Misiónen transformación

os de paradigma en la teología de la misión

DAVID J. BOSCH

Tabla de contenido

Prefacio de la edición castellana
Prefacio del autor
Abreviaturas
Introducción: la crisis contemporánea de la misión
Primera parte
Modelos neotestamentarios de misión
1. Reflexiones en torno al Nuevo Testamentocomo documento misionero
2. Mateo: la misión es hacer discípulos
3. Lucas-Hechos: la práctica del perdón y lasolidaridad con el pobre
4. La misión en Pablo: una invitación a unirsea la comunidad escatológica

Segunda parte
Paradigmas históricos de la misión
5. Cambios de paradigma en misionología
6. El paradigma misionero de la Iglesia Oriental
7. El paradigma misionero de la Iglesia CatólicaRomana en el medioevo
8. El paradigma misionero de la Reforma protestante
9. La misión a partir de la Ilustración

Tercera parte
Hacia una misionología relevante
10. El surgimiento de un paradigma posmoderno
11. La misión en tiempos de prueba
12. Elementos de un nuevo paradigma misioneroecuménico
13. Múltiples formas de misión

Bibliografía

Índice de materias
Índice de autores

Prefacio de la edición castellana

M*isión en transformación* es la mayor contribución que David Bosch haya dado al estudio de la misionología. Durante el transcurso de su vida, este erudito sudafricano de tradición reformada publicó seis obras, muchos ensayos y materiales de educación. Pero *Misión en transformación* permanece como su obra máxima. Lesslie Newbigin la ha llamado «Summa Missiologica», llegando a ser un volumen que por muchos años se mantendrá como una herramienta indispensable para los estudiantes y docentes de misionología.

Después de haberse educado en varias de las mejores universidades de Europa, David Bosch regresa a Sudáfrica en 1957 y comienza a laborar como misionero entre los Xhosa, en la región conocida como Transkei. Fue allí donde durante nueve años labora evangelizando alejadas villas y estableciendo iglesias en lugares que solamente eran accesibles a pie o a caballo. Luego, a causa de una dolencia lumbar, deja esta labor e ingresa al campo docente para dedicarse a las labores de escribir y de entrenar a pastores y evangelistas.

La labor misionera le enseñó a Bosch que, en primer lugar, debía amar y confiar en otras gentes sin importar cuál fuese su raza. Aprendió que debía considerarlos como sus colegas en la obra del reino de Cristo. En segundo lugar, la labor misionera le enseñó a integrar la teoría y la práctica, y a construir su labor misionera sobre un sólido fundamento bíblico y teológico. Durante toda su vida, Bosch se mantiene profundamente dedicado a la iglesia visible, a la que llama «comunidad alternativa», e hizo un profundo llamado público para que se vuelva a descubrir la naturaleza misionera de la iglesia. Bosch llega a tener serios problemas con la Iglesia Reformada Holandesa de Sudáfrica, pues ésta defendía el *apartheid.* A pesar de todo, permanece como miembro de la iglesia hasta 1992, año en que fallece debido a un accidente automovilístico.

En la presente obra, el lector descubrirá que Bosch hace uso de la «teoría del paradigma» —desarrollada por Thomas Kuhn en el campo de la ciencia y usada por Hans Küng en el campo de la teología— a fin de demostrar el grado de cambio que la teoría y la práctica de la misión han sufrido durante los últimos dos mil años. La tesis principal de Bosch consiste en que los cambios que ocurren al presente en la misión cristiana no son ni incidentales ni reversibles, sino que son el resultado de un cambio fundamental de paradigmas, no solo en la misión y la teología sino en el pensamiento y la experiencia de todo el mundo. Para poder describir e interpretar este cambio, Bosch ha compilado en esta obra una vasta cantidad de datos históricos y teológicos, creando así un enorme erario al que todo estudiante de misionología sincero deberá acudir con frecuencia.

Roger S. Greenway
Calvin Theological Seminary
Grand Rapids, Michigan
EE.UU.

Prefacio del autor

El título original (en inglés) de este libro —*Transforming Mission*— es ambiguo. «Transforming» puede interpretarse como un adjetivo descriptivo de «misión». En este sentido, se entiende la misión

como una empresa transformadora de la realidad. Pero la misma palabra «transforming» también puede ser un participio en tiempo presente, usado para referirse a la acción de estar transformando, en cuyo caso «misión» es el objeto que recibe la acción. En este sentido, la misión no se entendería como una empresa transformadora de la realidad, sino como algo que está en proceso de transformación.

Confieso que tenía mis dudas respecto al título sugerido. Un día las expresé en un diálogo que tuve con el Profesor Francis Wilson de la Universidad de la Ciudad del Cabo, quien juntamente con el Dr. Mamphela Ramphele coordinó la Segunda Investigación Carnegie sobre Pobreza y Desarrollo en Sudáfrica. Wilson hizo referencia al libro que recoge los resultados de su investigación porque su título, *Uprooting Poverty*, refleja esta misma ambigüedad. Insinúa, por un lado, que la pobreza desarraiga a los pobres, pero a la vez implica que es algo que debe ser desarraigado. ¡A partir de aquel día sentí paz respecto al título ambiguo de mi propio libro!

La ambigüedad del título refleja fielmente el contenido del libro. Con la ayuda del concepto de «cambios de paradigma» busco demostrar el alcance de los cambios experimentados en la filosofía y en la práctica de la misión a lo largo de casi veinte siglos de historia de misión cristiana. En algunos casos las transformaciones fueron tan profundas y vastas que un historiador difícilmente encuentra parecidos entre los distintos modelos de misión. Mi tesis es que este proceso de transformación tampoco ha terminado (de hecho nunca terminará) y que en este momento nos encontramos en medio de uno de los cambios más importantes en términos de nuestro entendimiento y práctica de la misión cristiana.

Este estudio, sin embargo, no se queda en lo descriptivo. Va más allá que un mero retrato del desarrollo y la modificación de una idea, para sugerir que la misión sigue siendo una dimensión indispensable de la fe cristiana y que el meollo de su propósito es transformar la realidad. Bajo esta perspectiva se convierte en aquella dimensión de nuestra fe que rehúsa aceptar la realidad como es, y busca cambiarla. «En transformación» entonces es una expresión apta para captar esta cualidad tan esencial de la misión cristiana.

Caben algunas observaciones respecto al desarrollo del libro. En 1980 publiqué *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective* (Testimonio al mundo: la misión cristiana desde una perspectiva teológica). Formalmente, el presente libro desarrolla la misma temática que el anterior, publicado hace una década. Al ver sus ejemplares agotados desde hace algún tiempo, me propuse revisarlo. En el proceso de la revisión me di cuenta de que había rebasado las ideas del otro, y que un libro publicado en los primeros años de la década de los ochenta no podría afrontar los desafíos de los primeros años de los noventa. Demasiadas cosas habían pasado en la teología, la política, la sociología, la economía, etc. durante diez años. Por supuesto, existen continuidades esenciales entre el primer libro y este, tal como las hay entre el mundo de los primeros años de la década de los ochenta y el mundo al principio de los noventa. Algunas de estas continuidades, juntamente con ciertas lagunas importantes, se encuentran reflejadas, así espero, en el presente estudio.

Por haber llegado al final exitoso de este proyecto escrito, me encuentro en deuda con muchas más personas que las que puedo mencionar. Hago mención de sólo algunas de ellas. Pienso, por ejemplo, en mis colegas del Departamento de Misionología de la Universidad de Sudáfrica —Willem Saayman, J. N. J. («Klippies») Kritzinger e Inus Daneel, y nuestras hábiles secretarias Hazel van Rensburg and Marietjie Willemse—, quienes no sólo estimularon mi propia reflexión teológica de manera continua sino también crearon los espacios y tiempos para que la investigación continuase. Entre otros amigos y colegas que también leyeron partes del manuscrito y dialogaron conmigo sobre su contenido incluyo a Henri Lederle, Cillers Breytenback, Bertie du Plessis, Kevin Livingston, Daniël Nel, Johann Mouton, Adrio König, Willem Nicol, Gerald Pillay, J. J. («Dons») Kritzinger y algunos más. Varios de ellos

participaron también en la reunión de la *Southern Africa Missiological Society* (Asociación Misionológica de Sudáfrica) en enero de 1990, la cual se dedicó al estudio de mi obra teológica (cf. J. N. J. Kritzinger y W. A. Saayman [eds], *Mission in Creative Tension: A Dialogue with David Bosch* [Tensión creativa en misión: un diálogo con David Bosch], Missiological Society, Pretoria, 1990). ¡Es un verdadero gozo trabajar con semejantes colegas!

Quisiera expresar una palabra de agradecimiento a Orbis Books por estar tan dispuesta a publicar este volumen. Eve Drogin, editor de Orbis, me guió en las etapas iniciales de escribir y de negociar con los editores. Durante la crucial etapa de preparar y editar el manuscrito final, William Burrows, gerente editor de Orbis, asumió la responsabilidad personalmente. El análisis detallado y penetrante del primer manuscrito dejó manifiestas sus cualidades como editor habilísimo, teólogo articulado e interlocutor sensible. Nuestros intercambios posteriores confirmaron esta primera impresión. Nadie podría desear un mejor editor.

El libro forma parte de la serie titulada *American Society of Missiology Series*. Lo considero un gran honor y quisiera expresar mi gratitud a los miembros del comité editorial (debo mencionar los nombres de Gerald H. Anderson [New Haven] y James A. Scherer [Chicago]) y de hecho a toda la *American Society of Missiology*. He gozado del privilegio de asistir a varias de sus reuniones anuales y siempre guardo gratos recuerdos de ellas.

Por último (en orden pero no en importancia), dedico este volumen a mi esposa por más de treinta años, Annemarie Elizabeth. Durante varios años le ha tocado aguantar el proceso de escribir este libro y prescindir de vacaciones, de apoyo adecuado de mi parte hacia la familia y de otras cosas. En medio de todo, perseveró animándome y comprendiéndome y siendo para mí «ayuda idónea» en términos de intercambiar ideas y de aportar siempre una retroalimentación inteligente y simpatizante. Mi deuda con ella rebasa mi capacidad de expresión con palabras.

Abreviaturas

American Board of Commissioners for Foreign Missions (Junta estadounidense de síndicos para las misiones foráneas)

Ad Gentes (Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia [Vaticano II])

Biblia de Jerusalén

M Comité de Lausana para la Evangelización Mundial

Consejo Mundial de Iglesias

ME Comisión de Misión Mundial y Evangelización (del Consejo Mundial de Iglesias)

S *Church Missionary Society* (Sociedad Misionera Eclesiástica [Anglicana])

Catechesi Tradendae (Exhortación Apostólica del papa Juan Pablo II, 1979)

WOT Ecumenical Association of Third World Theologians (Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo)

Evangelii Nuntiandi (Exhortación Apostólica del papa Pablo VI, 1975)

Fe y Constitución (Comisión del Consejo Mundial de Iglesias)

Gaudium et Spes (Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno [Vaticano II])

International Missionary Council (Consejo Misionero Interna- cional)

Lumen Gentium (Constitución Dogmática sobre la Iglesia [Vaticano II])

S *London Missionary Society* (Sociedad Misionera de Londres)

Misión y Evangelización—Una afirmación ecuménica (Documento del Consejo Mundial de Iglesias sobre la misión y la evangelización, publicado en 1982)

Nostra Aetate (Declaración sobre la relación de la Iglesia con religiones no cristianas [Vaticano II])
NuevaVersión Internacional de la Biblia
Pacto de Lausana (documento elaborado por el Congreso Internacional de Evangelización Mundial, Lausana, 1974)
Santa Biblia, versión Reina-Valera 1960
Society for the Propagation of Christian Knowledge (Sociedad para la propagación del conocimiento cristiano)
Society for the Propagation of the Gospel (Sociedad para la propagación del Evangelio)
Student Volunteer Movement (Movimiento de Estudiantes Voluntarios)
Versión popular de la Biblia, *Dios habla hoy*
World Evangelical Fellowship (Alianza Evangélica Mundial)
World Students Christian Federation (Federación Mundial de Estudiantes Cristianos)
Young Men's Christian Asociation (Asociación Cristiana de Jóvenes [hombres])
Young Women's Christian Association (Asociación Cristiana de Jóvenes [mujeres])

Introducción: la crisis contemporánea de la misión

Entre el peligro y la oportunidad

Desde la década de 1950 ha aumentado de manera notable el uso de la palabra «misión» entre los cristianos. Junto con esta tendencia se dio una ampliación del concepto en sí, por lo menos en ciertos círculos. Hasta la década del cincuenta, «misión», aun si no se la usaba con un solo sentido, tenía un número bastante reducido de connotaciones. Se refería a: (a) mandar a misioneros a un territorio designado, (b) las actividades realizadas por los misioneros, (c) una área geográfica receptora de actividad misionera, (d) una agencia misionera, (e) el mundo no-cristiano o «campo misionero», o (f) la sede desde la cual los misioneros operaban en su lugar de actividad (cf. Ohm 1962:52s). En un contexto ligeramente distinto, el término podía referirse también a (g) una congregación local sin pastor propio, todavía dependiente del apoyo de una iglesia más antigua y establecida, o (h) una serie de cultos especiales cuyo propósito era profundizar la fe cristiana o propagarla generalmente en un contexto nominalmente cristiano. Si intentamos un enfoque más teológico de «misión» en el sentido tradicional, observamos que se lo ha expresado como (a) la propagación de la fe, (b) la expansión del Reino de Dios, (c) la conversión de los paganos, y (d) la iniciación de nuevas iglesias (cf. Müller 1987:31–34).

Todas estas connotaciones ligadas a la palabra «misión», por familiares que sean, son de origen reciente. Hasta el siglo 16 el término se utilizaba exclusivamente con referencia a la doctrina de la Trinidad, es decir, al envío del Hijo por parte del Padre, y al del Espíritu Santo por parte del Padre y el Hijo. Los primeros en emplear la palabra en términos de la expansión del cristianismo entre personas no católicas (también protestantes) fueron los jesuitas (cf. Ohm 1962:37–39). Su uso en este nuevo sentido estaba íntimamente ligado a la incursión colonial del mundo occidental en la tierras hoy conocidas como el Tercer Mundo (o más recientemente el Mundo de los Dos Tercios). El término «misión» presupone alguien que envía, una persona o personas enviadas por él, otras a quienes ellas son enviadas y una labor. La terminología en sentido amplio, entonces, presupone que el que envía posee la *autoridad* para hacerlo. Muchas veces se presentaba el argumento de que realmente Dios era

quien ejercía su autoridad indisputable para decretar el envío de personas para ejecutar su voluntad. En la práctica, sin embargo, se entendía una autoridad delegada a la Iglesia, una sociedad misionera o aun una autoridad civil cristiana.

En las misiones catolicorromanas, en particular, la autoridad jurídica permaneció vigente durante largo tiempo como el elemento constitutivo de la legitimidad de la empresa misionera (cf. Rütti 1972:228). La misión llegó a ser vista en términos de un acercamiento global caracterizado por la expansión, la ocupación de campos, la conquista de otras religiones y cosas semejantes.

En los capítulos 10 al 13 del presente estudio argumentaré que esta interpretación tradicional de la misión se modificó de manera gradual a través del siglo 20. Mucho de lo que sigue es una investigación de los factores que han dado paso a esta modificación. Algunos comentarios introductorios, sin embargo, pueden servir como preparación para nuestra investigación, porque —hoy más que nunca en su historia— la misión cristiana está en plena línea de fuego.

Lo que es nuevo en nuestra época, me parece, es que la misión cristiana —por lo menos como se la ha interpretado tradicionalmente— se encuentra bajo ataque, no sólo desde afuera, sino desde adentro de sus filas. Uno de los primeros ejemplos de este tipo de autocrítica misionera es Schütz (1930). Otra aún más aguda, especialmente porque se dio en la China, fue elaborada por Paton (1953). Siguieron publicaciones similares. En un solo año, 1964, aparecieron cuatro libros por el estilo, todos escritos por misionólogos o ejecutivos de agencias misioneras: R. K. Orchard, *Missions in a Time of Testing* (Las misiones en tiempo de prueba); James A. Scherer, *Missionary, Go Home!* (¡Fuera, misionero!); Ralph Dodge, *The Unpopular Missionary* (El misionero impopular), y John Carden, *The Ugly Missionary* (El misionero ofensivo). Más recientemente, James Heisseg (1981), escribiendo en una revista misionera, ha descrito la misión cristiana como «la guerra egoísta».

Estas solas circunstancias requieren y justifican una reflexión sobre la misión y la ponen en la agenda permanente de la teología. Si la teología es una «consideración reflexiva de la fe» (T. Rendtorff), es parte de la labor teológica considerar críticamente la misión como una de las expresiones (por distorsionada que sea en la práctica) de la fe cristiana.

La crítica de la misión en sí no debe sorprendernos. Es, en cambio, *normal* para un cristiano vivir en medio de situaciones de crisis. Nunca debería haber sido distinto. En un tomo escrito para el congreso del *International Missionary Council* (Concilio Internacional Misionero) (IMC) en Tambaram en 1938, Kraemer (1947:24) formuló esta idea en los siguientes términos: «Hablando con precisión, uno debe decir que la Iglesia permanece en estado de crisis y que su mayor falla es que solamente se da cuenta de ello de vez en cuando.» Debe ser así, argumenta Kraemer, debido a «la tensión constante entre la naturaleza fundamental (de la Iglesia) y su condición empírica» (24s). ¿Cómo puede ser entonces que casi nunca nos percatamos de este elemento de crisis y tensión en la Iglesia? Es porque, según Kraemer, la Iglesia «siempre ha requerido del aparente fracaso y del sufrimiento para tomar conciencia de su naturaleza verdadera y su misión» (26). Y por muchos siglos la Iglesia ha sufrido muy poco y ha aceptado creer en su propio «éxito».

Como su Señor, la Iglesia —en la medida que sea fiel a su naturaleza— siempre será controversial, una «señal que será contradicha» (Lc. 2:34). Tantos siglos libres de crisis para la Iglesia constituyen una situación de hecho anormal. Ahora, por fin, hemos regresado a un estado normal ¡…y lo sabemos! Y si el ambiente de ausencia de crisis persiste en muchas partes del Occidente es simplemente el resultado de una peligrosa ilusión. Démonos cuenta de que encontrarnos en crisis implica la posibilidad de llegar a ser verdaderamente la *Iglesia*. El signo en la escritura japonesa para «crisis» se hace combinando dos signos: el primero significa «peligro» y el segundo «oportunidad» (o promesa); la

crisis, por lo tanto, no es el fin de la oportunidad sino en realidad su inicio (Koyama 1980:4), el punto donde el peligro y la oportunidad se encuentran, donde el futuro se pone en la balanza y los eventos pueden inclinarse en cualquier dirección.

La crisis en el sentido más amplio

La crisis a la cual hacemos referencia es, naturalmente, no sólo una crisis respecto a la misión. Afecta a la Iglesia entera; de hecho, al mundo entero (cf. Glazik 1979:152). En lo que concierne a la Iglesia cristiana, la teología y la misión, la crisis se manifiesta, *inter alia*, en los siguientes factores:

1. El avance de la ciencia y la tecnología, juntamente con el proceso global de la secularización, parece haber reducido la fe en Dios a algo redundante. ¿Para qué tomar en cuenta la religión si nosotros mismos tenemos las maneras y los medios para manejar las exigencias de la vida moderna?
2. Relacionado con lo anterior está el hecho de que el mundo occidental —tradicionalmente no sólo la cuna del cristianismo católico y protestante sino la base de la empresa misionera moderna en su totalidad—poco a poco está llegando a un punto de «descristianización». Según los cálculos de David Barrett (1982:7), en Europa y Norteamérica un promedio de 53.000 personas salen de la Iglesia cristiana de manera definitiva entre un domingo y el siguiente, confirmando una tendencia identificada hace casi medio siglo cuando Godin y Daniel (1943) sacudieron al mundo católico con la publicación de *France: pays de mission?* (Francia: ¿país de misión?) en el cual describen a Francia como un campo de misión, un país de neopaganos, de gente atrapada por el ateísmo, el secularismo, la incredulidad y la superstición.
3. En parte por lo dicho anteriormente, el mundo ya no corresponde a una división en dos territorios, el uno denominado «cristiano» y el otro «no-cristiano», separados por un océano. Debido a la descristianización del Occidente y a las múltiples migraciones de conglomerados de distintas religiones, hoy vivimos en un mundo pluralista donde musulmanes, budistas y gente de muchas otras creencias están en contacto diariamente. Esta proximidad ha obligado a los cristianos a reexaminar los estereotipos tradicionales de tales religiones. Además, los devotos de aquellas religiones muchas veces han resultado ser misioneros más activos y agresivos que los mismos miembros de iglesias cristianas.
4. Debido a su complicidad con la subyugación y explotación de las razas de color, el Occidente —incluyendo a los cristianos occidentales— tiende a sufrir un agudo sentido de culpa. A menudo esta circunstancia conlleva una incapacidad o falta de voluntad por parte de dichos cristianos para dar «razón de la esperanza» que hay en ellos (cf. 1 P. 3:15) a personas de otras convicciones.
5. Más que nunca hoy estamos conscientes del hecho de vivir en un mundo dividido —algo aparentemente irreversible— entre ricos y pobres, donde gran parte de los ricos son considerados (o por lo menos son vistos por los pobres como) cristianos. Además, y según la mayoría de los indicadores, los ricos son cada vez más ricos y los pobres son cada vez más pobres. Esta circunstancia crea, por un lado, ira y frustración en los pobres y, por el otro lado, reticencia en los cristianos afluentes a compartir su fe.
6. Durante siglos, la teología, las costumbres y las prácticas del Occidente eran normativas e indisputables aun «allá en los campos de misión». Las nuevas iglesias se niegan a aceptar estos dictámenes y valoran altamente su «autonomía». Además, a la misma teología occidental hoy se la ve con sospecha en muchas partes del globo. Se la percibe como irrelevante, especulativa, un producto salido de unas torres de marfil. Es desplazada en muchas partes por teologías del Tercer Mundo: teología de la liberación, teología negra, teología contextualizada, teología *minjung*, teología africana,

teología asiática, entre otras. Esta circunstancia también contribuye a provocar un profundo sentido de incertidumbre en las iglesias occidentales, incluso en cuanto a la validez de la misión cristiana.

