



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 10

CT 112 MISIÓN DE LA IGLESIA

López, Darío. “Interculturalidad y misión integral: los desafíos a la fe evangélica en el mundo globalizado actual”. En *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*, editado por Lourdes Cordero y Marcelo Vargas, 59-112. Florida: Kairós, 2010.

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.

2

Interculturalidad y misión integral: los desafíos a la fe evangélica en el mundo globalizado actual

Darío López

Soy un pobre barro pensativo que vive con dos hondas frustraciones. La primera de ellas, reparable todavía en cierta medida, no haber estudiado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, la decana de América, la conciencia social del Perú. La segunda, lamentablemente irreparable y dolorosa, no haber nacido en el Perú profundo, entre la «mancha india» de la que bebieron mis ancestros y en la que tejieron sus esperanzas. Quizá por esa razón, cuando me pregunto y me preguntan quien soy, digo sin dubitaciones: soy un serrano que por equivocación nació en Lima.

Estas palabras que son una suerte de autoconfesión indican desde que terreno humano y desde que historia de vida parte la presente reflexión sobre interculturalidad y misión integral. Como hijo de inmigrantes, de padre cusqueño y de madre ayacuchana, tengo la piel y el alma andinas, pero cultural y socialmente soy un mestizo criado y afincado en la ciudad. De esa realidad provienen mis dolores y preguntas lacerantes, porque soy lo que no quiero ser, y no soy lo que en el fondo

quiero ser: *un serrano hasta los huesos, orgulloso de sus raíces y de su herencia andina.*

Esta tensión cotidiana visibiliza un problema recurrente en aquellos que, como en mi caso, habiendo nacido en la ciudad, no se sienten totalmente integrados a la cultura en la que nacieron y crecieron porque en sus fibras íntimas tienen el aroma de los Andes que heredaron de sus padres. Un aroma inconfundible que les impulsa a amar lo que a menudo otros mestizos desprecian o maquillan para que no les digan «serranos de m...» en la sociedad excluyente y estamental en la que viven.

Un brillante escritor peruano que experimentó esta tensión entre lo andino y lo mestizo, o el hondo desencuentro entre dos culturas, José María Arguedas, describió con estas palabras el drama cotidiano que acompaña a los mestizos con piel y alma andinas en un país escindido en dos mundos que necesitan encontrarse:

Dentro del mundo aislante y opresor, el pueblo quechua, bastante arcaizado y defendiéndose con disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos. Y bien sabemos que los muros aislantes de las naciones no son nunca completamente aislantes. A mí me echaron por encima de ese muro, un tiempo, cuando era niño; me lanzaron en esa morada donde la ternura es mas intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es perturbador sino fuego que impulsa... El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores y expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir, que se aculture. Yo no soy un aculturado, yo soy un peruano que

orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua... (Pinilla 2004:586).

Los hondos desencuentros entre dos culturas o mundos se pueden encontrar también en el campo religioso cuando se intenta tejer la agenda misionera para este tiempo, particularmente si la construcción de esa agenda pone sobre la mesa de discusión dos puntos innegociables de la fe evangélica como son la singularidad de Jesucristo y la naturaleza y vocación misionera de la iglesia. ¿Por qué ocurren estos hondos desencuentros en el campo religioso? Porque para la inmensa mayoría de los evangélicos «de a pie» que no han transitado ni transitan en los pasillos de la reflexión teológica académica, asuntos como el diálogo interreligioso que forma parte del menú intercultural emergente de este tiempo, siendo necesario y obligado en las sociedades democráticas contemporáneas, parece exigir un despojo de aquello que constituye la fibra íntima de su identidad religiosa concreta.

Teniendo en cuenta la reflexión previa sobre la tensión entre lo andino y lo mestizo, así como el tema de los innegociables de la identidad evangélica en la actual coyuntura histórica, tres asuntos básicos se examinarán en este trabajo.

- En primer lugar, las notas distintivas de la sociedad planetaria actual o el mundo globalizado de este tiempo, dándole especial atención al tema de la interculturalidad.
- En segundo lugar, teniendo en cuenta las características particulares de la sociedad planetaria actual y, desde la perspectiva de la misión integral, se discutirán algunos de los desafíos teológicos que se tienen que encarar en esta nueva realidad.

- Finalmente, siguiendo las pistas bíblicas que se encuentran en el Nuevo Testamento, se bosquejarán las bases teológicas para la construcción de un modelo intercultural de misión integral que sea relevante para un contexto histórico en el que la interculturalidad emerge como una realidad inocultable e interpeladora.

Una sociedad planetaria: del multiculturalismo a la interculturalidad

Desde hace algunos años en América Latina estamos en tránsito hacia un pluralismo religioso.¹ El monopolio absoluto que tenía la iglesia católica romana en el campo religioso se ha resquebrajado notablemente. Cada vez se nota más la presencia de otras formas de organización religiosa distintas a la mencionada, entre ellas, las iglesias evangélicas de diverso trasfondo histórico y teológico.²

¹ De los dos sentidos en los que se utiliza la palabra pluralismo, el *descriptivo* y el *normativo*, en este trabajo se utiliza el segundo de ellos. Es decir, no se está utilizando la palabra pluralismo en el sentido de reconocer y de aceptar la realidad del pluralismo religioso, una realidad en la que las personas abrazan diferentes perspectivas religiosas sino en el sentido de aceptar y de reconocer que todas las religiones tienen igual valor en lo concerniente a la verdad y a la salvación, y que la diversidad religiosa que afirma esa diversidad es inherentemente buena, para ser abrazada con entusiasmo (Netland 2001:12).

² De acuerdo a un observador católico, en el Perú, por ejemplo, se calcula en más del 10% la población evangélica, en Chile entre el 15 y el 20%, en Brasil entre el 20 y el 25%, en Guatemala en más del 30%, etc. Si bien es cierto que, como podemos observar, esta realidad no es igualmente pareja en toda América Latina, lo cierto es que en todos nuestros países los no católicos están creciendo sostenidamente a costa del decrecimiento de la iglesia católica. .. (Pérez Guadalupe 2004:54). Sobre este mismo asunto, ya a fines de la década del noventa, Jean-Pierre Bastían había señalado que desde hace unos 40 años el mapa religioso de América Latina se está transformando

Estamos en una época en la que la pluralidad religiosa y la tolerancia están consideradas como fundamentales y en la que el consenso público exige el abandono del exclusivismo cristiano (Sanneh 2003:16). Hemos pasado de los desafíos del multiculturalismo a los desafíos de la interculturalidad: una nueva realidad en la que se exige convivencia, enriquecimiento e influencia equitativa entre las diversas culturas, nacionalidades y religiones que están presentes en un determinado territorio o espacio geográfico.

Bajo el influjo de la posmodernidad se rechaza todo metarrelato por considerarlo autoritario y opresivo, optándose por la particularidad, la diversidad, el localismo y el relativismo (Bauckham 2003:88). Parece que va quedando atrás, como un dato del pasado, el mundo acostumbrado a la monoculturalidad y al exclusivismo religioso.³ De acuerdo a un atento observador de este proceso:

muy rápidamente. Decenas de nuevos movimientos religiosos han surgido en todos los países de la región. Estos movimientos han conquistado poco a poco y de manera creciente un espacio hasta entonces monopolio absoluto de la iglesia católica romana... Todo parece indicar que la tendencia a la atomización religiosa va creciendo y que en ciertos países o regiones se encuentra virtualmente desplazada de su papel central en la regulación del campo religioso. En cierto sentido, se puede afirmar que la iglesia católica ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas (Bastían 1997:9-10).

³ La perspectiva *exclusivista* enfatiza que la salvación sólo se puede encontrar en Cristo y que esa salvación depende del reconocimiento de Cristo como Señor y Salvador. La perspectiva *inclusivista* considera que la salvación se encuentra en algún lado en cada religión. La perspectiva *pluralista* subraya que la raíz común de todas las religiones es precisamente la raíz salvífica. Esta perspectiva enfatiza que la persona no tiene que cambiar de religión, simplemente se tiene que ayudar a los budistas a ser buenos budistas, a los musulmanes a ser buenos musulmanes o al hindú a ser un buen hindú (Sharma 2003:152).

Ha sido apenas en nuestra generación y en la anterior a la nuestra cuando una buena parte de las sociedades del mundo actual se han transformado por obra de la revolución de los transportes, las comunicaciones y las telecomunicaciones, y se ha formado una sociedad humana actual que vive unida en una cierta sincronidad de conciencia, alimentada diariamente por una información diaria de alcance planetario, unas tecnologías industriales prácticamente uniformadas, un comercio «globalizado» y una ciencia democráticamente compartida. Por primera vez en la historia de la humanidad podemos decir que se ha creado una sociedad planetaria, globalizada, aunque no deje de haber todavía muchos reductos al margen de esa transformación (Vigil 2008:110).

Más aun, según este mismo autor, ocurre que

En la planicie de la «nueva sociedad planetaria globalizada», las religiones, acostumbradas atávicamente a un cómodo aislamiento, pasan a verse obligadas a convivir diariamente con todas las demás, destronadas ahora de aquel puesto privilegiado que las colocaba como «la religión única» de su sociedad, conviviendo ahora como una «religión mas entre todas las demás» (Vigil 2008:110).

Sin embargo, para que la fe cristiana conviva como *una religión más entre todas las demás*, un problema insuperable para el dialogo interreligioso es la afirmación cristiana de la singularidad de Jesucristo. En palabras de un autor:

Las diferentes teologías del pluralismo religioso -sobre todo en Asia y América Latina- se han topado con el problema de la exclusividad del camino de la salvación en y por la figura de Jesucristo. La dogmática cristológica se ha convertido en obstáculo insuperable en los múltiples diálogos interreligiosos emprendidos en las últimas décadas (Estermann 2006a: 152).

Este «problema» puede explicar por qué, según un teólogo, los siguientes serían *los obstáculos y los supuestos de un diálogo interreligioso fructífero*:

1. Mientras se conciba la revelación como algo fijo, independiente del devenir de la historia, no tendremos ni podremos tener una verdadera apertura a las revelaciones de otras tradiciones religiosas. Si logramos esa apertura, veremos que la revelación bíblica es la que históricamente nos pertenece. No podemos sino confesar que Dios nos habló en el éxodo del pueblo esclavo de Egipto, y en el ministerio, la crucifixión y la resurrección de Jesucristo. Nunca serán nuestras las iluminaciones del Buda, que orientan a millones de seres humanos. Ni tampoco el Qu'ran [Corán], que para tantas personas es la palabra final dictada por el ángel Gabriel al profeta Mahoma. Por los accidentes de la historia, *nuestra revelación* es la revelación bíblica...
2. Esto implica la relativización de Jesucristo como Dios-Hombre. Interlocutores budistas pueden entender a Jesús de Nazaret como un maestro que manifestó a sus seguidores la iluminación, y pueden entender a Cristo como expresión de Dios, el redentor que está dispuesto a tomar la parte de los humanos. Lo que no llegan a afirmar es que Jesús de Nazaret sea, en virtud de su resurrección, el Cristo mismo. Ésa es una revelación que nos ha sido dada históricamente a nosotros. Así habrá que entender la expresión bíblica: «nadie llega al Padre sino por mí» (Jn 14.6) como una verdad relativa para los que dependemos de la tradición histórica cristiana. Otros verán en el Qu'ran [Corán] la encarnación de la voluntad de Dios de redimir condescendiendo a los humanos. Y otros, en las diversas manifestaciones que el Buda toma entre ellos...
3. Otro requisito para el dialogo interreligioso, implícito en lo dicho, es la apertura radical a otras culturas. Esta apertura

exige que estemos abiertos al aprendizaje de elementos de otras culturas que no encontremos en la nuestra. También significa que cuando en otras culturas se entienda la creación, o la redención, o la familia, o cualquier cosa de una manera desconocida para nosotros, no presumamos de tener la verdad... (Pixley 2007:39).

