo con los hombres de otras religiones». En todo esto, los participantes principales se identificaban como *cristianos* que dialogaban *acerca de* o *con* los demás. Sólo en Ajaltoun (El Líbano), en 1970, se reconoció la mutualidad del diálogo; el tema fue «Diálogo entre hombres de confesiones de fe vivas» (¡las mujeres aparentemente quedaban aún fuera del campo visual de los que dialogaban!). En 1977, en Chiang Mai (Tailandia), finalmente el tema fue «Diálogo en comunidad».

En segundo lugar, el verdadero diálogo presupone *compromiso*. No implica sacrificar la posición propia: resultaría superfluo. Un acercamiento «sin prejuicios» no sólo resulta imposible sino en realidad subvertiría el diálogo mismo. Como bien lo expresan *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies* (Paulas sobre el diálogo con gente de religiones e ideologías vivas) del CMI, el diálogo implica dar testimonio de nuestras convicciones más profundas mientras prestamos oído a las de nuestro prójimo (CMI 1979:16). Sin un compromiso con el evangelio, el diálogo se convierte en mera habladuría; sin la presencia auténtica del prójimo, se convierte en algo arrogante y sin valor. Es falsa la tesis que sugiere que un compromiso con el diálogo es incoherente con una posición confesional (cf. A. Wingate en Cracknell y Lamb 1986:65).

En tercer lugar, el diálogo (y, por ende, la misión) es posible únicamente si partimos de la convicción que, como insisten D. T. Ni les, Max Warren y Kenneth Cragg— no estamos avanzando hacia el vacío, que procedemos esperando encontrarnos con el Dios que nos ha precedido preparando a las personas dentro del contexto de su propia cultura y convicciones (cf. Sharpe 1974:15s.). Dios ya ha derribado las barreras; su Espíritu obra constantemente de maneras que sobrepasan el entendimiento humano (cf. ME 43). No lo tenemos en el bolsillo, hablando metafóricamente, y no podemos «llevarlo» a los demás. El nos acompaña a nosotros y viene hacia nosotros. No somos los ricos, los *beati possidentes* en contraste con los pobres, la *massa damnata*. Somos todos recipientes de la misma misericordia, compartiendo el mismo misterio. Por ende, nos acercamos a cada una de las otras confesiones de fe y sus adherentes con un espíritu de reverencia, quitándonos las sandalias porque el lugar al que nos acercamos es santo (Max Warren, en Cragg 1959:9s). La naturaleza no dialéctica de la posición de Barth, en particular su definición de la religión como incredulidad y su punto de vista que la misión implica avanzar hacia un vacío, no es aceptable (cf. Kramer 1961:356-358. quien critica a Barth, «el incitador del pensamiento dialéctico» por sus argumentos racionalistas y antidialécticos).

De lo expuesto arriba se sigue, en cuarto lugar, que tanto el diálogo como la misión pueden conducirse únicamente con una actitud de humildad. Para los cristianos esto debe darse por sentado por dos razones: la fe cristiana es una religión de *gracia* (recibida libremente) y encuentra su centro, en gran medida, en la *cruz* (la cual juzga también al cristiano). El valor duradero de la teología de Barth se encuentra en habernos enseñado que las líneas divisorias entre la verdad y la falsedad, entre la justicia y la injusticia corren no sólo a lo largo de la frontera entre el cristianismo y otras confesiones de fe, sino también dentro del cristianismo. Hay algo auténticamente cristiano en una actitud de humildad en la presencia de otras religiones (cf. Cragg 1959:142s; Newbiggin 1969:15; Margull 1974: *passim*; Baker 1986:156s). Esto es así no solamente como una expresión del arrepentimiento por las graves fallas de los cristianos (por ejemplo, la intolerancia violenta de parte de cristianos hacia personas comprometidas con otras creencias) sino porque tal actitud de humildad es intrínseca a la fe cristiana auténtica. Y, al fin y al cabo, cuando somos débiles somos fuertes. Entonces, la palabra que mejor caracteriza a la Iglesia cristiana en su encuentro con otras religiones es *vulnerabilidad* (1974). No es posible acercarnos a otras personas con una actitud de confianza y comodidad; es posible únicamente cuando sufrimos la contradicción y la incertidumbre. N.P. Mortzen lo expresa de la siguiente manera:

Nadie niega que Jesús hizo mucho bien, pero esto de ninguna manera lo salvó de ser crucificado. Esto corresponde a la esencia (de la fe cristiana), que necesita el testigo débil, el impotente representante del mensaje. Las personas que han de ser ganadas y salvas deberían siempre, por así decirlo, tener la oportunidad de crucificar al testigo del evangelio (citado en Aring 1971:143).

Es necesario calificar esto, sin embargo. El punto de nuestra humildad y nuestro arrepentimiento no implica emprender una autoflagelación de manera masoquista o utilizar nuestra actitud de penitencia como una palanca manipuladora (cf. Cracknell y Lamb 1986:9). Tal sería una posición subcristiana. El arrepentimiento y la humildad verdaderos son experiencias de purificación que llevan a una renovación y a un compromiso renovado. La humildad también significa mostrar respeto por nuestros precursores en la fe, por su legado, aun cuando tengamos razón por estar algo avergonzados de sus prejuicios racistas, machistas e imperialistas. El punto es que tampoco hay garantía que resultaremos mejores que ellos (cf. Stackhouse 1988:215). Nos engañamos si pensamos que podemos respetar otras creencias sólo si menoscamos la nuestra.

En quinto lugar, tanto el diálogo como la misión deben reconocer que las religiones son mundos en sí mismos, con sus propios ejes y estructuras; se orientan en diferentes direcciones y plantean preguntas diferentes (cf. Kraemer 1961:76s; New-

bigin 1969:28, 43s; Gensichen 1989:197). Esto implica, entre otras cosas, que el evangelio cristiano no tiene la misma relación con el hinduismo que con el budismo, etc. (Ratschow 1987:496). En ese sentido, tanto el modelo del cumplimiento como el relativista aún reflejan el paradigma moderno, que tiende a pasar por alto las diferencias. Estas son niveladas hacia abajo y armonizadas como sucedió, de manera clásica, en el Parlamento de las Religiones Mundiales (cf. Barrows 1893). Lo que pasa generalmente, consciente o inconscientemente, es que se toma como punto de partida al cristianismo. Se generalizan los «elementos» de la religión cristiana hasta adecuarlos al fenómeno de las otras religiones y entonces producir así una especie de copia reducida del cristianismo (cf. Rütli 1972:106). Esto convierte las otras religiones en poco más que un eco de la misma voz del cristianismo (cf. U. Schoen, referencia en Gensichen 1989:197) y demuestra poca sensibilidad ante el hecho de que ellas plantean sus propias preguntas al cristianismo (Ratschow 1987:498, con base en H. Bürkle; ver también Gensichen 1989: *passim*).

Esta perspectiva predomina sobre todo donde se percibe al cristianismo como el cumplimiento de las otras religiones; por ejemplo, en la noción de Rahner de los «cristianos anónimos». También se hace evidente en la encíclica *Suam Ecclesiam* de Pablo VI (1964), que crea la impresión de concebir las otras religiones como círculos concéntricos alrededor de la Iglesia Católica, que es el centro. Lo que hace de una religión no cristiana, según este modelo, es su «distancia» en relación con el cristianismo y en particular con la iglesia Católica. Se percibe a Cristo obrando mística, cósmica y anónimamente en otras religiones, en varios niveles, siempre y últimamente como el cumplimiento de esas religiones. Vale la pena prestar atención a la aguda crítica de Küng a toda esta estructura. La noción de un cristianismo anónimo, dice él, trata de hacer entrar por la puerta trasera de la «santa Iglesia Católica» a toda la humanidad de buena voluntad, y así preservar la idea de que «no hay salvación fuera de la Iglesia». Mientras tanto, sin embargo, judíos, musulmanes y personas de otras creencias bien saben que son * no-anónimos». Por ende, Küng desecha la totalidad de la noción como una pseudosolución (1977:98).

Parecería que Knitter, Hick y otros por lo menos son un poco más honestos en que desechan explícitamente la idea de cualquier necesidad de Cristo y de la Iglesia. Sin embargo, el «pluralismo unitivo» de Knitter y su postulación que las religiones del mundo son «más complementarias que contradictorias» (1985:220), aunque tiene su atractivo como hipótesis, es al fin y al cabo ahistórica y casi no difiere de las perspectivas de los filósofos de la Ilustración (cf. el resumen en Nünberger 1970:42). La compatibilidad de diferentes religiones es una construcción netamente racionalista, lo mismo que la idea de «teocentrismo» propuesta por Knitter. Desde otra perspectiva, su búsqueda de holismo en la religión de hecho puede ser considerada posmoderna. Es, sin embargo, significativo que después de 1985 Knitter se ha sentido obligado a desear hasta su propio énfasis en el teocentrismo. Ahora reconoce únicamente «un enfoque compartido de experiencia religiosa»

(1987:186) y opta por un «soteriocentrismo» en vez del teocentrismo (: 187). ¿Qué podría prevenirlo de dar un paso más y terminar en una posición cercana al movimiento de la Nueva Era?

Un paradigma posmoderno extremo puede optar por un holismo excesivo, por una versión moderna del Parlamento Mundial de Religiones (al estilo Capra, por ejemplo). Como alternativa, puede escoger conscientemente el camino del pluralismo, donde las pretensiones rivales de verdad se consideran parte normal del mosaico, donde ya no cabe la ortodoxia, donde todos somos herejes en el sentido original de la palabra (cf. Newbiggin 1986:16). En ambos casos optamos por una perspectiva totalmente instrumentalista de la religión: la varias religiones están limitadas por la cultura, o seleccionadas irracional o arbitrariamente o armadas a la manera que a cada cual le parece bien. Sin embargo, cuando todo es igualmente válido, se vuelve imposible hablar con seriedad sobre un cambio paradigmático: ha desaparecido la tensión creativa con la tradición, tan básica en el concepto de cambio paradigmático. Se ha trivializado completamente la cuestión de la verdad y se ha despojado a la vida misma de su seriedad definitiva (cf. Küng 1986:xviii; ver también Bloom 1987). La religión auténtica es, sin embargo, demasiado difícil de manejar como para caber en semejante constelación (cf. Josuttis 1988: Daecke 1988:629s.).

En sexto lugar, el diálogo no es un sustituto ni un subterfugio para la misión (cf. Scherer 1987:162). No pueden ser vistos como idénticos ni como irrevocablemente opuestos el uno al otro. Es falaz sugerir que, para que el diálogo sea incluido, la misión tiene que ser excluida: que el compromiso con el diálogo es incompatible con el compromiso con la evangelización. La reunión en San Antonio de la CMME lo expresó en los siguientes términos: «Afirmamos que el testimonio no excluye el diálogo sino que invita al diálogo, y que éste no excluye el testimonio sino que invita al testimonio y lo profundiza (1.27; CMI 1990:32).

La *correspondencia* entre el diálogo y la misión es llamativa (cf. también CMI 1979:11). Ambos han registrado, con el transcurso del tiempo, un cambio «desde la indiferencia, pasando por la arrogancia, hasta llegar a la tolerancia» (Küng 1986:20-24). Ni el diálogo ni la misión viajan por una calle de una sola vía; ninguno de los dos es tercamente dogmático, intolerante o manipulador. En ambos, el compromiso con la fe va de la mano con el respeto hacia los demás. Ninguna presupone una «mente completamente abierta», que en todo caso sería imposible. En ambos casos damos testimonio de nuestras convicciones más profundas mientras escuchamos las de nuestro prójimo (cf. CMI 1979:16). En ambos casos abandonamos la «seguridad de (nuestras) propias prisiones» (Klostermaier 1969:103).