Naturalmente estos factores también tienen su lado positivo, el cual exploraré en la parte final de este estudio. De hecho, la tesis propuesta en este libro es que lo acontecido, por lo menos desde la II Guerra Mundial hasta ahora, y la resultante crisis para la misión cristiana no pueden entenderse en términos de algo accidental y reversible. Al contrario: lo sucedido en círculos teológicos y misionológicos en las últimas décadas es el resultado de un cambio paradigmático fundamental no sólo en las áreas de la misión y la teología sino en la experiencia y en la manera de pensar del mundo entero. Muchos de nosotros somos conscientes únicamente de sus dimensiones más recientes. Buscamos demostrar, sin embargo, que lo que ocurre actualmente no es el primer cambio paradigmático experimentado por el mundo (o por la Iglesia). Ya antes ha habido crisis profundas y cambios paradigmáticos significativos. Cada uno marcaba el final de un mundo y el nacimiento de otro, donde había que redefinir lo que la gente pensaba y hacía antes. Esos cambios anteriores serán trazados con cierto detalle en la medida en que influyeron sobre la teoría y la práctica misioneras. Argumentaré además que tales cambios paradigmáticos —para usar una paráfrasis de Koyama— no sólo representan un peligro sino también oportunidades. En épocas anteriores la Iglesia ha respondido creativamente frente a cambios paradigmáticos; el desafío es hacer lo mismo para nuestra época y nuestro contexto.

La misión: su base, su objetivo y su naturaleza

La crisis contemporánea en cuanto a la misión se manifiesta en tres áreas: su *fundamento,* su *razón de ser* y *objetivo,* y *su naturaleza* (cf. Gensichen 1971:27–29).

La empresa misionera, toca admitirlo, durante años operaba con una base demasiado frágil. Esto se hace claro, *inter alia*, tanto en las publicaciones de Gustav Warneck (1834–1910) como en las de Josef Schmidlin (1876–1944), los fundadores respectivamente de la misionología protestante y católica. Warneck, por ejemplo, distinguía entre un fundamento «sobrenatural» y otro «natural» para la misión (cf. Schärer 1944:5–10). Respecto al fundamento sobrenatural, identificó dos elementos: la misión se fundamenta en la sagradas Escrituras (especialmente en la «Gran Comisión» de Mt. 18:18–20) y en la naturaleza monoteísta de la fe cristiana. De igual importancia son las bases «naturales» para misión: (a) el carácter absoluto y la superioridad de la religión cristiana frente a las demás; (b) la aceptabilidad y adaptabilidad del cristianismo a todas las culturas y a cualquier condición; (c) los mejores logros realizados por las misiones cristianas en los «campos de misión»; y (d) el hecho de que el cristianismo se ha mostrado más fuerte a través de la historia que las demás religiones.Reflexiones en torno a los motivos de la misión y su objetivo mostraban ambigüedades similares. Verkuyl (1978a:168–75; cf. Dürr 1951:2–10) identificó una serie de «motivos impuros»: (a) el motivo imperialista (convertir a los nativos en sujetos dóciles de las autoridades coloniales; (b) el motivo cultural (la misión como la transferencia de la cultura «superior» del misionero); (c) el motivo romántico (el deseo de encontrarse en un país lejano, rodeado de personas exóticas); y (d) el motivo de colonialismo eclesiástico (el impulso de exportar una confesión religiosa y unas normas eclesiásticas a otros territorios).

Hay cuatro motivos misioneros más adecuados teológicamente, pero todavía ambiguos en su manifestación (cf. Freytag 1961:207–17; Verkuyl 1978a:164–68): a) el motivo de la conversión, el cual enfatiza el valor de una decisión personal y un compromiso, pero que tiende a limitar el Reino de Dios a lo espiritual e individual, entendiéndolo como la suma total de las almas convertidas; (b) el motivo escatológico, el cual dirige los ojos de los pueblos hacia el Reino de Dios como una realidad futura y que, en su afán de provocar la irrupción del Reino final, pierde interés en las exigencias de esta vida;

(c) el motivo de *plantatio ecclesiae* (plantar iglesias o «church planting»), que enfatiza la necesidad de formar una comunidad de los comprometidos, pero tiende a identificar la Iglesia con el Reino de Dios; y (d) el motivo filantrópico, a través del cual la Iglesia recibe el desafío de buscar justicia en el mundo, pero que fácilmente llega a identificar el Reino de Dios con una sociedad mejor.

Una base inadecuada para la misión y motivos misioneros ambiguos conllevan a una práctica misionera deficiente. Las iglesias jóvenes «plantadas» en los «campos de misión» eran réplicas de las iglesias en «la tierra natal» de la agencia misionera, «bendecidas» con todos los bienes colaterales de aquellas iglesias, «desde organetas hasta arcedianos» (Newbigin 1969:107). Igual que las iglesias en Europa y Norteamérica, eran comunidades bajo la jurisdicción de un pastor de tiempo completo. Tenían que aceptar confesiones elaboradas en Europa hace siglos frente a desafíos y circunstancias muy particulares y totalmente ajenos a iglesias jóvenes en la India o el África. Permanecían bajo la tutoría de las agencias misioneras occidentales, por lo menos hasta que estas últimas se dignaban otorgarles un «certificado de madurez», es decir, hasta que la iglesia joven había comprobado ser autosostenida, autogobernada y capaz de reproducirse.

Precisamente este tipo de exportación eclesiástica provocó el grito de protesta de Schütz: «¡Hay un incendio en la Iglesia! Nuestro acercamiento misionero se parece a un lunático que almacena su cosecha en un granero en llamas» (1930:195). Schütz no ubicó el problema «afuera», en el campo misionero, sino en el corazón mismo de la Iglesia occidental. Hace un llamado a la Iglesia para que regrese del campo misionero, donde no ha proclamado el evangelio sino el individualismo y los valores occidentales.

Su llamado es a retornar, dejando atrás lo que es para llegar a ser lo que debe ser: la Iglesia de Jesucristo en medio de los pueblos de la tierra. «*¡Intra muros!* —gritó él—, los resultados dependen de lo que pasa dentro de la Iglesia, no de lo que pasa afuera en el campo de misión.»

Debido al fundamento inadecuado y los motivos ambiguos de la empresa misionera, pocos de sus defensores y apoyadores estaban en capacidad de apreciar los desafíos presentados por Schütz, o los de David Paton (1953), escritos veintitrés años más tarde, después del «fiasco misionero» en la China. En su mayoría se sentían complacidos frente al actuar de las agencias occidentales. Irónicamente, aun llegaron al extremo de utilizar los «logros» de aquéllas para fortalecer las bases tambaleantes de la misión. Dando su aprobación a las prácticas misioneras, sus promotores identificaron sus prácticas misioneras con lo que veían en las páginas del Nuevo Testamento, lo cual a su vez se convirtió en la justificación teológica para seguir adelante con su empresa.

Por medio de esta lógica circular, el éxito de la misión cristiana llegó a ser su propio fundamento. Otras religiones se percibían como moribundas, a punto de desaparecer. Para mencionar un par de ejemplos de esta forma de razonar: en el año 1900 el Secretario General de la Sociedad Misionera Noruega, Lars Dahle, habiendo comparado las cifras en términos de números de cristianos en Asia y África en 1800 y 1900 respectivamente, desarrolló una fórmula matemática para cuantificar la tasa de crecimiento del cristianismo, década por década, durante el siglo 19. Era apenas lógico luego aplicar la fórmula a las décadas sucesivas del siglo 20. Con esta base, Dahle pudo predecir tranquilamente que hacia 1990 toda la raza humana sería ganada para Cristo (cf. Sundkler 1968:121). Unos años más tarde, Johannes Warneck, hijo de Gustav Warneck, escribió un libro titulado *Die Lebenskräfte des Evangliums, [La fuerza vital del Evangelio]* (2a impresión, 1908), en el cual demostró el poder de la misión cristiana comparado con el de otras religiones. El traductor estadounidense lo puso en términos aún más optimistas que Warneck; lo publicó en inglés con el título: *The Living Christ and Dying Heathenism* (El Cristo viviente y el paganismo moribundo) (1909).

Obviamente, ¡los logros del cristianismo comprobaban que era superior! Hoy, en cambio, es obvio que tales pronósticos optimistas carecían de fundamento. Se acabaron los rastros de aquel «paganismo moribundo». Virtualmente toda religión mundial demuestra un vigor que nadie habría podido admitir hace algunas décadas. Las arrogantes predicciones de Dahle y otros acerca de la marcha triunfal y la inminente victoria total del cristianismo quedaron nulas. La fe cristiana sigue siendo una religión minoritaria, luchando aún para retener el terreno ganado. Surge la pregunta: ¿Qué significa en cuanto a su veracidad y su singularidad el hecho de que ya no sea una religión tan exitosa?

De la confianza al malestar

Circunstancias como estas han llevado a algunos a reemplazar su confianza en una victoria inminente por el profundo malestar evidente en algunos círculos misioneros. Hacia el final de su vida Max Warren, Secretario General de la *Church Missionary Society* (Sociedad Misionera Eclesiástica) en Gran Bretaña durante muchos años, se refirió a lo que él denominó «un terrible colapso nervioso frente a la empresa misionera».

En algunos círculos el malestar ha llevado a una parálisis casi total y a una retirada completa de cualquier actividad tradicionalmente asociada con la misión en cualquiera de sus formas. Otros han decidido meterse en una serie de proyectos que ciertas agencias seculares podrían llevar a cabo con más eficiencia.

Mientras tanto, en otros círculos no hay evidencia de tal colapso nervioso. Al contrario, sigue adelante «a todo tren» el flujo misionero en una sola dirección, del Occidente al Tercer Mundo, con la proclamación de un evangelio poco interesado en las condiciones de los oyentes porque la única preocupación del predicador parece ser la de salvar almas de la condenación eterna. Para ellos el derecho del cristiano a proclamar su religión es indiscutible simplemente porque la misión a todo el mundo es un mandamiento bíblico. Aun sugerir la idea de una posible crisis de fundamento en la misión se interpretaría como una especie de capitulación frente a las presiones del «liberalismo teológico» o como un desafío a la validez incambiable de nuestra fe de antaño.

Mientras el celo por la misión y la dedicación sacrificial evidentes en estos círculos son loables, uno no puede dejar de preguntar si realmente ofrecen una solución válida y duradera. Quizás podríamos perdonarles a nuestros antepasados espirituales el no haberse percatado de la crisis que encaraban. Las generaciones presentes, sin embargo, no tienen excusa para *semejante* falta de percepción.

Un «pluriverso» de misionología

Si es imposible ignorar la crisis actual en la misión, y no hay sentido en tratar de pasarla por alto, el único camino válido es el de enfrentarla con toda sinceridad *sin dejarse llevar por una actitud de derrota.* Una vez más: crisis es el punto donde se encuentran el peligro y la oportunidad. Algunos ven sólo la oportunidad y se precipitan sin darse cuenta de la multitud de escollos ocultos alrededor. Otros sólo ven el peligro y se paralizan de tal modo que abandonan la tarea. Para responder con altura a nuestro noble llamado, hay que admitir la doble presencia de peligro y oportunidad, para luego proceder a ejecutar nuestra misión con plena consciencia de la tensión entre los dos.

Sugiero, por lo tanto, que la solución al problema antes presentado por el colapso nervioso no reside en un simple retorno a la conciencia y la práctica misioneras de antaño. Un poco de consuelo será el único resultado de aferrarnos a las imágenes de ayer. Practicar la respiración artificial dará poco más que la apariencia del retorno a la vida. La solución tampoco se encuentra en adoptar los valores del mundo contemporáneo ni en intentar responder según las propuestas que cualquier individuo o grupo decide denominar misión. Es imprescindible, por lo tanto, alcanzar una nueva visión para salir del

presente hacia un nuevo tipo de participación en la misión, lo cual no implica necesariamente tirar a la basura la experiencia acumulada de generaciones ni condenar con altivez los errores cometidos.

Desde hace algún tiempo los pensadores misioneros más valientes han podido percibir los primeros brotes indicadores de un nuevo paradigma misionero. Más de treinta años atrás Hendrik Kraemer ([1959] 1970:70) habló de la necesidad de reconocer una crisis en la misión, aun un «impase». Al mismo tiempo afirmó que «no nos encontramos al final de la misión»; más bien «nos encontramos al final definitivo de un período o una época, y mientras más claro veamos esto, y lo aceptemos de todo corazón, mejor». Estamos llamados a la realización de una nueva «labor pionera, que será más exigente y menos romántica que las hazañas heroicas de la época anterior».

El mundo de la década del noventa sin duda es diferente del de Edimburgo en 1910 (cuando los promotores de misión creían en la inminencia de un mundo enteramente cristianizado), o aun del de 1960 (cuando muchas venían prediciendo con toda confianza la llegada de un mundo libre de hambre e injusticia). Ambas manifestaciones de optimismo han sido demolidas total y permanentemente a raíz de los eventos subsecuentes. Las duras realidades de hoy nos instan a reconcebir y reformular la misión de la Iglesia con valentía e imaginación, mientras mantenemos la continuidad con lo mejor de la misión en las décadas y los siglos pasados.

La tesis planteada por esta obra es que no es ni posible ni correcto intentar revisar la definición de misión sin hacer una investigación exhaustiva de la vicisitudes de las misiones y del concepto de misión a través de los veinte siglos de historia de la Iglesia cristiana. Una buena parte de la obra, por lo tanto, se dedicará a trazar los perfiles sucesivos de paradigmas de la misión desde el primer siglo hasta el vigésimo. No será necesario avanzar mucho antes de percatarnos del hecho que en ninguna época de los dos milenios pasados existía una sola «teología de la misión»; ni siquiera en la Iglesia primitiva en su estado prístino (espero ilustrar esto en los siguientes cuatro capítulos). Sin embargo distintas teologías de la misión no necesariamente se excluyen; llegan a formar un mosaico multicolor de distintos y desafiantes marcos de referencia que se enriquecen y se complementan. En vez de tratar de articular un único punto de vista sobre la misión, debemos intentar bosquejar los perfiles de «un ‘pluriverso’ de misionología en un universo de misión» (Soares-Prabhu 1986:87).

Lejos estamos de sugerir que cada modelo de misión vaya a ser coherente con cada uno de los demás. Frecuentemente los distintos conceptos de misión están en desacuerdo. Por eso la necesidad de mirar con sentido crítico la evolución del concepto de misión para poder pronunciarse a favor o en contra de las distintas interpretaciones. Implica, por supuesto, que el mismo investigador trae al proceso sus propias presuposiciones (¡que debe estar dispuesto a revisar!), y es correcto aclararlas de antemano. Esto propongo llevar a cabo en las páginas que siguen. Es temprano para emprender la tarea de justificar en detalle mis convicciones en cuanto a misión: ellas saldrán a la luz en el transcurso del libro. Sin embargo, no creo justo iniciar un estudio de esta índole sin compartir con el lector algunas de las presuposiciones operantes al examinar y evaluar las vicisitudes de la misión y del pensamiento sobre ella a lo largo de estos veinte siglos. Soy consciente de que por esta vía he adelantado, en parte por lo menos, ciertas opiniones que sólo se irán aclarando en la parte final de la obra. Sin embargo, allí las desarrollaré en el contexto de un marco de referencia de lo que denominaré el emergente paradigma ecuménico de la misión.

Misión: una definición provisional

1. Propongo que la fe cristiana es intrínsecamente misionera. No es la única creencia que es misionera. Antes bien, comparte esta característica con varias otras religiones, notablemente con el islamismo y el

budismo, al igual que con una variedad de ideologías como el marxismo (cf. Jongeneel 1986:6s). Las religiones de índole misionera tienen un elemento en común que las distingue de las ideologías misioneras: todas «creen haber presenciado la eliminación del velo que cubría una verdad primordial de gran significado universal» (Stackhouse 1988:189). La fe cristiana, por ejemplo, percibe a «todas las generaciones de la tierra» como objetos de la voluntad salvífica de Dios y de su plan de salvación o, en términos neotestamentarios, considera que el «Reino de Dios» ha venido en Jesucristo como algo destinado a «toda la humanidad» (cf. Oecumenische inleiding 1988:19). Esta dimensión de la fe cristiana no es opcional: el cristianismo es misionero por su misma naturaleza, de otro modo niega su misma *raison d'ótre*.

2. La misionología, como una rama de la disciplina denominada teología cristiana, no es una empresa desinteresada o neutral: busca una cosmovisión que abarca un compromiso con la fe cristiana (ver también Oecumenische inleiding 1988:19s). Tal acercamiento no implica la ausencia de crítica en el proceso de investigar; de hecho, precisamente por causa de la misión cristiana, será necesario sujetar cada definición y cada manifestación de la misión cristiana a un análisis y una evaluación rigurosos.
3. Nunca, entonces, podremos pretender delinear con precisión o exceso de confianza el concepto de misión. Al fin y al cabo, la misión no admite definición; no debe ser encerrada dentro de los estrechos confines de nuestras predilecciones. Lo mejor que podemos esperar es formular algunas *aproximaciones* a lo que la misión abarca.
4. La misión cristiana expresa la relación dinámica entre Dios y el mundo, en primer lugar a través del relato del pueblo del pacto, Israel, y más tarde en forma plena a través del nacimiento, muerte, resurrección y exaltación de Jesús de Nazaret. Una fundamentación teológica para la misión, dice Kramm, «será posible si nos remontamos continuamente a la base de nuestra fe: la autocomunicación de Dios en Jesucristo» (1979:213).
5. No podemos utilizar la Biblia como una cuenta bancaria de verdades sobre la cual podemos girar al azar. No existen «leyes de misión» inmutables y objetivamente correctas, a las cuales tenemos acceso al hacer exégesis de la Escritura, que nos provean de planos aplicables a cualquier contexto. No hay una continuidad ininterrumpida entre nuestra práctica misionera y el testimonio de las Escrituras; de hecho, la misión es una empresa que se ejecuta en el contexto de la tensión entre la providencia divina y la confusión humana (cf. Gensichen 1971:16). La participación de la Iglesia en la misión es un acto de fe sin garantía en el mundo.
6. La totalidad de la existencia cristiana debe caracterizarse como existencia misionera (Hoekendijk 1967a:338) o, en palabras del Concilio Vaticano II, «la Iglesia en la tierra es misionera por naturaleza» (AG 2). Por lo tanto, es redundante hablar de un «evangelio universal» (Hoekendijk 1967a:309). La Iglesia empieza a ser misionera, no a través de su proclamación del evangelio, sino por la universalidad del evangelio proclamado (Frazier 1987:13).
7. Teológicamente, la «misión *foránea*» no existe como ente separado. La naturaleza misionera de la Iglesia no sólo depende de la situación en la cual se encuentra en un momento determinado, sino que se fundamenta en el evangelio mismo. La justificación y el fundamento para cualquier misión llevada a cabo en el extranjero o en territorio nacional «radican en la universalidad de la salvación y la indivisibilidad del Reino de Cristo» (Linz 1964:209). La diferencia entre misión nacional y misión al extranjero no es de principios sino de alcance, por lo cual repudiamos enteramente la doctrina mística de «las aguas saladas» (Bridston 1965:32); es decir, la idea de que el viajar a otro país es el *sine qua non* para cualquier tipo de actividad misionera, la prueba definitiva y el criterio final para evaluar si un proyecto es verdaderamente misionero (:33). Godin y Daniel publicaron en 1943 un estudio serio que

fue el primero en destruir este «mito geográfico» (Bridston) de misión: presentaron evidencias contundentes de que Europa también era un «campo misionero». Su libro, sin embargo, se quedó corto. Al concepto de misión como la primera predicación del evangelio a un grupo de paganos, añadió la idea de misión como una nueva presentación del evangelio a los neopaganos. Siguió definiendo misión, no en términos de su naturaleza sino con referencia a sus oyentes, lo cual supone que una vez (re)introducido el evangelio a un grupo de personas, la misión de hecho ha concluido.