Aunque demasiado extensa esta cita, sin embargo resulta valiosa porque pone sobre la mesa de discusión las cuestiones de fondo que, desde una teología pluralista asociada a la interculturalidad, se le plantea a los evangélicos, particularmente en lo concerniente al diálogo interreligioso. Cuestiones como la relativización de la revelación bíblica o creer que ésta es un simple «accidente de la historia», la relativización de Jesucristo o la aceptación de que se trata de una verdad relativa para los que dependemos de la tradición histórica cristiana, o una apertura acrítica y condescendiente a otras culturas en las que se exige a los cristianos que no presuman tener la verdad, obliga a los evangélicos a formularse preguntas insoslayables como las siguientes:

- ¿Los evangélicos tienen que seguir proclamando en todos los pueblos, sociedades y culturas del mundo la singularidad de Jesucristo como un punto innegociable de su fe e identidad religiosa?
- ¿Los evangélicos tienen que dejar a un lado la naturaleza y la vocación misionera intrínseca de la fe cristiana para no «ofender» a los no cristianos y como un paso necesario y obligado para establecer una relación intercultural más sincera y fructífera con los adherentes de otras religiones?
- ¿Habrá «algo de la gracia de Cristo» o de «la universalidad del soplo del Espíritu Santo» en los seguidores de las tradiciones religiosas distintas a la fe cristiana?

- ¿Existe salvación fuera de la fe cristiana?

Cada una de estas preguntas tiene tremenda actualidad, especialmente en un marco temporal en el que se afirma que se está pasando de una teología del pluralismo religioso a una teología pluralista, una propuesta en la que se admite un pluralismo de vías de salvación, aceptándose la presencia reveladora y salvífica de Dios en las tradiciones religiosas no cristianas. Como lo ha precisado un autor:

Como cristianos, sabemos que uno de los grandes desafíos del pluralismo religioso consiste en comprender el carácter universal de la revelación y de la salvación en Jesús y, al mismo tiempo, sin medias tintas, el valor revelatorio y salvífico, incluso universal, de las religiones (Susin 2007:10).

Dos preguntas concretas se pueden formular a la luz de esa afirmación:

- ¿Implica esto que la fe cristiana tiene que embarcarse necesaria e inevitablemente en un proceso acrítico y condescendiente de uniformidad religiosa y de sincretismo en el que, paso a paso, se vaya diluyendo y perdiendo su identidad religiosa precisa?
- ¿Implica esto que la fe cristiana tiene que considerarse y comprenderse a sí misma, ya no como «el único camino de salvación» sino como un camino más de salvación entre otros que tienen también un mismo valor revelatorio y salvífico?

Para unos parece que tiene que ser así, ya que según su punto de vista, en el continuo diálogo y cooperación con otras religiones, cada religión tiene que reconocer y aceptar la demanda de unicidad y el carácter definitivo en toda otra religión genuina (Wijsen 2003:268). Para un evangélico, aceptar este

punto de vista como válido, bajo el paraguas contemporáneo de la interculturalidad, significaría e implicaría negar que

los cristianos tradicionalmente han sostenido que Dios se ha revelado a sí mismo en una única manera en las Escrituras y prominentemente en la encarnación de Jesús de Nazaret, y que la humanidad pecadora puede ser reconciliada con Dios sólo mediante... la obra expiatoria de Cristo, el único Señor y Salvador para todas las personas en todas las culturas (Netland 2001:24).

Los evangélicos que han afirmado y afirman la misión integral de la iglesia, una de cuyas premisas fundamentales ha sido la convicción de que la buena noticia de salvación tiene respuestas precisas para todas las necesidades humanas, entre ellas la dimensión religiosa de la vida, tienen que encarar este nuevo desafío teológico.

La realidad de la interculturalidad constituye no solamente un rasgo visible de la sociedad planetaria actual sino también, y aquí parece estar el ángulo conflictivo para los evangélicos, comprender y aceptar que la democracia y la ciudadanía plenas demandan la coexistencia pacífica, tolerante y respetuosa de las minorías y de las mayorías, sean estas culturales, sociales, religiosas o políticas.

Esta coexistencia democrática exige reconocer y aceptar la presencia de tradiciones religiosas distintas a la de los evangélicos, cuyas creencias y prácticas ancestrales o relativamente nuevas pueden ser parcial o totalmente diferentes a las de la fe cristiana y colisionar con las doctrinas fundamentales de la misma. ¿Cuáles son, entonces, los desafíos teológicos que se tienen que encarar en un contexto histórico de pluralismo religioso y de marcado énfasis en la interculturalidad en la que el dialogo interreligioso parece inevitable?

La misión integral: los nuevos desafíos teológicos

Los partidarios de una «teología pluralista», una de cuyas premisas es la aceptación del carácter revelatorio y salvífico de las religiones distintas a la fe cristiana, afirmarían sin ambages que uno de los desafíos teológicos que plantea la interculturalidad sería el siguiente:

Un auténtico cristianismo, que ciertamente ha existido y se ha mantenido en Occidente, está llamado a una «deconstrucción» de aquella antigua teología exclusivista e incluso inclusiva, y a la construcción de una nueva teología, humilde, despojada de toda superioridad, que reconozca un paradigma pluralista, que no se considere la única, ni el centro, ni la elegida, ni siquiera la única y absoluta salvadora de los demás sino salvadora «con los demás», que se considere una tradición religiosa entre otras, en camino junto con las demás a lo largo de los muchos senderos que conducen hasta Dios (Balasuriya 2007:26).

«Deconstruir» la *antigua teología exclusivista e incluso inclusiva* significaría aceptar que en las religiones no cristianas existen *semillas del Verbo de Dios*⁴ o ciertas formas de revelación que son vías válidas de salvación para los seres humanos. Haciéndose así, innecesaria e irrelevante, la proclamación de la buena noticia del reino de Dios en los pueblos y culturas

⁴ Hace dos décadas, el sacerdote católico y antropólogo Manuel Marzal, aceptando un cierto evolucionismo teológico y reflexionando sobre la cristianización del Perú, afirmaba que: «la cristianización del Perú es un hecho providencial del Dios en quien creo, a pesar del contexto brutal en que se desarrolló... Dicha cristianización, que, vista como un proceso socio-cultural, puede parecer una lucha entre los dioses andinos y el Dios cristiano traído por los invasores, para mí, desde mi visión teológica, no fue en realidad sino una evolución desde las «semillas del Verbo de Dios»

que tienen una religión ancestral que es también, según ellos, salvadora «con los demás» y uno de los muchos senderos que conducen hasta Dios.⁵ De acuerdo a uno de los partidarios de la «teología pluralista»,

Hoy, cuando la teología pluralista admite que todas las religiones son fundamentalmente respuestas validas al Misterio Divino y que su pluralidad no es mala sino que responde al designio de Dios, la misión sigue teniendo sentido, pero otro sentido. Ya no puede pretender luchar contra la pluralidad religiosa y reducirla a la unidad, ni ser estrictamente unidireccional (sólo ir a enseñar pero no esperar aprender nada) ni proponerse el proselitismo ni la conversión. La misión pluralista no se propone convertir a los miembros de otras religiones sino que desea verles vivir más a fondo la religión en la que Dios los ha puesto. No pretende sólo enseñar sino que desea también aprender (Vigil 2007:44).

En otras palabras, una misiología pluralista exigiría renunciar a seguir proclamando en todos los pueblos, sociedades y culturas del mundo la singularidad de Cristo. Exigiría también, renunciar a la naturaleza y vocación misionera intrínseca de

que se habían manifestado durante siglos en las religiones andinas autóctonas hacia la «plenitud de la revelación en el evangelio» que vino a través de la iglesia con una forma histórica y cultural determinada y que, en nosotros, tomó otra forma cultural en mestizaje fecundo con el mundo andino» (Marzal 1988:13-14).

⁵ Desde otro punto de vista, evangélicos como Andrew Walls y Gillian M. Bediako, reconociendo que la revelación de Dios no se da en un vacío y que todos los creyentes tienen un trasfondo religioso previo, afirman que las religiones ancestrales (*primal religions*) han sido el suelo más fértil para la recepción del evangelio cristiano a lo largo de la historia de la iglesia (Walls 1996:120-124; Bediako 2007:1-4). Más aun, Bediako, señala que las religiones ancestrales (*primal religions*) han sido el trasfondo religioso de la mayoría de los cristianos en todos los lugares y épocas (Bediako 2007:1).

la fe cristiana para dedicarse simplemente a animar a los no cristianos a *vivir más a fondo la religión en la que Dios los ha puesto*.⁶

A la luz de este planteamiento de los teólogos pluralistas, un desafío concreto para los evangélicos sería, entonces, reflexionar colectivamente sobre la pertinencia y las consecuencias del diálogo interreligioso dentro de sociedades como las latinoamericanas en las que, paso a paso, se va configurando un campo religioso mucho más diversificado y atomizado.

En países como el Perú se han dado pasos significativos en el campo del diálogo y de la acción interreligiosa entre las religiones monoteístas (católicos, evangélicos, judíos, adventistas). Desde hace varios años, el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), la institución más antigua y representativa de la mayoría de las iglesias evangélicas, forma parte del Comité Interconfesional: un espacio de encuentro y de acción común orientado mayormente a mantener las buenas relaciones entre la iglesia católica romana y las confesiones religiosas no católicas, así como a realizar acciones colectivas como jornadas de oración por el país y campañas de promoción de la paz social como parte de la sociedad civil organizada.⁷

⁶ El corazón mismo de la fe cristiana tiene elementos tanto de universalidad como de particularidad. Universalidad en el sentido de que todos los seres humanos (incluso los sinceros adherentes de otras religiones) son pecadores que necesitan ser redimidos por la gracia de Dios; y en el sentido de que Dios desea la salvación de todos los seres humanos, independientemente de su etnia, cultura o religión. Particularidad en el sentido de que la salvación de Dios viene mediante una persona particular, Jesucristo, la única encarnación de Dios, quien llevó en sí mismo los pecados de todo el mundo (Netland 2001:13).