Las *disimilitudes* entre el diálogo y el testimonio son, sin embargo, igualmente fundamentales. Si Knitter (1985:222) dice que se ha logrado la meta de la misión cuando el anuncio del evangelio hace que el cristiano se convierta en un mejor cristiano y el budista en un mejor budista, puede estar describiendo una de las metas

del *diálogo*, pero ciertamente no de la *misión*. Es cierto que el cristianismo ha redescubierto, aunque bastante tarde, su naturaleza esencialmente dialógica: este redescubrimiento, sin embargo, no debe darse a expensas de su naturaleza fundamentalmente misionera. Hoy todos los cuerpos principales del cristianismo y todas las denominaciones afirman esta naturaleza netamente misionera. Ya se han citado con bastante frecuencia las famosas palabras de *AG* en ese sentido. Pero aun *NA*, «un documento denominado antimisionero» (Gómez 1986:32) pudo afirmar (párrafo 2): «(La Iglesia) proclama, y su deber es proclamar, sin tregua al Cristo que es el camino, la verdad y la vida (Jn. 14.6)».

Voces similares se oyen en las bancas del CMI. Sus *Pautas para el diálogo* (CMI 1979) no escatiman esfuerzos para establecer de una vez por todas la legitimidad del diálogo; pero aun aquí no hay duda sobre el llamado de la Iglesia a testificar de la vida en Cristo. La Sección 1.1 de la Asamblea en Nairobi (1975) declara, por ejemplo: «Con valentía confesamos a Cristo solo como el Salvador y el Señor», y expresa «confianza segura ... en el poder del evangelio» (CMI 1976:43). Es en *ME*, sin embargo, donde el compromiso del CMI con la misión se afirma sin titubear. En *ME* 6 leemos: «En el corazón de la vocación de la Iglesia en el mundo está la proclamación del Reino de Dios inaugurado en Jesús el Señor, crucificado y resucitado». Además la sección 42 afirma: «Los cristianos adeudan el mensaje de la salvación de Dios en Cristo Jesús a todas las personas y a todos los pueblos». La Conferencia de San Antonio se apoyó en estas declaraciones para afirmar que «El Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es un Dios en misión, la fuente y el sustentador de la misión de la Iglesia» (I. 1; CMI 1990:25). En otra parte (1.26) asevera: «No podemos apuntar a ningún otro camino de salvación aparte de Jesucristo» (CMI 1990:32).

Es necesario subrayar tales afirmaciones hoy día, en un clima en el cual, por un lado, la familiaridad nos ha robado la frescura y la vitalidad del evangelio, dejándonos sólo una terca lealtad a él (cf. C. Lamb en Cracknell y Lamb 1986:130), o donde, por el otro lado, los cristianos aconsejan, aun a sus discípulos, que no es correcto invitar a los creyentes de otras religiones y a quienes ni siquiera creen en nada a poner su fe en Dios por medio de Cristo. La fe cristiana no puede negociar la convicción que Dios, al enviar a Jesucristo en medio nuestro, optó por un curso de acción definitivo y escatológico, y extiende a todo ser humano el perdón, la justificación y una nueva vida de gozo en el servicio, lo cual a su vez exige una respuesta humana que toma la forma de conversión. Estos elementos no negociables de la misión llegaron a ser abundantemente claros en nuestros capítulos sobre el carácter misionero de la Iglesia primitiva.

En séptimo lugar, sin embargo, lo que acabo de sugerir no debe distorsionarse para justificar una actitud de «normalidad», como si todo lo que hay que hacer es seguir adelante con la predicación de «la antigua historia» como siempre. Más bien, los comentarios anteriores deben entenderse en el contexto de toda esta sección. A

aquellos es necesario añadir otros, sobre la base de algunas observaciones hechas en la primera parte de este capítulo, especialmente en las secciones sobre «Misión como la Iglesia-con-otros» y «Misión como mediación de la salvación».

La pregunta incesante en torno a si las otras religiones también pueden «salvar» ha sembrado mucha confusión en medio del debate sobre la relación entre la fe cristiana y las demás. La misma formulación de la pregunta, por lo general, se refiere únicamente a algo que le sucede a un individuo después de la muerte, y sugiere que las personas se adhieren a una determinada religión con el fin de garantizar *CAVO* salvación; que las religiones crecen en términos geográficos y numéricos para asegurar tal salvación a más y más personas. Repudio la noción, sin embargo, de que esto es el lodo de la religión y que esta es la única razón por la que las personas deberían llegar a ser cristianas. Tal percepción tan ahistórica y ultramundana de la salvación es espuria, especialmente si se añade que el único requisito para lograrla es aceptar un sistema fijo de dogmas, ritos e instituciones.

Sin embargo, la conversión no significa unirse a una comunidad con el fin de asegurar la «salvación eterna»; más bien, es un cambio de lealtades en el que la persona acepta a Cristo como Señor y centro de su vida. Un cristiano no es alguien que simplemente tiene más posibilidades de ser «salvo», sino una persona que abraza su responsabilidad en el sentido de servir a Dios en esta vida y promover el Reino de Dios en todas sus manifestaciones. La conversión incluye una limpieza personal, el perdón, la reconciliación y la renovación, con el fin de llegar a ser partícipe de las asombrosas obras de Dios (cf. Cragg 1959:142s.; Newbiggin 1969:1 ls.). El creyente es al fin y al cabo un miembro de la Iglesia, la cual es señal del Reino de Dios, *sacramentum mundi*, símbolo de la nueva creación de Dios y anticipo de todo lo que Dios quiere que la creación sea.

Llego así a mi última observación sobre el diálogo y el testimonio en un nuevo paradigma. Esta observación es en realidad una pregunta: ¿Cómo mantener esta tensión entre ser, a la vez, misionero y dialógico? ¿Cómo combinar la fe en Dios revelada de manera única en Cristo Jesús con la confesión que Dios no se ha quedado sin testimonio? Si somos honestos incluso con nosotros mismos, esta tensión surge por cualquier camino que escojamos. Se percibe en los documentos del Concilio Vaticano II, por ejemplo. Dos afirmaciones que parecen mutuamente incompatibles nos hablan a partir de estos documentos: la voluntad universal y salvífica de Dios y la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia *versus* la necesidad de la Iglesia y de la actividad misionera. Esta misma tensión no resuelta surge en *ME* 6, que afirma, por un lado, que la proclamación del Reino de Dios en Cristo está en el mismo corazón de la vocación de la Iglesia en el mundo y, por el otro lado, que «el Espíritu de Dios obra constantemente de maneras que sobrepasan el entendimiento humano y en los lugares menos esperados» (Sección 43). Es aún más claro en la Sección I de San Antonio, donde las dos convicciones son inmediatamente yuxtapuestas: «No podemos señalar ningún otro camino de salvación fuera de Jesucristo;

al mismo tiempo, no podemos limitar el poder salvífico de Dios» (1.26; CMI 1990:32). El informe continúa admitiendo públicamente que existe aquí una tensión y afirma: «Apreciamos esta tensión y no buscamos resolverla» (1.29; CMI 1990:33).

Tal lenguaje queda reducido a la admisión que no tenemos todas las respuestas y estamos listos a mantenernos dentro del marco de un conocimiento penúltimo; que vemos nuestro compromiso en el diálogo y la misión como una aventura; que estamos preparados para asumir riesgos y anticipar sorpresas en el proceso de ser guiados por el Espíritu hacia un entendimiento más amplio. Esto no es optar por el agnosticismo sino por la humildad. Es una humildad valiente, sin embargo, o una valentía humilde. Conocemos solamente en parte, pero conocemos. Y creemos que la fe que confesamos es a la vez verdadera y justa, y debe proclamarse. Lo hacemos sin embargo, no como jueces o abogados, sino como testigos; no como soldados, sino como mensajeros de la paz; no como vendedores que presionan, sino como embajadores del Señor siervo.

La misión como teología²⁷

Misión marginada

En los primeros tres capítulos de este estudio intenté demostrar que es imposible leer el Nuevo Testamento sin tomar en cuenta que se escribió, en su mayor parte, conscientemente dentro de un contexto misionero. Me referí, por ejemplo, a la sugerencia de M. Kähler ([1908] 1971:189s.) que, en el primer siglo. Ja teología no fue ningún lujo de una Iglesia conquistadora del mundo, sino que fue generada por la situación de emergencia en la cual se encontraba la iglesia-en-misión. Así, la misión se convirtió en la «madre de la teología». Sin embargo, con la cristianización de Europa y la instalación del cristianismo como la religión establecida en el Imperio Romano y más allá, la teología perdió su dimensión misionera.

En todo el período premoderno se entendió la teología primordialmente en dos sentidos (cf. Farley 1983:31). En primer lugar, fue el término para describir un conocimiento real e individual de Dios y de las cosas relacionadas con él. En ese sentido era un *habitus*, un hábito del alma humana. En segundo lugar, fue el término utilizado para la disciplina, una empresa autoconsciente y escolástica. Durante muchos siglos había *una sola* disciplina denominada «teología», sin subdivisiones. Existían, por supuesto, distinciones, pero todas se referían todas a un solo «hábito»: la teología, el conocimiento de Dios y de las cosas de Dios (:77). Bajo el impacto de la Ilustración, sin embargo, aquella disciplina primeramente unida se dividió en dos áreas: la teología como el conocimiento práctico necesario

²⁷ Cf. también D. J. Bosch. «Theological Education in Missionary Perspective» (La educación teológica en la perspectiva misionera) *Missiologia*, vol. 1(1) (1982). pp. 13-34.

para llevar a cabo el trabajo clerical, y la teología como una empresa técnica y académica entre tantas otras; si uno quiere: la teología como *práctica* y la teología como *teoría* (:39). De allí en adelante, la teología se desarrolló hacia lo que Farley (:74-80; 99-149) denomina el «modelo cuádruple»: las disciplinas de Biblia (texto) la historia de la Iglesia (historia), la teología sistemática (verdad) y la teología práctica (aplicación). Cada una de éstas tenía su contraparte en las ciencias seculares. Bajo la influencia de Schleiermacher se estableció firmemente este modelo, no solamente en Alemania, sino también en otras partes; de hecho, llegó a ser virtualmente universal en las facultades y seminarios de teología protestantes, y en la educación teológica en general en Europa, Norteamérica y más allá (: 101)

La teología «práctica» se convirtió en un mecanismo para mantener la Iglesia en marcha, mientras las otras disciplinas resultaron ser ejemplos de ciencia «pura». Los dos elementos se mantuvieron unidos gracias a lo que Farley (:85-88) llama «paradigma del clero». El horizonte de la teología en ambos casos era la Iglesia o, a lo mucho, la cristiandad. Y la teología en gran parte estaba desprovista de una dimensión misionera. Esto fue cierto aún después del siglo quince, cuando la Iglesia Católica se embarcó en un programa misionero vigoroso. En el protestantismo la situación fue aún más deplorable, lln caso ilustrativo es la declaración de la Facultad Teológica Luterana, en 1652, en la ciudad de Wittcnberg (citada en Schick 1943:46), que decía que la Iglesia no tenía deber o llamado misionero alguno. En el mundo de la Reforma, Voetius fue el primero en desarrollar una «teología de la misión» en el sentido amplio (cf. Jongeneel 1989), pero tuvo poco efecto sobre las generaciones posteriores. La misión estaba relegada totalmente a la periferia de la Iglesia y no suscitaba interés alguno digno de mencionar. El aspecto «teórico» de la teología tenía que ver casi exclusivamente con la realidad de la revelación divina o con un asentimiento en el acto de fe que los estudiantes tenían que asimilar; el componente «práctico» enfocaba la idea de ministerio como servicio a la Iglesia institucional. En ambas modalidades la teología permaneció como algo netamente parroquiano y domesticado. Lo mismo fue cierto en el caso de los nuevos seminarios fundados en el Tercer Mundo para capacitar al clero nativo. Puesto que la «iglesia hija» tenía que imitar a la «iglesia madre» en los detalles más minuciosos y debía tener la misma estructura de congregaciones, diócesis, clero, etc., no es necesario ni siquiera mencionar que el pensamiento teológico también sería como una fotocopia de la teología europea. El enfoque era, una vez más, conceptual i zar y sistematizar la fe según los lineamientos dados de una vez para siempre.