8. Es esencial distinguir entre *misión* (singular) y *misiones* (plural). La primera se refiere básicamente a la *missio Dei* (la misión de Dios), es decir, a la autorevelación de Dios como el que ama al mundo; el compromiso mismo de Dios en este mundo y con este mundo; la naturaleza y la actividad de Dios que abarca a la Iglesia y al mundo, y en la cual la Iglesia tiene el privilegio de participar. *Missio Dei* enuncia las buenas nuevas de que es un «Dios para el pueblo». El término *misiones* (las *missiones ecclesiae*: los proyectos misioneros de la Iglesia), se refiere a modos particulares de participación en la *missio Dei*, relacionados con períodos, lugares y necesidades específicos (Davies 1966:33; cf. Hoekendijk 1967a:346; Rütti 1972:232).
9. La tarea misionera es tan amplia, profunda y coherente como las necesidades y exigencias de la vida humana (Gort 1980a:55). Desde la década del cincuenta, varios congresos internacionales empezaron a formular este concepto en términos de «toda la Iglesia que lleva todo el evangelio a todo el mundo». Toda persona se desenvuelve en medio de una serie de relaciones; por lo tanto, divorciar la esfera espiritual o personal de la material y social es señal de una antropología y una sociología falsas.
10. Por consiguiente, la misión es el «sí» de Dios al mundo (cf. Günther 1967:20s.). Al hablar de Dios, implícitamente se trae a colación el mundo como el escenario de la actividad divina (Hoekendijk 1967a:344). El amor y la atención de Dios se dirigen primordialmente hacia el mundo, y la misión es «participar en la existencia de Dios en el mundo» (Schütz 1930:245). En nuestra época, el «sí» de Dios se revela, en gran parte, a través de la participación misionera de la Iglesia en las realidades de injusticia, opresión, pobreza, discriminación y violencia. Cada vez más nos encontramos en una situación apocalíptica en la cual los ricos se hacen más ricos y los pobres más pobres; donde la violencia y la opresión, tanto de la derecha como de la izquierda, aumentan. La Iglesia-en-misión no puede cerrar los ojos ante semejante realidad porque «el modelo de la Iglesia en medio del caos de nuestros tiempos es político hasta los tuétanos» (Schütz 1930:246).
11. La misión incluye la *evangelización* como una de sus dimensiones esenciales. La evangelización es la proclamación de la salvación en Cristo a los que no creen en él, que los llama al arrepentimiento y la conversión, que les anuncia el perdón de pecados y los invita a ser miembros vivientes de la comunidad terrenal de Cristo, iniciando así una vida de servicio a otros en el poder del Espíritu Santo.
12. La misión es también el «no» de Dios al mundo (Günther 1967:21s). Anteriormente propusimos que la misión es el «sí» de Dios al mundo. Nos basamos en la convicción de que hay continuidad entre el Reino de Dios, la misión de la Iglesia y las necesidades de justicia, paz y plenitud en la sociedad, y que la salvación abarca todo lo relacionado con las personas *en* este mundo. Sin embargo, la provisión de Dios en Jesucristo, y aquello que la Iglesia proclama y encarna en su misión y evangelización, no debe limitarse simplemente a lo mejor que se puede esperar en este mundo en términos de salud, libertad, paz y ausencia de pobreza. El Reino de Dios rebasa el concepto del progreso humano en el plano horizontal. Entonces, si por un lado afirmamos el «sí» de Dios al mundo como una expresión de la solidaridad del cristiano con la sociedad, también tenemos que afirmar la misión y la evangelización como el «no» de Dios, como la expresión misma de nuestra oposición al mundo y, a la vez, nuestro compromiso con él. Si el cristianismo llega a mezclarse con movimientos sociales y políticos hasta el

punto de identificarse completamente con ellos, «la Iglesia volverá a ser lo que llamamos una religión de la sociedad… Pero ¿puede la Iglesia del hombre crucificado de Nazaret convertirse en una religión política, sin olvidarse de él, y sin perder su identidad?» (Moltmann 1975:3).

Sin embargo, el «no» de Dios al mundo no encierra ningún dualismo, como tampoco el «sí» de Dios implica una continuidad ininterrumpida entre este mundo y el Reino de Dios (cf. Knapp 1977:166–168). Por lo tanto, ni una iglesia secularizada (es decir, una iglesia preocupada únicamente por las actividades y los intereses de este mundo) ni una iglesia separatista (es decir, una iglesia involucrada únicamente en la tarea de ganar almas y prepararlas para el más allá) puede articular fielmente la *missio Dei*.

13. Como argumentaremos más detalladamente luego, podríamos describir a la Iglesia-en-misión haciendo uso de los conceptos de sacramento y señal. Es una *señal* en el sentido de ser indicador, símbolo, ejemplo o modelo; es un *sacramento* en el sentido de mediación, representación o anticipación (cf. Gassmann 1986:14). La Iglesia no es idéntica al Reino de Dios, pero tampoco es ajena a él; es «un anticipo de su venida, el sacramento de sus expectativas para la historia» (Memorándum 1982:461). Vive en una tensión creativa: ha sido llamada a salir del mundo al mismo tiempo que es enviada al mundo; desafiada a actuar como el terreno experimental de Dios en el mundo, un fragmento del Reino de Dios, mostrando «las primicias del Espíritu» (Ro. 8:23) como «las arras» de lo venidero (2 Co. 1:22).

Primera parte
Modelos neotestamentarios de misión
Uno
Reflexiones en torno al Nuevo Testamento como documento misionero

La madre de la teología

Las introducciones a la misionología suelen iniciarse con una sección titulada «Bases bíblicas para la misión» o algún título semejante. Una vez desglosadas dichas «bases» —por lo menos el procedimiento exigido parece ser así—el autor o la autora se encuentra listo para sistematizar los resultados de sus investigaciones exegéticas en una «teoría» o en una «teología» de la misión.

Nuestro deseo es proceder de manera distinta en este volumen. Basándonos en un breve análisis del carácter misionero del ministerio de Jesús y de la Iglesia primitiva, seguido por un estudio profundo de la interpretación de la misión hecha por tres autores neotestamentarios importantes, argumentaremos a favor de un cambio sustancial en el concepto de «misión» entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Al

examinar los cambios paradigmáticos en el pensamiento misionero, quisiéramos sugerir que la primera variación y la más fundamental tuvo lugar con el advenimiento de Jesús de Nazaret y los eventos sucesivos. En los próximos cuatro capítulos exploraremos el perfil de este primer cambio fundamental, antes de tratar el segundo cambio, menos fundamental pero también importante: el de la Iglesia «patrística» griega.

No siempre se ha apreciado el carácter misionero del Nuevo Testamento. Durante muchos años la práctica consistió, dice Fiorenza (1976:1), en considerar al Nuevo Testamento primordialmente como una serie de «documentos sobre un conflicto doctrinal en el corazón del cristianismo» y ver la historia primitiva de la Iglesia como una historia «confesional», es decir, «como una lucha entre distintos partidos y teólogos cristianos». Creo que un acercamiento de esta índole al Nuevo Testamento está, por lo menos hasta cierto punto, mal encaminado. En cambio sugiero, juntamente con Martin Hengel, que la historia del cristianismo incipiente es fundamentalmente «historia misionológica» y su teología es primordialmente «teología misionológica» (Hengel 1983b:53). Hengel describe en estos términos al Apóstol Pablo e insinúa que la descripción podría aplicarse a otros escritores del Nuevo Testamento también. Otros estudiosos del Nuevo Testamento, tales como Heinrich Kasting y Ben Meyer, afirman lo mismo. Kasting escribe: «En sus primeras etapas, la misión era mucho más que una mera función: era la expresión fundamental de la vida de la Iglesia. Por lo tanto, los comienzos de una teología misionera son, de hecho, los comienzos de la teología cristiana como tal» (1969:127). Ben Meyer interpreta: «El cristianismo nunca se había encontrado más cerca de su verdadera identidad, ni había sido más coherente con Jesús, ni había estado más claramente encaminado hacia su propio futuro, que en el despegue de la misión al mundo» (1986:206, cf. 18). Al iniciar su misión, el cristianismo primitivo dio un «salto de vida» asombroso de un mundo a otro (Dix 1955: 55), porque se concibió a sí mismo como la vanguardia de una humanidad salvada (Meyer 1986:92).

De este modo los eruditos contemporáneos del Nuevo Testamento están afirmando lo dicho por Martin Kähler hace ocho décadas: «La misión es la madre de la teología» (Kähler [1908] 1971:190).[1] La teología, según Kähler, empezó como «una manifestación de acompañamiento a la misión cristiana,» y no como «un lujo en manos de la Iglesia dominante» (:189). Los autores del Nuevo Testamento no eran personas de letras que tenían tiempo para investigar y recoger evidencias antes de colocar sus plumas sobre el papel. Más bien, el contexto de sus escritos era el «estado de emergencia» a causa de ser una Iglesia obligada por sus encuentros misioneros con el mundo a hacer teología (Kähler [1908] 1971:189; cf. además Russell 1988). Los Evangelios en particular deben ser vistos, no como textos producidos a raíz de un impulso histórico, sino como expresiones de una fe ardiente, escritos con el fin de recomendar a Jesucristo al mundo mediterráneo (Fiorenza 1976:20).

Es importante notar que los autores del Nuevo Testamento son distintos los unos de los otros; hay diferencias evidentes sobre todo en su entendimiento de la misión, según lo veremos en los próximos tres capítulos. Sin embargo, el hecho de no encontrar en el Nuevo Testamento una perspectiva uniforme respecto a la misión no debe sorprendernos. Hay más bien una variedad de «teologías de la misión» (Spindler 1967:10; Kasting 1969:132; Rütti 1972:113s; Kramm 1979:215). De hecho, no hay un término inclusivo para la misión en el Nuevo Testamento (Frankemölle 1982:94s). Pesch (1982:14–16) hizo un listado de no menos de noventa y cinco expresiones griegas, todas relacionadas con

[1] En épocas más recientes Ernst Käsemann ha propuesto una tesis según la cual el *enfoque apocalíptico* fue «la madre de la teología» (1969a:102; 1969b:137). Sin duda acierta, sobre todo con respecto a Pablo (véase más adelante, capítulo 4). En un sentido las afirmaciones de Kähler y Käsemann se complementan.

aspectos esenciales, pero muchas veces distintos, dentro de una perspectiva neotestamentaria de la misión. Tal vez los autores del Nuevo Testamento estuvieran más interesados en la existencia misionera de sus lectores que en definir el concepto de misión; para dar expresión a la primera, crearon una rica variedad de metáforas, como «la sal de la tierra», «la luz del mundo», «una ciudad sobre una colina» y otras más. Podemos lograr, en el mejor de los casos, crear un «marco semántico» de perspectivas neotestamentarias sobre la misión (Frankemölle 1982:96s.). Esperamos seguir iluminando sus contornos en el proceso de desarrollar el tema.

Más adelante volveremos a las razones que dan lugar a las diferencias que se advierten entre los autores del Nuevo Testamento en cuanto a su entendimiento de misión. Ahora enfocaremos, brevemente, el Antiguo Testamento.

La misión en el Antiguo Testamento

Es legítimo preguntarse si es necesario considerar al Antiguo Testamento como punto de partida en la búsqueda de un entendimiento del concepto de misión. De hecho, para la Iglesia cristiana y la teología cristiana no existe un Nuevo Testamento divorciado del Antiguo. Sin embargo, con respecto a la misión, esto nos crea problemas, sobre todo si nos aferramos a la interpretación tradicional de la misión como el envío de predicadores a lugares lejanos (una definición que será cuestionada de diferentes maneras en el transcurso del presente estudio). En el Antiguo Testamento no hay indicación alguna de que los creyentes del antiguo pacto fueron enviados por Dios a cruzar fronteras geográficas, religiosas y sociales con el fin de ganar a otros a la fe en Yahvé (cf. Bosch 1959:19; Hahn 1965:20; Gensichen 1971:57, 62; Rütti 1972:98; Huppenbauer 1977:38). Rzepkowski puede tener razón, entonces, cuando dice: «La diferencia decisiva entre el Nuevo y el Antiguo Testamento es la misión. El Nuevo Testamento es, en esencia, un libro sobre misión» (1974:80). Ni siquiera el libro de Jonás tiene relación alguna con la misión en el sentido normal de la palabra. El profeta es enviado a Nínive, pero no para predicar un mensaje de salvación a no creyentes, sino para anunciar su ruina. Tampoco le interesa la salvación de la ciudad; más bien, anhela verla destrozada. Contrariamente a lo que han sostenido algunos eruditos, ni siquiera es posible considerar al Segundo Isaías como un libro sobre misión (Hahn 1965:19).

Aun así, el Antiguo Testamento es fundamental para entender el concepto de misión en el Nuevo. Existe, en primer lugar, una diferencia decisiva entre la fe de Israel y las religiones de sus naciones vecinas. Aquellas religiones son «hierofánicas» por naturaleza, es decir, se expresan con manifestaciones de lo divino en determinados lugares sagrados donde el mundo humano puede comunicarse con el divino. Esto ocurre por medio de cultos o ritos en los cuales es posible neutralizar los poderes amenazantes del caos y de la destrucción. En todo tiempo, sus adherentes están subordinados al ciclo de las estaciones donde el invierno y el verano se persiguen en una eterna lucha por el poder. Se enfatizan siempre las representaciones de lo que ya sucedió, la repetición y la remembranza.

No así con la fe de Israel. La esencia de esta fe es la convicción firme de que Dios ha salvado a los antepasados de la esclavitud en Egipto, los ha guiado por el desierto y los ha establecido en la tierra de Canaán. Sólo existen como pueblo por la intervención de Dios. Además, Dios ha entrado en pacto con ellos sobre el Monte Sinaí, y su pacto determina la totalidad de su porvenir histórico. Para las religiones vecinas, Dios se hace presente en el ciclo eterno de la naturaleza y en ciertos lugares cúlticos. Para Israel, en cambio, el escenario de su actividad es precisamente la *historia.* El enfoque es lo que Dios ha hecho, está haciendo y aún hará según su propia intención declarada (cf. Stanley 1980:57–59).

Recurriendo al título de un conocido libro de G.E. Wright (1952), Dios es el «Dios que *actúa*». Probablemente sería más preciso describir la Biblia en términos de los Hechos de Dios en vez de la Palabra de Dios (Wright 1952:13). Para el pueblo de Israel (a menos que se deje seducir por aquellas religiones de magia, como de hecho ocurrió repetidas veces) la fe nunca puede reducirse a una religión del *statu quo*. La expectativa es ver cambios dinámicos porque Dios es un ser dinámico involucrado activamente en la dirección de la historia (:22). El Antiguo Testamento deja ver la presencia cercana de Dios en la alabanza y la oración, pero su «énfasis primordial… es, con toda seguridad, la revelación que hace Dios de sí mismo a través de hechos históricos» (:23).

Este Dios de la historia es, en segundo lugar, también el Dios de la promesa. Esto se hace evidente cuando uno reflexiona sobre el concepto veterotestamentario de *revelación.* Nuestro entendimiento de revelación muchas veces se ha limitado a un simple sacar a la luz o quitarle el velo a algo que siempre estuvo allí, pero escondido. De hecho, la revelación es un evento por medio del cual Dios se compromete, en el presente, a involucrarse con su pueblo en el futuro. Se revela como el Dios de Abraham, Isaac y Jacob; en otras palabras, como el Dios que siempre ha estado actuando en la historia y precisamente por esta razón será también el Dios del futuro. Las fiestas celebradas en torno a fenómenos de la naturaleza, como las primicias y la cosecha, siguiendo esta lógica, se van transformando en fiestas celebradas en torno a eventos históricos como el éxodo de Egipto y la confirmación del pacto en Sinaí. En otras palabras, las celebraciones de fenómenos naturales se convierten en celebraciones de eventos de la historia de la salvación. Aquellas celebraciones van más allá de una simple remembranza; son celebraciones anticipadas del involucramiento futuro de Dios con su pueblo, de Dios que va *delante* de su pueblo (Rütti 1972:83–86, con referencia a Th.C. Vriezen, Gerhard von Rad y otros investigadores del Antiguo Testamento).

En tercer lugar, este Dios que se ha revelado en la historia es el mismo que ha elegido a Israel. El propósito de la elección es el servicio, y si el servicio no se realiza, la elección carece de significado. Le incumbe a Israel servir al prójimo marginado: el huérfano, la viuda, el pobre y el extranjero. Cada vez que renueva su pacto con Yahvé, Israel reconoce que está renovando su obligación de cuidar a las víctimas de la sociedad.

Desde tiempos antiguos se hace evidente la convicción de que Dios también se compadece de las naciones, aunque el Antiguo Testamento revela una actitud ambivalente hacia ellas. Por un lado, para Israel son enemigas políticas o rivales; por otro lado, Dios mismo las introduce en el panorama israelita. La historia de Abraham ilustra esto. Empieza tan pronto como termina el episodio de Babel, que dramatiza la zozobra de las maquinaciones propias de las naciones. Y luego Dios comienza todo de nuevo con Abraham. Lo que Babel no pudo lograr aparece prometido y garantizado en Abraham: la bendición de todas las naciones. En los relatos del yavista referidos a Abraham no hay ninguno que, de un modo u otro, no ilustre la relación entre Abraham (y por lo tanto entre Israel) y las naciones (Huppenbauer 1977:39s.). La historia entera de Israel da testimonio del continuo compromiso de Dios con las naciones. El Dios de Israel es Creador y Señor de todo el mundo. Por esta razón Israel sólo puede comprender su propia historia en continuidad con la historia de las naciones y no como una historia aparte.

Es aquí donde entra en escena la tensión dialéctica, tan evidente en el Antiguo Testamento, entre el juicio y la misericordia derramados por igual sobre Israel y las demás naciones. El Segundo Isaías (Is. 40–55) y Jonás son las dos caras de una misma moneda. El profeta Jonás simboliza al pueblo de Israel que ha pervertido su elección convirtiéndola en orgullo y privilegio. Su libro no pretende ni alcanzar ni convertir a gentiles; su objetivo es el mismo pueblo de Israel y apunta hacia su arrepentimiento y su

conversión, haciendo un contraste entre la generosidad de Dios y el regionalismo de su propio pueblo. Segundo Isaías, en cambio, juega magistralmente con la metáfora del siervo sufriente para presentar un Israel que ya ha recibido juicio e ira de parte del Señor, y que ahora, precisamente en su debilidad y humillación, llega a ser testigo de la victoria de Dios. En esta hora dolorosa de humillación y abatimiento las naciones se acercan a Israel y confiesan: «Fiel es el Santo de Israel, el cual *te* escogió» (Is. 49:7).

Así, en que la compasión de Yahvé se extiende a Israel y cruza sus fronteras gradualmente, queda claro que, en el análisis final, Dios está tan preocupado por las otras naciones como por Israel. Sobre la base de su fe, Israel puede llegar a dos conclusiones fundamentales: Si el Dios verdadero se ha revelado a Israel, puede ser hallado únicamente en Israel; y dado que el Dios de Israel es el único Dios verdadero, también es el Dios del mundo entero. La primera conclusión enfatiza el aislamiento y la exclusión de Israel del resto de la humanidad; la segunda sugiere una apertura básica y la posibilidad de extenderse hacia otras naciones (cf. Labuschagne 1975:9).

Israel, sin embargo, no va a salir realmente a las naciones. Tampoco va a llamar expresamente a las naciones a la fe en Yahvé. Si vienen, es porque Dios las trae. Por lo tanto, si hay un misionero en el Antiguo Testamento, el misionero es Dios mismo, y su obra escatológica *par excellence* es traer a las naciones a Jerusalén para que lo adoren allí juntamente con el pueblo de su pacto. Sin embargo, las profecías alusivas a la adoración futura de las naciones a Yahvé son muy pocas; además, no siempre están libres de ambigüedad. Podemos, con J. Jeremias (1958:57–60), juntar algo de evidencia al respecto. El cuadro completo y positivo —positivo, por lo menos desde el punto de vista de las naciones— puede haber lucido así: las naciones están esperando a Yahvé y confiando en él (Is. 51:5). Su gloria será revelada a todas ellas (Is. 40:5). Dios llama a personas desde todos los confines de la tierra para que miren a Dios y sean salvas (Is. 45:22). El da a conocer a su siervo como una luz para los gentiles (Is. 42:6; 49:6). Se construye una calzada desde Egipto y Asiria hasta Jerusalén (Is. 19:23); las naciones se animan entre sí a subir al monte del Señor (Is. 2:5) trayendo ofrendas (Is. 18:7). El propósito es adorar en el templo de Jerusalén, el santuario del mundo entero, juntamente con el pueblo del pacto (Sal. 96:9). Egipto será bendecido como pueblo de Dios, Asiria como la obra de sus manos e Israel como su herencia (Is. 19:25). La expresión visible de esta reconciliación global será la celebración del banquete mesiánico en el monte de Dios; las naciones contemplarán a Dios cara a cara y la muerte será destruida para siempre (Is. 25:6–8).