⁷ Desde el período de violencia política (1980-2000), los sectores más concientizados políticamente de la iglesia católica romana y de las iglesias evangélicas realizan acciones sociales conjuntas en tareas como la defensa

Un poco más complicado y conflictivo, para la mayoría de los evangélicos, sería entrar en el terreno del diálogo interreligioso con las religiones andinas autóctonas que se han visibilizado en años recientes con la emergencia en el ámbito público de sus *paqos* (chaman en quechua) *oyatiris* (chaman en aimara), y que reclaman su derecho a existir como cualquier otra confesión religiosa y a no ser discriminadas en las sociedades democráticas actuales. Sería complicado y conflictivo, entre otras razones, porque desde una perspectiva intercultural se tendría que dialogar y reflexionar teológicamente sobre prácticas ancestrales de los pueblos andinos, preservados y difundidos por los pobladores de estos pueblos y por los inmigrantes voluntarios o forzados que se han asentado en los cinturones de pobreza que rodean a ciudades como Lima o La Paz.⁸

Entre estas prácticas ancestrales se encuentran la ceremonia de pago a la tierra (pachamama) en gratitud por los frutos que produce, lo cual permite subsistir a miles de excluidos por el sistema, la justicia comunal en lugares en los que la ausencia del Estado o la corrupción de los funcionarios vinculados al Estado es notable desde hace muchos años, y la práctica del *servinacuy* o la convivencia antes del matrimonio. Se encuentran también prácticas ancestrales como encomendarse a los *apus* (espíritus tutelares de los cerros) y levantar en los caminos *apachetas* (montículos de piedras para invocar

de los derechos humanos, la lucha contra la pobreza y la defensa del estado de derecho.

Para la discusión sobre el diálogo interreligioso, una valiosa conjunción de temas, enfoques y puntos de vista sobre teología andina se puede encontrar en los dos tomos del libro *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena*, publicado por el Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (Estermann 2006b). El libro *Filosofía andina*, de Josef Estermann, es también un valioso aporte como insumo para el diálogo interreligioso con las religiones andinas (Estermann 2006c).

la protección de la divinidad), así como la permanencia y la difusión de la medicina andina (curación utilizando el cuy o yerbas nativas), entre otras.⁹

Además de estas prácticas ancestrales, como lo ha señalado un autor para el caso particular del pueblo aimara de Pilcuyo (Puno, Perú), y que se aplica también para otros pueblos andinos, habría que considerar que las comunidades andinas:

... cuenta[n] con una larga experiencia de buscar a Dios en su vida y en su historia. Ha[n] heredado de sus antepasados una sabiduría y un estilo de encontrarse con Dios, ha[n] aprendido a reconocer sus huellas y a relacionarse con él desde una lógica que le es propia (Caram 1997:9-10).

Teniendo en cuenta ese dato particular, como plataforma de diálogo interreligioso con las religiones andinas, puede ser bastante útil reflexionar sobre los puntos de contacto que parecen existir entre las creencias y el *ethos* de las crecientes y dinámicas iglesias pentecostales, con los valores y las prácticas culturales de las comunidades andinas.¹⁰ Especialmente, porque las iglesias pentecostales son parte del protestantismo popular, el sector mayoritario de la comunidad evangélica en América Latina, que ha sintonizado con las relaciones

⁹ El antropólogo evangélico Tito Paredes en su libro *El evangelio: un tesoro en vasijas de barro*, particularmente en los capítulos 11 y 12, tiene observaciones valiosas para el diálogo interreligioso con las manifestaciones religiosas andinas (Paredes 2000:125-168).

¹⁰ Para la discusión sobre este asunto crítico, se tiene que considerar el punto de vista de Gillian Bediako, para quien, las religiones ancestrales (*primal religious*), *constitutes the fundamental substratum to all subsequent religious experience, providing universal, basic elements of human understanding of the Transcendent and the world, essential and valid religious insights that may be built upon or suppressed, but which cannot be superseded* (Bediako 2007:1).

humanas que se tejen en el mundo de los pobres y de los excluidos, así como con las expectativas sociales y políticas que ellos tienen.

Antes de continuar es necesario precisar que para nada se está insinuando ni sugiriendo que las iglesias pentecostales y las religiones andinas tengan un mismo Dios o una misma comprensión de la divinidad, una misma comprensión del camino de salvación o un mismo horizonte misionero, es decir, un mismo substrato teológico. Hecha esta precisión necesaria, y con el auxilio de la observación participante, se puede afirmar que los siguientes parecen ser los puntos de contacto entre las iglesias pentecostales y las comunidades andinas:

- Una cosmovisión en la que se acepta la realidad del mundo sobrenatural y en la que no se separa lo natural de lo sobrenatural, lo físico de lo espiritual. Lo que explica por qué se cree en espíritus (Espíritu, para el caso pentecostal) que intervienen en la cotidianidad de las relaciones humanas.
- Un sentido de pertenencia y una solidaridad activa que forma parte de su forma de comprender la vida en comunidad, la relación familiar, los lazos inquebrantables de unidad comunitaria.
- La acción comunitaria, la práctica de la ayuda mutua, la reciprocidad, como una forma de atención directa a necesidades específicas del prójimo y como expresión de una preocupación concreta por el bien común.
- El respeto por los ancianos o los líderes locales que preservan la memoria colectiva. Los que «desde abajo», «desde la base», han construido una autoridad espiritual que todos conocen cercanamente porque ellos forman parte del pueblo «de a pie».

- La sanidad de los enfermos, un problema humano cotidiano que no se resuelve únicamente utilizando medios humanos o con los precarios servicios de salud vinculados al Estado, sino también, con el auxilio de lo sobrenatural o de la divinidad.
- La invocación a Dios o a la divinidad para que los proteja. Ya que, según se cree, actúa inmediatamente para preservar la vida de los seres humanos y para cuidarlos durante la jornada cotidiana y en el camino de regreso a casa.
- La práctica de la justicia comunal como una forma de asegurar y de garantizar las relaciones internas y la cara pública de la comunidad, así como los valores (fidelidad, honradez, respeto por el bien ajeno, trabajo, decisiones colectivas) que le dan identidad y continuidad a la comunidad.

Para las comunidades andinas estas prácticas serán, seguramente, hebras del tejido social y cultural que desde hace cientos de años constituye el manto histórico sobre el cual se afirma su identidad o una herencia de sus antepasados que los ha acompañado a lo largo de su historia. Para los evangélicos, varias de estas prácticas serán, quizá, expresión de la gracia común y señales que dan cuenta de la revelación general que estas comunidades tuvieron a su alcance.

Los pentecostales, con respecto a sus creencias y prácticas que parecen tener cierta sintonía con las creencias y prácticas de los pueblos andinos, dirán que son expresión concreta de su forma particular de leer y actualizar lo que en el Nuevo Testamento se presentan como las señales visibles de las comunidades de discípulos como una sociedad alternativa modelada, guiada, sostenida e impulsada por el Espíritu Santo.

¿Existen otras vías para el diálogo interreligioso con las tradiciones religiosas distintas a la fe cristiana aparte de los puntos de contacto que parecen existir entre las iglesias pentecostales y las comunidades andinas? Sí, existen otras vías. Así, por ejemplo, atendiendo a las demandas de la interculturalidad y a la luz de la responsabilidad global que tienen todas las religiones, entre ellas la fe evangélica, se puede pensar en tareas comunes con los adherentes de otras confesiones religiosas que se han visibilizado en los últimos años en América Latina.

Se pueden plantear tres temas básicos que para nada mellan la identidad evangélica ni sus doctrinas fundamentales como preocupación y tarea común mínimas para todos los seres humanos, cualquiera sea la tradición religiosa que ellos tengan:

- La defensa irrestricta de la dignidad humana contra toda forma de violencia estructural o injusticia institucionalizada y contra la amenaza de un holocausto nuclear.
- La lucha contra el escándalo de la pobreza y la exclusión de millones de seres humanos que el sistema expulsa como si fueran simples masas de maniobra de los empresarios y de los políticos o basura social que «afea» la cara pública de nuestros países.
- El cuidado y la preservación del medio ambiente natural, la casa común de toda la familia humana, buscando que sea un espacio habitable para todos los seres humanos, independientemente de su perspectiva religiosa, trasfondo cultural, opción política o condición social.

Sin embargo, cualquiera sea la ruta que se tome para el diálogo interreligioso, una cuestión básica será preguntarse: ¿Cuáles son los límites que se tienen que establecer para el diálogo con las tradiciones religiosas distintas a la fe cristia-

na? ¿Qué se puede negociar en una mesa de diálogo con las religiones no cristianas y cuáles son los puntos innegociables que le dan sabor propio a la fe cristiana y que hilvanan su identidad religiosa específica? De acuerdo a Sidney Rooy,

Es preciso establecer los criterios para mantener la esencia de la fe cristiana centrada en Jesucristo y el evangelio. Sugiero tres criterios, aunque podrían agregarse otros:

1. el carácter gratuito de la gracia de Dios en Jesucristo;
2. la fidelidad a la tradición del evangelio registrado en la Escritura;
3. un compromiso de fe con el discipulado cristiano dentro de la cultura nueva...

El primer criterio excluye todo mérito y la manipulación supersticiosa de los espíritus tan prevalente en la experiencia religiosa común. No se permite ninguna idolatría. El segundo elimina, tanto como le es posible, los agregados culturales y teológicos no pertinentes al nuevo encuentro de fe, y a la vez asegura la continuidad esencial con la fe apostólica y la comunidad cristiana universal. El tercero provee la indispensable presencia y encarnación de la levadura del evangelio que transforma la cultura receptora (Rooy 1992:38).

No cabe duda que, desde una perspectiva evangélica, siempre se tendrá que considerar los tres criterios planteados por Sidney Rooy. Pero, ¿qué más se tiene que considerar? El carácter multicultural del mundo obliga a que los ministros del evangelio funcionen en un marco intercultural y que la misión fuera se hará entre los creyentes de otras tradiciones religiosas que son nuestros vecinos, amigos y compatriotas (Burrows 2008:21-22). Se tiene que considerar también que la interculturalidad pone a la gente frente al desafío de vivir junta en la unidad, el respeto y la reciprocidad en un mundo destrozado por la desunión debido a las diferencias (Ezeani 2008:37).

Finalmente, admitiendo que tal vez no se han planteado todos los desafíos teológicos que se tendrían que encarar en un contexto intercultural, todavía nos queda la tarea de rastrear las pistas bíblicas sobre las que se podría construir un modelo intercultural de misión integral. Un repaso de los ejes temáticos claves del Antiguo Testamento será la alfombra teológica sobre la que se situará, un poco más adelante, la reflexión sobre las pistas bíblicas que nos proporciona el Nuevo Testamento para tejer un modelo intercultural de misión integral.

Las pistas bíblicas: la construcción de un modelo intercultural de misión integral

Un punto de partida específico para reflexionar sobre el tema de interculturalidad y misión integral parece ser la revelación general. Los evangélicos siempre han afirmado que Dios, como creador soberano cuya providencia sostiene y controla todo el orden creado, ha dado a conocer a los seres humanos su poder y su gloria en la naturaleza. Sin embargo, no siempre han reflexionado suficientemente sobre las consecuencias de esta afirmación, particularmente si la misma implica aceptar *la* posibilidad de que Dios también en su «gracia común» haya revelado verdades dentro de otras religiones y culturas (Stam 1997:22).