A medida que crecía la empresa misionera y que la realidad de la misión y de la existencia de las iglesias jóvenes en los «campos misioneros» se asentaba cada vez más en la mente de la iglesia «madre», surgía la necesidad de implementar ciertos cambios. Debido a que el «modelo cuádruple» era sacrosanto, sin embargo, hubo que fundar otras maneras de acomodar la idea misionera. La solución más natural lúe agregar el estudio de la misión a una de las cuatro disciplinas existentes, por lo

general a la teología práctica. En ese sentido (igual que en muchos otros) Schleiermacher fue el pionero (cf. Myklebust 1955:84-89). Al añadir la misionología a la teología práctica creó un nuevo modelo todavía existente en algunos círculos. La perspectiva de Karl Rahner es típica, ya que define la teología práctica como la «disciplina teológica y normativa de la autogestión de la Iglesia en todas sus dimensiones» (1966:50). Según este punto de vista, la misionología, que es una de estas dimensiones, llega a ser el estudio de la autogestión de la Iglesia en situaciones misioneras (es decir, de la Iglesia en *autoevpu/ts/D/?*), y la teología práctica propiamente dicha, el estudio de la autogestión de la Iglesia existente (es decir, de la Iglesia en *-áutoedificacióm*). El objetivo de la reflexión teológica de la misionología es, por ende, esencialmente el mismo que el de la teología práctica (para una reflexión sobre el tema, ver también Rüliti 1974:292-296). Igual que Rahner, A. Scumois marca una diferencia entre la misión y las áreas en las que la Iglesia ya se ha «constituido normalmente» —la teología práctica tiene que ver con el *pastorado* de la Iglesia y la misionología con el *apostolado* de la Iglesia— pero de tal manera que el apostolado tiende claramente hacia el pastorado (referencia en Kramm 1979:47,49).

Una segunda estrategia era la de abogar por la introducción de la misionología como una disciplina teológica por derecho propio (cf. Myklebust 1961:335-338). Esto, por supuesto, iba en contra del «modelo cuádruple» (un problema enfrentado también por otras «nuevas» disciplinas teológicas, en particular la ética teológica, estudios ecuménicos y la ciencia de la religión), pero a pesar de todo ganó terreno rápidamente. Charles Breckenridge fue la primera persona nombrada específicamente para dar instrucción misionera (en el Seminario Teológico de Princeton, en 1836), aunque al mismo tiempo era profesor de teología pastoral (cf. Myklebust 1955:146-151). Sin embargo, no fue así con la cátedra de teología de la evangelización (como la denominaron en aquel entonces) de Alexander Duff, establecida en Edimburgo en 1867; aquí la misionología se enseñaba como una materia independiente con derecho propio (cf. Myklebust 1955:19-24, 158-230). Sin embargo, se debió a los esfuerzos incansables de Gustav Wameck, profesor de la Universidad de Halle (1896-1910), el que la misionología fuera establecida eventualmente como una disciplina con derecho propio, no como una especie de huésped, sino con domicilio legal en la teología, como Wameck mismo lo expresó (citado en Myklebust 1955:280).

La monumental contribución de Wameck provocó respuestas no solamente en círculos protestantes sino católicos. La fundación de la primera cátedra de misionología en una institución católica, la Universidad de Münster, en 1910 (cf. Miiller 1989:67-74), sin duda se debe a acontecimientos en el protestantismo y más específicamente a la contribución de Wameck. El primero en ocupar esta cátedra, Josef Schmidlin, admitía su deuda con Wameck al tiempo que enfatizaba sus diferencias respecto a él (cf. Müller 1989:177-186). Los ejemplos de Wameck y Schmidlin pronto fueron seguidos en otras partes, especialmente debido al tremendo impacto

de la Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo en 1910 (Myklebust 1957; *passim*). Con el transcurso del tiempo algunas de las cátedras de misionología se convirtieron en cátedras de cristianismo mundial, teología comparativa, teología ecuménica y disciplinas afines; no obstante, muchas nuevas cátedras, específicamente de misionología, se establecieron no sólo en Occidente sino también en el Tercer Mundo, en particular en África y Asia, de modo que existen muchas más cátedras y departamentos de misionología hoy que nunca (cf. Myklebust 1989).

Todo este desarrollo resultó ser, al fin y al cabo, una bendición mixta. No había garantía de que la misionología ahora tuviera un domicilio legal dentro de la teología. Se establecieron cátedras no porque se considerase a la teología como intrínsecamente misionera, sino por causa de la presión de las sociedades misioneras, (especialmente en los Estados Unidos) de los estudiantes, o, en algunas instancias, aun de algún gobierno (como el caso de la cátedra en Münster que, por lo menos en parte, surgió porque el Ministerio de Cultura alemán instaba a la facultad de teología a prestar atención en sus cursos al «sistema colonial» y particularmente a las misiones en los protectorados alemanes [cf. Müller 1989:69; de hecho, la primera publicación mayor de Schmidlin después de tomar la cátedra en Münster se tituló *Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten*, 1913]). Todo esto tuvo serias consecuencias. La misionología se convirtió en el «departamento de asuntos foráneos» de la institución teológica, que se ocupaba de lo exótico y al mismo tiempo de lo periférico. Otros teólogos muchas veces miraban a sus colegas misionólogos con una actitud distante, si no condescendiente, especialmente porque con frecuencia eran ex-misioneros jubilados que habían trabajado en «Tahití, Teherán o Timbuctú» (Sundkler 1968:114). Al mismo tiempo, esto implicaba que los otros profesores se consideraban libres de cualquier responsabilidad de reflexionar sobre la naturaleza misionera de la teología (cf. Mitterhófer 1974:65).

Todo esto se complicó aún más cuando los misionólogos empezaron a diseñar su propia enciclopedia de teología, naturalmente basada sobre el «modelo cuádruple» (cf. Linz 1964:44s; Rütli 1874:292). «Fundamentos misioneros» era la contraparte de las materias bíblicas; «la teoría de misiones» era paralela a la teología sistemática; la historia de las misiones encontraba su gemelo en la historia de la Iglesia, y la práctica misionera, en la teología práctica. Por lo demás, la misionología continuaba existiendo en un aislamiento espléndido. Al duplicar la totalidad del campo de la teología, confirmó su imagen como una añadidura dispensable: era una ciencia *del* misionero y *para* el misionero.

Un tercer acercamiento, seguido principalmente en Gran Bretaña y usualmente llamado integración, era abandonar la enseñanza de la misionología como una materia aparte y esperar que las otras disciplinas teológicas incorporaran la dimensión misionera a todo el campo teológico. Suena ideal, pero tiene serios defectos. Por ejemplo, los profesores de las demás materias por lo general no están conscientes de la dimensión misionera innata de toda teología; tampoco tienen el conoci-

miento que les permita prestar atención adecuada a dicha dimensión (cf. Myklebust 1961:330-335). El estudio de Cracknell y Lamb (1986) ilustra bien las deficiencias de este modelo.

De una teología de la misión a una teología misionera

Ninguno de estos tres modelos —incorporación a una disciplina existente, independencia o integración— tuvo éxito (aunque hay que añadir que, por lo menos en teoría, el tercer modelo es el más válido teológicamente; cf. sin embargo, Cracknell y Lamb 1986:26). El problema básico, por supuesto, no era con el concepto de *misionología*, sino con el concepto de *misión*. Donde se definía la misión exclusivamente en términos de la salvación de almas o la extensión de la Iglesia, la *misionología* no podría sino ser la ciencia del misionero y para el misionero, una materia práctica (si no pragmática) que responde a la pregunta: «¿Cómo implementamos la tarea?» Pero puesto que no se concebía a la Iglesia como «misionera por su misma naturaleza», la *misión* y, por implicación, la *misionología* permanecieron como una añadidura sacrificable.

Para la sexta década de este siglo, sin embargo, todas las familias confesionales en general aceptaban la idea que la *misión* pertenece a la esencia de la Iglesia. Para los protestantes, las fechas críticas serían las de las reuniones del *IMC* en Tambaram y Willingen (1938 y 1952) y la Asamblea del CMI en Nueva Delhi, en la que el primero se integró al segundo. Para los católicos, el Concilio Vaticano II señala la ocasión en que la *misión* dejó de ser un prerrogativa del Papa (quien podía delegar la responsabilidad a los órdenes y congregaciones misioneras) para llegar a ser una dimensión intrínseca de la Iglesia en todo el mundo. Naturalmente, todo esto tuvo un tremendo efecto sobre el entendimiento de la *misión* y la *misionología*. La Iglesia ya no se percibía primeramente *frente* al mundo sino *enviada* al mundo y existiendo por *causa* del mundo. La *misión* ya no era una mera actividad *de* la Iglesia sino una expresión *del mismo ser* de la Iglesia. Todo esto era ahora indiscutible. En la Conferencia de la CMME (1963) en la Ciudad de México, W. A. Visser 't Hooft habló sobre la *misión* como una prueba de fe para la Iglesia. Uno ya no podría concebir a la Iglesia excepto como al mismo tiempo llamada *fuera* del mundo y *enviada* al mundo; el mundo ya no podría dividirse en «territorios que envían misioneros» y «campos misioneros» que los reciben. El mundo entero es un campo misionero, lo cual significa que la teología occidental también tiene que practicarse en una situación misionera.

Sólo laboriosamente logró la teología comenzar a incorporar este nuevo concepto. Karl Barth lo logró mejor que la mayoría de los otros teólogos sistemáticos (cf. por ejemplo, Barth 1956:725). El resultado de todo esto fue un verdadero avance en comparación con la posición tradicional. En lenguaje poético Ivan Illich se expresa al respecto. Después de definir la *misión* como «el crecimiento de la única Iglesia, pero también como el crecimiento de la humanamente siempre nueva Iglesia» (1974:5), pasa a definir la *misionología* como

la ciencia acerca de la Palabra de Dios como la Iglesia en su llegar a ser, la Palabra como la Iglesia en sus situaciones marginales; la Iglesia como sorpresa y rompecabezas; la Iglesia en su crecimiento; la Iglesia cuando su apariencia histórica es tan nueva que tiene que esforzarse a sí misma para reconocer su pasado en el espejo del presente; la Iglesia cuando está preñada con nuevas revelaciones para un pueblo en el cual ella amanece ... La misionología estudia el crecimiento de la Iglesia en medio de nuevos pueblos, el nacimiento de la Iglesia más allá de sus fronteras sociales; más allá de las barreras lingüísticas dentro de las cuales se siente cómoda; más allá de las imágenes poéticas que usaba para enseñar a sus hijos ... La misionología, por ende, es el estudio de la Iglesia como sorpresa (:6s.).