Sin embargo, en este cuadro positivo existe un telón de fondo más oscuro. Cuando las naciones viajan hacia Jerusalén, Israel *conserva su lugar* como el centro del centro y receptor de «las riquezas de las naciones» (Is. 60:11). Aun en Segundo Isaías, que representa la cima del universalismo del Antiguo Testamento, hay sombras de esta actitud «Israel-céntrica». Los sabeos, por ejemplo, llegarán hasta Israel encadenados y se arrodillarán ante él (45:14). Otros textos también pregonan juicio sobre algunas naciones (p. ej. Is. 47), pero no siempre resulta claro que esto sea el resultado de haber rehusado las iniciativas misericordiosas de Dios o de ser, en primer lugar, enemigos de Israel.

No es de extrañarse, entonces, que con el tiempo llegue a predominar una actitud negativa hacia las naciones. Con el deterioro de las condiciones sociales y políticas del pueblo de pacto, crece la expectativa de la llegada del Mesías que un día conquistará las naciones gentiles y restaurará a Israel. Esta expectativa, por lo general, está vinculada a ideas fantásticas de la dominación del mundo por parte de Israel, a quien todas las demás naciones estarán sujetas. Alcanza su máxima expresión en las creencias y actitudes apocalípticas de la comunidad esenia a orillas del Mar Muerto. Los horizontes de la creencia apocalíptica son cósmicos: Dios destruirá por completo el mundo de la época para dar la

bienvenida a un mundo nuevo, según un plan detallado y determinado. El mundo presente y todos sus habitantes son totalmente corruptos. Los fieles sólo tienen que separarse de él, guardarse puros como incumbe a un remanente santo y esperar la intervención de Dios. En semejante clima la sola idea de una actitud misionera hacia los gentiles será descabellada (Kasting 1969:129). En el mejor de los casos Dios salvará, sin ninguna iniciativa de parte de Israel y mediante un acto divino, a los gentiles predestinados por él.

En gran parte, este concepto apocalíptico judío pone fin a aquel anterior entendimiento dinámico de la historia. Los eventos salvíficos del pasado ya no se celebran como garantías y anticipos de la relación futura de Dios con su pueblo; han llegado a ser, más bien, tradiciones sagradas que tienen que preservarse sin alteración alguna. La ley se convierte en una entidad absoluta que Israel tiene que servir y obedecer. Las categorías metafísicas griegas poco a poco comienzan a reemplazar a la anterior forma histórica de pensar. La fe se convierte en una cuestión de metahistóricas enseñanzas atemporales, sistematizadas cuidadosamente (Rütti 1972:95).

Biblia y misión

En este contexto y ambiente nació Jesús de Nazaret. Y comprendió claramente y sin ambages su misión en términos de la auténtica tradición del Antiguo Testamento.

Hasta épocas recientes, en los círculos cristianos y misioneros era costumbre ver a Jesús con ojos puramente idealistas. Según este planteamiento, con el transcurso del tiempo se superaron los aspectos terrenales, nacionalistas, sociales e históricos del Antiguo Testamento, y se abrió camino a una religión verdaderamente universal, abarcadora de toda la humanidad. Esta tendencia universalista, siempre presente en el Antiguo Testamento, aunque en forma latente, alcanzó entonces la perfección en las enseñanzas de Jesús. El meollo de su enseñanza era el anuncio de la llegada del Reino de Dios como algo de «naturaleza puramente religiosa supranacional, celestial, espiritual e interior». Este concepto de Jesús se encuentra resumido en el clásico *magnum opus* del misionólogo católico Thomas Ohm (1962:247). Era algo infinitamente «superior» al Antiguo Testamento y ya no tenía relación alguna con el pueblo de Israel.

Hoy día somos conscientes de la vulnerabilidad de este punto de vista. A pesar de esto, puede sorprender a muchos oír que Jesús, durante su vida terrenal, ministró, vivió y desarrolló su pensamiento casi exclusivamente dentro del marco de la fe y la vida religiosa del judaísmo del primer siglo. Se nos presenta, especialmente a través del Evangelio de Mateo, como el que había de venir en cumplimiento de la promesa hecha a los padres y a las madres de la fe. Para sus seguidores iniciales, no debe haber resultado obvio que la puerta de la fe estaba por abrirse también a los gentiles.

Por supuesto, ya no tenemos acceso directo a la historia de Jesús. Nuestro único acceso es a través de los autores del Nuevo Testamento, especialmente de los cuatro evangelistas. La subdisciplina académica llamada «crítica de las formas», que dominó la erudición neotestamentaria occidental desde la década del veinte hasta la del cincuenta, nos enseñó a ser escépticos frente a la fidelidad histórica de los Evangelios y a aceptar como auténticos sólo aquellos dichos de Jesús que de ninguna manera podrían haber sido «inventados» por una tradición subsecuente. En términos de «el Jesús de la historia», el efecto fue devastador. Rudolf Bultmann casi no habla de Jesús. Supuestamente, su historia estaba escondida bajo tantas capas de *Gemeindetheologie* (la teología de las primeras comunidades cristianas), que reconstruirla sería una tarea casi imposible.

Mientras tanto, la era de la «crítica de las formas» ha pasado. La «crítica de la redacción» nos ha ayudado a no concentrarnos tanto en descubrir cuáles son los auténticos dichos de Jesús, sino en el

testimonio de los evangelistas acerca de él. Hemos descubierto que no hay un «Jesús de la historia» divorciado de un «Cristo de la fe», porque los evangelistas, al dar testimonio de él, no podrían haber visto a Jesús de Nazaret con otros ojos que no fueran los de la fe. Por supuesto, los dichos *de* Jesús en los Evangelios son a la vez dichos *acerca de* Jesús (Schottroff y Stegemann 1986:2, cf. 4). Precisamente desde esta perspectiva, el «Jesús de la historia» vuelve a ser crucial cuando empezamos a redescubrir su persona y el contexto de su vida y trabajo, a través de los ojos de la fe de los cuatro evangelistas. Hoy en día los eruditos confían más en el Jesús terrenal que hace unas décadas (Burchard 1980:13; Hengel 1983a:29). Por consiguiente, «la práctica de Jesús» (Echegaray 1980) ha llegado a ser el enfoque de una gran parte del quehacer teológico contemporáneo. Como lo expresa Echegaray (1980:23–24), Jesús inspiró a las primeras comunidades cristianas a prolongar la lógica de su propia vida y ministerio en forma creativa en medio de circunstancias históricas que, de hecho, eran bastante nuevas y distintas de las anteriores. Manejaron las tradiciones acerca de Jesús con una libertad creativa pero también responsable, reteniéndolas y a la vez adaptándolas a su situación.

El descubrimiento de este proceder de los primeros cristianos no debe crearnos problemas. Si tomamos en serio la encarnación, la Palabra tiene que encarnarse en cada nuevo contexto. Por esta misma razón, la tarea del teólogo contemporáneo no es muy diferente de la tarea emprendida por los autores del Nuevo Testamento con tanta valentía. Lo que ellos lograron para su época nos incumbe lograrlo para la nuestra. Necesitamos prestar oído al pasado para hablar al presente y al futuro (LaVerdiere y Thompson 1976:596). Al mismo tiempo, nuestra tarea es mucho más complicada que la de los autores del Nuevo Testamento. Mateo, Lucas, Pablo y los otros vivieron en culturas radicalmente distintas de las nuestras y enfrentaron problemas totalmente ajenos a los nuestros (así como nosotros enfrentamos problemas desconocidos por ellos). Además, ellos emplearon figuras que sus contemporáneos comprendieron de inmediato, pero nosotros no.

Por supuesto, siempre han existido los que han intentado «cortar este nudo gordiano» estableciendo una relación directa entre el Jesús del Nuevo Testamento y la propia situación de cada uno, aplicando sus palabras antiguas, una por una y sin análisis, a sus circunstancias actuales. Otros, con la ayuda de todas las herramientas del análisis crítico, han intentado reconstruir historias «objetivas» de Jesús. Lo sorprendente, sin embargo, es la poca diferencia entre el Jesús de los autores conservadores y el Jesús de la erudición crítica. Con demasiada frecuencia Jesús ha sido recreado a imagen y semejanza de los teólogos contemporáneos y subordinado a sus intereses y predilecciones (cf. Schweitzer 1952:4). No es sorprendente encontrar en la multitud de libros escritos sobre Jesús en los últimos dos siglos una variedad absolutamente desconcertante de «Jesuses», algunos literalmente en el polo opuesto de otros. Jesús puede ser entonces un estadounidense benigno de clase media, el «fundador del comercio moderno», o el ejecutivo cuya dedicación a los deberes y su espíritu de servicio comprueban que se puede garantizar el éxito (cf. Barton 1925). Pero puede ser un Jesús de elite y derechista, una especie de «Hitler» empeñado en llevar a su nación a dominar sobre las demás (ver ejemplos en Hengel 1971:34f). Por otra parte, existe un Jesús revolucionario, ocupado en la divulgación de consignas marxistas, que tiene una estrategia completa de tres etapas para derrocar el sistema sociopolítico y que asiduamente cultiva seguidores preparándolos para el gran momento (Pixley 1981:71–82). En cada uno de estos casos, el «Jesús de la historia» resulta ser más el Jesús del historiador respectivo.

Sin embargo, los cristianos no tenemos la libertad de hablar acerca de Jesús como nos dé la gana. El desafío es hablar acerca de Jesús desde dentro de la comunidad de creyentes, «el pueblo entero de Dios», pasado y presente (Schottroff y Stegemann 1986:vi). La variedad de afirmaciones cristianas, por lo tanto, no puede ser ilimitada. De hecho, es limitada no sólo por la comunidad de creyentes sino en un

nivel aun más fundamental, que es el de su «carta constitucional»: el evento mismo de Jesucristo. Los eventos generadores de la comunidad cristiana, es decir, «el programa» de Jesús, el que vivió, murió y resucitó, establecieron en primer lugar los distintivos de aquella comunidad y hacia estos eventos nos orientamos. Dios viene a nosotros primordialmente en la historia de Jesús y de sus obras (Echegaray 1980:51). Existe todavía la diferencia entre las primeras dimensiones decisivas de un evento histórico y su posterior evolución: a la luz de esto, como sugirió Schleiermacher (cf. Gerrish 1984:196), podemos considerar al Nuevo Testamento como la norma para decidir lo auténticamente cristiano. Una tarea crucial de la Iglesia hoy en día es evaluar continuamente si su comprensión de Cristo corresponde a la de los primeros testigos (Küng 1987:238; cf. también el argumento perceptivo de Smit 1988).

Esto implica, naturalmente, que no podemos reflexionar con integridad sobre el significado de la misión hoy sin fijarnos en el Jesús del Nuevo Testamento, precisamente porque nuestra misión encuentra «su ancla en la persona y ministerio de Jesús» (Hahn 1984:269). Kramm lo expresa así: Sólo es posible encontrar un fundamento para la misión con referencia al punto de partida de nuestra fe: la autocomunicación de Dios en Cristo como la base que lógicamente precede y resulta fundamental para cualquier reflexión subsecuente (1979:213).

Afirmar esto no implica que la tarea se limita a establecer simplemente el significado de la misión para Jesús y la Iglesia primitiva y luego definir nuestra práctica misionera en los mismos términos, como si el problema se resolviera aplicando directamente la Escritura. Hacerlo de esta manera sería caer en «la tentación fácil y concordista de equiparar los grupos y fuerzas sociales de la Palestina de entonces con los existentes en nuestros días» (G. Gutiérrez, citado en Echegaray 1980:14). De hecho, un acercamiento de esta índole resulta menos acertado para unas circunstancias que para otras; los dos milenios de distancia histórica que separan nuestra época de la de Jesús podrían ser menos importantes que la distancia social entre la clase media de hoy y los primeros cristianos, o esta clase media y muchos grupos marginados actuales. Basta leer los volúmenes de Ernesto Cardenal intitulados *El Evangelio en Solentiname* para darse cuenta de que las circunstancias sociopolíticas de los campesinos nicaragüenses miembros de la comunidad de base de Cardenal se asemejan más al contexto de la Iglesia primitiva que a la situación actual de muchos cristianos de nuestro mundo occidental. Puede decirse lo mismo respecto a algunas iglesias independientes y autóctonas del África o a las iglesias que se reúnen en hogares en la China continental.

Sin embargo, aun donde la brecha sociocultural entre las comunidades de hoy y las de los primeros cristianos sea estrecha, existe y debe ser respetada. Un estudio histórico-crítico puede ayudarnos a comprender en qué consistía la misión para Pablo, Marcos o Juan, pero no nos va a revelar inmediatamente lo concerniente a la misión en nuestra propia situación concreta (Soares-Prabhu 1986:86). El texto del Nuevo Testamento genera en diferentes lectores una variedad de interpretaciones, como ha argumentado muchas veces Paul Ricoeur. Por lo tanto, el significado de un texto no puede ser reducido a un solo sentido unívoco, es decir, a lo que significó «originalmente».

Un acercamiento adecuado requiere una interacción entre la definición de los autores cristianos de la época y la propia definición del creyente moderno que busca inspiración y guía en aquellos testigos antiguos. ¿Cómo se concibieron los primeros cristianos y las generaciones subsecuentes? ¿Cómo nos concebimos nosotros, los cristianos del siglo 20? ¿Y qué efecto ejercen tales «autoconceptos» sobre la interpretación de la misión de ellos y sobre la nuestra? Estas preguntas son las que pretendo explorar.

En décadas recientes, los estudios de eruditos como G. Theissen, A. J. Malherbe, E. A. Judge, L. Schottroff, W. A. Meeks y B. F. Meyer han ayudado a mejorar nuestra comprensión del mundo social del cristianismo primitivo. Al colocar el contexto de los primeros cristianos bajo la lente del análisis

sociológico, estos académicos han contribuido a mejorar nuestra capacidad de entender la Iglesia primitiva y su misión. Me parece, sin embargo —sin restar nada de la importancia de su obra— que ya es hora de ir más allá del análisis sociológico para alcanzar un acercamiento que podríamos llamar *hermenéutico crítico* (cf. Nel 1988). La predisposición de la mayoría de los análisis sociales (como mostró Mayer 1986:31) tiende hacia un punto de vista externo. En contraste, la predisposición de la hermenéutica crítica tiende hacia un punto de vista interno; en otras palabras, hacia una exploración del concepto que tienen de sí las personas con quienes quisiéramos entrar en diálogo. Por supuesto, la definición de uno mismo se convierte en un concepto clave en el contexto de este acercamiento. En su estudio de «la misión global y el autodescubrimiento» de los primeros cristianos, Ben Meyer demuestra (de manera convincente, según creemos) que fue debido a una nueva definición de ellos mismos que algunos de los discípulos del primer siglo se sintieron impulsados a emprender la tarea misionera de alcanzar el mundo alrededor. En seguida Meyer empieza a dibujar los contornos de esta nueva definición propia, intentando responder a ciertas preguntas (Meyer 1986:17):

¿Cómo puede explicarse el hecho de que, entre todos los partidos, movimientos y sectas del judaísmo del primer siglo, solamente el cristianismo descubrió en sí mismo suficiente ímpetu como para fundar comunidades religiosas gentiles e incluirlas bajo el nombre «el Israel de Dios» (6:16)? ¿Cómo podemos explicar la dinámica de la decisión tomada a favor de este ímpetu? … ¿Cómo podemos dar cuenta de los orígenes del concepto de Cristo, no sólo en términos del cumplimiento de las promesas a Israel sino también como … el primer hombre de una nueva humanidad?

Sin embargo, el acercamiento hermenéutico crítico va más allá del ejercicio (por más interesante que sea históricamente) de hacer explícitas las definiciones propias de los primeros cristianos. Busca establecer un diálogo entre aquellas definiciones propias y todas las subsiguientes, incluyendo las nuestras y las de nuestros contemporáneos. Este acercamiento admite la existencia de definiciones inadecuadas o aun erradas. Su meta es ampliar, criticar y desafiar tales definiciones (cf. Nel 1988:163). Presupone que no existe ninguna realidad objetiva «fuera de uno», que requiera comprensión e interpretación. Más bien, la realidad es *intersubjetiva* (:153s); siempre será realidad *interpretada* y, de hecho, cualquier interpretación se verá profundamente afectada por nuestras propias definiciones de nosotros mismos (:209). Lógicamente, entonces, la realidad cambia si la definición cambia. Esto es precisamente lo que pasó en primera instancia con los cristianos de la época primitiva y luego, de modo comparable, con sucesivas generaciones. Las definiciones no siempre cambiaron de manera adecuada; muchas veces sufrieron distorsiones, según trataremos de demostrar en el transcurso de estas exploraciones. Pero siempre merecen ser tomadas en serio; deben ser desafiadas, por ejemplo, por las definiciones propias de otros creyentes, especialmente por los primeros en experimentar algún «cambio paradigmático» en su concepto de la realidad. A la luz de esto, el desafío para el estudio de la misión se puede describir (en las palabras de van Engelen 1975:310) como el proceso de relacionar el siempre relevante evento del Jesús de hace veinte siglos con el futuro del Reino prometido por Dios, por medio de iniciativas significativas emprendidas aquí y ahora.

Naturalmente, si exploramos lo que hemos llamado la definición de los primeros cristianos, estamos forzados a plantear preguntas acerca de cómo *Jesús* se definió a sí mismo (cf. Goppelt 1981:159–205). Esta es una búsqueda obligada aunque, como se dijo anteriormente, solamente conocemos a Jesús por el testimonio de la Iglesia primitiva, es decir, a través de la definición que hicieron de ellos mismos los primeros creyentes. El punto es que no hay pistas obvias o simplistas a seguir para llegar desde el Nuevo Testamento hasta una práctica misionera contemporánea. La Biblia no funciona en forma tan directa. Puede existir, en cambio, toda una gama de alternativas, en profunda

tensión las unas con las otras, pero todas a la vez válidas (Brueggeman 1982:397, 408). Como dice la *Inter-Anglican Theological and Doctrinal Commission* (Comisión interanglicana sobre teología y doctrina) (1986:48):

Puede ser que el Espíritu Santo, el que guía a toda verdad, se haga presente no tanto como partidario de un determinado lado de una disputa teológica sino en medio del encuentro de las visiones diversas de personas… que comparten una fidelidad y un compromiso con Cristo y las unas con las otras.

Jesús e Israel

En su libro clásico sobre la conversión, A. D. Nock ha demostrado que la época que va desde Alejandro Magno hasta Agustín se caracterizó por fermentos y cambios religiosos, económicos y sociales sin precedentes. La filosofía y las religiones griegas se difundieron hacia el este, y llegaron a Asia Central. Al mismo tiempo, varias religiones orientales, especialmente las de Egipto, Siria y Asia Menor penetraron el mundo grecorromano, y ganaron miles de convertidos (Nock 1933; cf. Grant 1986:29–42).

La fe judía era una más entre las que habían calado toda la región, pero hay poca evidencia de iniciativas dirigidas hacia a los gentiles con el fin de ganarlos para la fe judía. A pesar de esta situación, los gentiles con frecuencia eran atraídos a ella. El mismo término lingüístico para denominar a los convertidos («prosélitos»)[2] lo ilustra. Las conversiones sucedían así: los gentiles, individual y mayormente por iniciativa propia, se acercaban a los judíos, se sometían a la Torah y pedían la circuncisión. Fuera de este círculo de personas que habían hecho la transición al judaísmo había otra categoría: los «temerosos de Dios», quienes, aunque atraídos por el judaísmo, no habían tomado el paso final de pedir la circuncisión.[3] En términos generales, sin embargo, la atención del judío piadoso no se concentraba en los gentiles. Frecuentemente ignoraba inclusive a miembros de su propia raza. Varios siglos antes del nacimiento de Jesús creció la convicción de que no todo Israel iba a alcanzar la salvación sino sólo un remanente fiel. Varios grupos religiosos dentro del judaísmo se consideraban a sí mismos como el remanente y a todos los demás, aun a sus compatriotas judíos, como fuera de los límites. Las comunidades de esenios, al borde del Mar Muerto, fueron particularmente notorias en este sentido.[4] En la mayoría de estos círculos había poca preocupación por reclutar a otros, aun de su propia nación, y mucho menos a gentiles.

Todas estas iniciativas deben verse dentro del marco de la lucha a favor del verdadero Israel, a favor de la causa de la restitución del pueblo del pacto. En este mismo contexto tenemos que considerar el ministerio del Juan el Bautista. En efecto, éste apareció en la escena como un predicador profético enviado por Dios para llamar a Israel al arrepentimiento y a la conversión. Según su punto de vista, ya

---

[2] Un «prosélito» (del gr.: *proselytos*), literalmente es «uno que se ha pasado» o «uno que ha entrado» (de una religión «pagana» al judaísmo), más que alguien que ha sido ganado para la fe judía a través del compromiso activo de «misioneros» judíos.

[3] Los «temerosos de Dios» (gr.: *sebomenoi* o *foboumenoi ton Theon*) eran más numerosos que los prosélitos (cf. K. G. Kuhn art. *proselytos* en *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI) y generalmente procedían de una clase social más pudiente que los prosélitos (cf. Malherbe 1983:77). Mientras que la actitud predominante por parte de los judíos hacia los «temerosos de Dios» era negativa, tendía a ser más ambivalente hacia los prosélitos (cf. Kuhn, *op cit.*).