¿Qué verdades puede haber revelado Dios, acerca de sí mismo, en las religiones no cristianas? ¿La realidad del bien y del mal? ¿Su poder creador y el cuidado que él tiene del mundo? ¿La estrecha relación que existe entre el ser humano y el medio ambiente natural? ¿Principios éticos como la bondad, la verdad, la honradez, la justicia, entre otros, que pueden ser expresiones de su «gracia común»? ¿Tienen estas verdades un carácter revelatorio y salvífico? ¿Son vías válidas

de salvación o tienen que ser examinadas críticamente a la luz de la persona y de la obra de Jesucristo?

Para responder a estas preguntas críticas que no se pueden eludir en todo esfuerzo sincero de diálogo interreligioso, la cosmovisión que se plantea desde el comienzo del Antiguo Testamento tiene un valor especial.

1. La perspectiva del Antiguo Testamento

En el libro de Génesis se afirma que todos los seres humanos fueron creados a la imagen de Dios. Se trata de una afirmación que tiene un carácter inclusivo, ya que en ella tienen cabida todas las personas, cualquiera sea la perspectiva religiosa o la identidad cultural que ellas tengan. En otras palabras, todos los seres humanos, cristianos y no cristianos, son portadores de la imagen de Dios y tienen una dignidad humana intrínseca. Dignidad humana que no depende de las políticas de Estado, de los pactos internacionales, del trasfondo cultural, ni de las convicciones políticas y religiosas personales o colectivas.

Sin embargo, más allá de estas afirmaciones fundamentales de la fe cristiana acerca de la dignidad humana, se requiere pensar un poco más en las consecuencias prácticas de la teología de la creación, ya que, como lo ha planteado Juan Stam,

el significado crucial de la teología de la creación para la misionología es probablemente el olvido más serio y grave en la teología evangélica. Para nuestro tema, el punto central es que Dios es el creador de toda la humanidad, tanto en su diversidad étnica, lingüística y cultural como en su profunda unidad como una sola humanidad. Como creador, Dios es el Señor también de la historia, las naciones y las culturas (Stam 1997:21).

En efecto, como creador, Dios es el Señor de la historia, las naciones y las culturas. Pero también es Señor soberano de las religiones, cualquiera sea la noción o la imagen de Dios que ellas tengan, sin que esto signifique ni implique necesariamente que las religiones no cristianas sean en sí mismas y por sí mismas vehículos válidos de salvación en el que no tienen ningún valor o tienen un valor relativo la persona y la obra de Jesucristo.

Que el Dios de la Biblia sea Señor de todo lo que existe, incluso de las manifestaciones religiosas de los pueblos, sociedades y culturas del mundo, exige que él sea conocido en todos los pueblos, sociedades y culturas, no sólo mediante la revelación general o su gracia común sino también mediante la revelación especial manifestada claramente en la persona y obra de Jesús de Nazaret. Ya que «negar la singularidad de Cristo equivale a restarle toda fuerza a la misión y hacer que resulte superflua. Afirmar su singularidad, por otra parte, es reconocer la urgencia de hacer conocer universalmente a Cristo» (Stott 1995:307).

Tiene que ser así, porque otra de las notas claves del Antiguo Testamento, conectada a la teología de la creación, es la afirmación de la universalidad del amor de Dios. Dios ama a todos los pueblos, sociedades y culturas del mundo y desea que todos los seres humanos, cualquiera sean sus creencias religiosas previas, conozcan su propósito de salvación. Los primeros once capítulos de Génesis,¹¹ el llamamiento de Abraham (Gn 12.1-3), varios de los Salmos (Sal 2, 33, 66, 67, 72, 96, 98, 100, 117, 145) y el mensaje de los profetas (particularmente

¹¹Según un experto en el tema, Génesis 1-11, «es decididamente universal en su alcance y en su punto de vista» (Kaiser 2000:15).

Jonás),¹² coinciden en este punto y juntos tejen la alfombra sobre la que Israel tenía que caminar en el mundo como *luz de las naciones* (Is 42.6; 49.6).

El llamado particular para los evangélicos, parándose sobre la alfombra teológica del Antiguo Testamento, tejida con las doctrinas bíblicas de la dignidad de todos los seres humanos como creación de Dios y la universalidad del amor de Dios, consiste en caminar por todas las avenidas sociales, culturales, lingüísticas, religiosas y políticas de este tiempo, proclamando la buena noticia del reino de Dios. Una buena noticia que tiene como uno de sus pilares fundamentales la afirmación de que Dios ama a todos los seres humanos y que, por eso mismo, se trata de una buena noticia que tiene que proclamarse en medio del variado menú religioso y cultural que caracteriza a la aldea global contemporánea.¹³ Para que «en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre» (Fil 2.10-11). Ya que «en ningún otro hay salvación; porque no hay otro nombre bajo el cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos» (Hch 4.12).

¹² También se puede mencionar la experiencia del profeta Elías con la viuda de Sarepta (IR 17.8-24) y la experiencia del profeta Eliseo con el leproso Naamán (2R 5.1-14). Ambas experiencias fueron mencionadas por Jesús luego de su discurso programático en la sinagoga de Nazaret (Le 4.16-30).

¹³ En realidad no se trata de un desafío nuevo, ya que «el cristianismo nació en el mundo pluralista greco-romano del mediterráneo. Los discípulos de Jesús de Nazaret fueron al mundo greco-romano con la buena noticia acerca de Cristo. La Biblia, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, fue escrita en un contexto religioso pluralista con énfasis en la singularidad de un Dios verdadero» (Sharma 2003:148).

Para proclamar esa buena noticia se tiene que entrar en una relación intercultural en la que los evangélicos sean capaces de dialogar con las otras perspectivas religiosas que interactúan en sus contextos particulares de misión, conociendo al otro y enseñando al otro, escuchando al otro y aprendiendo del otro, examinando las particularidades religiosas de cada uno y construyendo agenda pública orientada al bien común. Teniendo en cuenta en todo momento que la religión del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento estuvo «marcada por un claro exclusivismo en lo esencial de su fe, pero una significativa adaptación cultural en la articulación y aplicación de esa fe» (Stam 1997:20). Teniendo en cuenta, además, que

el desafío misionológico es deshacernos de los ídolos heredados y buscar las formas de encarnar el evangelio fielmente en las otras culturas que hasta ahora se han querido someter a la imposición cultural extranjera en nombre de un evangelio distorsionado (Stam 1997:23).

Los evangélicos tienen que recordar, entonces, que la misión no se realiza enclaustrados en las catacumbas o encerrados en las cuatro paredes de los templos sino en medio de la gente y en la plaza pública. Una plaza pública pluralista en términos religiosos y culturales, en la que los desafíos teológicos crecen cada día, y en la que se da tanto un encuentro como un desencuentro de cosmovisiones. Es en esa plaza pública que los evangélicos tienen que proclamar que el Dios de la Biblia es tanto universal como particular, y en la que tienen que ser capaces de discutir de «tú a tú», sin complejo de minoría, con aquellos que afirman que Dios es universal y que la religión es particular, relativizando así a Jesucristo y «ninguneando» a la buena noticia del reino de Dios.

Existen seguramente otros temas claves en el Antiguo Testamento, aparte del tema de la teología de la creación y

del amor universal de Dios, sumamente útiles para el proceso de articulación de un modelo intercultural de misión integral basado en todo el consejo de Dios.¹⁴ Pero aquí nos hemos limitado a examinar brevemente dos temas que nos parecen medulares para nuestra discusión. Dos temas de los que se pueden derivar aplicaciones prácticas para la realidad intercultural en la que vivimos como, por ejemplo, acciones colectivas orientadas a la defensa de la dignidad de todos los seres humanos, cualquiera sea su perspectiva religiosa, su preferencia política o su trasfondo cultural.

2. La perspectiva del Nuevo Testamento

El Evangelio de Mateo, aparentemente el más judío de los cuatro Evangelios, tiene varios indicios sobre el alcance universal del amor de Dios. La inclusión de cuatro mujeres no judías en la genealogía del Mesías Jesús de Nazaret es el primer indicio (Mt 1.1-16). Los otros indicios son los relatos de la visita de los sabios del oriente (Mt 2.1-12), la sanidad del siervo del centurión (Mt 8.5-13), la sanidad de la hija de la mujer cananea (Mt 15.21-28) y la confesión del centurión romano al pie de la cruz (Mt 27.54). Otro indicio es la afirmación de Jesús de que el evangelio del reino sería predicado en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones (Mt 24.14).

Así, ya el primer libro del Nuevo Testamento subraya que la proclamación de la buena noticia de salvación no estaría limi-

¹⁴ Entre estos temas se encuentra, por ejemplo, el tema de la ética del Antiguo Testamento. Un tema que tiene, según Christopher Wright, «un ángulo teológico (Dios), un ángulo social (Israel) y un ángulo económico (la tierra), formando un triángulo de relaciones en el que cada uno de ellos afecta a los otros». Estos tres ángulos tejen el armazón ético del Antiguo Testamento (Wright 1983:19-64).

tada a un pueblo, a una raza o a una cultura en particular.¹⁵ En tal sentido, acierta Chinyeaka Ezeani cuando subraya que:

Jesús es nuestro modelo de interculturalidad. Él estaba muy enraizado en su cultura hebraica y fue capaz de juzgarla. Al mismo tiempo, estaba abierto a la gente de otras naciones, deseoso «de penetrar en su mundo» y de entrar en relación con ellos sin necesariamente perderse. Tenemos un ejemplo en su encuentro con la Samaritana en los pozos de Sicar (Jn 4. 5-42)... (Ezeani 2008:37).

El médico Lucas, tanto en el tercer Evangelio como en Hechos de los Apóstoles, paso a paso va mostrando que los primeros discípulos siguieron la ruta misionera labrada por Jesús de Nazaret. Ellos también, situados en el mundo greco-romano pluralista de su tiempo, fueron entrando en una relación intercultural conforme el horizonte de la misión se fue ensanchando. Así, los discípulos fueron anunciando públicamente la buena noticia de salvación a los diversos públicos humanos con los que se encontraron, conforme la misión fue avanzando desde la oscura provincia romana de Palestina, pasando por ciudades griegas como Corinto y Atenas, hasta centros urbanos de Europa como Filipos y Roma.

Para nuestra discusión resulta bastante significativo, entonces, examinar la propuesta lucana registrada particularmente

¹⁵ David Bosch, discutiendo sobre las palabras de Jesús, «por camino de gentiles no vayáis, y en ciudad de samaritanos no entréis, sino id antes a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10.5-6), y «no soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15.24), resume su punto de vista con estas palabras: «la misión a los gentiles se hace posible únicamente después de la muerte y resurrección del Mesías de los judíos. Antes de estos eventos, cualquier referencia a dicha misión tenía que hacerse empleando el tiempo futuro (8.11; 24.14; 26.13). La parábola de los viñadores ilustra gráficamente que la viña no pasa a los otros sino después del asesinato del hijo» (Bosch 2000:91).

en Hechos de los Apóstoles, entre otras razones porque en este documento del Nuevo Testamento se puede encontrar varias pistas para la construcción de un modelo intercultural de misión integral. Lucas, en su relato del avance misionero de la comunidad de discípulos en el mundo pluralista greco-romano del primer siglo, caracterizado por la presencia de un amplio abanico de culturas y religiones, va indicando cómo estos primeros misioneros fueron respondiendo a las diversas necesidades humanas y dialogando creativamente con las particularidades culturales y las expresiones religiosas con las que se fueron cruzando en el camino.