Ya no podemos volver a la posición anterior cuando la misión estaba en la periferia de la vida y del ser de la Iglesia. La iglesia fue elegida por causa de la misión; por causa de su llamado la Iglesia se convirtió en «el propio pueblo de Dios» (I P.2.9; cf. Linz 1964:33). Así, no se puede definir la misión únicamente en términos de la Iglesia, incluso de una iglesia que es misión por naturaleza. Illich acierta por tanto cuando denomina la misión «la continuación social de la encarnación», «el amanecer social del misterio», «el florecer social de la Palabra en medio de un presente siempre cambiante» (1974:5). Decir que la Iglesia es en esencia misionera no implica que la misión es eclesiocéntrica. Es *missio Dei*. Es trinitaria. Es mediadora del amor del Dios Padre, que es Padre de todos, quienesquiera que sean y dondequiera que se encuentren. Es epifanía, el hacer presente en el mundo a Dios el Hijo (cf. AG 9). Es mediadora de la presencia de Dios Espíritu, quien sopla dondequiera sin que sepamos de dónde viene ni a dónde va (Jn. 3.8). La misión es «la expresión de la vida del Espíritu Santo a quien no le pusieron límites» (G. van der Leeuw, citado en Rosenkranz 1977:14). Por ende, la misión tiene que ver también con el mundo más allá de los límites de la Iglesia. Dios ama al *mundo* y, por causa de éste, la comunidad cristiana es llamada a ser sal y luz (Jn. 3.16; Mt. 5.13; cf. Linz 1964:33s.; Neill 1968:76). El símbolo «misión» no debe, por lo tanto, ser confundido con el término «misionero»; el movimiento misionero de la Iglesia es únicamente una de las formas de la naturaleza extrovertida del amor de Dios (cf. Haight 1976:640). La misión significa servir, sanar y reconciliar a una humanidad dividida y herida.

Para nuestra labor teológica todo esto tiene grandes implicaciones. De igual modo que la Iglesia deja de ser Iglesia si no es misionera, la teología deja de ser teología si pierde su carácter misionero (cf. Andersen 1955:60). La pregunta crucial, entonces, no es simple, única o principalmente qué es la Iglesia o qué es la misión; es más bien qué es la teología y de qué se ocupa (Conn 1983:7). Se requiere de una agenda misionológica para la teología en vez de una simple agenda teológica.

gica para la misión (;13); porque la teología, entendida correctamente, no tiene razón de ser fuera de acompañar de manera crítica a la *missio Dei*. Por lo tanto, la misión debe ser «el tema de toda teología» (Gensichen 1971:259). La misionología puede denominarse «la disciplina sinóptica» dentro de la enciclopedia más amplia de la teología. No se trata de que la teología se ocupe de la empresa misionera como y cuando le parezca apropiado hacerlo; más bien, se trata de que la misión es la materia de la cual debe ocuparse la teología. Para la teología, entonces, el estar en contacto directo con la misión y la empresa misionera es cuestión de vida o muerte (cf. Andersen 1955:60s; Meyer 1958:224; Schmidt 1973:193s).

Cracknell y Lamb (1986:2) comentan que en la primera edición de su estudio (1980) no se hubieran atrevido a sugerir que cada programa de estudios debe encontrar lugar para el estudio de la misionología; ahora, sin embargo, insisten en que toda pregunta teológica debe considerarse desde la perspectiva de la teología de la misión. Únicamente de esta manera se logrará una «mejor enseñanza» de todas las materias (:25). En un lincaimiento similar, el comité de revisiones curriculares de la Escuela de Teología de Andover Newton identificó «un deseo corporativo casi universal de ampliar nuestra perspectiva en su preocupación mundial» (Stackhouse 1988:25). Una de las recomendaciones clave del comité era relacionar «cada disciplina específicamente con la teología de la misión» (:25; cf. 49).

Dentro del marco amplio de la teología, la misionología tiene una doble función. La primera se relaciona con lo que Newbigin y Gensichen denominan el «aspecto *dimensional*» (Gensichen 1971:80-95, 25ls.). Esta es la tarea de la misionología, como socio libre de las otras disciplinas: subrayar la referencia de la teología al mundo. En teoría, entonces, desde una perspectiva dimensional separada uno podría desechar una materia que se llame misionología. La misionología está para permear todas las disciplinas; no es sólo un sector de la enciclopedia teológica (cf. Linz 1964:34s.; Mitterhófer 1974:103). La idea misionera es la recuperación de la universalidad que subyace en el fondo de las Buenas Nuevas; como tal, ha de invadir todo el programa de estudios en vez de proveer material de estudio para un curso especial (Frazier 1987:47). Sin embargo, así sea únicamente por razones prácticas, vale la pena dictar una materia específica denominada *misionología*, porque sin ella no hay manera directa de recordar a las otras disciplinas su naturaleza misionera. La misionología, por lo tanto, acompaña las otras materias teológicas en su trabajo; les plantea preguntas y recibe preguntas de ellas; requiere de este diálogo para el bien de ellas y para su propio bien (cf. Meyer 1958:224; Linz 1964:35; Schmidt 1973:195). En términos de su aspecto dimensional la misionología desafía y responde a los desafíos de disciplinas específicas (cf. Andersen 1955:59-62; Meyer 1958:221-224; Sundkler 1968:113-115; Gensichen 1971:252s.; Schmidt 1973:196-198).

Después de lo dicho en los capítulos iniciales de este estudio, resultaría superfluo argumentar a favor de la dimensión misionera en los estudios del Antiguo Testamento y del Nuevo. De igual modo respecto a la disciplina de historia de la Igle-

sia. La Iglesia tiene una historia sólo porque Dios le dio el privilegio de participar en la *missio Dei*. Gerhard Ebeling ha sugerido que la historia de la Iglesia es la historia de la exégesis de la Escritura; pero ¿no sería igualmente válido verla como la historia del Dios que envía? En lugar de esto, la hemos convertido en una serie de historias *denominacionales*, donde cada denominación simplemente escribe sus propias crónicas, esculpiendo los rostros de sus fundadores en un «poste totémico privado» (Hoekendijk 1967a:349). Vista desde la perspectiva de la misión, sin embargo, la historia de la Iglesia plantea preguntas fundamentalmente distintas respecto a asuntos como el fracaso de la Iglesia primitiva para acomodarse al pueblo o la actitud frente a los «herejes» después de Constantino tanto fuera como dentro del Imperio Romano; la desaparición, casi sin rastro alguno, de la Iglesia en el Norte de Africa, Arabia y el Cercano Oriente, otrora cristianizados, y la subsecuente inmunización de la totalidad del Islam frente al evangelio; la actitud oficial de la Iglesia frente a la esclavitud de no creyentes; la complicidad de la Iglesia en el colonialismo y la subyugación y explotación de otras razas; el paternalismo y el imperialismo, que parecen ser casi una condición crónica de los cristianos occidentales; la identificación de la Iglesia «oficial» con las elites en vez de la clase marginada en la Europa del siglo diecinueve, y así sucesivamente. ¿No sera, acaso, que, porque no se detuvo a analizar estos y otros asuntos afines desde una perspectiva misionológica, la iglesia occidental es, en palabras de M. Austin (citado en Cracknell y Lamb 1986:87), una Iglesia de clase media del siglo diecinueve, que se esfuerza por asumir los desafíos del siglo veinte cuando el siglo veintiuno ya está a la puerta?

Preguntas similares pueden plantearse a la teología sistemática. Por más de un milenio y medio el único interlocutor en diálogo con la teología sistemática era la filosofía. ¿Cómo puede en el mundo contemporáneo, sin embargo, darse el lujo de hacer caso omiso de las ciencias sociales? Más importante aún, ¿cómo puede darse el lujo de pasar por alto las ideologías anticristianas y las creencias de personas adherentes de otras religiones? Igualmente grave, ¿cómo puede la teología sistemática occidental continuar comportándose como si fuera universalmente válida y descartar la indispensable contribución del pensamiento teológico proveniente de situaciones en el Tercer Mundo? En efecto, ¿cómo puede permanecer ciega frente a su propio carácter misionero innato? Si hace caso omiso de la pregunta: «¿Para qué la misión?», se olvida implícitamente de otras dos preguntas: «¿Para qué la Iglesia y para qué incluso el evangelio?»

También hay que considerar la dimensión misionera de la teología práctica. Sin esta dimensión, la teología práctica se vuelve miope, preocupada únicamente por la autorrealización de la Iglesia en tomo a su predicación, catequesis, liturgia, ministerio docente, pastorado y diaconado, en lugar de dirigir sus ojos hacia el ministerio en el mundo, fuera de los muros de la Iglesia, de desarrollar una hermenéutica

de la actividad misionera, de alertar a una teología y a una iglesia domesticadas respecto a la realidad de un mundo exterior que está herido y al cual Dios ama.

Además de este aspecto dimensional, la misionología ha de atender el aspecto *intencional* de la misión. Esto no implica solamente introducir a la Iglesia occidental al Tercer Mundo y preparar «especialistas» para ir y trabajar allá. Rützi acierta al decir que la Iglesia y la misión en Occidente deben superar su inherente «*tiers-mondisme*», que inmediatamente piensa en lo que puede hacer a favor de los «menos afortunados». Debe descubrir que la inculturación, la liberación, el diálogo, el desarrollo, la pobreza, la ausencia de fe y cosas similares no son problemas para iglesias en el Tercer Mundo solamente, sino desafíos en su propio entorno. Pero debe reconocer la imposibilidad de reflexionar teológica y prácticamente sobre estos desafíos si no toma conciencia y simultáneamente alerta a su «clientela» sobre las realidades del Tercer Mundo. Y en esencia lo mismo se aplicaría a los practicantes de la teología en el Tercer Mundo. Para la comunidad cristiana entera —iglesias del Primer, Segundo y Tercer Mundo— la misionología implica globalización. Pero para poder lograr esta globalización, necesita especificidad y concretización. Únicamente por medio de una *missiologia in loco* podemos rendir servicio a la *missiologia oecumenica* (cf. Jansen Schoonhoven 1974a:21; cf. Mitterhófer 1974:102s.).

Lo que puede y lo que no puede hacer la misionología

La misionología entonces tiene una tarea doble, una respecto a la teología y otra respecto a la praxis misionera. Esto se puede aclarar de otra manera.

Frente a la *primera*, en el contexto de las disciplinas teológicas la misionología desempeña una función crítica al desafiar continuamente a la teología a que sea una *theologia viatorum*; es decir, por medio de su reflexión sobre la fe, la teología ha de acompañar al evangelio en su peregrinaje en medio de las naciones y de las épocas. (Jansen Schoonhoven 1974a: 14; Mitterhófer 1974:101). En este papel la misionología actúa como un tábano en la casa de la teología provocando inquietudes y resistiendo actitudes cómodas, oponiéndose a cada impulso eclesiástico de autopreservación, cada deseo de permanecer igual, cada inclinación hacia el provincialismo y el parroquialismo, cada fragmentación de la humanidad en bloques regionales e ideológicos, cada explotación de algún sector de la humanidad por los poderosos, cada manifestación de imperialismo sea cultural, religioso o ideológico y cada exaltación de autosuficiencia del individuo sobre los demás o sobre otras partes de la creación (cf. Linz 1964:42; Gort 180a:60).

La tarea de la misionología es, además, acompañar críticamente a la empresa misionera, fiscalizar sus fundamentos, sus metas, su actitud, su mensaje y sus métodos: no desde la distancia, como un espectador, sino en un espíritu de co-responsabilidad y de servicio a la Iglesia de Cristo (Barth 1957:112s). La reflexión misionológica, por tanto, es un elemento vital en la misión cristiana: puede ayudar a fortalecerla y purificarla (cf. Castro 1978:87). Debido a que la misión tiene que ver

con la relación dinámica entre Dios y la humanidad, la misionología intencionalmente lleva a cabo su tarea desde la perspectiva de la fe. Dentro del amplio campo de la misionología cada punto de vista es debatible; la perspectiva de la fe, sin embargo, no es negociable (cf. *Oecumenische inleiding* 1988:19s.).

La perspectiva de la fe no implica que el misionólogo puede, a través de una exégesis cuidadosa de la Palabra, lograr acceso a las «leyes» bíblicas que rigen la misión y determinan en detalle cómo se debe llevar a cabo. No es correcto tratar el presente y el futuro como simples extensiones de lo que, una vez y para siempre, las «leyes» de la misión reveladas en la Escritura o en la tradición decretaron que la misión debe ser (cf. Nel 1988:182s; 187). Este acercamiento tradicional convierte la praxis misionera en algo mudo, algo sujeto a un «control remoto», algo que responde solamente a un estímulo proveniente del lejano pasado histórico; como una «aplicación» de algo preestablecido desde toda la eternidad.