[4] Al entrar a la comunidad, el nuevo miembro tenía que declarar bajo juramento que amaría únicamente a los miembros de su comunidad y que odiaría a todos los «hijos de las tinieblas», en otras palabras, a todos los que no eran miembros (cf. 1QS f1:9–11).

no podía presuponerse la elección de todo el pueblo de Israel. Los judíos de su época eran una «generación de víboras» (Mt. 3:7; Lc. 3:7), igual que los paganos. Únicamente se salvaría un remanente, y esto si se arrepentían y producían frutos dignos del arrepentimiento (Mt. 3:8; Lc. 3:8). Para subrayar el hecho de que a los ojos de Dios todo el pueblo de Israel era gentil y estaba fuera del pacto, el penitente tenía que someterse al rito del bautismo de igual modo que el gentil que se convertía al judaísmo.

Este era el clima religioso en el cual nació Jesús: una época de sectarismo y fanatismo, de tráfico religioso entre occidente y oriente, de comerciantes y soldados que regresaban a casa con ideas novedosas, de gente que ensayaba nuevas creencias. A nivel sociopolítico, el período no fue menos volátil. Palestina se encontraba bajo la ocupación romana. El sistema de haciendas grandes que proliferaban gradual pero implacablemente por todo el país a costa de la propiedad comunal era uno de los resultado de dicha ocupación. Los campesinos, ya empobrecidos, se iban transformando en mano de obra disponible para trabajar para los dueños y mayordomos de las haciendas; éstos son los «jornaleros» citados con frecuencia en las páginas de los Evangelios.

Roma consolidó su dominio sobre los judíos al organizar un censo (en el año 6 a.C.) para luego poder recaudar impuestos. Para los judíos fue más que una irritación: constituía un ataque contra sus derechos ancestrales y su tierra santa, la cual había sido rebajada al *status* de una mera provincia del vasto Imperio Romano. La situación se prestaba para el surgimiento de recuerdos de un pasado glorioso: la liberación de Egipto, el reino esplendoroso de David, la rebelión de los macabeos, etc.. No es sorprendente, entonces, la frecuente irrupción de disturbios en el período del censo. Leemos en Hechos 5:37 que Judas el galileo lideró una banda de rebeldes «en los días del censo». El hecho de relacionar el nacimiento de Jesús con el censo (Lc. 2:1–2) puede haber reforzado la idea que él podría ser el anhelado Mesías, el libertador que Dios enviaría precisamente en la hora más oscura.

Es imprescindible ver la vida y el ministerio de Jesús dentro de este contexto histórico concreto. De otra manera, no sería posible ni siquiera empezar a comprenderlo. Jesús sigue en la línea tradicional de los profetas. Igual que ellos y Juan el Bautista, su preocupación es el arrepentimiento y la salvación de Israel.

Como … judío se percibe a sí mismo como enviado a su propio pueblo. Su llamado al arrepentimiento concierne a su pueblo … su vocación se limita a ellos. El hecho de ser enviado únicamente a Israel ya se hace evidente en Mt. 1:21 y Lc. 1:54. Los relatos de los cuatro Evangelios lo ubican casi siempre en la Tierra Santa. Parece reacio a entrar en territorio gentil o samaritano, aunque en ocasiones lo hace. Viaja inquieto por todo el territorio judío, de acá para allá … Precisamente por ser el Hijo del Hombre debe cumplir con el llamado del hijo de David: liberar a su pueblo … Se dedica completamente a Israel con una devoción incondicional, negándose a cualquier otro pedido (Bosch 1959:77).

Sin embargo, la pregunta sobre la actitud de Jesús hacia los gentiles es importante pero secundaria, como esperamos ilustrar a continuación (cf. Bosch 1959:93–115; Jeremias 1958; Hahn 1965:26–41). Sin lugar a duda existen diferencias entre Jesús y los grupos religiosos judíos de su época, entre la manera en que él se define a sí mismo y la manera en que ellos lo definen. Cada uno de ellos (incluyendo aparentemente a Juan el Bautista) limita su preocupación a la salvación de sólo un *remanente* de Israel, mientras que la misión de Jesús abarca a *todo* Israel. Su preocupación se nota, en primer lugar, en su constante movilización por toda la región judía; es un predicador y sanador itinerante sin nexos permanentes con familia, profesión u hogar. El hecho de haber escogido doce discípulos y haberlos enviado por todo el territorio judío apunta en la misma dirección: su número se

remonta a la composición antigua del pueblo de Israel, y su misión, al Reino mesiánico del futuro, cuando «todo Israel» será salvo (cf. Goppelt 1981:207–213; Meyer 1986:62).

La actitud de Jesús hacia los fariseos parece ser un caso especial. La tradición más antigua no los presenta como los enemigos implacables de Jesús. Todavía no eran los líderes del judaísmo; llegarían a establecer su hegemonía indisputable después de la destrucción de Jerusalén (en el año 70 d. C.). Como Jesús, pretendían enfrentar el dilema de Israel teológicamente, aunque de una manera muy distinta. No cabe duda, entonces, de que Jesús buscaba ganarlos (Schottroff y Stegemann 1986:35 y 125, nota 94). De todos modos, más importante que el llamado de Jesús a los fariseos es su «constante crítica de actitudes, prácticas y estructuras que tendían arbitrariamente a restringir o a excluir a los miembros potenciales de la comunidad judía» (Senior y Stuhlmueller 1985:210). Esto se aplica especialmente a los marginados del *establishment* judío. La historia de Jesús los describe de muchas maneras: pobres, ciegos, leprosos, hambrientos, los que lloran, pecadores, cobradores de impuestos, endemoniados, perseguidos, cautivos, cansados y trabajados, chusma sin conocimiento alguno de la ley, pequeños, menospreciados, ovejas perdidas de la casa de Israel y aun prostitutas (Nolan 1976:21–29). Como ocurre en nuestra época, la aflicción de muchos de los marginados es el resultado de la represión, la discriminación, la violencia y la explotación. Ellos son, en el sentido pleno de la palabra, víctimas de la sociedad de su época. Aun el término «pecadores» crea dificultades de comprensión en nuestros tiempos modernos. No deben ser ni rechazados ni beatificados. Probablemente son, a un mismo tiempo, víctimas de las circunstancias, practicantes de oficios despreciables *y* personajes sospechosos (Schottroff y Stegemann 1986:14s.). La cuestión es simplemente que Jesús se acerca a toda persona marginada: a los enfermos aislados por razones cúlticas o rituales, a las prostitutas y los pecadores rechazados con base moral, y a los cobradores de impuestos excluidos por razones religiosas y políticas (Hahn 1965:30). Los cobradores de impuestos y las prostitutas hasta pueden ser elogiados por Jesús, presentados como modelos a seguir porque responden a su llamado mientras otros hacen lo opuesto (Mt. 21:31; cf. Schottroff y Stegemann 1986:33).

Ver a Jesús entablando relaciones con los cobradores de impuestos debe haber sido extremadamente ofensivo para los miembros del aparato religioso. Los cobradores de impuestos eran considerados traidores a la causa judía, colaboradores de Roma y explotadores de su propio pueblo (Ford 1984:70–78; Schottroff y Stegemann 1986:7–13; Wedderburn 1988:168), pero Jesús rehúsa dejarlos a un lado. Se invita a la casa de Zaqueo, rico jefe de los cobradores (Lc. 19:1–5). Luego invita a Leví (Mateo) a dejar su puesto y seguirle (Mt. 9:9s). El llamado es un acto de gracia, una restauración de la comunicación, el inicio de una nueva vida, aun para cobradores de impuestos (Schweizer 1971:40).

Sin embargo y definitivamente, la tradición (particularmente la del Evangelio de Lucas) describe a Jesús como «la esperanza de los pobres» (Schottroff y Stegemann 1986). «Los pobres» constituyen una categoría amplia que a menudo abarca algunas de las otras categorías ya mencionadas. Son «pobres» porque las circunstancias (o quizás, con mayor precisión, los ricos y poderosos) los han tratado con dureza. No tienen otra opción que estar afanados por el día de mañana (cf. Mt. 6:34) y preocupados por buscar la comida y el vestido (Mt. 6:25). El sueldo básico de un jornalero era un denario de plata por día, que apenas alcanzaba para que una familia pequeña viviera al nivel de subsistencia. Si pasaban varios días sin hallar trabajo, la familia del jornalero se quedaba sin recursos. En tales circunstancias la cuarta petición del padrenuestro («El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy») se reviste de una intensidad que muchos de nosotros ya no experimentamos. Es una oración de supervivencia.

Con el ministerio de Jesús, Dios está inaugurando su Reino escatológico en medio de los pobres, los humildes y los despreciados. «Ninguna pretensión religiosa más grandiosa habría podido hacerse en el contexto de la religión judía» (Schottroff y Stegemann 1986:36). La vida miserable de los pobres es contraria a los propósitos de Dios, y Jesús ha venido a poner fin a su miseria.

Una misión inclusiva

No deja de sorprender cuán *inclusiva* resulta ser la misión de Jesús. Abarca tanto al pobre como al rico, al oprimido como al opresor, al pecador como al devoto. Su misión se realiza disolviendo la alienación, derribando muros de hostilidad y cruzando barreras entre individuos y grupos. Como Dios nos perdona gratuitamente, debemos perdonar a los que nos ofenden; hasta setenta veces siete, es decir, ilimitadamente, innumerables veces (Senior y Stuhlmueller 1985:201s.).

Este aspecto inclusivo de la misión de Jesús se destaca especialmente en la *Logia* o Fuente de dichos (también conocida como «Q»).[5] Los profetas itinerantes[6] quienes utilizaron la *Logia* sin duda tenían en mente a *todo* el pueblo de Israel al desplazarse por territorio judío proclamando las palabras de Jesús a todos (Schottroff y Stegemann 48s.). Este es el único aspecto concerniente a la rica y variada teología de Q que quisiera enfatizar aquí.

No hay duda de que una de las preocupaciones primordiales de la *Logia* es la de predicar el amor aun hacia los enemigos, con el fin de ganarlos, si es posible. Marcos 2:16 (que no proviene de Q) ya ilustra un problema básico que tienen los fariseos frente a Jesús (aun los que *a priori* no tienen sentimientos negativos hacia él): el hecho de no poner ninguna condición. Hasta podemos percibir el tono asombrado de sus voces al interrogar a los discípulos: «¿Por qué come con publicanos y pecadores?» Los profetas de Q son fieles a esta línea de la tradición temprana acerca de Jesús. Quizás sufren persecución por sus creencias. A pesar de esto (¿o por esto mismo?), orientan su atención aún más hacia los mismos perseguidores y todos los que han rechazado el mensaje de Jesús. La comprensión que estos mensajeros de Jesús tienen de sí mismos es, hasta donde sabemos, «sin paralelo sociológico o socio-religioso» (Schottroff y Stegemann 1986:61, cf. 58).

El mandato a amar a los enemigos es considerado correctamente como el dicho más típico de Jesús (ver referencias en Senior y Stuhlmueller 1985:198 nota 14). Aun Lapide (1986:91), un judío ortodoxo, afirma que fue «una innovación introducida por Jesús». Y los profetas de la fuente Q lo retienen y lo ponen en práctica fielmente. Parece que estos predicadores son insultados, interrogados, marginados y

---

[5] Q, tomado de «Quelle» (del alemán «fuente»), era una colección de los dichos de Jesús de la cual Mateo y Lucas tomaron material, sumado al uso que ellos hicieron del Evangelio de Marcos, para escribir sus propios Evangelios (aunque ambos tenían acceso a otras fuentes menores también). Hasta donde sabemos, el contenido consistía casi exclusivamente en *dichos* de Jesús (de allí viene el nombre *Logia:* «palabras»).

[6] Últimamente, varios investigadores (notablemente Gerd Theissen) han argumentado a favor de la tesis de que las *Logia* fueron utilizadas especialmente por predicadores itinerantes o «profetas» quienes habían limitado su ministerio a Israel. Utilizo en particular a Schottroff y Stegemann (1986:38–66) para formular mi interpretación del énfasis misionero del ministerio de los profetas del Q. Mucho de lo dicho acerca de Q todavía resulta extremadamente conjetural, particularmente la existencia de tal grupo de profetas errantes quienes, en las décadas posteriores al ministerio terrenal de Jesús, viajaron por territorio judío predicando a todos. Si en el texto que está a continuación me refiero a ellos (con Theissen, Schottroff y otros) como si fueran un cuerpo de predicadores distinto e identificable, lo hago como una especie de extrapolación imaginaria tomada de la tradición, más que como un intento de subrayar una cuestión histórica. Tal acercamiento puede ayudarnos a apreciar el carácter único de esta parte de la tradición del cristianismo primitivo.

amenazados como ovejas entre lobos, pero continúan ofreciendo su mensaje de paz y amor a la misma gente que los trata tan injustamente. Ni el rechazo constante los amedrenta.

La *Logia* deja ver una serie de sentimientos profundamente conmovedores a la vez que poderosamente misioneros. «¿Con qué puedo comparar a esta generación? —es decir, los que se oponen a los predicadores y desprecian su mensaje—. Se parece a los niños sentados en las plazas que gritan a los demás: `Tocamos la flauta, y ustedes no bailaron; cantamos por los muertos, y ustedes no lloraron'». Una y otra vez les llega la invitación original, pero no responden. Jerusalén es el objetivo de otro de los dichos de Q, como símbolo de todo el pueblo de Israel que mata a los profetas y apedrea a los mensajeros enviados por Dios. A pesar de todo, no cesa el flujo constante de profetas hacia sus puertas: «¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina junta sus pollitos bajo las alas, pero no quisiste!» (Mt. 23:37 VP). Como el Noé de antaño, estos profetas de la *Logia* se enfrentan con un pueblo sin consciencia del juicio inminente e indiferente frente a las advertencias apremiantes; pero siguen insistiendo y advirtiendo (cf. Mt. 24:37–39). Sólo tienes que pedir, dicen los predicadores, y Dios responderá; sólo llamar a la puerta y se abrirá. Dios es Padre de todo Israel; ¿qué padre daría una piedra a su hijo cuando pide pan, o una serpiente si pide pescado? «Pues si ustedes, que son malos, saben dar cosas buenas a sus hijos, ¡cuánto más su Padre que está en el cielo dará cosas buenas a quienes se las pidan!» (Mt. 11:7 VP). Una vez más, los oyentes (los «malos», v. 11) son enemigos del mensaje de Jesús, pero Dios no les ha dado la espalda. Hace salir todavía su sol sobre ellos (Mt. 5:45 par.). Siendo generosos como Dios, los seguidores de Jesús no definen su identidad en términos de oposición a los de afuera. Más bien, se acuerdan de las palabras de Jesús: «Porque si ustedes aman solamente a quienes los aman, ¿qué premio recibirán? ¿No hacen lo mismo los que cobran impuestos? Y si saludan solamente a sus hermanos, ¿qué hacen de extraordinario? ¿No hacen lo mismo los paganos?» (Mt. 5:46 par.).

Ciertamente los profetas de Q también anuncian el juicio. Un destino más terrible que el de Sodoma y Gomorra, dicen ellos, les espera a las aldeas que rechazan su mensaje (Mt. 10:11–15 par.). Pero estos predicadores de Q no son unos profetas estilo Jonás actualizado, que esperan alegrarse al ver el cumplimiento del juicio que han anunciado. Al contrario, anuncian el desastre inminente con la intención de sacudir a los oyentes, llamándolos urgentemente al arrepentimiento y la conversión; pregonan el mensaje como expresión de su honda preocupación por quienes se oponen a su mensaje y los injurian. «Practican el amor al enemigo y proclaman juicio; en realidad, su práctica de amor consiste en la proclamación del juicio» (Schottroff y Stegemann 1986:58). Hay un llamado a la conversión implícito en cada uno de sus dichos de juicio. Perseveran detrás de los que rehúsan escuchar y están dispuestos a seguir insistiendo hasta que el último israelita terco y perdido sea encontrado y devuelto al redil. ¿Acaso no hace lo mismo cualquier buen pastor? ¿No deja las noventa y nueve para buscar la oveja extraviada? (Mt. 18:12 par.). ¿Y acaso Dios espera menos de los seguidores de Jesús?

De este modo los profetas de Q imitan a su Maestro. Su compasión por el pueblo entero de Israel es total, igual a la de su Maestro. Y como él, su proclamación no conoce la coerción; siempre es una invitación. ¿Es posible imaginar un espíritu misionero más ardiente y exigente?

¿Y los gentiles?

Los predicadores de la *Logia* todavía no salen de su territorio delimitado. La propia misión de Jesús, creen ellos, se limitó a Israel, lo mismo que la de ellos. Por supuesto, igual que Jesús, están

---

VP Versión popular de la Biblia, Dios habla hoy

preocupados por la totalidad del pueblo de Israel, no sólo por un remanente. Pero el mundo gentil no entra dentro de su esfera de acción, aunque son conscientes de una misión incipiente entre los gentiles y lo más probable es que no se opondrán a ella. Además, la misma naturaleza de su compromiso con Israel, al punto de amar a sus peores enemigos invitándolos a seguir a Jesús, da testimonio del hecho de que el mensaje, a la larga, no puede quedar para siempre dentro de los límites de Israel. Sabían que Juan el Bautista ya había anunciado que Dios puede levantar hijos de Abraham de las piedras, lo cual implicaba que él no se aferra únicamente a Israel (Mt. 3:9 par.). También repiten dichos de Jesús según los cuales los gentiles representarán un motivo de juicio para los judíos; los de Nínive se levantarán en el día de juicio y condenarán a «esta generación», porque ellos se arrepintieron al oír el mensaje de Jonás, mientras que los judíos no hacen caso, a pesar de la presencia de uno «mayor que Jonás» (Mt. 12:41 VP par.).

Los gentiles, por lo tanto, aparecen explícitamente en Q, pero su presencia se hace evidente en el marco de los dichos de juicio o donde se advierte a Israel sobre el peligro de perder su posición de privilegio. Los profetas saben que algunos gentiles ya durante el ministerio de Jesús, sirvieron para avergonzar a los judíos. Uno de los mejores ejemplos es el centurión de Capernaum, de quien Jesús habló con admiración: «Les aseguro que no he encontrado a nadie en Israel con tanta fe como este hombre» (Mt. 8:10 VP). De igual manera, la fe de una mujer cananea lo instó a exclamar: «¡Mujer, qué grande es tu fe!» (Mt. 15:28a VP). En este contexto no resulta extraño leer que los gentiles son los invitados suplentes al banquete escatológico. Vendrá gente del este y oeste, del norte y del sur para sentarse a la mesa, mientras los «hijos del Reino» serán echados afuera (Mt. 8:11–13; cf. Lc. 13:28–30). Los judíos son, según el lenguaje metafórico de la parábola, los agasajados que rechazan la invitación con unas excusas increíblemente débiles y terminan siendo espectadores frente a la llegada de los gentiles para tomar sus puestos, no por mérito propio, sino porque aceptaron la invitación. Jesús quizás se refiere a los gentiles al mencionar a los cobradores de impuestos y las prostitutas que «entrarán en el Reino de Dios» antes que los jerarcas judíos (Mt. 21:31), y al hijo pródigo de la parábola provocada por el disgusto de un grupo de fariseos al ver a Jesús comiendo con publicanos y rameras (Lc. 15:1s.).

¿De dónde surgen tantos dichos, parábolas e historias alusivas que parecen alimentar la idea que un día el pacto de Dios abarcará a personas fuera de los confines de Israel? A mi juicio no cabe duda: la principal inspiración para todas estas historias no puede ser otra que la naturaleza provocativa del ministerio de Jesús, que quebrantaba fronteras.

Durante años los estudiosos del Nuevo Testamento tendían a negar la dimensión misionera fundamental del ministerio terrenal de Jesús, muchas veces argumentando no saber suficiente acerca del Jesús histórico como para hacer tal afirmación. Más bien, atribuían el fenómeno de la misión a los gentiles, posterior a la resurrección, a una variedad de circunstancias socio-religiosas o a ciertos líderes del cristianismo como Pablo. Aunque todavía se discuten algunas teorías similares, creemos que los eruditos actuales están más dispuestos a admitir que el mismo Jesús puso el fundamento para la misión a los gentiles. En palabras de Martin Hengel (1983b:61–63; cf. Senior y Stuhmueller 1985:189s.; Hahn 1984:269,272):

Es imprescindible poner de relieve un hecho aparentemente obvio: sin la actividad del Jesús terrenal se vuelve absurdo hablar de «la preocupación de Jesús»; y la Iglesia, fundada por la resurrección, que, por cualquier motivo, ya no osa preguntar por el Jesús terrenal, se encuentra demasiado lejos de su punto de partida. Sólo podemos hablar significativamente de la Pascua si sabemos que en ella el *hombre Jesús de Nazaret fue resucitado,* alguien cuya vida humana, con su actividad y sufrimiento, es más que

una simple hoja en blanco reemplazable. Es necesario, entonces, buscar a este Jesús terrenal si pretendemos aclarar «los inicios de la misión más primitiva de la Iglesia cristiana» … el contenido de la predicación de Jesús tuvo tanto carácter «misionero» como el de sus discípulos después de Pascua … Aquí estamos frente al verdadero punto de partida de la misión de la Iglesia primitiva: el comportamiento de Jesús mismo. Si alguien debe recibir el calificativo de «primer misionero», la única opción es Jesús. La base fundamental de la misión cristiana primitiva se encuentra en el envío mesiánico de Jesús.