De manera que, en ese mosaico de culturas y religiones que fue el imperio romano del primer siglo, los primeros discípulos fueron capaces de relacionarse interculturalmente con las distintas perspectivas culturales y religiosas, sin renunciar en ningún momento a su vocación misionera. Una vocación que los condujo a proclamar que, aparte de Jesús de Nazaret, en ningún otro había salvación (Hch 4.12) y que no podían dejar de decir lo que habían visto y oído (Hch 4.20). En la enrucijada pluralista religiosa y cultural del primer siglo, los discípulos no dejaron de proclamar a todos los públicos humanos en todos los espacios culturales en los que transitaban que Jesús de Nazaret, un predicador ambulante judío crucificado por el poder imperial, era *Cristos* y *Kyrios*.

a. La perspectiva lucana

La versión lucana de la genealogía del Mesías que se remonta hasta Adán (Le 4.23-38), la mención de personajes no judíos por parte de Jesús luego de su discurso programático en la sinagoga de Nazaret (Le 4.25-28), así como el encargo final de Jesús resucitado en el que se afirma que en su nombre se predicará el arrepentimiento y el perdón de pecados en todas las naciones (Le 24.47), dan cuenta de la universalidad del

amor de Dios que se presenta como uno de los temas dominantes de la perspectiva teológica lucana.¹⁶

La universalidad del amor de Dios aparece como un eje teológico transversal en el libro de los Hechos. En Hechos 1.8, un texto en el que se resume tanto el contenido como la estructura de este libro, se anuncia ya este tema, puntualizándose que los discípulos serían testigos de la buena noticia de salvación «hasta lo último de la tierra». El relato del descenso del Espíritu el día de Pentecostés, registrado en Hechos 2, da también cuenta de ello. La referencia de que los testigos humanos de este evento provenían de varias naciones (*éthnos*) y oían hablar en su propia lengua (*diálektos*) las maravillas de Dios (Hch 2.8-12) expresa que, en efecto, el propósito de Dios es que todas las *éthnos* bajo el cielo (Hch. 2.5) escuchen la buena noticia de salvación.

Otro pasaje clave para nuestra discusión es Hechos 6.1-7. El texto da cuenta de la composición diversificada de la comunidad cristiana primitiva. Había en esa comunidad dos grupos de judíos, los helenistas y los hebreos, grupos que se distinguían principalmente por su lengua y su cultura. «Los helenistas hablaban griego y llevaban un estilo de vida más influido por la cultura griega (muchos de ellos podrían haber sido judíos de la diáspora establecidos en la ciudad santa). Los hebreos eran judíos palestinos que hablaban hebreo o

¹⁶ Las palabras del ángel Gabriel a la doncella María acerca del hijo que ella tendría, «su reino no tendrá fin» (Le 1.33), ya insinuaban el carácter universal del amor de Dios. Lo mismo se puede decir de las palabras del anciano Simeón (Le 2.31-32) y de las palabras de Juan el Bautista (Le 3.6).

arameo y que estaban menos influidos por la cultura griega» (Taylor 2003:1384).¹⁷

Aparte de este dato particular, no se debe olvidar que la primera comunidad cristiana, al principio, era esencialmente judía y que «con el tiempo creció y se volvió una comunidad multicultural de creyentes. Los apóstoles se abrieron a la concertación. Juntos, los cristianos hicieron frente a los desafíos y problemas, lo que permitió a los discípulos crecer y funcionar como una comunidad multicultural» (Ezeani 2008:36).

Los helenistas fueron, si seguimos el relato lucano, los que hicieron los primeros contactos misioneros con los no judíos o gentiles. Uno de ellos, Felipe, predicó en la despreciada región de Samaría (Hch 8.5-13) y le anunció el evangelio al eunuco etíope (Hch 8.26-39). Además, helenistas provenientes de Chipre y de Cirene fueron a Antioquia de Siria predicando el evangelio a judíos y a griegos (Hch 11.19-20).

A la luz de estos datos, parece que los helenistas, habituados a transitar en dos culturas (la judía y la griega), estuvieron mejor preparados para comunicar la buena noticia de salvación en otras fronteras culturales, actuando como una suerte de puente para la misión a los no judíos. En tal sentido, la experiencia bicultural e intercultural de los helenistas fue valiosa para la comunicación transcultural de la buena noticia del reino de Dios en diferentes lugares del imperio romano del primer siglo.

¹⁷ Para otro autor, «como la distinción se establece en función de la lengua materna, “los helenistas” tienen que ser entonces los judíos de Jerusalén que se habían hecho cristianos y cuya lengua era el griego... Como su lengua era el griego, estos judíos residentes en Jerusalén son sin duda naturales de la diáspora» (Gourgues 2001:53).

Ellos fueron también los que catalizaron, cuando la marginación de las viudas de los helenistas fue resuelta con la elección de los siete servidores de las mesas (Hch 6.5-6), la emergencia de un nuevo liderazgo y de nuevas estructuras en la comunidad de discípulos de Jerusalén. Por lo tanto, la presencia de judíos socializados en otros contextos culturales posibilitó tanto cambios sustantivos en la estructura interna y en liderazgo de la iglesia primitiva como en la comprensión del alcance de la misión cristiana.

El otro texto clave en el que se resalta el amor inclusivo de Dios es Hechos 10-11. El pasaje indica que Pedro, un judío que debido a las prescripciones de su religión no podía tener contacto con los extranjeros (Hch 10.28), tuvo una auténtica conversión, un cambio de mente y de corazón, todo por iniciativa del Espíritu, quien dilató así el horizonte de la misión. De la experiencia de conversión «al otro» que tuvo Pedro, y en la que se jugaba en realidad el futuro de la misión cristiana más allá del mundo monocultural judío, se ha afirmado que allí ocurrió

...un proceso de interpretación y de actualización de la Palabra de Dios para un momento crucial. El entendimiento y la obediencia de la Palabra de Dios se produce con crisis: nos cuestiona, nos interpela, nos discierne, nos interpreta, nos deja perplejos, saca a flote nuestros tabúes y, finalmente, rompe esquemas y transforma el modo de pensar, de sentir y de actuar (Guzmán 2006:81).

Así fue, en efecto, ya que luego de escuchar las palabras del centurión romano Cornelio, y a pesar de la carga religiosa y cultural de su exclusivismo judío, Pedro finalmente pudo confesar: «En verdad comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en toda nación se agrada del que le teme y hace justicia (Hch 10.35). Más aun, proclamó que Jesucristo

es Señor de todos» (Hch 10.36), dando a entender así, como lo reconocería un poco después cuando tuvo que explicar a los discípulos de trasfondo judío la razón por la que había entrado en casa de un extranjero (Hch 11.17; 15.7-11), que Dios amaba también a los gentiles.

Bajo el paraguas de la experiencia de «conversión teológica» de Pedro, conversión que afectó notablemente la comprensión y la práctica de la misión cristiana, se pueden formular preguntas como: ¿en qué sentido, como Pedro, nosotros también tenemos que desprendernos de viejas formas de pensar, de sentir y de actuar que obstaculizan el avance de la misión? A Pedro le costó mucho comprender y aceptar que Dios no hace acepción de personas, y que Jesucristo es Señor de todos los seres humanos. Pero ambos temas, el carácter inclusivo del amor de Dios y el señorío de Jesucristo sobre todos los pueblos, sociedades y culturas del mundo, forman parte de las afirmaciones centrales de la fe cristiana y son dos de los innegociables que los evangélicos no tienen que poner sobre la mesa de discusión cuando dialogan con otras tradiciones religiosas.

Para los evangélicos, como ocurrió con Pedro cuando tuvo que cruzar otras fronteras culturales dejando atrás sus prejuicios culturales y religiosos, para embarcarse en una relación intercultural con un no judío, la «conversión teológica» no tiene como correlato un abandono irresponsable de la fe en el Dios de la Biblia, como un Dios imparcial en su amor y Señor de todos los seres humanos, sino el despojo de todo aquello que son los añadidos humanos al evangelio y de los prejuicios religiosos y culturales que no nos permiten sentarnos en una misma mesa con el «otro» para que nos escuche, para escucharle, para aprender juntos.

Sentarse en una mesa con el «otro» cuya perspectiva religiosa puede ser radicalmente distinta a la nuestra, para dialogar

en busca de una agenda de trabajo colectivo orientada a la búsqueda del bien común, no desdice para nada la identidad cristiana de quien dialoga y no implica una traición artera a la causa del reino de Dios y su justicia. Como tampoco implica dejar a un lado fibras íntimas de la fe evangélica, como la singularidad de Jesucristo y la naturaleza y vocación misionera de la iglesia, bajo el pretexto de una «aproximación sincera» a los no cristianos.

Tiene que ser así, porque para sentarse en una misma mesa con los no cristianos se tiene que entender primero que se trata de un diálogo entre iguales. Iguales que están tratando de encontrar vías colectivas por las cuales transitar sin perder en el camino su identidad religiosa precisa. Además, se tiene que entender que uno no se sienta en una mesa de diálogo con entidades abstractas o con almas incorpóreas sino con seres humanos situados en realidades históricas concretas y que tienen una cosmovisión específica que da sentido a sus vidas.

De lo que se trata, entonces, es de una interacción de cosmovisiones en la que cada uno de los actores individuales o colectivos tiene lealtades últimas que no está dispuesto a dejar a un lado bajo el pretexto de una relación intercultural en la que se pone como condición previa un despojo de los aspectos sustantivos de la identidad religiosa o cultural que le da sabor y dirección a la vida de los actores individuales y colectivos que participan en ese diálogo interreligioso. En ese esfuerzo, «las diferencias permanecerán después del diálogo, pero desaparecerán las descalificaciones gratuitas y las desconfianzas infundadas» (Tamayo 2004:143).

Hechos 15.1-35 marca otro momento significativo en el proceso de comprensión del propósito salvífico de Dios. Previamente, en Hechos 10-11, con la experiencia de Pedro en casa

de Cornelio y su testimonio a la comunidad de discípulos de Jerusalén, se había presentado el tema que posteriormente se discutiría en el Concilio de Jerusalén: la inclusión de los no judíos en el pueblo de Dios. Una discusión que tuvo como voceros principales a Pedro, Jacobo, Pablo y Bernabé.

Pablo (nacido en Tarso) y Bernabé (nacido en Chipre) pertenecían a los judíos de la diáspora y, quizá, ésa fue la razón por la que fueron comisionados por el Espíritu para que ensanchen el horizonte de la misión en otros contextos culturales y religiosos (Hch 13.1-3). De Pedro ya sabemos que había tenido experiencias misioneras transculturales, primero en Samaría (Hch 8.14-25), y luego en casa de Cornelio (Hch 10-11). De Jacobo, el hermano del Señor (Gá 1.19), debido al papel central que tuvo en el Concilio de Jerusalén, se puede deducir que fue un líder ampliamente respetado por todos, incluso por los partidarios de la circuncisión de los gentiles.