Esto nos lleva, en *segundo* lugar, a la responsabilidad de la misionología de interactuar con la praxis misionera. La misión es una realidad *intersubjetiva* en la cual los misionólogos, los misioneros y las personas entre las cuales éstos sirven colaboran (Nel 1988:187). Esta realidad de la praxis misionera permanece en tensión creativa con los orígenes de la misión, con el texto bíblico y con la historia del involucramiento misionero de la Iglesia. No es apropiado, sin embargo, concebir los orígenes divinos de la misión y su realización histórica como si estuvieran en oposición o en competencia (: 188). Más bien, la «fe y la misión histórica concreta, la teoría y la praxis se determinan entre sí» (Rütti 1972:240) y dependen las unas de las otras. Una preocupación de la misionología contemporánea será esclarecer de manera contextualizada la relación entre Dios, su mundo y su Iglesia (Verstraelen 1988:438). Es, si se quiere, un «diálogo» entre Dios, su mundo y su Iglesia, entre lo que afirmamos que es el origen divino de la misión y la praxis que encontramos hoy día.

En esta tensión dinámica, texto y contexto permanecen separados. No nos está permitido meter el texto de manera fundamentalista en la camisa de fuerza de nuestra propia percepción, ni tratar el texto, estilo Rorschach, como una masa amorfa en la cual proyectamos nuestras interpretaciones, extraídas del contexto, de lo que debe ser la misión (cf. Stackhouse 1988:217s.). Tradicionalmente, el primer peligro era el más grande. Hoy día el segundo es más real. Es el peligro del *contextualismo*, ya analizado en la sección sobre «Misión como contextualización». No podemos, sin embargo, sin ningún esfuerzo simplemente convertir el contexto en el texto. La tarea de la misionología no es puramente pragmática: no es cuestión del simple mantenimiento de la operación misionera. Su objetivo primario no es reclutar candidatos para el servicio misionero o sancionar los proyectos misioneros existentes, nuestras consentidas «misiones y misionitas (*missionlets*)» (Hoekendijk 1967a:299). Este ha sido, por supuesto, el concepto de la misionología y el papel del misionólogo muchas veces: el misionólogo se instalaba en una determinada

facultad con el fin de generar interés en la «idea misionera» y, donde era necesario, tratar de contrarrestar la falta de interés en las misiones. Y debido a que su responsabilidad principal era esta, la misionología podía improvisar con una base teológica mínima suficiente apenas para sobrevivir (cf. Mitterhófer 1974:99). Cuando esto sucede, sin embargo, los misionólogos no deben sorprenderse al descubrir que las preguntas misionológicas pertinentes se tratan afuera en vez de adentro del departamento de misionología (cf. Hoekendijk 1967a:299; Rütli 1972:227). Lateología (incluyendo naturalmente la misionología), sin embargo, no es en sí misma una proclamación del mensaje, sino una reflexión sobre el mensaje y su proclamación. No es mediadora de la visión misionera: la examina críticamente (cf. Barth 1957:102-104). La misionología no puede como tal resultar en involucramiento misionero (: 111). En resumidas cuentas, la visión misionera se *capta*, no se *enseña*.

Un cambio a una base subjetivista para la misión, por ende, terminará en un relativismo total. Existen criterios por medio de los cuales podemos evaluar y criticar el contexto. Stackhouse (1988:9) sugiere que, puesto que tenemos alguna posibilidad de saber algo confiable acerca de Dios, la verdad y la justicia en un grado suficiente como para reconocerlos en las perspectivas y las prácticas de los demás, debemos juzgar cada contexto estableciendo lo que es y lo que no es *divino, verdadero y justo* en dicho contexto. Stackhouse desestima la opción de tomar el contexto como autoridad (:26). Me parece correcto: es la Escritura (y si queremos la tradición) la que establece nuestra relación y la del contexto con la Iglesia y la misión de todos los tiempos, y no podemos prescindir de ella. Pero igualmente, no podemos prescindir de fundamentar nuestra fe y nuestra misión en un contexto local concreto. Entonces, quizás como estrategia (si nada más), podemos dejar de discutir que tiene prioridad, texto o contexto, para concentrarnos en la naturaleza *intersubjetiva* de la empresa misionera y de la reflexión misionológica en torno a ella.

Tal vez el resumen de van Engelen resulta ser el mejor. Dice que el desafío que está por delante de la misionología es «vincular el siempre relevante evento de Jesús de hace veinte siglos con el futuro del reinado prometido de Dios para lograr iniciativas significativa en el presente» (1975:310). De esta manera, surgirán nuevas discusiones sobre soteriología, cristología, ecclesiología, escatología, creación y ética, y la misionología tendrá la oportunidad de hacer su propia contribución (cf. *Oecumenische inleiding* 1988:474).

Esto permanece como una tarca riesgosa. Cada rama de la teología, incluyendo la misionología, aún se encuentra en un estado incompleto, frágil y preliminar. No existe tal cosa como la misionología y punto. Existe apenas misionología en borrador. *Missiologia semper reformando est*. Únicamente así la misionología puede convertirse no sólo en *ancilla theologiae*, «la sierva de la teología» (cf. Scherer 1971-153), sino también en *ancilla Dei mundi*, «sierva del mundo de Dios».

La misión como acción en esperanza

La «oficina de escatología» cerrada

Emst Troeltsch dijo una vez de la teología (liberal) del siglo diecinueve: «La oficina de escatología se encuentra cerrada la mayor parte del tiempo» (citado en Wiedenmann 1965:11). Una de las características más sobresalientes de la teología del siglo veinte es el redescubrimiento de la escatología, primero en el protestantismo, luego en el catolicismo. En efecto, en nuestro siglo la «oficina de escatología» ha estado trabajando horas extras.

No debe sorprender que la recuperación de la dimensión escatológica se manifieste con claridad especial en círculos misioneros. Desde los inicios de la Iglesia cristiana ha habido una afinidad algo peculiar entre la empresa misionera y las expectativas de un cambio fundamental en el futuro de la humanidad.

Únicamente en nuestra época, sin embargo, hemos empezado a redescubrir la naturaleza *histórica* fundamental de la fe y la escatología bíblicas. Los capítulos 1 al 4 de este estudio intentaron seguir la huella de esta noción. Ciertamente ésta no empieza con Jesús de Nazaret. En el capítulo I nos referimos a G. E. Wright, quien propone que la percepción de Dios como el Dios que *actúa* en la historia, pertenece a la misma esencia de la fe bíblica, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (1952:22). «Revelación» no significa dar a conocer lo que antes estaba escondido (el significado de la palabra griega *apokalypsis* en su sentido primario); tampoco se refiere a revelar la voluntad de Dios antes guardada como un secreto. Revelación es, más bien, la palabra que se refiere al Dios que se da a conocer por medio de sus *actos históricos* (:23, 25). La pregunta: ¿Quién es Dios?, se contestaba con una referencia a la historia: Él es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Y la historia de Jesús de Nazaret es parte integrante de aquella historia y carece de sentido sin ella (:32).

La recuperación de la escatología como un ingrediente de la religión es un fenómeno totalmente contrario al punto de vista newtoniano del tiempo y el espacio como fueron concebidos en el clásico método histórico-crítico del «paradigma mecánico» (cf. Martín 1987:272s.). La escatología representa el elemento de esperanza en la religión. Aun un filósofo marxista como Ernst Bloch puede afirmar: «Donde hay esperanza, hay religión» (citado en Moltmann 1975:15). La Ilustración prácticamente destruyó la categoría de la esperanza. Desechó la teleología y funcionó únicamente en términos de causa y efecto, no de propósito. «El dios de la física nos da lo que anhelamos: pero no nos dice lo que debemos anhelar», dijo George Santayana (citado en Moltmann 1975:24). Únicamente la religión puede aportar esto.

Sin embargo, la religión tiene dos respuestas. Una respuesta ha sido formulada clásicamente por Mircea Eliade como «el mito del eterno retorno»: lo que esperamos es lo que ya fue pero ha perdido. En el principio había un paraíso, un estado de felicidad libre de tensiones, el cual perdimos; la salvación significa recuperar el

paraíso. La respuesta judeo-cristiana difiere de esta. El futuro anhelado no es una simple repetición o un retorno al origen. Más bien, el futuro está abierto hacia un nuevo comienzo que superará el primero. El éxodo, dice Moltmann (1975:18), se entendía en el Antiguo Testamento no como un evento mítico del origen, sino como un evento histórico que apuntaba hacia algo más allá de sí mismo, a un superior futuro de Dios. En la mitología griega y oriental el pasado se hace presente como un origen perpetuo; en la perspectiva israelita, el pasado constituye la promesa del futuro. Como podemos apreciar en la controversia constante entre Yahvé y los *baales* de Canaán, el Dios del futuro se coloca en contra de los dioses del origen, del ciclo de la naturaleza, del «eterno retorno».

Esta es, admitiendo una extremada simplificación, también la manera en que Jesús de Nazaret y la Iglesia primitiva entendieron lo que Dios estaba haciendo en su época. Mucho del Nuevo Testamento da testimonio a la vibrante expectativa que lo que ha comenzado con Jesús es apenas el inicio de una nueva era en la que Dios ya no se limitará al trato con Israel únicamente. Aunque los primeros cristianos estaban convencidos de que en Cristo la historia había acelerado sin precedentes su curso, que de hecho el futuro ya había invadido el presente, esperaban eventos aún más asombrosos que los que habían experimentado: aquellos que creyeran en Jesús no sólo harían las obras que él hacía, sino aun «otras más grandes» (Jn. 14.12 VP).

El horizonte de la escatología se nubla

Sin embargo, nuestro estudio ha ilustrado que la Iglesia cristiana encontró imposible mantener el carácter histórico escatológico de la fe. La proclamación cristiana cambió de posición: pasó de ser el anuncio del reinado de Dios a ser la introducción del pueblo a la única religión verdadera y universal (Rütti 1972:128). En este proceso resultó natural que el Antiguo Testamento fuera subestimado, hasta descuidado. Comparado con el cristianismo como la religión verdadera y universal era considerado, en el mejor de los casos, provisional pero ya en gran medida anticuado.

Esto se debió en gran parte a la helenización de la fe cristiana. En la cultura griega, aun historiadores como Heródoto y Tucídides concebían la historia en términos de un círculo continuo. Sus filósofos asimismo interpretaban los eventos de la historia humana principalmente como presagios del porvenir, prototipos del retorno al origen. La historia —los eventos de la vida humana— se convirtió en un manual para la filosofía moral, un espejo para el uso humano, material ilustrativo para una conducta correcta (cf. van der Aalst 1974:143). Este pensamiento caló profundamente en el cristianismo. Al Logos no se lo interpretó primordialmente como una referencia a la encarnación *histórica*; más bien, se lo pintó con colores puramente metafísicos derivados del platonismo. La doctrina de la *apokatastasis* de Orígenes reintrodujo el elemento cíclico en la teología cristiana. Y aunque no se aceptó esta doctrina, contribuyó a una creciente tendencia ahistórica en el cristianismo (: 144). La atención fue transferida de la escatología a la protología, desarrollo que llegó a ser muy claro en las controversias trinitarias y crisológicas del período

patrístico; las discusiones sobre el «origen» de Cristo y su preexistencia acapararon la agenda teológica (cf. Beker 1984:108).