Aspectos sobresalientes de la persona y el ministerio de Jesús

La cita anterior de Hengel demuestra que la definición que tenía Jesús de sí mismo era tal que constantemente desafiaba toda actitud, práctica y estructura que arbitrariamente tendía a excluir a ciertos miembros de la comunidad judía. En la siguiente sección desglosaremos detalladamente los aspectos sobresalientes de su ministerio para apreciar mejor la fuerza misionera detrás de su persona y su obra. Haremos esto convencidos de que nos ayudará a discernir el significado de la misión para nuestra época. Exploraremos cuatro de estos aspectos: la proclamación del Reino de Dios por parte de Jesús, su actitud hacia la ley judía, el llamado y el envío de sus discípulos y el significado del evento de la Pascua.

Jesús y el Reino de Dios

La expresión «Reino de Dios» (malkuth Yahweh en hebreo) no aparece en el Antiguo Testamento (Bright 1953:18). Aparece por primera vez en el período tardío del judaísmo, aunque la idea en sí tiene raíces antiguas. El concepto se desarrolló en varias etapas. Primero se creía que el gobierno real de Dios se manifestaría a través de la dinastía davídica (cf. 2 S. 7:12–16). En una época posterior se creyó que Dios reconciliaría y gobernaría el mundo desde el templo por medio del sacerdocio (cf. Ez. 40–43). Ninguna de estas dos expectativas resultó cierta (Bright 1953:24–70). Entonces creció otra convicción, característica de los períodos de dominación extranjera: el Reino de Dios era una entidad netamente futura que se manifestaría en un cambio radical de las posiciones, dejando a Israel arriba y convirtiendo a los opresores en oprimidos (cf. Bright 1953:156–186; Boff 1983:56s.). Esta última visión prevalecía en la época del ministerio terrenal de Jesús. Se puede palpar, por ejemplo, en la pregunta de los discípulos después de la resurrección: «Señor, ¿restaurarás el Reino a Israel en este tiempo?» (Hch. 1:6).

El Reino de Dios (*basileia tou Theou*) es, sin duda, la columna vertebral del ministerio de Jesús.[7] Es la clave también para su comprensión de su propia misión. Podríamos afirmar que el Reino de Dios es «el punto de partida y el contexto de la misión» (Senior y Stuhlmueller 1985:194) para Jesús, y que «cuestiona los valores tradicionales del judaísmo antiguo en puntos muy decisivos» (Hengel 1983b:61).

No es fácil definir la visión de *basileia* comunicada por Jesús. Se refiere a dicho concepto sobre todo en parábolas, cuyo propósito discursivo es encubrir intencionalmente el misterio del Reino de Dios (en el sentido de Mr. 4:11) y, a la vez, descubrirlo (cf. Lochman 1986:61).

[7] El término basileia aparece, sin embargo, en forma prominente únicamente en los Evangelios sinópticos. Se podría afirmar que «vida (eterna)» en el cuarto evangelio busca comunicar la misma realidad que «reinado de Dios» en los sinópticos, tal como lo hace dikaiosyne Theou en los escritos de Pablo (cf. Lohfink 1988:2).

La predicación de Jesús sobre el Reino de Dios abarca dos aspectos clave que nos permiten apreciar la dimensión misionera de la comprensión que Jesús tenía de sí mismo y de su ministerio. Ambos aspectos clave son fundamentalmente distintos de los de sus contemporáneos.

En primer lugar, el Reino de Dios no se comprende en términos exclusivamente futuros, sino como futuro y presente a la vez. Hoy a duras penas podemos captar la dimensión verdaderamente revolucionaria que tenía el anuncio de Jesús, según el cual el Reino de Dios se ha acercado y «está entre ustedes» (Lc. 17:21 VP). Según los dos evangelistas Mateo y Marcos, Jesús inaugura su ministerio público anunciando la cercanía del Reino de Dios (Mr. 1:15 y Mt. 4:17). Algo totalmente nuevo está ocurriendo: la irrupción de una nueva era, de un nuevo orden de vida. La esperanza de la liberación no es un cántico distante sobre un futuro lejano; el futuro ha invadido el presente.

Queda, sin embargo, una tensión entre este presente y las dimensiones futuras del Reino de Dios. Ya está aquí, pero todavía está por venir. Por esto último, el Padrenuestro insta a los discípulos a orar por su venida.

Dichos como éstos, aparentemente contradictorios, crean una situación embarazosa para nosotros. Por esta razón los cristianos, a lo largo de siglos de historia sagrada, han tratado de resolver la tensión. Bajo la influencia de Orígenes y Agustín, refirieron la expectativa del Reino futuro de Dios al peregrinaje personal del creyente o a la Iglesia como el Reino de Dios en la tierra. Poco a poco, la escatología futura fue desapareciendo de la corriente principal de la Iglesia para finalmente quedar relegada al nivel de una aberración herética (cf. Beker 1984:61). Para la teología liberal de siglo 19, el Reino de Dios equivalía más o menos a un orden moral ideal expresado en las categorías de la civilización y cultura occidental. Ya entrando al siglo 20, Johannes Weiss y Albert Schweitzer fueron al otro extremo: eliminaron toda referencia al presente y consideraron la proclamación de Jesús exclusivamente en términos de un Reino venidero, cosa típica dentro del género de la literatura apocalíptica. Al fin y al cabo, según Schweitzer, Jesús provocó su propia crucifixión esperando así precipitar la venida del Reino, hecho que, tristemente, no sucedió.[8] Hoy día, sin embargo, la mayoría de los estudiosos admiten que esta tensión entre el «ya» y el «todavía no» del Reino de Dios en el ministerio de Jesús es parte integral de la esencia de su persona y de su percepción de sí mismo, y que no debe ser «resuelta», ya que precisamente en esta tensión creativa la realidad del Reino de Dios adquiere significado para nuestra misión contemporánea (Burchard 1980).[9]

La naturaleza misionera del ministerio de Jesús también se revela en una segunda característica fundamental de su ministerio del Reino: inaugura un ataque frontal contra la maldad y todas sus manifestaciones. El Reino de Dios arriba dondequiera que Jesús vence el poder maligno. En aquel

---

[8] Schweitzer (1952:368s.) describe de manera conmovedora el intento inútil de Jesús de precipitar la irrupción del reinado de Dios: «Sabiendo que él es el Hijo del Hombre venidero, toma en sus manos la rueda del mundo para poner en movimiento esa revolución final que cerrará la historia ordinaria. Pero la rueda rehúsa girar, así que Jesús se tira sobre ella. Entonces, comienza a girar pero lo aplasta en el camino. En vez de provocar las condiciones escatológicas deseadas, su acción las elimina. La rueda sigue girando y el cuerpo mutilado del único Hombre inconmensurablemente grande, fuerte como para pensarse a sí mismo como el soberano espiritual de la humanidad, capaz de moldear la historia según su propósito, permanece colgado allí hasta hoy.»

[9] Sin embargo, en un artículo publicado hace poco Gerhard Lohfink (1988) ha argumentado apasionadamente a favor del carácter *presente* del reinado de Dios en la venida de Jesús. Es importante distinguir entre el punto de vista de Lohfink y la posición tradicional de la «escatología realizada».

entonces, como ahora, las manifestaciones de la maldad eran múltiples: el dolor, la enfermedad, la muerte, la posesión demoníaca, el pecado individual, la inmoralidad, la hipocresía desalmada de algunos que dicen conocer a Dios, el aferrarse a privilegios clasistas, la ruptura de las relaciones interpersonales. Jesús se pone en pie y declara: Si la desgracia humana es multiforme, también lo es el poder de Dios.

Se hizo referencia anteriormente al ministerio de Jesús a favor de los marginados, pero sólo lo comprenderemos plenamente si captamos el concepto de Jesús acerca del Reino de Dios. Jesús comunica la posibilidad de vida nueva sobre la base de la realidad del amor de Dios, especialmente a aquellos que están en la periferia (Hengel 1983b:61). Estas personas pueden recobrar su dignidad porque son hijos de Dios y ciudadanos de su Reino. Si Dios se preocupa por los pajarillos, ¿cómo no va a cuidar de ellos? Hasta los cabellos los tiene contados uno por uno (Mt. 10:28–31). He aquí el ministerio misionero de Jesús: el anhelado Reino de Dios se está inaugurando… entre los humildes y los desechados (Schottroff y Stegemann 1986:36). El Reino de Dios no es para los que se creen importantes, sino para los marginados: los que sufren, los traidores que cobran impuestos, los pecadores, las viudas y los niños (Burchard 1980:18).

El asalto del Reino de Dios en contra de la maldad se manifiesta especialmente en los milagros de sanidad de Jesús y sobre todo en sus exorcismos. Según las creencias de la época, Satanás, al tomar posesión de ciertas personas, comprueba más allá de cualquier duda que es el señor de este mundo. Por lo tanto, si Jesús, «por el dedo de Dios» (Lc. 11:20; o «por el Espíritu de Dios» según el pasaje paralelo en Mt. 12:28) echa fuera los demonios, «ciertamente el Reino de Dios ha llegado a vosotros», porque el ataque frontal ha llegado a tocar hasta el meollo del supuesto reino de Satanás (Käsemann 1980:66s).

En el mundo antiguo, el mal era real y tangible, algo experimentado por todos. No es sorprendente descubrir, entonces, la abundancia de palabras «religiosas» empleadas por los evangelistas al describir las acciones de Jesús frente a las enfermedades, la posesión demoníaca y la explotación. Una de ellas es la palabra «salvar» (griego: *sozein*), que para nosotros se limita casi exclusivamente al ámbito religioso. Sin embargo, existen por lo menos dieciocho casos en que los evangelistas la usan cuando Jesús «sana» a un enfermo. La implicación es clara: no hay tensión entre salvar de los pecados y salvar de una aflicción física, es decir, entre lo espiritual y lo social. Es igual en el caso de la palabra «perdón» (griego: *afesis*), que incluye una amplia gama de significados, desde la libertad otorgada a un esclavo hasta la anulación de deudas monetarias, la liberación escatológica y el perdón de pecados. Todos los matices del significado de estas palabras contribuyen a dar expresión a la naturaleza abarcadora del Reino de Dios; buscan acabar con la alienación en todas sus formas y sobrepasar las fronteras de hostilidad y exclusión (Senior y Stuhlmueller 1985:199; cf. también el capítulo sobre Lucas en este volumen).

¿Esto implica que el Reino de Dios es algo político? Por supuesto, aunque no necesariamente en el sentido moderno de la palabra. No es posible aplicar el ministerio de Jesús en forma directa a nuestras controversias contemporáneas. Tampoco es fácil explicar cómo la manifestación del Reino de Dios en Cristo puede ayudarnos a encontrar el mejor sistema político o un orden económico ideal, una política laboral justa o la forma correcta de manejar las relaciones con otros países. Jesús no se dirigió a la macroestructura de su época. Muchos encuentran embarazosa su aparente falta total de crítica del régimen militar romano bajo el cual vivió. Su preocupación inmediata fue el pequeño mundo de Palestina y la gente judía, no la jerarquía romana. Describir el movimiento fundado por él como un

grupo revolucionario en busca de la liberación de los judíos es ilusorio. Jesús no era un zelote.[10] Frente al intento de parte del pueblo de convertirlo en rey, Jesús se retira a otro lugar (Jn. 6:15). Este incidente no constituye tampoco ninguna «distorsión» de la tradición por parte del evangelista Juan, ni prudencia de parte de Jesús porque la hora para un golpe de Estado no ha llegado, sino que guarda consonancia con todo lo que conocemos de él (cf. Crobsy 1977:164s.).

Ahora bien, en otro sentido la manifestación del Reino de Dios en Jesús es eminentemente política. Declarar que los leprosos, publicanos, pecadores y pobres son «hijos del Reino de Dios» es hacer una afirmación decididamente política, por lo menos para la jerarquía judía de aquel entonces. Expresa un profundo descontento con el statu quo y un ferviente deseo de cambio. Aunque no borra las circunstancias opresivas bajo las cuales esas personas viven, las ubica dentro del campo de poder de la voluntad soberana de Dios, relativizándolas y quitándoles su validez. Les asegura a las víctimas de la sociedad que ya no son prisioneras de un destino omnipotente. La fe en la realidad y la presencia del Reino de Dios toma la forma de un movimiento de resistencia en contra del infortunio y de la manipulación y la explotación por parte de otros (Lochman 1986:67).

Este galileo advenedizo y su banda andrajosa de simples pescadores están trastornando los muy bien ordenados cánones sociales. Salen a la luz pública con una afirmación realmente estupenda: que Jesús es la encarnación y la expresión de la presencia de Dios en medio del mundo, y que esto es apenas el comienzo, que hay mucho más. La segunda petición del Padrenuestro, «¡Venga tu Reino!» se convierte entonces en una palabra de desafío (Lochman 1986:67); orar así se convierte en una «actividad subversiva» (cf. el título del libro de Crosby 1977). Las autoridades percibían el ministerio de Jesús precisamente en estos términos: es sedicioso y, por lo tanto, intolerable. La clase gobernante no puede dejar de ver a Jesús como un peligro político, y logra captarlo mucho más claramente que los seguidores mismos de Jesús. Al fin y al cabo lo crucifican según la interpretación oficial de sus «afirmaciones políticas». Y eran políticas, aunque por razones distintas, tanto para las autoridades romanas como para las judías.

Basados en *estas* observaciones, podemos legítimamente extrapolar de «la práctica de Jesús» (Echegaray 1980) a la nuestra. No es cuestión de aplicar las palabras y el ministerio de Jesús punto por punto a un mundo totalmente distinto, ni deducir en forma simple unos «principios» a partir de su ministerio. Más bien, volviendo sobre lo mismo, nuestro desafío es dejar que Jesús nos inspire a extender la lógica de su propio ministerio de una manera imaginativa y creativa en medio de otras condiciones históricas. Hoy, igual que en aquella época, la sociedad será diferente si en ella existe un grupo de seres humanos que, concentrados en la realidad del Reino de Dios y orando para que venga, defienden la causa de los pobres, sirven a los marginados y, sobre todo, «proclaman el año favorable del Señor» (cf. Lochman 1986:67). La misión vista desde la perspectiva de Reino de Dios incluye la tarea de tomar en cuenta a «los pobres, los descuidados y despreciados, de tal manera que sean

---

[10] Durante la década del sesenta, varios académicos (en particular S. G. F. Brandon en su libro *Jesus and the Zealots* [Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1967]) describieron a Jesús como un proto-zelote. En los últimos años los eruditos del Nuevo Testamento se han puesto de acuerdo en que Jesús difirió fundamentalmente de los zelotes tardíos y su carácter distintivo (cf. por ejemplo Hengel 1971). Aún en 1981 Jorge Pixley proponía la tesis según la cual el movimiento de Jesús se distinguía del de los zelotes únicamente en términos de estrategia: la prioridad de Jesús era poner fin a la «dominación del templo» antes de concentrarse en el problema de la dominación romana, mientras que esta última era la única preocupación de los zelotes (Pixley 1981:64–87).

levantados del polvo, recuperando así delante de Dios y del mundo su plena humanidad» (Matthey 1980:170).

En el ministerio de Jesús el Reino de Dios se interpreta como la expresión de la autoridad protectora de Dios que abarca la vida entera. Mientras tanto, sin embargo, las fuerzas de oposición continúan formando parte de la realidad y siguen declarando su carácter de absolutos verdaderos. Entonces permanecemos al mismo tiempo impacientes y humildes. Sabemos que nuestra misión no introducirá plenamente el Reino de Dios. Tampoco lo hizo Jesús. El inauguró el Reino, pero no lo condujo a su consumación. Igual que Jesús, somos llamados a erigir señales del Reino final de Dios: no más, pero tampoco menos (Käsemann 1980:67). Cuando oramos «¡Venga tu Reino!» también nos comprometemos a erigir, aquí y ahora, aproximaciones y anticipaciones del Reino de Dios. Repetimos: el Reino de Dios *llegará* precisamente porque *ya ha llegado.* Es, a la vez, gratuidad y desafío, don y promesa, presente y futuro, celebración y anticipación (cf. Boff 1986:16). Su venida está absolutamente asegurada; nada podrá estorbarla. «Ni el rechazo, la cruz o el pecado son obstáculos definitivos para Dios. Los mismos enemigos del Reino están al servicio de éste» (Boff 1986:81).

Jesús y la Ley (la Torah)

Solamente podemos apreciar la actitud de Jesús hacia la Torah si la vemos como un componente integral de su conciencia de ser aquel que iba a inaugurar el Reino de Dios. En este sentido el tema «Jesús y la Ley» adquiere significado para nuestra comprensión de la misión de Jesús y de la nuestra.

Moltmann (1969:253) hace un resumen adecuado:

El lugar central que la Torah tenía en la [literatura] apocalíptica del judaísmo tardío lo ocupan ahora la persona y la cruz de Cristo. En lugar de la vida en la ley aparece la comunidad con Cristo en el seguimiento del crucificado. En lugar de la autopreservación del justo ante el mundo aparece la misión o envío del creyente al mundo.

Aun así, según los Evangelios, especialmente Mateo, Jesús aparentemente percibe la Torah de la misma manera que sus contemporáneos, incluyendo los fariseos (Bornkamm 1965a:28). Al escudriñar un poco, sin embargo, surgen algunas diferencias fundamentales. En primer lugar, Jesús ataca la hipocresía en términos de permitir una discrepancia entre aceptar la Ley como autoridad y, al mismo tiempo, no actuar según sus preceptos. En segundo lugar, Jesús radicaliza la Ley de una manera que no tiene paralelos (cf. Mt. 5:17–48). En tercer lugar, con una confianza suprema en sí mismo, se toma el atrevimiento de simplemente abrogar la Ley, o por lo menos algunos de sus elementos.[11]

¿Por qué lo hace? Esta pregunta, por supuesto, es la que también se plantean sus contemporáneos, con enorme asombro o con ira amarga. La respuesta radica en una serie de elementos relacionados entre sí, cada uno de los cuales tiene que ver con el concepto que él tenía de su misión.

En primer lugar, para Jesús el principio decisivo para la acción es el Reino de Dios, no la Torah. Esto no implica la anulación de la Ley o el «antinomianismo», como si pudiera existir alguna discrepancia básica entre el Reino de Dios y la Ley de Dios. Más bien, lo que pasa es que la Ley se opaca un poco frente al Reino de Dios (Merklein 1978:95, 105s). Este Reino se manifiesta como amor para todos. El Antiguo Testamento conoce el amor insondable y tierno de Dios hacia Israel, que se dramatiza, *inter alia*, en la parábola dramatizada por el profeta Oseas al casarse con una prostituta.

---

[11] Lapide (1986:41–48) argumenta en contra de los teólogos cristianos que creen que Jesús abrogó la ley. En su intento de explicar a Jesús de manera coherente y desde la perspectiva del judaísmo contemporáneo, Lapide, sin embargo, va demasiado lejos. Pero son acertadas sus advertencias en contra de la tendencia de muchos cristianos a «desjudaizar» completamente a Jesús.

Ahora, sin embargo, el amor de Dios empieza a tomar iniciativas más allá de las fronteras de Israel. Esto, según William Manson, era algo absolutamente sin precedentes en la historia religiosa de la humanidad (1953:392).

En segundo lugar e íntimamente relacionado con el punto anterior, en el ministerio de Jesús las personas son más importantes que las reglas y los ritos. Los mandamientos individuales se interpretan *ad hominem.* Por eso, a veces el rigor de la Ley aumenta, mientras que en otras ocasiones algunos mandamientos simplemente se abrogan. Con una libertad magnífica, Jesús ignora cualquier ordenanza si, por ejemplo, por amor a un necesitado decide sanar aunque sea en el día de reposo (cf. Schweizer 1971:34). Así demuestra la imposibilidad de amar a Dios sin amar al prójimo. El amor al necesitado no ocupa un lugar secundario frente al amor a Dios, sino que es parte del mismo. Años más tarde, la primera carta del apóstol Juan lo formularía de una manera inconfundible: «Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es mentiroso» (4:20). El amor de Dios, en el ministerio de Jesús, se interpreta como el amor al prójimo, implicando un nuevo criterio para las relaciones interpersonales. Los discípulos de Jesús deben reflejar, en sus relaciones con los demás, concepciones diferentes de «alto» y «bajo», de «grande» y «pequeño». Deben hacer esto sirviendo a otros, no enseñoreándose sobre ellos. Así emularán a su Señor, que les lavó los pies. Jesús se da a otros en amor; así también deben hacerlo ellos, constreñidos por su amor. ¿No revela esto una postura profundamente misionera?