Luego de una amplia discusión (Hch 15.7) y de escuchar los testimonios directos de Pedro, Bernabé y Pablo (Hch 15.7-13), Jacobo planteó una solución para el tema en disputa (Hch 15.13-21) en la que se precisaba que los gentiles tenían que «apartarse de las contaminaciones de los ídolos, de fornicación, de ahogado y de sangre» (Hch 15.20). Así lo explica un autor:

Al imponer estos mandamientos a los gentiles que formaban parte de la iglesia, Santiago les asigna implícitamente el *status* de «residentes extranjeros», no israelitas y, por tanto, dispensados de observar toda la ley de Moisés, aunque obligados a cumplir ciertos mandamientos (ni simplemente «morales» ni simplemente «rituales») si quieren asociarse a la casa de Israel. En concreto, al abstenerse de la impureza sexual y de los alimentos impuros, los gentiles evitarían las principales fuentes de impureza con las que podrían contaminar a los judíos. De este modo se eliminaba lo que, a los ojos de los

judíos, constituía un obstáculo para compartir los alimentos (incluida la Eucaristía) con los gentiles. Se exigía a los gentiles que se amoldasen a ciertas disposiciones de la ley judía, pero que no se sometieran a la circuncisión (Taylor 2003:1396).

Lo que queda claro, entonces, es que los gentiles no fueron obligados a circuncidarse como condición previa y necesaria para que sean parte del pueblo de Dios. Los cristianos de trasfondo judío (hebreos y helenistas) reunidos en el Concilio de Jerusalén estuvieron de acuerdo en que la circuncisión como señal del pacto de Dios con Israel, con toda la carga religiosa y cultural que tenía para los judíos de ese tiempo, no se aplicaba a los gentiles y no era una señal física de ingreso a la iglesia como el nuevo Israel de Dios. Ellos fueron capaces de entender lo que Pedro en su testimonio había expresado con bastante claridad: «creemos que por la gracia del Señor Jesús seremos salvos, de igual modo que ellos» (Hch 10.11).

De esa manera los cristianos de trasfondo judío fueron comprendiendo que cuando la buena noticia del reino de Dios cruza otras fronteras culturales, sociales y religiosas, se tienen que revisar las formas tradicionales y encapsuladas de comunicar esa buena noticia y de relacionarse con aquellos que provienen de los nuevos espacios sociales y culturales en los que la iglesia ha llegado para quedarse. Quizá, la capacidad de dialogar creativamente, comunicándose adecuadamente y escuchando a los otros, comprendiendo que el evangelio no está amarrado a ninguna cultura en particular, ya que su contenido trasciende toda particularidad cultural, sean dos de las lecciones más valiosas que se desprenden de la decisión que se tomó en el Concilio de Jerusalén.

La experiencia misionera de Pablo y Bernabé en Listra, registrada en Hechos 14.8-20, jalona otras pistas para la construcción de un modelo intercultural de misión integral. Lucas

en su relato indica que la gente de ese lugar confundió a los misioneros cristianos con dos de los dioses del panteón religioso griego que ellos veneraban: a Bernabé lo confundieron con Júpiter y a Pablo con Mercurio (Hch 14.12). Lucas señala, además, que cuando el sacerdote de Júpiter intentó darle culto con toda la parafernalia acostumbrada en las ceremonias religiosas de ese tiempo, la respuesta inmediata de Pablo y Bernabé fue la siguiente:

Varones, ¿por qué hacéis esto? Nosotros también somos hombres semejantes a vosotros, que os anunciamos que de estas vanidades os convirtáis al Dios vivo que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo lo que en ellos hay. En las edades pasadas él ha dejado a todas las gentes andar en sus propios caminos; si bien no se dejó a si mismo sin testimonio, haciendo bien, dándonos lluvias del cielo y tiempos fructíferos, llenando de sustento y de alegría nuestros corazones (Hch 14.15-17).

Dos temas resaltan en esta sección del relato. En primer lugar, la referencia a la revelación general («si bien no se dejó a si mismo sin testimonio, haciendo bien, dándonos lluvias del cielo y tiempos fructíferos») como una vía de conexión con un público humano no judío, desacostumbrado al lenguaje religioso del Antiguo Testamento. En segundo lugar, el llamado público que se le hizo a todos los presentes a convertirse al Dios vivo, creador de todo lo que existe, dejando las vanidades o creencias supersticiosas que ellos tenían («os anunciamos que de estas vanidades os convirtáis al Dios vivo que hizo el cielo y la tierra, el mar, y todo lo que en ellos hay»), dando a entender así que hasta ese momento, si bien los habitantes de esa región tenían a su alcance la revelación general en la naturaleza, necesitaban conocer al Dios que se había revelado en el Antiguo Testamento como creador y sustentador del mundo.

Así, Pablo y Bernabé, en lugar de ajustarse al discurso y a la práctica religiosa predominante en Listra, o de ayudar a los seguidores de Júpiter y de Mercurio a ser mejores creyentes en sus dioses, abiertamente proclamaron que se trataba de creencias religiosas vanas que en nada se comparaban con el Dios creador que ellos anunciaban públicamente. En otras palabras, para nada cedieron en sus convicciones religiosas y no dejaron que la presión religiosa del contexto de misión module su discurso público o rebaje las demandas del evangelio del reino de Dios que ellos proclamaban. Tampoco permitieron que las adulaciones públicas de los religiosos y las ventajas que brindan las prácticas religiosas establecidas los conviertan en simples instrumentos de una masa enfervorizada como la de Listra. Para ambos, la idolatría y el culto a la personalidad, no constituían expresiones religiosas válidas que ellos, como discípulos de Jesús de Nazaret, estaban obligados a aceptar y a seguir como si fueran caminos alternativos de salvación.

La experiencia misionera de Pablo en Atenas, consignada en Hechos 17.16-34, suministra también otras pistas teológicas importantes. Lucas, en su relato, da cuenta de la situación religiosa de esa ciudad griega precisando que los habitantes de Atenas eran muy religiosos. Según el relato de Lucas, en una plaza pública como el Areópago de Atenas, Pablo dijo lo siguiente sobre la religiosidad de los atenienses y sobre la buena noticia que él proclamaba:

...Varones atenienses, en todo observo que sois muy religiosos; porque pasando y mirando vuestros santuarios, hallé también un altar en el cual estaba la inscripción: AL DIOS NO CONOCIDO. Al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle, es a quien yo os anuncio. El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos humanas, ni es honrado por manos de hombres, como si necesitase de algo; pues él es

quien da a todos vida y aliento y todas las cosas. Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de los tiempos, y los límites de su habitación; para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarle, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros. Porque en él vivimos, y nos movemos, y somos; como algunos de nuestros propios poetas también han dicho: Porque linaje suyo somos. Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la divinidad es semejante a oro, o plata, o piedra, escultura de arte y de imaginación de hombres. Pero Dios, habiendo pasado por alto los tiempos de esta ignorancia, ahora manda a todos los hombres en todo lugar, que se arrepientan; por cuanto ha establecido un día en el cual juzgará al mundo con justicia, por aquel varón a quien designó, dando fe a todos con haberle levantado de los muertos (Hch 17.22-31).

En esta extensa cita están presentes varios asuntos claves para la construcción de un modelo intercultural de misión integral. Examinemos. En primer lugar, destaca notoriamente la clara referencia a la revelación general: particularmente, la mención al mundo como propiedad de Dios. En segundo lugar, sobresale la afirmación de la unidad del linaje humano, puntualizándose así que todos los seres humanos sin excepción tienen una dignidad intrínseca debido a que son descendientes o linaje de Dios. En tercer lugar, destaca en este pasaje la constatación de que todos los seres humanos tienen cierta noción de Dios y prácticas religiosas vinculadas a esa noción de Dios, como en el caso de los atenienses. En cuarto lugar, como lo hizo Pablo en Atenas, antes de llegar a una plaza pública como el Areópago, se tiene que conocer de primera mano la realidad cultural y religiosa en la que uno se encuentra, para así estar en mejores condiciones de dialogar con los partidarios de otras religiones y proclamar adecuadamente la buena noticia del reino de Dios. En quinto

lugar, resalta la crítica pública a las prácticas religiosas en las que Dios es representado en forma de ídolos fabricados por manos humanas y como producto de la imaginación humana. De aquí se puede deducir que si bien en cada cultura, como la ateniense, existen creencias religiosas particulares, no necesariamente estas creencias compatibilizan con la buena noticia del reino de Dios o tienen que ser consideradas como revelatorias y salvíficas. Finalmente, sobresale la afirmación de que Dios demanda a todos los seres humanos en todo lugar, que, dejando la ignorancia, se arrepientan y acepten el mensaje de salvación cuyo centro es la persona y obra de Jesús de Nazaret.

Cada uno de estos seis temas puede ser considerado como un punto de agenda necesario en todo proceso de diálogo interreligioso en el mundo globalizado contemporáneo. Diálogo interreligioso en el que, para un evangélico, las demandas de apertura, respeto y disposición para aprender del otro no tiene como correlato inevitable el abandono de dos aspectos innegociables de su fe como la singularidad de Cristo y la naturaleza y vocación misionera de la iglesia, tal como lo demuestra la experiencia misionera de Pablo en Atenas. En otras palabras, a la luz de la experiencia misionera de Pablo en Atenas se puede afirmar que para interactuar con los adherentes de otras religiones no se tiene que renunciar a la identidad evangélica ni edulcorar o maquillar las exigencias del evangelio del reino de Dios, pero sí se debe aceptar que después de cada experiencia misionera se replantea la comprensión que se tiene acerca de Dios y de su acción soberana en el mundo.

Finalmente, Hechos 20.4 proporciona también pautas valiosas para tejer un modelo intercultural de misión integral. Lucas, en su relato, subraya que los compañeros de viaje de Pablo provenían de diferentes lugares del imperio romano en los que se había proclamado el evangelio, como para darle a

entender a sus lectores que el apóstol estuvo rodeado de un equipo de trabajo multicultural y con experiencia intercultural, como había sido la experiencia de la iglesia de Antioquia de Siria (Hch 13.1-4), de la que provenían Pablo y Bernabé, precisamente dos judíos de la dispersión.

De esta referencia de Lucas, teniendo en cuenta además que Pablo tuvo otros compañeros de misión que provenían de otros pueblos y culturas (Ro 16.1-15; Fil 4.2-3; Col 4.9, 12, 17), se puede deducir que para la comunicación del evangelio en otros territorios fue necesaria y valiosa la formación de equipos misioneros multiculturales, con trasfondo bicultural y con experiencia intercultural. Equipos misioneros que tuvieron que haber aprendido de la experiencia misionera de Pablo, tal como él mismo consignó en una de sus cartas a los discípulos de la ciudad de Corinto:

Me he hecho a los judíos como judío, para ganar a los judíos, a los que están sujetos a la ley (aunque yo no esté sujeto a la ley) como sujeto a la ley, para ganar a los que están sujetos a la ley; a los que están sin ley, como si yo estuviera sin ley (no estando yo sin ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo) para ganar a los que están sin ley. Me he hecho débil a los débiles, para ganar a los débiles; a todos me he hecho de todo, para que de todos modos salve a algunos. Y esto hago por causa del evangelio, para hacerme copartícipe de él (1 Co 9.20-23).