Durante los siglos subsecuentes las expectativas escatológicas fueron canalizadas por dos vías (las cuales no eran mutuamente excluyentes). En primer lugar, existía una tendencia hacia lo que, muy inadecuadamente, podríamos denominar *mística*. Tomaba varias formas; por ejemplo la de *theosis* en la iglesia oriental, y la de salvación como felicidad individual, en la Iglesia occidental. En segundo lugar, existía una tendencia hacia el eclesiocentrismo. En este modelo la Iglesia se convierte en la extensión de la encarnación y en el cumplimiento lógico de la predicación de Jesús sobre el reinado venidero de Dios. Braaten (1977:50) correctamente llama a esto «el modelo más conservador posible de la escatología»: la Iglesia sólo tiene que sentarse sobre su pasado y levantar líderes para que funcionen como guardianes del tesoro celestial que les fue confiado. Por supuesto, ninguno de estos modelos rindió su creencia en el retomo de Cristo; este último sería, sin embargo, solamente un descubrimiento de lo que, al momento, está escondido de los no creyentes por causa de la dureza de su corazón.

Los dos modelos predominaron en cada una de las tres ramas principales del cristianismo: ortodoxa, católica y protestante. El ataque por parte de la Ilustración contra la Iglesia occidental meramente reforzó las tendencias prevalecientes. La religión, al verse desechada de la esfera pública de los hechos y relegada a la esfera privada de los valores y la opinión, buscó refugio en el misticismo metahistórico, la redención eterna y su prehistórica del alma, o en el enclave seguro de la iglesia empírica. Las misiones protestantes paulatinamente se desplazaron desde el primero, el pietismo con su énfasis en la redención de almas, hacia el segundo, la tarea de plantar iglesias autogobernadas, autosostenidas y autopropagadas.

Mejor que la mayoría de las otras ramas del protestantismo, el puritanismo logró mantener viva una forma de esperanza escatológica que sobrepasaba los límites meramente individuales y eclesiales (cf. capítulos 8 y 9 de este estudio). Cada vez más esta esperanza se expresaba en categorías milenaristas. Autores como Jonathan Edwards y Samuel Hopkins provocaron el entusiasmo misionero y estimularon la dispersión de misioneros norteamericanos por todo el globo; el jardín que habían plantado en el desierto salvaje de Estados Unidos produjo semillas en abundancia, suficientes para el mundo entero. La teología predominante, por lo menos entre la Revolución y la Guerra Civil estadounidenses, resultó ser posmilenarista (Marsden 1980:49). Cada vez más, sin embargo, se iba convirtiendo en un posmilenarismo demasiado domesticado, optimista al extremo, centrado en la felicidad y la prosperidad terrenales. La premisa fundamental era la inmanencia de Dios, un concepto derivado de la influencia de la ciencia, en particular de la teoría de la evolución de Darwin, sobre la teología protestante: el Dios que mora en el ser humano está llevando a cabo sus propósitos en el mundo de las personas aquí y ahora. Únicamente en los círculos premilenaristas sobrevivió la idea puritana original de una sacudida

cataclísmica del orden existente; pero luego, en la última parte del siglo diecinueve y en la primera del siglo veinte, los premilenaristas fueron marginados totalmente.

Los acontecimientos en el continente europeo fueron similares, sólo que los premilenaristas estaban aún más marginados de la corriente principal. Para la teología liberal la escatología del Nuevo Testamento era una cáscara desechable, y en todo caso resultó embarazosa. En la teología de Wameck, aunque se distinguía de la teología liberal prevaleciente, la escatología no jugaba ningún papel (cf. Wiedenmann 1965:187). En este respecto, entonces, la teología liberal y la conservadora, tanto europea como anglosajona, estaban de acuerdo. El pensamiento escatológico, por ejemplo, casi ni se percibió en la Conferencia Misionera Mundial de 1910 (cf. van 't Hof 1972:48). La misión consistía, mayormente, en cristianizar y civilizar a las naciones por medio del establecimiento de nuevas iglesias, a lo cual la misionología alemana añadió que la iglesia emergente tenía que ser adaptada al *Volkstum* de cada pueblo en particular (cf. Hoekendijk 1967a). Y todo esto se interpretaba en términos de un crecimiento orgánico hacia la madurez.

La «oficina de escatología» reabre sus puertas

Al iniciar el siglo veinte, estudiosos del Nuevo Testamento como Johannes Weiss y Albert Schweitzer argumentaban que, en contraste con los dogmas de la teología liberal, la escatología no era una cáscara desechable ni para Jesús ni para la Iglesia primitiva, sino parte integral de la totalidad de su vida y ministerio. Pero ni Weiss ni Schweitzer supieron qué hacer con su descubrimiento (cf. Käsemann, citado en Beker 1980:361). Únicamente el trauma de dos guerras mundiales creó un clima en el cual el pensamiento escatológico volvió a tener sentido en las iglesias y los círculos teológicos históricos. Sucedió más rápidamente en la teología continental que en el mundo anglosajón, como lo demuestran las conferencias de Jerusalén (1928) y Tambaram (1938), auspiciadas por el *IMC*.^{3*} En Tambaram, el libro de Kraemer ((1938] 1947) solamente reflejaba la visión de una minoría de los delegados, en su mayoría de Europa, como quedó ilustrado por la llamada «Declaración Escatológica Alemana» (que no sólo fue firmada por alemanes). Únicamente después de la II Guerra Mundial, en ocasión de la Conferencia de Willingen del *IMC* (1952) puede uno, en términos más generales, hablar de la «entrada del fundamento escatológico de la misión en la discusión ecuménica» (Margull citado en van 't Hof 1972:173).

La «nueva escatología», sin embargo, estaba lejos de ser uniforme. Wiedenmann (1965:26-49; 55-91; 131-178) distingue cuatro «escuelas» escatológicas principales en el protestantismo alemán, cada una de las cuales tuvo un impacto significativo sobre el pensamiento misionero. Son las siguientes: la escatología dialéctica del joven Barth (que influyó a misionólogos como Paúl Schütz, el joven Karl Hartenstein, Hans Schäfer y Hendrik Kraemer), la escatología existencial de R. Bult-

²¹ En fecha tan tardía como 1965, Cullmann (:207) aun está quejándose del «miedo casi excesivo» que hay entre los exégetas anglosajones para atribuir a Jesús los dichos referentes «a un evento cósmico final».

mann (que fue aplicada a la misionología por Walter Holsten), la escatología actualizada de Paúl Althaus (que inspiró a Gerhard Rosenkranz) y la escatología de la historia de la salvación de Oscar Cullmann (rastros de la cual se pueden detectar en el pensamiento misionológico de Walter Freytag y del Hartenstein tardío).

En el *primer* modelo se enfatiza la absoluta trascendencia de Dios y su ser totalmente separado del mundo. Dios está en el cielo; nosotros en la tierra. El único vínculo entre Dios y el ser humano es la intervención de Dios en términos de juicio y de gracia. En la terminología de Barth, esta intervención divina es netamente escatológica. En la edición de 1921 de su libro *Romerbrief* escribe: «El cristianismo que no es completa y totalmente escatológico no tiene nada que ver con Cristo» (citado en Jansen Schoonhoven 1974a:3). Según esta tradición, la «escatología» se convierte en un simple término hermenéutico para lo trascendente, una expresión con la cual uno puede aniquilar cualquier sugerencia de una colaboración humana en el advenimiento del fin. Barth mantiene la venida futura del reinado de Dios en su plenitud, pero lo considera como algo que será inaugurado exclusivamente por Dios al final de la historia.

El *segundo* modelo, asociado primordialmente con el nombre de Bultmann, tiene ciertas afinidades con el primero y surge de la misma raíz. Radicalizando la declaración luterana que «la Palabra sola lo hará», Bultmann considera la escatología como el evento que se desarrolla entre la palabra proclamada—*kerygma*— y el individuo. Holsten aplica esto misionológicamente en su *Das Kerygma und der Mensch* (1953). La misión se limita a ofrecer la posibilidad de una decisión y de una nueva autocomprensión a la luz del *kerygma*. Wiedenmann, quien en todo su estudio censura al protestantismo por su bajo concepto de la Iglesia y de la dimensión social de la fe cristiana, encuentra en Holsten el clímax del «singularismo, ocasionalismo y actualismo protestante moderno» (1956:168). Esta escatología no tenía una ética para la vida pública y dejó a la Iglesia impotente frente a los demonios de la política del poder, especialmente el desafío presentado por el Nacional Socialismo. Tampoco había lugar para alguna expectativa de un futuro distinto, de la irrupción del Reino de Dios. Todo lo que quedaba era un «apocalipsis privado» en la vida del individuo.

El *tercer* modelo, la «escatología actualizada» de Althaus, tiene cierta similitud con la «escatología realizada» de C.H. Dodd (aunque Althaus preferiría hablar de una «escatología en el proceso de realización»). Dado que el mundo encuentra en principio su fin en el juicio del Reino en Cristo, cada momento en la historia, como la historia entera, es tiempo final, siempre igualmente cerca del final (Beker 1980:361, resumiendo la posición de Althaus). La confesión temprana de los cristianos que el Señor está a la puerta es tan aplicable hoy como en aquel entonces. No se espera la parusía como un evento histórico, sino como la *suspensión* de toda la historia. Por lo tanto, es irrelevante si el final está cerca o lejos «cronológicamente»: en «esencia», siempre está cerca. Rosenkranz, retomando el tema de Althaus, interpreta la misión como la proclamación de un Reino ya presente pero escondido.

Wiedemann juzga estas tres interpretaciones como ejemplos de escatologías ahistóricas. Únicamente el *cuarto* modelo, la escuela de la historia de la salvación, toma en serio la historia. Ha llegado a ser cada vez más claro desde la década de 1930 que tanto la escatología del joven Barth como las escatologías de las escuelas de Bultmann y Althaus dejan a las personas en un estado de impotencia frente a los desafíos del mundo moderno.

El *cuarto* acercamiento se distingue de los otros tres en varios aspectos. Primero, pone énfasis en el reinado de Dios como una clave hermenéutica. En él tiene igual importancia la idea del reinado de Dios tanto presente como futuro. Israel esperaba una salvación en el futuro, pero ahora dicho futuro estaba dividido en dos. La nueva era ha empezado; la antigua aún no termina. Estamos viviendo entre dos tiempos, entre la primera y la segunda venidas de Cristo; este es el tiempo del Espíritu, que implica que es el tiempo para la misión. De hecho, la misión es la característica y la actividad más importante durante este período interino. Llena el presente y mantiene separados los muros de la historia, como podía aún expresarlo Hoekendijk en 1948 (la traducción alemana [1967a:232] no capta esta poderosa metáfora y únicamente dice que «la historia se mantiene abierta por la misión»). La misión es una preparación para el final y, en los escritos tempranos de Cullmann, hasta una precondición. Coherentemente con esto, interpreta la referencia a *ho katejon* y *to katejon* («quien lo refrena», «lo que lo detiene») en 2 Tesalonicenses 2.6,7, como referencias a la misión. Hasta que la tarea misionera sea completada, ella misma está deteniendo el final.

Cullmann interpreta la misión en términos radicalmente histórico-salvíficos. Al mismo tiempo, da respetabilidad académica a un concepto aceptado ampliamente en círculos misioneros comunes y corrientes, y que, al acercamos al final del segundo milenio, suscita nuevamente el entusiasmo por los esfuerzos por la evangelización de todo el mundo antes del año 2000.