Jesús y sus discípulos

Los Evangelios de Marcos y Mateo inician el ministerio público de Jesús con la proclamación: «El tiempo se ha cumplido, y el Reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio» (Mr. 1:14s.; Mt. 4:17). Inmediatamente después del anuncio, ambos evangelistas relatan el llamado de los primeros cuatro discípulos (Mr. 1:16–20; Mt. 4:18–22).

La secuencia de los dos eventos no puede ser mera coincidencia. Marcos, en particular, revela un propósito explícito y claramente misionero al relatar tal llamado, que tuvo lugar en la ribera del Mar de Galilea. En el Evangelio de Marcos este territorio constituye el escenario verdadero de la predicación de Jesús y el lago en sí es un puente hacia los gentiles. Así Marcos pone un sello misionero a su Evangelio desde el primer capítulo. Los discípulos son llamados a ser misioneros. En un estudio sobre Marcos 1:16–20, Pesch lo expresa así: «Su misión llevaría a los pescadores de seres humanos hasta la otra ribera del lago, a los gentiles, al pueblo por el cual Jesús iba a morir (9:31; 10:45)» (Pesch 1969:27). «El llamado de los discípulos es un llamado a seguir a Jesús y una consagración a la acción misionera. El llamado, el discipulado y la misión van juntos» (:15), no sólo para los discípulos que anduvieron con Jesús sino también para los que habían de responder al llamado después de la resurrección (:29). A la luz de esto, es apropiado reflexionar sobre el significado misionero de que Jesús reuniera alrededor de sí un grupo de discípulos.

Los rabinos de la época de Jesús tenían también sus discípulos (arameo: *talmidim;* griego: *mathetai*). A primera vista parece haber poca diferencia entre los discípulos de un rabino y los de Jesús. En ambos casos un discípulo siempre se adhiere a un maestro particular. Sin embargo, podemos encontrar diferencias fundamentales. Si miramos las diferencias más a fondo, percibiremos que todas ellas, de una manera u otra, tienen que ver con la manera en que los evangelistas percibieron la misión de Jesús y la de sus discípulos (cf. Rengstorf 1967:441–455; Goppelt 1981:208s.).

1. Bajo las normas del judaísmo de la época de Jesús, el *talmid* mismo escogía a su maestro y por voluntad propia se adhería a él. Ninguno de los discípulos de Jesús decide seguirle por voluntad propia. Algunos intentan hacerlo, pero él los desanima en términos claros (Mt. 8:19s.; Lc. 9:57s., 61s.).

Aquellos que sí le siguen, pueden hacerlo simplemente porque son llamados por él, porque responden a un mandamiento: «¡Sígueme!» La elección es de Jesús, no de los discípulos.

Además, el llamado no parece esperar otra respuesta que un «sí» positivo e inmediato. Tal respuesta, como aparece en la Escritura, se ve como lo más natural del mundo, sin una sombra de reserva o dificultad de parte de los que son llamados (Schweizer 1971:40). No hay ni siquiera una sugerencia de vacilación; el que recibe el llamado deja «todo»: su mesa de recaudación de impuestos, como en el caso de Leví (Mt. 9:9), o su barca de pesca, en el caso de los cuatro primeros. Para Mateo y Marcos, entonces, la respuesta al llamado de Jesús de los cuatro primeros discípulos, que sigue inmediatamente después del resumen —en una frase— de su primera predicación, sugiere que esos cuatro son los primeros en «arrepentirse y creer». Levantarse y seguir a Jesús es lo mismo que arrepentirse y creer. En los Evangelios sinópticos el arrepentimiento (*metanoia*) no es un proceso psicológico; más bien, significa abrazar la presencia y la realidad del Reino de Dios (Rütti 1972:340). El llamado al discipulado es un llamado a entrar en el Reino de Dios y, como tal, es un acto realizado por medio de la gracia (Schweizer 1971:40; cf. Lohfink 1988:11).

2. La Ley, es decir la Torah, era el meollo de la fe en la época del judaísmo tardío. Los discípulos en potencia se acercaban a un determinado rabino basados en el conocimiento de la Torah que tenía el maestro, y no por ninguna otra razón. «No obstante sus dotes personales, un maestro de la Torah debe la autoridad personal que goza a la misma Torah, que él estudia con sacrificio» (Rengstorf 1967:447s.). La autoridad la tenía la Torah, no el maestro. Jesús en cambio no utiliza la Torah, ni de hecho ninguna otra cosa, para legitimar su autoridad. Espera que *sus* discípulos renuncien a todo, no por causa de la Torah sino solamente por causa de él: «El que ama a padre o madre más que a mí, no es digno de mí … y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí … y el que pierde su vida por causa de mí, la hallará» (Mt. 10:37s.). Ningún rabino judío podría decir semejante cosa. Aquí Jesús toma el lugar de la Torah.
3. Para el judaísmo, el discipulado era sólo un medio para alcanzar un fin. Ser *talmid* o estudiante de la Ley representaba un período de transición. El objetivo del estudiante era llegar a ser él mismo un rabino. En este proceso era indispensable un maestro; el rabino, por lo tanto, anhelaba ver el fruto de sus labores, es decir, el día cuando sus discípulos serían maestros como él. Con esto en mente, guiaba y ayudaba a sus discípulos hasta que finalmente dominaban la Torah.

   Para el discípulo de Jesús, en cambio, la etapa del discipulado no es el primer paso hacia una carrera prometedora. Es haber hallado su destino. Un discípulo de Jesús nunca se gradúa como rabino. Por supuesto, puede llegar a ser un apóstol, pero un apóstol no es un discípulo con un título en teología. El apostolado no implica en sí ninguna posición elevada: un apóstol, en esencia, es un testigo de la resurrección.
4. Los discípulos de los rabinos eran sus *estudiantes,* nada más. Los discípulos de Jesús también eran sus *siervos (douloi),* un concepto ajeno a esta época del judaísmo (Rengstorf 1967:448). Ellos no solamente respetan sus conocimientos superiores: lo obedecen. El no es solamente su maestro: también es su Señor. Les dice: «El discípulo no es superior a su maestro, ni el siervo superior a su amo» (Mt. 10:24 NVI).

   Al mismo tiempo, sin embargo, el Maestro también se hace siervo. Así, Juan nos muestra a un Jesús empeñado en hacer la tarea más servil: lavar los pies a los discípulos. La culminación de su servicio, por supuesto, es su muerte en la cruz. Uno de los dichos clave de Jesús en el Evangelio de

---

NVI NuevaVersión Internacional de la Biblia

Marcos se encuentra en el capítulo 10: «Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos» (v. 45). Así que ser siervo implica naturalmente el sufrimiento también para los seguidores de Jesús. De hecho, «la tradición dice unánimemente que … Jesús no dejó ninguna duda en la mente de los discípulos de que al seguirlo, , estaban comprometiéndose a sufrir» (Rengstorf 1967:449). En Marcos 10:45 «el Hijo del Hombre llama (a sus discípulos) a caminar en la misma senda en la cual él los precede» (Breytenbach 1984:278).

5. Cabe la pregunta, entonces, ¿ *para qué* llegan a ser discípulos? Primeramente, como dice Marcos, son llamados sencillamente para estar con él (3:14). Schweizer (1971:41) explica:
Quiere decir que los discípulos caminan con él, comen y beben con él, escuchan sus palabras, ven lo que hace, son invitados con él a casas y chozas o son rechazados juntamente con él. No están llamados a obtener grandes logros, sean religiosos u otros. Son invitados como compañeros para compartir lo que sucede alrededor de Jesús. Son llamados, entonces, no para dar importancia a sus éxitos, sus fracasos o a ellos mismos, sino para dar importancia a todo lo que sucede por medio de Jesús y con él. Son llamados a delegar sus cargas, preocupaciones y ansiedades.

   Pero Marcos dice mucho más. Jesús también los llama «para enviarlos a predicar y que tuviesen autoridad … para echar fuera demonios» (3:14s.) Por lo tanto, seguir a Jesús, o estar con él, y compartir su misión son inseparables (Schneider 1982:84). El llamado al discipulado no es un fin en sí mismo; alista a los discípulos en el servicio del Reino de Dios. La expresión peculiar «pescadores» de seres humanos es de particular importancia en este sentido. Esta frase es clave en Marcos y sin duda apunta hacia la participación futura de los discípulos en la misión (Pesch 1969).

   Una vez más se destaca la diferencia entre los discípulos de Jesús y los *talmidim* de los maestros judíos. Seguir a Jesús no significa pasar a otros sus enseñanzas o llegar a ser fieles guardianes de sus ideas, sino ser sus «testigos».

   Jesús envió a sus discípulos a predicar y a sanar durante su vida terrenal; no cabe duda de esto, aun si el relato de aquellas misiones, en cada uno de los tres Evangelios sinópticos, ha sido escrito a partir de la experiencia misionera de la Iglesia *después* de la resurrección (Hahn 1965:40; Hengel 1983b:178, nota 75; Pesch 1982:27). Lo que sí resulta claro de estas comisiones es que Jesús otorga plena autoridad a los discípulos para llevar a cabo su obra. De hecho, en la mayoría de los casos los Evangelios sinópticos emplean los mismos términos para describir tanto las actividades de Jesús como las de los discípulos; por ejemplo, cuando se trata de predicar, enseñar, evangelizar, exorcizar y sanar. Los discípulos simplemente deben proclamar lo que Jesús proclama y hacer lo que él hace (Frankemölle 1974:105s.). En términos de Pablo, ellos son los embajadores de Cristo, a través de quienes Dios extiende su invitación (2 Co. 5:20).

6. La última distinción entre los *talmidim* de los maestros judíos y los discípulos de Jesús radica en que los segundos son la vanguardia del pueblo mesiánico del final de la historia. El Evangelio de Marcos, en particular, ubica el discipulado en medio de la tensión entre la pasión del Jesús terrenal y la parusía de la venida del Hijo del Hombre; ser discípulo significa seguir al Jesús sufriente *y* esperar su retorno en gloria (cf. Breytenbach 1984: *passim*). La expectativa de la parusía provee la motivación para el discipulado y lo obliga a expresarse en la misión (:338). La expectativa frente al futuro es un elemento integral en el concepto del discipulado-en-misión de Marcos (:280–330).

   Precisamente por ser vanguardia del pueblo mesiánico del final de la historia en marcha hacia la parusía, los discípulos no deben considerarse a sí mismos como un grupo de «super-seguidores» de Jesús. Por lo tanto, el término *mathetes* no se refiere exclusivamente a ellos. Ellos son simplemente las primicias del Reino, que jamás puede quedar «bajo administradores hereditarios» (Lochman 1986:69).

Los discípulos, por naturaleza, son simplemente miembros de la comunidad de Jesús como todos los demás. Paul Minear (1977:146) comenta:

En la Iglesia primitiva, las historias de los discípulos se entendían normalmente como arquetipos de los dilemas y las oportunidades experimentados posteriormente por los cristianos. Cada fragmento de los Evangelios llegó a ser un paradigma con un mensaje para la Iglesia, porque cada cristiano había heredado una relación con Jesús similar a la de Santiago y Juan y los otros.

Naturalmente, lo mismo se aplica a su misión. Los miembros «ordinarios» de las primeras comunidades cristianas no podían apropiarse del término «discípulo» a menos que también estuvieran dispuestos a enrolarse en la comunidad de Jesús, una comunidad de servicio al mundo. El punto de entrada para todos por igual es recibir el perdón y aceptar la realidad del Reino de Dios. Esto determina la vida entera del discípulo y la de la comunidad a la cual pertenece.

La misión desde la perspectiva de la pascua de resurrección

Para los discípulos de Jesús la experiencia de la resurrección fue determinante. Interpretaron la cruz como el fin del viejo orden, y la resurrección de Jesús como la irrupción del nuevo. La resurrección se interpretó, en última instancia, como la vindicación de Jesús (Senior y Stuhlmueller 1985:215; Meyer 1986:48). Era como colocar el sello de «aprobado» en la práctica de Jesús (Echegaray 1984:xvi).

Los Evangelios se escribieron porque hubo resurrección. Sin la pascua, no tienen sentido. Aún más particularmente: se escribieron desde la perspectiva de la pascua; el fervor de aquella experiencia impregna todos los Evangelios (no solamente el cuarto). Los relatos de los eventos anteriores a la resurrección expresan el mensaje de una fe ardiente y no son una simple crónica de eventos pasados. Sin embargo, aunque el recuerdo de los hechos y las palabras del Jesús terrenal se ve afectado por la experiencia de la resurrección, en ningún momento apareció desdibujado (Echegaray 1980:62). Es precisamente la fe de la resurrección lo que permite a la comunidad cristiana primitiva ver la práctica de Jesús bajo una luz específica, como el criterio para comprender su propia situación y su llamado (cf. Kramm 1979:216; Breytenbach 1984:336). «La cuestión de Jesús tenía un porvenir basado únicamente en la resurrección. La pascua de resurrección tenía un significado creativo para la Iglesia» (Kasting 1969:126).

Es igualmente claro que la experiencia de la resurrección determinó la definición y la identidad de la primera comunidad cristiana. Ningún otro factor es suficiente para explicar su nacimiento (Meyer 1986:36). No es que el concepto que tenía de sí misma fuera producto de la experiencia de la resurrección únicamente. Más bien, habiendo surgido por la misión histórica de Jesús, el concepto que los discípulos tenían de sí mismos es consumado y sellado por la experiencia de la resurrección (:43, 49). La pascua también mantuvo con vida a la comunidad. Por ello resulta natural que todos nuestros Evangelios unan la pascua con la misión, y que este evento desempeñe un papel clave en los orígenes de la misión de la Iglesia primitiva (cf. Kasting 1969:81,127; Rütti 1972:124). Es el Cristo exaltado quien atrae a todo pueblo hacia él (cf. Jn. 12:32; cf. también el himno citado por Pablo en 1 Ti. 3:16, que de igual modo une la pascua de resurrección con la misión).

En términos neotestamentarios, la exaltación de Jesús es la señal de la victoria que Jesús ya ha obtenido sobre el maligno. La misión significa la proclamación y la manifestación del Reino de Jesús, un reino que incluye todo, que todavía no ha sido reconocido ni aceptado por todos pero que ya es una realidad. Así que la misión de la Iglesia no inaugurará el Reino de Dios, pero tampoco el fracaso de tal misión lo impedirá. El Reino de Dios no es un programa: es una realidad inaugurada por el evento de la resurrección. Los primeros cristianos responden a esta realidad, que los abrumó en medio de la

experiencia de pascua, por medio de la misión. Se sienten desafiados a declarar alabanzas al Dios que los ha llamado de las tinieblas a la luz (cf. 1 P. 2:9).

Intimamente relacionado con la resurrección, casi parte del evento mismo de pascua, es el don del Espíritu, que también va unido a la misión. Roland Allen (1962) fue uno de los primeros teólogos en subrayar la dimensión misionera de la pneumatología. Posteriormente Harry Boer (1961) realizó un estudio exhaustivo en el que demostró el vínculo indisoluble entre Pentecostés y la misión. Berkhof (1964:30; cf. 30–41) describe la misión como la primera obra del Espíritu. Newbigin (1982:148; 1987:17) la llama «un desbordamiento de Pentecostés». Por lo tanto, si la experiencia de la resurrección les dio seguridad a los primeros cristianos, Pentecostés les dio denuedo; sólo con el poder del Espíritu llegaron a ser testigos (Hch. 1:8). El Espíritu es el Cristo resucitado activo en el mundo. El día de Pentecostés, Cristo, por medio del Espíritu, abre la puerta de par en par y lanza a los discípulos al mundo.

Dondequiera que esto ocurra, según los autores del Nuevo Testamento, las fuerzas del futuro entrarán a torrentes. La pascua de la resurrección se constituye en «el amanecer del final de la historia» (Kasting 1969:129; cf. Rütti 1972:240), y la primera comunidad cristiana se caracteriza precisamente por su expectativa muy fuerte de ver el final de la historia. El tiempo es corto. El pueblo escatológico de Dios tiene que reunirse inmediatamente. Las descripciones del envío de los discípulos en los Evangelios sinópticos, especialmente en Mateo 10 y Lucas 10, reflejan mucho de este ambiente: los discípulos tienen que viajar sin cargas, sin apoltronarse ni perder tiempo en el camino.

Aun así, los eruditos tienden a exagerar la importancia del *Naherwartung* (expectativa del final inminente del mundo) de la primera comunidad cristiana o, más bien, a interpretarlo mal. Es fundamentalmente distinto de aquellas expectativas del final de la historia que prevalecían entre los grupos apocalípticos de la época, para quienes toda la salvación pertenecía al futuro.[12] Para la comunidad de Jesús, en cambio, la resurrección de Cristo y la venida del Espíritu proveen las pruebas tangibles de este aspecto del «ya». La realidad presente del reinado de Dios nutre la dimensión futura de ese Reino y de la salvación. El «todavía no» se alimenta del «ya». Ahora coexisten dos órdenes de vida, dos eras. La nueva época ya ha comenzado, pero la anterior todavía tiene que terminar (Manson 1953:390s.; cf. también Rütti 1972:104, 240). Por esta razón, no es correcto afirmar que la llamada postergación de la parusía significó una crisis aguda para la Iglesia primitiva; no sucedió así (Kasting 1969:142; Pesch 1982:32). Esto no niega que la demora de la parusía haya ejercido mucha presión sobre la incipiente comunidad de cristianos. Lo que sí negamos es que haya ejercido un efecto paralizante sobre la Iglesia primitiva. Sucedió exactamente lo opuesto, por lo menos en las primera décadas.

La Iglesia primitiva entendió su participación misionera en el mundo a la luz del fin de la historia, un fin que ya había llegado y que a la vez quedaba pendiente. De hecho, esta participación misionera era en sí un elemento esencial de la propia comprensión escatológica. La expectativa de un final inminente era a la vez un componente y una presuposición para la misión; al mismo tiempo dicha expectativa se expresó a través de la misión (Pesch 1982:32). No es verdad que en la Iglesia primitiva la misión *reemplazó* de manera gradual la expectativa del final de la historia. Más bien, la misión fue, en sí misma, un evento escatológico.

---

[12] Se puede afirmar lo mismo en relación con los movimientos apocalípticos modernos (cf. Becker 1984:19–28). Regresaré a este tema con más detalle cuando explore el concepto paulino de la misión (véase más adelante, cap. 4). Cf. también Lohfink 1988.

La misión cristiana en los primeros días

Habiendo examinado brevemente lo que hemos llamado los cuatro aspectos sobresalientes de la persona y el ministerio de Jesús, que pueden ayudarnos a entender el empuje misionero de su persona y su trabajo, ahora examinaremos el comienzo de la misión cristiana.

En los años inmediatamente posteriores a la primera pascua de resurrección, el compromiso misionero de la Iglesia primitiva siguió restringido a *Israel*, como en el caso del ministerio de Jesús. Jerusalén siguió siendo el eje de la nueva comunidad y sus miembros continuaron con sus visitas habituales al templo. La restauración del pueblo del pacto de Dios era la prioridad; en esta hora final era necesario reunirlo para Dios (Kasting 1969:130). Abandonar a Israel ahora sería traicionar la intención de Jesús. Los discípulos tenían «el deber sagrado de proclamar la última oportunidad de arrepentimiento a un Israel apóstata, antes de la venida del Hijo del hombre» (Hengel 1983b:58).

Es claro que durante las etapas iniciales no hubo ninguna intención de constituirse en una religión aparte. El judaísmo de la época mostraba un grado de pluralismo tal que permitió al cristianismo judío existir como un grupo entre muchos otros, sin cortar el cordón umbilical. Los miembros de la comunidad de Jesús seguían adorando en el templo y en las sinagogas. La situación cambió únicamente después de la guerra contra los judíos y la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. (Brown 1980:209,212; Schweizer 1971:123).

Pero, ¿qué de una misión a los gentiles? La primera comunidad cristiana no estaba en contra de la conversión de gentiles. El judaísmo de la época tampoco se oponía a la adopción de su religión por parte de prosélitos y habría sido bastante extraño que los judíos *cristianos* no fueran igualmente abiertos en este sentido. Muchos de los primeros gentiles que se convertían a Jesús eran, de hecho, prosélitos o temerosos de Dios. Uno de los atractivos de la Iglesia cristiana era el contraste con el judaísmo, que nunca integraba plenamente a los prosélitos (cf. Malherbe 1983:67); los cristianos en cambio los aceptaban sin reserva (Hahn 1984:269). Sin embargo, la comunidad judeo-cristiana en esta etapa inicial tampoco tomó iniciativas para ganar a los gentiles. Las primeras conversiones de gentiles tuvieron lugar como consecuencia indirecta de una misión dirigida a los judíos (Kasting 1969:109).

En el ambiente de aquella época, habría sido lo más natural del mundo obligar a los gentiles convertidos a circuncidarse. Posiblemente había unas pocas excepciones a esta regla desde una época bastante anterior. Sin embargo, sabemos muy poco sobre los orígenes de la misión gentil como para hacer declaraciones categóricas en cuanto a su naturaleza y alcance; dado el caso, es aconsejable ser prudente y reservado al respecto (cf. Pesch 1982:45). Seguramente muchos gentiles consideraban la circuncisión como una piedra de tropiezo insuperable frente a la decisión de hacerse cristianos. Sabemos que sí fue un problema para los conversos al judaísmo y es lógico entonces que también lo haya sido para los conversos potenciales al movimiento de Jesús. Sin embargo, en ciertos círculos, poco a poco se dio lugar a la práctica de aceptar como parte del rebaño cristiano a gentiles sin circuncidarlos primero.