De la experiencia misionera de Pablo se puede aprender que siendo judío aprendió a pensar y a actuar como gentil para llevar las buenas nuevas a los gentiles (Stam 1997:15), un dato que indica claramente que el evangelio es traducible a todas las culturas. Está en lo cierto entonces Lamín Sanneh cuando sostiene que «la fe cristiana no es una religión de uniformidad cultural, ya que en su expansión histórica se ha reflejado la tremenda diversidad y el dinamismo de los pueblos del mun-

do» (Sanneh 2003:130). Esto puede explicar también por qué Samuel Escobar menciona lo siguiente sobre este tema:

No puedo menos que confesar mi asombro cuando considero el hecho de que el evangelio sea «traducible», que se pueda traducir. Esto significa que el evangelio dignifica a toda cultura como vehículo válido y aceptable de la revelación de Dios. De la misma manera, este hecho relativiza toda cultura, ya que no hay cultura o lengua «sagrada» que se deba considerar como el único medio por el cual Dios puede darse a conocer (Escobar 2008:9).

Consecuentemente, lo que se esperaría de los misioneros cristianos en las diversas realidades culturales en las que encuentran dando testimonio de la buena noticia del reino de Dios, es que no confundan el contenido del evangelio del reino de Dios con los valores de la cultura de la que proceden y que sean capaces de relacionarse creativamente con la cultura en la que están inmersos como embajadores de la gracia de Dios, evitando cualquier forma de etnocentrismo cultural o religioso. En tal sentido, la formación de equipos misioneros multiculturales, con trasfondo bicultural y capaces de relacionarse interculturalmente con los adherentes a otras religiones, siempre será instructivo y constructivo, tanto para los misioneros como para los distintos públicos humanos receptores del evangelio del reino.

b. El testimonio paulino

El mundo en el que Pablo proclamó públicamente la buena noticia de salvación, no fue un terreno neutral ni aséptico frente a las corrientes de pensamiento predominantes en ese tiempo, o ajeno a la diversidad cultural que se respiraba a cada paso. Lucas, en Hechos de los Apóstoles, nos muestra cómo Pablo actuó creativamente en las diversas realidades cultura-

les en las que proclamó el evangelio en la plaza pública. Así, como ya se ha mencionado en otro momento, cuando llegó a Antioquia de Pisidia, frente a un público judío y a prosélitos judíos, tuvo un lenguaje apropiado para esos públicos particulares (Hch 13.14-41). Pero en ciudades griegas como Listra y Atenas, frente a un público gentil, hizo referencia a varios temas relacionados con la revelación general que un auditorio humano no judío podía captar con mayor facilidad (Hch 14.15-17; 18.22-31). En otras palabras, Pablo buscó «sintonizar» con los distintos públicos receptores del evangelio, sin renunciar en ningún momento al meollo del mensaje cristiano.

La experiencia bicultural de Pablo como judío de la diáspora que hablaba arameo y griego (Hch 21.37, 40; 22.2), con la formación intercultural que tuvo como judío de la dispersión natural de Tarso, y como un estricto fariseo educado en Jerusalén (Hch 21.39; 22.3), ueron factores claves para que él fuera capaz de traducir el evangelio en cada realidad cultural en la que se encontró como misionero de la buena noticia del reino del Dios. Como lo ha precisado Deán Flemming, Pablo fue directamente influenciado por tres mundos culturales convergentes en el primer siglo: el judío, el griego y el romano (Flemming 2005:123). Este mismo autor ha puntualizado también que:

Pablo comenzó su socialización en los círculos fariseos de Jerusalén que le permitió identificarse culturalmente con el judaísmo de Palestina... Evidencia de su herencia cultural judía emerge regularmente en sus cartas (como por ejemplo, en 2 Co 6.14-7.1)... Al mismo tiempo, Pablo pasó sus primeros años en Tarso, en el Asia Menor, uno de los grandes centros helenistas de filosofía y de aprendizaje del mundo antiguo (Hch 21.39). Allí aprendió el griego, probablemente como su lengua madre, y fue expuesto a los gentiles y a la cultura gentil... Finalmente, Pablo fue un ciudadano romano, un pri-

vilegio que él heredó de su familia (Hch 22.25-28)... Él fue un producto del complejo mercado cultural que fue el mundo mediterráneo del primer siglo. Reconocer que Pablo fue una persona multilingüe que participó en más de un mundo cultural es crucial para comprender su participación en la contextualización del evangelio (Flemming 2005:123-124).

El trasfondo cultural de Pablo fue, entonces, un factor clave para la comunicación del evangelio en el mundo mediterráneo del primer siglo. El inmenso valor que tuvo su trasfondo cultural para su posterior actividad misionera se nota tanto en el registro de las actividades misioneras del apóstol de los gentiles que Lucas nos ha dejado en los Hechos como en las Epístolas que él dirigió a varias de las nacientes iglesias cristianas que se establecieron en el mundo gentil. De toda la correspondencia paulina, dos temas particulares pueden ilustrar hasta que punto Pablo fue capaz de utilizar apropiadamente, para la comunicación del evangelio, todo su bagaje cultural. Así, cuando escribió a los discípulos de Roma, expresó lo siguiente sobre la revelación general a la que los romanos habían tenido acceso, como cualquier otro ser humano de cualquier cultura:

Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad; porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa (Ro 1.18-20).

Y en su Epístola a los Colosenses, precisando que Jesucristo no es uno de los muchos intermediarios que se supone Dios ha creado y puesto entre si mismo y el ser humano, expresó lo siguiente sobre el Cristo cósmico:

Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación. Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten... (Col 1.15-17).

Pablo afirmó así que Jesucristo es Señor del universo y, consecuentemente, todos los seres humanos y todas las estructuras sociales, políticas y religiosas están bajo su autoridad y tienen que postrarse ante él, aunque esto les resulta inaceptable, ofensivo y excluyente a los partidarios de una teología pluralista que considera a todas las religiones como revelatorias y salvíficas.

La lección que se desprende del trasfondo multicultural que tuvo Pablo y de la manera como él capitalizó ese bagaje multicultural en su experiencia misionera es que todo trasfondo cultural tiene que ser examinado críticamente a la luz del evangelio y ser puesto al servicio del reino de Dios. En tal sentido, todo discípulo, como embajador del reino de Dios en las realidades religiosas y culturales en las que está situado como ser humano de carne y hueso, tiene que ser capaz de examinar críticamente su propio bagaje cultural y de utilizar en la comunicación y contextualización del evangelio los elementos culturales que no diluyan, distorsionen ni desfiguren el mensaje que le ha sido encomendado.

3. La perspectiva de Apocalipsis

El texto del libro del Nuevo Testamento que examinaremos con cierto cuidado es Apocalipsis 7.9-10. Lo que afirma Juan acerca de «la gran multitud, la cual nadie podía contar, de todas naciones y tribus y pueblos y lenguas», da cuenta de la

totalidad y la universalidad de la salvación. Se trata de una verdadera comunidad multicultural, sin fronteras, que ha experimentado la interculturalidad. Pero, además, la afirmación que se hace en este pasaje indica que hubo misioneros transculturales que proclamaron la buena noticia de salvación en otros pueblos y culturas, discípulos que fueron capaces de caminar en la encrucijada intercultural de su tiempo sin perder su identidad específica como discípulos de Jesús de Nazaret.

Sin embargo, como ha señalado con acierto Juan Stam, no se trata del único pasaje del libro de Apocalipsis en el que se hace referencia a este tema:

Llama la atención la mucha importancia que el Apocalipsis dedica a la gran variedad de culturas y etnias de toda la tierra. Cristo, el Señor de toda la tierra y de todas las naciones (12.5; 15.4), «nos ha redimido con su sangre de todo linaje y lengua y pueblo y nación» (5.9). La multitud de los redimidos será de «todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas» (7.9). Cuando se renueva la vocación profética de Juan, entre la sexta y la séptima trompetas, se le ordena profetizar otra vez sobre «muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes» (10.11). Según 14.6, un ángel predica «el evangelio eterno a... toda nación, tribu, lengua y pueblo». El tema prosigue por todo el libro. En 21.3 Juan hace un cambio tan radical como significativo en el lenguaje del antiguo pacto de Dios con Israel. El antiguo pacto, de acuerdo con su naturaleza y propósito, rezaba: «seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo», en singular. Pero el apóstol le da un sentido «plurinacionalista»: «y ellos serán sus pueblos» (plural). Un cambio tan aparentemente «herético» no podría ser una mera casualidad (Stam 1997:17-18).

De manera que, desde la perspectiva del libro de Apocalipsis, la comunidad del reino rompe radicalmente con toda forma de discriminación social y cultural que caracteriza a

las sociedades humanas. Tiene que ser así porque el propósito de Dios es que todos los pueblos, sociedades y culturas del mundo escuchen la buena noticia de salvación, y que de todos los pueblos, sociedades y culturas del mundo se levanten discípulos que proclamen todo el evangelio en todos los espacios sociales y en todas las realidades culturales y religiosas de la aldea global contemporánea.

Apocalipsis 7.9-10 puntualiza, entonces, que más allá de la perspectiva teológica particular que uno pueda tener sobre el reino de Dios, la misión cristiana o la composición social de la iglesia, la realidad innegable es que la iglesia está llamada a ser una comunidad multicultural, multilingüística y multiétnica. En tal sentido, necesariamente se tiene que entrar en una relación intercultural con el «otro», con el prójimo, con el no cristiano que no comparte nuestro punto de vista religioso, pero que tiene que escuchar la buena noticia de salvación liberada de todo añadido teológico que distorsiona el evangelio y de toda imposición cultural que denigra la dignidad de todos los seres humanos como creación de Dios.

Palabras finales

La sociedad planetaria actual, uno de cuyos rasgos es la demanda de una relación intercultural entre todos los actores colectivos, entre ellos los actores religiosos, genera también tanto un encuentro como un desencuentro de cosmovisiones en la plaza pública, lugar de exposición de puntos de vista y de debate entre iguales. La democracia y la ciudadanía plenas exigen, entre otros asuntos, relaciones sociales respetuosas entre las mayorías y las minorías, así como igualdad de oportunidades para todas las culturas, opciones religiosas y sectores sociales marginados.

Para posicionarse responsablemente en la plaza pública, un espacio común en el que se debate para generar agenda orientada al bien común y para articular políticas de Estado conectadas con la justicia social y el respeto a la dignidad humana se requiere, entonces, tener una cosmovisión cristiana tejida a partir de una lectura contextual de la Biblia y en diálogo con las exigencias misioneras y éticas del marco temporal en el que uno está situado como ciudadano de una polis específica.