Sorprende un poco que la escuela misionológica de la historia de la salvación no haya resultado tan homogénea como sería de esperar. De hecho, uno podría argumentar que prácticamente todas las escuelas contemporáneas de escatología y pensamiento misionero, de una u otra manera, son variaciones del acercamiento de la historia de la salvación, aunque algunas prefieran negar su parentesco.-' La lectura que Beker hace de Pablo como representante de la tradición apocalíptica y el sig-

* Fuera del campo específico de estudios misionológicos uno puede, por ejemplo, pensar en acercamientos a la historia y la escatología de eruditos tan distintos entre sí, como también de Cullmann, como Wolfhart Pannenberg y Jürgen Moltmann. Moltmann, en particular, enfatiza «que la escatología sin el futuro del *est halón* no es escatología sino solamente axiología o misticismo». (Braaten 1977:36). He analizado con detalle tanto las similitudes como las diferencias entre las perspectivas de Cullmann y de Moltmann sobre la escatología y la misión (haciendo uso en particular de la *Teología de la esperanza* de Moltmann, cuya primera edición alemana apareció en 1964) en «Heilsgeschichte und Mission» (*Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*) [Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet]. Herbert Reich, Hamburg. 1967. pp. 3X6-394). Vale la pena tomar consciencia que Cullmann ha ejercido una gran influencia sobre el pensamiento católico romano contemporáneo. En ese sentido uno puede referirse a A(9).

niñeado de esto para la misión cristiana (1980, 1984) también revela algunos paralelos con Cullmann (cf. Cullmann 1965:225-245). El pensamiento de la historia de la salvación, además, ha inspirado tanto a eruditos de misionología evangélicos conservadores como a teólogos de la liberación. José Míguez Bonino, por ejemplo, contribuyó a un *Festschrift* en honor a Cullmann en 1967.

Es también importante notar que Cullmann, desde sus primeros artículos publicados en la década de 1930, pasando por *Cristo y el tiempo* (editado por primera vez en Alemania en 1945) hasta *La salvación como historia* (primera edición alemana de 1965), ha refinado su propio concepto de la relación entre la escatología y la misión. Llegó a poner cada vez más énfasis en la dimensión histórico-mundana de la misión. Yo sugeriría, pues, que —con excepción de algunas de las formulaciones algo crudas de Cullmann, especialmente en sus primeros escritos, y de su preocupación con intentos de delinear la historia de la salvación como algo totalmente distinto a la historia del mundo— el acercamiento de la historia de la salvación, hablando en términos generales, constituye el avance más significativo por encima de las posiciones anteriores, tanto católicas como protestantes (cf. Wiedemann 1965:194-196) y la base más firme para lograr un entendimiento de la naturaleza escatológica de la misión desde una perspectiva posmoderna. Sin embargo, todavía sigue siendo una empresa riesgosa trazar el perfil de un modelo razonablemente confiable de la naturaleza escatológica de la misión, como veremos en las dos siguientes secciones.

La «escatologización» extrema de la misión

A lo largo de su historia ha habido períodos en los que el cristianismo claramente ha padecido de una fiebre escatológica muy alta. Nuestra propia era parece ser uno de ellos. Abundan los pronósticos sobre el futuro y, en la medida en que nos acercamos al final del segundo milenio cristiano, podemos esperar ver la fiebre alcanzar niveles aún más altos. La escatología cristiana, en particular, parece prestarse para llegar a ser un parque de diversiones de curiosidad fanática, como testifican los escritos de Hal Lindsey y otros. Al mismo tiempo, no sería simple etiquetar a todos los milenaristas como chiflados. La validez de sus puntos de vista radica en la indignación y la protesta que levantan en contra de la complacencia en el grueso del cristianismo establecido, y contra la historia entendida como un vaivén de impulsos al azar, como un fluir accidental de cuerpos que se precipitan en la catarata del tiempo hacia su destrucción (cf. Braaten 1977: 97-99).

En el pasado (y de hecho en los escritos de Lindsey) la preocupación por el final ha llevado a una parálisis respecto a la misión, a una ausencia de involucramiento misionero. Esto era cierto de mucho de la ortodoxia protestante del siglo diecisiete. Su filosofía parece haber sido no que todos deben ser salvos, sino que todos han de ser condenados. Únicamente con el advenimiento del pietismo se logró una perspectiva en la que se veía el tiempo final no como un intervalo de espera sino como un período concedido para testificar y llegar al mayor número posible de personas.

Sin embargo, la ortodoxia protestante, el pietismo y muchos de sus descendientes espirituales compartían un mismo sentimiento: el pesimismo sin límite respecto al mundo actual. En su análisis de casi un siglo de predicación sobre misiones en Alemania, Linz (1964) ha demostrado que en la mayoría de esos sermones se describe al mundo como totalmente abandonado por Dios, o alternativamente, que le ha dado la espalda a él de manera definitiva (: 179). El mundo necesita de la Iglesia si quiere salvarse, pero la Iglesia no requiere del mundo para ser Iglesia (: 136). El único comentario positivo que podemos hacer acerca del mundo y la historia es que hacen posible la misión mientras dura la paciencia de Dios (:178; cf. Freytag 1961:213s). Todo el bien pertenece al pasado y al futuro. En esta perspectiva esencialmente maniquea la historia es concebida como una conspiración de origen demoníaco. Igual que para la comunidad de Qumrán en el siglo I, la conversión cristiana significa que el individuo debe separarse de las masas, que están camino al infierno.

A veces, sin embargo, este pesimismo acerca del mundo puede ser acompañado de un gran optimismo sobre la empresa misionera. Esto ya era así en mucho del pietismo, pero también se evidencia en algunos círculos evangélicos contemporáneos. En la Consulta del CLEM en Pattaya (Tailandia), en 1980, la noción clave fue *oportunidades*: el mundo estaba esperando el evangelio de redención eterna y la gente estaba lista para responder positivamente a la invitación a hacerse cristianos. McGavran comunica un optimismo similar respecto a las oportunidades que esperan a la Iglesia que evangeliza (cf. 1980:49). La única historia verdadera es la historia de las misiones (Linz 1964:136, 178); es como la aguja del reloj del mundo, que nos indica la hora en que podemos esperar la segunda venida de Cristo (: 132). El propósito fundamental de la misión es preparar a las personas para la vida después de la muerte y asegurar su llegada segura al cielo. En el mejor de los casos se concibe la historia como un prólogo, una preparación, una etapa provisional. En el peor de los casos es el enemigo del creyente, una amenaza perpetua y un posible foco de infección, puesto que la continuación de la historia sólo sirve para aumentar la «distancia» entre el presente lúgubre y el futuro glorioso.

Es de esperar que una comprensión tan pesimista de la historia desanime casi cualquier intento de reformar el mundo y las condiciones humanas. Para Freytag, el progreso en la historia del mundo consiste, como mucho, en un aumento del número de desastres (1961:216). El Nuevo Testamento no conoce otro progreso en la historia aparte de que el fin está acercándose (:215). La historia humana, mientras tanto, ha estado debajo del signo del avance de lo demoníaco (: 189). Nuestra tarea no consiste en edificar el Reino de Dios en este mundo, ni en cristianizar la sociedad, ni en cambiar sus estructuras (:200). Hay límites a lo que podemos y debemos hacer, y no debemos anticipar ahora lo que se tornará visible únicamente con la llegada de la nueva creación (:96s).

A Freytag hay que entenderlo en su contexto, sin embargo. El escribía con el trasfondo inmediato de la catástrofe de la II Guerra Mundial; había visto lo que pueden producir los «logros» humanos y deseaba que sus lectores fueran humildes al considerar sus habilidades. Refiriéndose a la misionología de Freytag, Warren (1961:161) dice que era la experiencia del abismo lo que separaba al pensamiento continental del anglosajón frente a casi cualquier tema como, por ejemplo, el de la misión. En ese sentido, Freytag fue definitivamente posmoderno y muy diferente de los que hoy día, juzgando muy en la superficie, están diciendo más o menos lo mismo que él. Freytag estaba rogando que abandonásemos nuestro incurable pensamiento triunfalista y que hiciéramos lo que hay que hacer no obstante los resultados (cf. Freytag 1961:222). También criticó a los misioneros y a las agencias misioneras que estaban cegados frente al servicio *en* este mundo y *por causa de* este mundo, para quienes el reinado de Dios consistía en una entidad totalmente ultramundana (:21 I), y quienes a veces parecían dar la bienvenida a la decadencia de la sociedad como una señal segura de la inminencia de la parusía. Freytag apoyaba la totalidad del programa misionero comprensivo de su época como también las actividades del movimiento ecuménico. En contraste, muchos que aparentan estar en la tradición de Freytag en realidad son víctimas de un dualismo insidioso, donde el énfasis en ser salvo en la próxima vida aliena y separa al individuo de cualquier involucramiento en este mundo, aun si magnánimamente afirman: «El servicio social, por supuesto, es importante, pero swrtratarea es la evangelización». Si, además, rehúsan desafiar las estructuras sociales injustas sobre la base de la inviolabilidad del «orden de la creación», no pueden apelar a Freytag, y ni siquiera a Cullmann, quien afirma que el «ya» del reinado de Dios pesa más que su «todavía no» (1965:164).

La validez de las perspectivas de Freytag y Cullmann radica en su firme insistencia en que no existe misión auténtica sin una disposición fundamentalmente escatológica. Para Freytag en particular esto encuentra su expresión en sus constantes referencias a la *hasileia*, el reinado de Dios, como la sustancia y objetivo de la misión. Fue, entonces, muy apropiado que el *Festschrift* publicado en su honor llevara por título *Basileia*. El reinado de Dios sigue siendo en esencia un regalo: no podemos identificarlo con una estructura empírica. Y aun así, si Freytag añadiese que el reinado de Dios no sólo es un regalo sino un desafío, su énfasis sobre *esperar* podría conducir fácilmente al quietismo. Podemos llegar a ser culpables del pecado de la temeridad, confundiendo el reinado de Dios con lo que nosotros hemos logrado en este mundo; o bien podemos ser culpables del pecado de timidez, esperando menos de lo prometido. Este mundo puede ser territorio ocupado por el enemigo, pero el enemigo no tiene ningún derecho de propiedad en él (cf. Warren 1948:53). Es un usurpador. No estamos llamados a actuar como la quinta columna de Dios, implementando ataques de sorpresa y rescatando almas perdidas del «príncipe de este mundo». Más bien, debemos reclamar la totalidad de este

mundo para Dios, como parte de su reinado. El futuro reinado de Dios impacta sobre el presente; en Cristo el futuro se ha acercado de manera dramática al presente. La fijación en la parusía al final significa simplemente que estamos evadiendo nuestras responsabilidades en el aquí y ahora. El sometimiento a Cristo como Salvador no puede separarse del sometimiento a Cristo como Señor, no sólo en nuestra vida personal, sino también en medio de los sistemas políticos y económicos en la vida corporativa de la sociedad.

La historia como salvación

Como sugerimos arriba, la escuela de la historia de la salvación no sólo provocó el surgimiento de una «escatologización» extrema de la misión, sino también una interpretación completamente intramundana del carácter escatológico de la misión. Al fin y al cabo, uno puede interpretar la historia de la salvación como algo completamente separado del mundo e intocado por él, o tomar el camino inverso, es decir, secularizar la historia de la salvación y entonces, por implicación, sacralizar la historia mundana (cf. Beyerhaus 1969:49). Esto ocurre cuando uno abandona la idea de la unicidad de la Iglesia y se concentra más bien en la unicidad de lo que sucede en el mundo fuera de la Iglesia. En vez de hablar de «la salvación como historia» (cf. el título del libro de Cullmann 1965), uno pasa a hablar de «la historia como salvación». La historia no es solamente el «contexto» de la misión, sino su «texto» (Rütti 1972:232).

Por lo general, eso no se hace con la ayuda de terminología puramente secular. Más bien, uno sigue adelante utilizando un lenguaje religioso o aun eclesiástico. La historia necesita una «base espiritual». Entonces la encarnación de Cristo llega a ser el símbolo del proceso histórico-salvífico mundano que emerge progresiva e inmanentemente por medio de una iluminación cultural, moral, social, política y hasta revolucionaria (cf. Braaten 1977:50). Impacientes con la lentitud de la venida del reinado de Dios tomamos las riendas nosotros mismos, redefinimos el Reino y buscamos edificarlo con técnicas instantáneas, mientras continuamos utilizando el nombre de Cristo para afirmar nuestro bando o programa de autoperfeccionamiento y de mejoramiento del mundo (: 101). Luego el Reino de Dios, en palabras de W. Rauschenbusch (citado en West 1971:77), es «la energía de Dios que se realiza en la vida humana» en la forma de cualesquiera cosas que resulten ser los ideales sociopolíticos de la época o del grupo en cuestión. «Misión» y «misionero» se convierten en formas abreviadas de llevar a cabo las responsabilidades sociales, porque no hay una actividad humana a favor del mundo que no sea misión en sí (Linz 1964:206). La pregunta, después de todo, tal como se expresó en la reunión de Uppsala del CMI (1968), no es tanto lo que Dios ha dicho en la Biblia como lo que Dios está haciendo en el mundo hoy. Lo «divino» se experimenta *únicamente* en el riesgo y el involucramiento históricos, porque Dios es Dios *únicamente* en la medida en que está actuando en el mundo. Así, los cristianos pueden reconocer su misión *únicamente* en medio de procesos mundanos (Rütti 1972:232s). Donde-

quiera que ocurra una liberación orientada a una verdadera humanidad podemos concluir que la *missio Dei* ha alcanzado su meta (Hoekendijk 1967a:347). Todas las personas ya pertenecen a la nueva humanidad constituida en Cristo, sean conscientes de ello o no.

Sin embargo, si uno rechaza la escatologización extrema de la misión, uno está en la obligación de rechazar también su gemelo: la historización extrema de la misión. El mundo, una vez emancipado, no puede sino dictar las condiciones bajo las cuales estaría preparado para aceptar un encuentro «misionero» consigo mismo (cf. Gensichen 1986:116). Decidirá por sí solo qué tipo de ideología política o de praxis es *kosher*. Pero donde esto sucede, el evangelio se convierte en ley. Nuestra tendencia incurable a arruinar todo lo que tocamos y nuestro impulso incontrolable a la autorrealización llegan luego a ser los árbitros absolutos para determinar qué acción es apropiada. Lejos de ser el clímax de *nuestros* ideales, sin embargo, el reinado de Dios los juzga soberanamente: se mantiene como una categoría crítica y con frecuencia va en contra del hilo de nuestra historia (cf. Lochman 1986:63). Es este enfoque en el reinado de Dios, tanto presente como futuro, el que puede otorgarnos una perspectiva apropiada respecto a nuestra misión en el mundo. Sin esta dimensión escatológica nuestro «evangelio» se reduce a ética (cf. Braaten 1977:39, 152).

Escatología y misión en tensión creativa

Hay cierta validez en la observación de Aagaard (1965:256) que, hablando en general y hasta la sexta década del siglo 20, en los círculos misioneros de Europa continental regía la perspectiva escatológica más estricta, con los norteamericanos enfatizando el involucramiento social. A partir de allí la escena se volvió tan borrosa que ya no es posible distinguir de esta manera. En cada tradición cristiana y en cada continente estamos aún en medio de un movimiento para reformular una teología de la misión a la luz de una escatología auténtica (cf. Braaten 1977:36). Mientras tanto, podemos decir que hoy hay generalmente acuerdo en que la escatología determina el horizonte de todo entendimiento cristiano, aun si seguimos tanteando para encontrar su significado preciso. Ya es claro que ni la «escatologización» ni la «historización» de la misión resultan satisfactorias. En su fijación en la parusía, la primera ha olvidado los problemas de este mundo y ha paralizado la misión cristiana. En su preocupación por este mundo y la exclusión de la dimensión trascendente, la segunda ha robado a las personas un sentido último y una dimensión ideológica, sin la cual nadie puede sobrevivir, (cf. Mollmann 1975:20-24).

Necesitamos un camino más allá de ambas alternativas. Necesitamos una escatología para la misión orientada tanto hacia el futuro como hacia el aquí y ahora. Tiene que ser una escatología que mantenga en tensión creativa y redimida el «ya» y el «todavía no», el mundo de pecado y rebelión y el mundo amado por Dios, la nueva era que ya comenzó y la antigua que aún no ha terminado (Manson 1953:370s), la justicia y la justificación, el evangelio de liberación y el evangelio de salvación. La esperanza cristiana no puede surgir de la desesperanza frente al presente.

Tenemos esperanza por lo que ya hemos experimentado. La esperanza cristiana es posesión y anhelo, reposo y actividad, haber llegado y estar en camino. Dado lo certero de la victoria de Dios, los creyentes podemos trabajar con paciencia y entusiasmo, combinando una planificación cuidadosa con una obediencia urgente (: 149), motivados por la paciente impaciencia de la esperanza cristiana. El envío de los discípulos hasta los confines de la tierra (Hch. 1.8) fue la única respuesta que recibieron a su pregunta acerca de *cuándo* se inauguraría el reinado de Dios en toda su plenitud.

No hay alternativa, entonces, entre involucrarse *en* la historia de la salvación o *en* la historia profana. La historia de la salvación no es una historia aparte, un hilo separado que se desenrolla dentro de la historia secular. No existen dos historias sino dos maneras de entender la historia. La distinción, por tanto, tiene una importancia abstracta y nada más. El cristiano no se fija tanto en un conjunto distinto de datos: más bien, adopta una perspectiva diferente. El historiador secular convertiría la historia de la salvación en una historia secular, mientras el creyente percibiría la mano de Dios en la historia profana. No es que la historia (de la salvación o profana) sea siempre transparente para el creyente. Hay paradojas, vacíos, discontinuidades, enigmas y misterios en toda historia (cf. Braaten 1977:95s). Por ende, la historia de la salvación es, para el cristiano, revelada a la vez que escondida, transparente a la vez que opaca (cf. Blaser 1978:35-42).

La escatología cristiana, entonces, se mueve en los tres tiempos: pasado, presente y futuro. El reinado de Dios ya vino, está viniendo y vendrá en toda su plenitud. Porque Dios ya reina y porque esperamos la manifestación pública de su reinado podemos ser embajadores, aquí y ahora, de su Reino. Los cristianos no pueden ser nunca personas del statu quo. Ellos oran: «Venga tu Reino ... ¡así en la tierra como en el cielo!» e interpretan esto a la vez como petición a Dios y como desafío dirigido a sí mismos para atacar las estructuras del mal que los rodean (Kásemann 1980:67). La plenitud del reinado de Dios aún está viniendo, pero precisamente la visión de ese Reino que viene se traduce en una preocupación radical por lo «penúltimo» en lugar de lo «último», por «lo que está a la mano» en lugar de «lo que será» (cf. Beker 1984:90). En la muerte y resurrección de Cristo ha comenzado de manera irreversible la nueva era, y la futura está garantizada: viviendo en la atmósfera de confianza de una salvación ya otorgada y victoria final ya asegurada, el creyente se involucra en la urgencia de la tarea que está a la mano. En ese sentido, la escatología se encuentra en proceso en este mismo momento.

Visto desde esta perspectiva no hay otra opción que estar de acuerdo con Cullmann (1965:164): el «ya» pesa más que el «todavía no». Esto, en resumen, es lo que el paradigma posmoderno proclama respecto a la escatología, especialmente después de la reunión de Tambaram en 1938 (cf. van 't Hot 1972:119; Bassham 1979:24). La nueva perspectiva no es una mera variación de una posición anterior sino algo fundamentalmente diferente (cf. Rülfi 1972:73 [nota 381, 76]). En vez de

buscar conocer el plan de Dios para el futuro del mundo, preguntamos acerca del involucramiento del cristiano en el mundo (:221). Ya no se ve el mundo como un obstáculo sino como un desafío. Cristo ha resucitado y nada queda igual. Fue una victoria estupenda del maligno el habernos hecho creer que las estructuras y condiciones en este mundo no cambiarán ni necesitan realmente de un cambio; el haber considerado que los poderes políticos y sociales (y otros) están investidos de intereses de carácter inviolable; el haberse conformado en condiciones de injusticia y opresión; el haber moderado nuestra expectación hasta el punto de claudicación; el haber perdido la esperanza de una transformación significativa del statu quo; el haber sido ciegos a nuestra propia responsabilidad por el involucramiento en el mundo rumbo a su realización. Al asumir una posición crítica frente a las autoridades, las prescripciones, las tradiciones, las instituciones y las predilecciones ideológicas del orden del mundo existente llegamos a ser un fermento del nuevo mundo de Dios (cf. Gort 1980b:54).

Sin retractamos en nada de lo que acabamos de afirmar y sin rogar de nuevo por algún grado de moderación o negociación, cabe una palabra de advertencia. Por naturaleza todos somos románticos y optamos por el pelagianismo (que en realidad es la misma cosa; cf. Henry 1987:275), confiando en que poseemos tanto la voluntad como el poder para inaugurar un nuevo mundo. Confundimos con demasiada facilidad la voluntad y el poder de Dios con el nuestro. En esencia, sin embargo, los estudios de Weiss y Schweitzer deben haber anunciado, hace ya un siglo, la muerte de cualquier concepto inmanente, progresista, evolucionista y ético del reinado de Dios como producto humano (cf. Braaten 1977:40). Nunca realizaremos nuestros planes para un orden social y político que concuerde con la voluntad y el reinado de Dios. Dudar que la visión escatológica puede realizarse plenamente en la historia, de hecho, es parte de la esencia de la teleología cristiana (Stackhouse 1988:206). La transformación de Dios es diferente de las innovaciones humanas. Dios nos toma por sorpresa. Dios siempre va adelante nuestro, y su triunfo venidero nos invita a seguir, como Beker (1980, 1984) ha ilustrado de manera tan lúcida respecto a la teología de Pablo (ver el capítulo 4 arriba). Desde esta perspectiva, entonces, el futuro tiene la prioridad. El triunfo último sigue siendo, en un sentido único, don de Dios. Es *Dios* quien hace todas las cosas nuevas (Ap. 21.5). Si apagamos el farol de la escatología sólo nos queda palpar en medio de la oscuridad de la desesperación.

Las dos afirmaciones del párrafo anterior no deben ser consideradas mutuamente excluyentes. Al contrario. El mensaje trascendente del triunfo asegurado de Dios nos da la necesaria distancia y sobriedad en cuanto a este mundo como también la motivación para involucrarnos en la transformación del statu quo. Precisamente la visión de la victoria de Dios hace imposible buscar refugio en el quietismo, la neutralidad o el repliegue del campo de acción. No podemos sobreslimar nuestras propias capacidades; sin embargo, podemos tener confianza respecto a la dirección en

la que se está moviendo la historia, porque no somos como Sartre, contemplando el abismo de la nada, con náusea por lo vacío de nuestra libertad, arrojándonos hacia un futuro que sólo confirma el sinsentido del momento presente (cf. Braaten 1977:98).

Distinguimos entre la esperanza para lo último y perfecto, por un lado, y la esperanza para lo penúltimo y aproximado por el otro. Hacemos la distinción bajo protesta, con dolor, y al mismo tiempo con realismo. Sabemos que nuestra misión, al igual que la Iglesia misma, pertenece solamente a esta era y no a la venidera. Llevamos a cabo esta misión con esperanza. Entonces, si Margull (1962) estaba en lo cierto al referirse a la dimensión evangelizadora de nuestro llamado misionero como «esperanza en acción», puede ser correcto calificar nuestra misión entera y comprensiva, en el contexto de nuestra expectativa escatológica, como «*acción en esperanza*» (cf. también Sundermeier 1986:60s). Pero luego tenemos que definir nuestra misión, con toda humildad, como participación en la *missio Dei*. Testificando del evangelio de la salvación presente y la esperanza futura, nos identificamos con los asombrosos dolores de parto de la nueva creación de Dios.