La revelación general proporciona un primer punto de contacto sumamente valioso para relacionarse con los adherentes a las religiones andinas o con los miembros de las otras tradiciones religiosas no cristianas. Puntos de encuentro valiosos para un diálogo interreligioso respetuoso y desprejuiciado pueden ser las concepciones que se tengan sobre Dios y el mundo, así como las pautas éticas que estas tradiciones religiosas tengan. Sobre ese piso común, se puede construir una agenda de acciones colectivas orientadas al bienestar de todos los seres humanos.

La alfombra teológica del Antiguo Testamento que se ha examinado brevemente nos proporciona dos hilos conductores fundamentales para la articulación de una cosmovisión bíblica que tendría que ser el piso común sobre el cual se construya todo esfuerzo de relación intercultural con las personas no cristianas: la dignidad de todos los seres humanos como creación de Dios y el amor universal de Dios. Se trata de dos hilos conductores sobre los cuales se puede construir una mesa de diálogo con otras tradiciones religiosas en la que parte del «menú común» sean temas como la defensa de la dignidad humana contra toda forma de violencia, la lucha contra la pobreza, la lucha contra la explotación y la exclusión social, entre otros temas críticos.

Los temas del Nuevo Testamento tratados sucintamente en este trabajo, sin perder conexión con la perspectiva del Antiguo Testamento, nos informan que el amor universal de Dios es un tema transversal clave y que explica la realidad de la iglesia como una comunidad multicultural, multilingüística y multiétnica. Pero también, como un dato clave para la misión integral de cuyo valor tenemos que ser conscientes, nos informan que los primeros misioneros y el conjunto de la iglesia fueron capaces de traducir el evangelio a las diferentes realidades culturales en las que se movilizaron y estuvieron presentes.

Aparece así como una nota clave la contextualización del evangelio y la encarnación de los misioneros. Un proceso que demanda una «conversión teológica» como la de Pedro y una capacidad de responder creativamente -bajo la guía del Espíritu y anclados en el piso firme de las Escrituras- a los nuevos desafíos misioneros que se van presentando en el camino. Esto exige, además, entrar en el terreno de lo público, un espacio en el que los evangélicos tienen todavía poca experiencia de presencia orgánica y pocos cuadros políticos capaces de dialogar de «tú a tú» con los cuadros políticos de otros sectores sociales organizados de la sociedad civil y de la comunidad política.

La ruta del aprendizaje desde abajo, insertados en los movimientos sociales en los que se tejen nuevas formas de acción social y política, parece ser la vía más próxima y accesible para la incidencia pública de los evangélicos. Pero también la presencia de cuadros políticos de trasfondo evangélico que actúen orgánicamente en la plaza pública se presenta como la otra ruta que se puede seguir en un contexto en el cual todos los actores colectivos están llamados a participar activamente en la construcción de la paz social y a contribuir en el proceso de consolidación de la democracia.

Sin embargo, cualquiera sea la ruta que se siga, se tiene que entrar necesariamente en una relación intercultural con los otros actores sociales y religiosos que están presentes en la plaza pública y en la sociedad civil organizada. Pero, ¿estamos suficientemente preparados para participar seria y responsablemente en los movimientos sociales y en la vida pública sin perder en el camino nuestra identidad específica como discípulos de Jesús de Nazaret?

Finalmente, para trenzar todo lo que hasta aquí se ha planteado, cabe reiterar que el reinado de Dios no está limitado a las iglesias evangélicas y que el Dios de la Biblia no puede estar encadenado en los lugares de culto cristianos. El Dios de la Biblia no es un Dios ajeno a lo que ocurre en la plaza pública, porque él ha creado al mundo, lo audita o examina constantemente, lo gobierna y lo redime, según su propósito de salvación (Wright 2007:320-325).

Consecuentemente, los evangélicos tienen que interesarse responsablemente por lo que ocurre en el mundo de Dios, buscando resistir, con el «otro», con el prójimo que no comparte su fe en el Dios de la vida, a todos los poderes que oprimen a los seres humanos y que están convirtiendo la casa común de todo el linaje humano en un inmenso basural que, si no actuamos oportuna y solidariamente, se convertirá en poco tiempo en la tumba colectiva de cristianos y de no cristianos.

Una relación intercultural realmente fructífera y esperanzado™ para toda la familia humana, mas allá de la defensa cerrada que cada uno puede hacer de su confesión religiosa y de la particularidad cultural de los actores individuales y colectivos que intervienen en los esfuerzos de dialogo interreligioso, sólo tiene sentido si el horizonte común es la defensa de la dignidad de todos los seres humanos, la lucha activa y permanente contra el escándalo de la pobreza y de la exclusión de miles de personas y el cuidado del mundo en el que todos

vivimos. Esta responsabilidad global que compromete a todas las religiones, ya teje en sí misma una agenda común que para nada desdice, distorsiona o diluye la identidad específica de cada confesión religiosa que participa en el diálogo interreligioso. Todo lo demás puede ser, entonces, sólo vana palabrería para inflar nuestro ego, elucubraciones intelectuales desconectadas de las expectativas del pueblo «de a pie», expresión de nuestros prejuicios religiosos y culturales, o imposiciones que vienen de nuestras formas trasnochadas y etnocentristas de entender a Dios, la religión y la cultura.

Bibliografía

Balasuriya, Tissa

2007 «Las religiones, en especial el cristianismo, ante el futuro», *Concilium* 319, Teología del Pluralismo Religioso, febrero de 2007: 17-26.

Bastían, Jean-Pierre

1997 *La mutación religiosa de América Latino. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bauckham, Richard

2003 *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World*, Paternóster Press-Baker Academy, Carlisle-Grand Rapids.

Bediako, Gillian

2007 «All Believers are Primalists Underneath: Towards a New Appreciation of Old Testament Religion as Primal Religion», *Public Lecture at Colvin College*, Meeter Center Lecture Hall, Grand Rapids. Michigan, 25 July 2007. 1-12.

Bosch, David

2000 *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Libros Desafío, Grand Rapids.

Burrows, Williams

2008 «Missio ad et Inter gentes. Implicaciones para la formación», *Spiritus*, Edición Hispanoamericana, Formación Intercultural, Año 49/1, N° 190, marzo de 2008: 21-34.

Caram, María José

1997 «Identidades creyentes en tiempos de cambio: católicos y adventistas aimaras del distrito de Pilcuyo, Puno», *Allpanchis*, Año XXIX N° 50, segundo semestre de 1997: 9-68.

Escobar, Samuel

2008 *Como comprender la misión, De todos los pueblos a todos los pueblos*, Ediciones Certeza Unida, Barcelona-Buenos Aires-La Paz-Lima.

Estermann, Josef

2006a «La “teología andina” como realidad y proyecto: una deconstrucción intercultural», *Teología Andina: el tejido diverso de la fe indígena. Tomo I*, Coord. Josef Estermann, ISEAT-Plural Editores, La Paz, 137-162.

2006b *Teología Andina: el tejido diverso de la fe indígena. 2 Tomos*, Coord. Josef Estermann, ISEAT-Plural Editores, La Paz.

2006c *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 2° edición, ISEAT, La Paz.

Ezeani, Chinyeaka

- 2008 «Formación intercultural. Algunos elementos esenciales», *Spiritus*, Edición Hispanoamericana, Formación Intercultural, Año 49/1, N° 190, marzo de 2008: 35-46.

Flemming, Deán

- 2005 *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*, Apollos, Leicester.

Guzmán, Angelit

- 2006 «¿Vino nuevo en odres viejos?», *La fuerza del Espíritu en la evangelización, Hechos de los Apóstoles en América Latina*, Ed. C. Rene Padilla, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 65-97.

Gourgues, Michel

- 2001 *Misión y comunidad, Hechos 1-12*. Cuadernos bíblicos 60, Editorial Verbo Divino, Navarra.

Kaiser, Walter

- 2000 *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*, Baker Books, Grand Rapids.

Marzal, Manuel

- 1988 *La transformación religioso peruana*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Netland, Harold

- 2001 *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*, InterVarsity Press-Apollos, Downers Grove-Leicester.

Paredes, Rubén

2000 *El evangelio: un tesoro en vasijas de barro. Perspectivas antropológicas y misionológicas de la relación entre el evangelio y la cultura*, Ediciones Kairós, Buenos Aires.

Pérez Guadalupe, José

2004 *Baja de Dios de las nubes. Una alternativa católica al crecimiento de las llamadas «sectas» en América Latina*, Instituto de Teología Pastoral «Fray Martín» de la Diócesis de Chosica, Lima.

Pinilla, Carmen

2004 «El zorro de arriba y el zorro de abajo: no soy un aculturado», José María Arguedas: *iKachkaniraqmi! ¡Sigo siendo!*, Fondo Editorial del Congreso, Lima.

Pixley, Jorge

2007 «¿Nos ayuda la Biblia al diálogo interreligioso», *Caminos: revista cubana de pensamiento socioteológico*, N° 43, enero-marzo de 2007: 38-44.

Rooy, Sidney

1992 «La fe cristiana en el contexto de otras culturas», *Misión en el camino: ensayos en homenaje a Orlando E. Costa*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, 17-39.

Sanneh, Lamin

2003 *Whose Religion is Christianity: The Gospel beyond the West*, Willian B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Cambridge.

Sharma, Bal Krishna

2003 «The Mission of the Church in a Religious Pluralistic Society with Special Reference to the Nepalese Context», *Asian Church & God's Mission*, 147-162.

Stam, Juan

1997 «Evangelio, cultura y pluralismo religioso (confesión de convicciones personales)», *Boletín Teológico*, Años 29, N° 67, julio-septiembre de 1997: 7-27.

Stott, John

1995 *El cristiano contemporáneo. Un llamado urgente a escuchar con los dos oídos*, Nueva Creación, Buenos Aires.

Susin, Luis Carlos

2007 «Introducción: aparición y urgencia del nuevo paradigma pluralista», *Concilium* 319, Teología del pluralismo religioso, febrero de 2007: 7-13.

Tamayo, Juan José

2004 *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Editorial Trotta, Madrid.,

Taylor, Justin

2003 «Hechos de los Apóstoles», *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1373-1408.

Vigil, José María

2007 «El paradigma pluralista: tareas para la teología. Hacia una lectura pluralista del cristianismo», *Concilium* 319, Teología del pluralismo religioso, febrero de 2007, 39-48.

2008 «Formación intercultural... ¿y/o inter-religiosa? Teología del pluralismo religioso y formación intercultural», *Spiritus*, Edición hispanoamericana, Formación intercultural, Año 49/1, N° 190, marzo de 2008: 109-121.

Walls, Andrew

1996 *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*, Orbis Books-T&T Clark, New York-Edinburgh.

Wijsen, Frans

2003 «Mission and Multiculturalism, on Communications between Europeans and Africans», *Journal of Missiological and Ecumenical Research*, Vol. 32, N° 3, julio 2003: 260-277.

Wright, Christopher

1983 *An Eye for An Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*, InterVarsity Press, Downers Grove.

2007 «Following Jesús in the Globalized Marketplace», *Evangélica! Review of Theology*, Vol. 31, N° 4, octubre 2007: 320-330.