Esto no sucedió sin controversia, como es evidente al leer el libro de Hechos. Para poder apreciar algunos matices de esta controversia y su significado para la misión cristiana de los primeros años es necesario reconocer las diferencias entre los *hebraioi* («hebreos», o cristianos judíos que hablaban arameo) y los *hellenistai* («helenistas», o cristianos judíos que hablaban griego) (cf. Hengel 1983a: *passim*; Meyer 1986:53–83).

Los «hebreos», inicialmente bajo el liderazgo de Pedro e incluyendo a todos los demás «apóstoles», creían estar encarnando y anticipando la restauración de Israel. Hacían un llamado a la nación a volver

a su herencia legítima, insistiendo en que no había otra manera de entrar a dicha herencia aparte de confesar al Mesías resucitado y bautizarse (Meyer 1986:169). Al mismo tiempo, su visión abarcaba una piedad muy vinculada a la Torah y habían asimilado la experiencia de la salvación en Cristo dejando intacta su lealtad a ella (:175). Esta lealtad les permitió permanecer en Jerusalén cuando estalló la persecución (Hch. 8:1). Creyeron que su misión se limitaba a la casa de Israel y que la salvación de los gentiles tendría lugar con el peregrinaje escatológico de las naciones a Jerusalén, tal como aparecía en el Antiguo Testamento (:67, 82). Esta definición que tenían de sí mismos les imposibilitaba emprender cualquier iniciativa de misión hacia el mundo de afuera.

Los helenistas se diferenciaban de los hebreos en puntos decisivos. En su caso, resultaba mucho más evidente un cambio paradigmático. Al traducir el mensaje de Jesús al idioma griego, esta comunidad llegó a ser «el ojo de la aguja» a través del cual el primer *kerygma* cristiano pasó al mundo grecorromano (Hengel 1983a:26s). Los helenistas creían que la Torah y el templo habían quedado a un lado, a la luz de la experiencia de la resurrección. El «Espíritu», y no la Ley, iba a guiar la vida del creyente. Precisamente esta actitud los puso en conflicto con las autoridades judías y precipitó el asesinato de Esteban y la subsecuente persecución de los helenistas (cf. Hengel 1986:71–80).

La actitud crítica de los helenistas hacia la Ley y el templo reflejaba la actitud y ministerio del Jesús de la historia (Hengel 1983a:24, 29; 1986:72s., 84). Lo mismo podríamos decir de su actitud abierta hacia los samaritanos y los gentiles. Por lo tanto, al ser expulsados de Jerusalén, como parte de su rutina normal comenzaron a predicar en medio de los despreciados samaritanos y los gentiles de Fenicia, Siria y aun Antioquía. También fue natural para ellos proclamar un evangelio que ya no requería ni la circuncisión ni el cumplimiento de los ritos de la Ley (Hengel 1986:100; Meyer 1986:82s.; Wedderburn 1988:163).

La penetración del evangelio en Antioquía fue determinante (Hengel 1986:99–110). Antioquía era la tercera ciudad del mundo antiguo, después de Roma y Alejandría, y la capital de la doble provincia romana de Siria y Cilicia durante este período. Se constituyó en la primera ciudad grande donde el cristianismo ganó terreno, cuando unas personas «casi totalmente desconocidas, extraordinariamente seguras de sí mismas, abiertas, activas, pneumáticas, urbanas, judeo-cristianas, griego-parlantes, herederas de Esteban» (Meyer 1986:97), exiliadas de Jerusalén, llegaron y fundaron una iglesia compuesta tanto por judíos como por gentiles.

La iglesia en Antioquía era, por donde se la mire, un cuerpo extraordinario de personas. En Jerusalén tanto los judíos como los romanos consideraban que el movimiento de Jesús era una secta judía. En Antioquía se percibió claramente que esta comunidad no era judía ni «tradicionalmente» gentil, sino que constituía un tercer ente. Lucas menciona un dato pertinente: aquí, por primera vez, a los discípulos se los llamó «cristianos» (Hch. 11:26).

La comunidad de Antioquía fue asombrosamente innovadora. Al poco tiempo la iglesia en Jerusalén envió a Bernabé (Hch. 11:22), entre otras razones para vigilar los acontecimientos que eran motivo de alarma en la comunidad madre. Sin embargo, en vez de censurar a los de Antioquía por lo que vio, Bernabé se dejó llevar por los eventos locales e inclusive «animó» (11:23 NVI) a los nuevos creyentes. Lucas lo describe como «varón bueno, y lleno del Espíritu Santo y de fe», y luego añade otro dato: después de su llegada aún más gente «fue agregada al Señor» (11:24). Entonces Bernabé se acordó de Pablo, a quien había presentado delante de las autoridades de la iglesia en Jerusalén (Hch. 9:27), y emprendió viaje a Tarso para persuadirlo de que se reuniera con él en Antioquía. Además del

rápido crecimiento de la comunidad cristiana, hubo otros acontecimientos fuera de lo común. Para empezar, no hubo un sistema eclesial de «apartheid» o separación de razas en Antioquía. Judíos y gentiles comían juntos, hecho sin precedente en el mundo antiguo, especialmente porque esos gentiles no se habían circuncidado. Era evidente que, mientras que los hebreos encontraban su identidad en el pasado de Israel y de Jesús, los helenistas se concebían como el enlace con el futuro, no sólo en términos de ser los heraldos de un Israel renovado, sino como la vanguardia de una nueva humanidad.

Aun así, a los helenistas no se les ocurrió emprender inmediatamente una misión a nivel mundial a partir de Antioquía (cf. Hengel 1986:80). A la hora de hacerlo, Pablo se convirtió en el elemento catalizador. *El* proveyó al cristianismo gentil la base teológica para que los creyentes se consideraran a sí mismos libres de la Torah; fue su mensaje el que hizo inteligible y viable el *kerygma* cristiano en el mundo mediterráneo, y preparó el camino para un programa misionero extenso (cf. Hengel 1983a:29; Meyer 1986:169). Por el ministerio de Pablo y Bernabé la iglesia de Antioquía llegó a ser una comunidad preocupada por gente que no conocía: gente de Chipre, del territorio continental de Asia Menor y de otros lugares. Decidieron enviar misioneros hasta allí … y cumplieron su palabra enviando a los dos líderes más dotados y experimentados (Hch. 13:1s.). Esta decisión de largo alcance y la acción emprendida después no era para esta comunidad cristiana algo tangencial, una especie de añadidura. Mirando retrospectivamente, es claro que «el cristianismo nunca se había encontrado más cerca de su verdadera identidad, nunca había sido más coherente con Jesús ni había estado más claramente encaminado hacia su propio futuro, que en el despegue de la misión al mundo» (Meyer 1986:206).

Mientras tanto, en Jerusalén la situación era aparentemente distinta. La conversión de Cornelio no fue recibida con mucho regocijo, y la gente se horrorizó por el hecho de que Pedro había entrado en una casa de gentiles y había comido con ellos (Hch. 11:2s.). Después Santiago envió a algunos varones de Jerusalén para inspeccionar la situación en Antioquía y traer un informe al respecto (2:12s.). Estos hombres, demandaron la circuncisión de los convertidos gentiles (Hch. 15:1), y se negaron a tener comunión con ellos hasta que lo hicieran. Pedro y algunos otros cristianos judíos que habían compartido todo con los de Antioquía se acobardaron y se intimidaron frente a la actitud rígida de la delegación de Jerusalén, al punto de separarse también de los cristianos gentiles (2:12s.).

Aun así no debemos exagerar las diferencias entre los *hebraioi* y los *hellenistai*. El cristianismo primitivo era un organismo dinámico en continuo desarrollo; no se lo puede congelar con el fin de extraer dos posiciones mutuamente excluyentes (cf. Meyer 1986:195s.).

Ambos grupos confesaban a Jesús como el Mesías resucitado y practicaban el bautismo como requisito para ser incorporado a la nueva comunidad; ambos estaban de acuerdo en compartir una identidad que a la vez era nueva, distinta y normativa (cf. Meyer 1986:169). Tenemos que añadir también que la inclusión de los gentiles en el acto salvífico de Dios formaba parte integral de las convicciones de fe, tanto de los *hebraioi* como de los *hellenistai*. Mientras los primeros esperaban que su inclusión fuera la consecuencia del peregrinaje escatológico de las naciones a Jerusalén prometido en el Antiguo Testamento, los últimos creían que los gentiles serían acogidos por medio de la extensión misionera de la Iglesia en la historia (Meyer 1986:67, 82, 206). Las dos comunidades tenían una comprensión distinta de sí mismos: los *hebraioi* se consideraban como las primicias de la restauración de Israel; los *hellenistai* se concebían en términos de una pista de despegue para la nueva humanidad. No hay fundamento, sin embargo, para deducir dos evangelios a partir de las dos concepciones ya mencionadas (Meyer 1986:99).

Sin embargo, aun *dentro* del seno de cada comunidad existían diferencias, especialmente en el caso de los *hebraioi.* Es difícil pintar un cuadro coherente de la situación, pero es posible deducir que este grupo estaba formado por un centro (representado por Santiago, el hermano de Jesús), un ala «izquierdista» (representada por Pedro y Juan) y un ala «derechista «, compuesta por los que no estaban dispuestos a ceder frente a la posibilidad de admitir a gentiles incircuncisos en la comunidad (Meyer 1986:107). La disponibilidad de Pedro para entrar en casa de Cornelio (¡al cabo de cierta reticencia!) y bautizar a gentiles incircuncisos, así como la reacción enérgica de los ancianos de Jerusalén frente a esto (Hch. 11:2s.), indican que la posición de Pedro era más cercana a la de Pablo de lo que comúnmente se cree (cf. Dietzfelbinger 1985:139). Pedro no representaba al cristianismo judío típico que cumplía con los ritos de la Ley; tenía más bien una posición mediadora, aunque tendía a vacilar bajo presión (cf. Hengel 1986:92–98). Todo esto puede haber contribuido a su reemplazo como líder de la iglesia de Jerusalén por el más conservador Santiago (alrededor del año 43/44 d.C.). Después de esto el ala «derechista» cobró cada vez más influencia: en Hechos 21:20 Lucas se refiere a una situación, a mediados de los años cincuenta, cuando «todos» los creyentes eran «celosos por la ley» (cf. Hengel 1983a:25; 1986:95–97). Los «judaizantes» que se oponían a la obra de Pablo en los años cincuenta y sesenta tendrían que ser ubicados en alguna parte periférica de esta ala «derechista».

Es difícil saber si el punto de vista judaizante data desde el inicio. Posiblemente se desarrolló al final de la cuarta década del primer siglo (Kasting 1969:116). Por el otro lado, puede que estuviera presente desde muy temprano, aunque habría poca razón para semejante ansiedad en aquel entonces. Los judaizantes se alarmaron únicamente al percatarse del crecimiento sin precedentes de la comunidad cristiana gentil. Las opiniones y actividades de los helenistas los irritaban, pero no las percibían como amenaza, dada la poca cantidad de convertidos gentiles. En las postrimería del año cuarenta, sin embargo, había razón para temer que la naturaleza misma y la composición de la comunidad judía pudieran perderse. El reclutamiento de la comunidad judía probablemente había llegado a su tope, pero la Iglesia cristiana mantenía su carácter esencialmente judío, dado que la circuncisión todavía actuaba como barrera para los gentiles no dispuestos a adoptar completamente la manera de vivir y la cosmovisión judías. Por lo tanto, al ver derrumbada tal barrera y la lluvia de gentiles que iban entrando, los judaizantes se opusieron. Sus blancos principales fueron Pablo, Bernabé y la comunidad de Antioquía donde detectaron tendencias «antinomianistas» y donde los cristianos judíos y los creyentes gentiles vivían en plena comunión. Una crisis muy fuerte estaba a punto de estallar y se decidió intentar resolverla a través de lo que llegó a llamarse el «Concilio apostólico». No es fácil reconstruir en detalle ni el proceso vivido ni la resolución de la crisis. Podemos, sin embargo, juntar algunos elementos basándonos en el informe de Lucas en Hechos 15 y la reflexión de Pablo en 2, a pesar de algunas discrepancias entre los dos relatos. No obstante las dudas de muchos eruditos respecto a cuán digno de confianza es el relato de Lucas, según el cual se llegó a un acuerdo en el concilio (cf. Brown 1980:208–210; Sanders 1983:187; Martyn 1985:307–324), hay otros que creen que por lo menos hubo un progreso significativo hacia la resolución de un asunto tan espinoso (cf. Holmberg 1978:20–32). Según esta última interpretación, el hecho de tener que reunirse en Jerusalén y de que los apóstoles tuvieran un papel crucial en el debate no fue aceptado a regañadientes por Pablo y la delegación de Antioquía, ni fue un gesto conciliador por parte de ellos, sino que la posición singular de Jerusalén y los apóstoles formaba parte esencial de la comprensión que tenían de sí mismos (cf. Holmberg 1978:26–28). Tampoco los «pilares» de Jerusalén se aprovecharon de esta «concesión»; para ellos, igual que para Pablo, una división era impensable y todos estaban dispuestos a ir hasta las últimas consecuencias para mantener la unidad. Había un deseo general de escucharse mutuamente. Los líderes de Jerusalén

rehuían cualquier medida que pudiera poner en peligro a las comunidades cristianas gentiles, algunas de las cuales ya tenían más de diez años (Hengel 1986:116). Podían distinguir entre la piedad de la Torah y el meollo de la experiencia cristiana. Todos estos factores prepararon el camino para la decisión tomada por el concilio, que Meyer (1986:101) califica como «sin duda, la decisión primordial en materia de política eclesial de todo el primer siglo».

Es obvio que antes y después del concilio hubo *hebraioi* tercamente críticos de la idea de hacer misión sin la Torah (Meyer 1986:99). En el concilio, eran una minoría, pero con el paso de los años fueron ganando cada vez más influencia en Jerusalén: el relato de Lucas sobre la situación conflictiva que ocurrió en la última visita de Pablo a esta ciudad (Hch. 21:17–26) parece confirmar este hecho (Hengel 1986:116s.).

Las diferencias de opinión sobre los asuntos discutidos en el concilio prevalecieron hasta la guerra del año setenta. Aun antes de la destrucción del templo y la caída de Jerusalén, sin embargo, la mayoría de los judeo-cristianos había salido de Judea. Cuando estalló la guerra, el movimiento de los saduceos ya había comenzado a perder fuerza y apoyo, y la destrucción del templo le asestó el golpe mortal. El caos de la guerra acabó con ellos, como lo hizo también con los zelotes y la comunidad de los esenios, en términos de grupos organizados e independientes. Únicamente sobrevivieron los fariseos, en parte porque su fuerza radicaba en las sinagogas, que estaban diseminadas por todo el territorio judío y aun más allá. En los años que siguieron a la guerra ellos llegaron a controlar prácticamente la totalidad del judaísmo. En el proceso de su creciente dominio empezaron a introducir restricciones sobre los judeo-cristianos que aún pertenecían a las sinagogas locales. Cada vez era más difícil ser judío practicante y cristiano a la vez. Finalmente, alrededor del año 85 d.C., llegó a ser imposible. Las *Dieciocho bendiciones*, promulgadas por los fariseos desde su nuevo centro en Jamnia, incluían una cláusula que anatematizaba a los cristianos («nazarenos») y los herejes *(minim),* y los excluía de las sinagogas.[13]

Esto no marcó el final del movimiento de Jesús. Para esta fecha había logrado sobrevivir a su primer gran desafío: quedarse esencialmente dentro de las fronteras del judaísmo, o ser consecuente con la lógica del ministerio mismo de Jesús y trascender cualquier barrera. Escogió lo segundo. El sentido de misión de aquella comunidad hizo imposible que siguiera otro camino; en realidad, una vez ampliado infinitamente su horizonte, no quedaba posibilidad de retroceder. De manera irrevocable, la Iglesia había dado un «salto de vida» y lo había hecho justo a tiempo (Dix 1953:55).

La práctica misionera de Jesús y la Iglesia primitiva

Intentaremos ahora reunir algunos de los ingredientes principales del ministerio misionero de Jesús y la Iglesia primitiva.

1. Primero y primordialmente, la misión cristiana primitiva involucraba a la persona misma de Jesús. Es imposible, sin embargo, ubicar a Jesús en un marco circunscrito claramente. Schweizer lo denomina correctamente: «el hombre que elude cualquier fórmula» (1971:13). Lo que dijo e hizo, afirma Schweizer (1971:25s.),

[13] La situación exacta del fariseísmo de Jamnia hacia el final del siglo 1 d.C. es todavía oscura. Este movimiento pasó por un período largo de desarrollo antes de llegar más o menos a su forma final. Uno debe entonces cuidarse de no asignar actitudes y opiniones típicas del fariseísmo que quedó después de la revolución de Bar Kochba (aplastada alrededor de año 135 d.C.) al período en que se escribieron nuestros evangelios. Es imposible lograr, entre otras cosas, una reconstrucción de las palabras exactas o el significado preciso de las *Dieciocho bendiciones* en las décadas inmediatamente posteriores al final de la Guerra de los Judíos.

sacudió a todos sus contemporáneos. Habrían comprendido y tolerado a un asceta que diera por perdido el mundo, esperando el futuro Reino de Dios. Habrían entendido y tolerado a un profeta apocalíptico que viviera en función de la esperanza y totalmente indiferente a los asuntos del mundo… Habrían comprendido y tolerado a un fariseo que urgentemente llamara a la gente a aceptar el Reino de Dios aquí y ahora en obediencia a la ley, para participar en ese Reino futuro. También habrían podido comprender y tolerar a un realista o un escéptico con convicciones firmes y ambos pies en la tierra que se declarara agnóstico en términos de cualquier expectativa futura. Pero no podían comprender a un hombre que afirmaba que el Reino de Dios llegaba a las personas por medio de lo que él mismo decía y hacía, al mismo tiempo que rehusaba, con una prevención incomprensible, hacer milagros decisivos; que sanaba a individuos, pero rehusaba poner fin a la miseria de la lepra o de la ceguera en general; que hablaba de destruir el antiguo templo y edificar uno nuevo, pero ni siquiera boicoteaba el culto en Jerusalén, como hicieron los de la secta de Qumrán, para inaugurar un culto nuevo y purificado en el claustro del desierto; y, sobre todo, que hablaba de la impotencia de los que solamente pueden matar al cuerpo, al tiempo que se negaba a expulsar a los romanos del país.

Cualquier discusión acerca de la misión de Jesús debe tomar en cuenta esta perspectiva.

2. La misión cristiana primitiva era política; en efecto, revolucionaria. Ernst Bloch, el filósofo marxista, dijo una vez que sería difícil llevar a cabo una revolución sin la Biblia. A esto Moltmann (1975:6) añade, refiriéndose a Hechos 17:6s.: «Es aún más difícil no provocar una revolución con la Biblia».

   En su estudio definitivo de la metafísica política, que abarca en tres volúmenes el período que va desde Solón (siglo 6 a.C.) hasta Agustín (siglo 5 d.C.), el jurista alemán Arnold Ehrhardt ha sacado a la luz la naturaleza subversiva de la fe y los documentos cristianos de la época inicial (1959:5–44). Como autoridad especializada en jurisprudencia romana y griega en la antigüedad, Ehrhardt pudo identificar muchos dichos y actitudes cristianos que eran abiertamente sediciosos en su época, aunque hoy día no los percibamos así. Esto se puede decir no sólo del movimiento de Jesús en Palestina, alrededor del año 30 d.C., sino también de los manuscritos de Pablo, Lucas y otros escritores del Nuevo Testamento. El movimiento cristiano de los primeros siglos fue un movimiento radicalmente revolucionario «y así debe ser hoy», añade Ehrhardt. Debemos recordar, sin embargo, que las revoluciones no se deben evaluar en términos del terror que producen ni de la destrucción que causan, sino en términos de las alternativas que ofrecen (:19). Como parte de su proyección misionera al mundo grecorromano, la Iglesia primitiva presentaba tales alternativas. Al rechazar todos los dioses, demolió los fundamentos metafísicos de las teorías políticas corrientes. De maneras variadas y múltiples, todas fácilmente entendibles para el contexto político religioso de la época, los cristianos confesaban a Jesús como Señor de todos los señores. No se puede concebir una demostración política más revolucionaria, bajo el Imperio Romano de los primeros siglos de la era cristiana, que semejante declaración. Concebir la religión como «un asunto individual» o divorciar lo «espiritual» de lo «físico» sería impensable a la luz de la naturaleza abarcadora del Reino de Dios inaugurado por Jesús.

3. La naturaleza revolucionaria de la misión cristiana primitiva se manifestó, *inter alia,* en las nuevas relaciones que se formaron en la comunidad. Judío y romano, griego y bárbaro, esclavo y libre, rico y pobre, mujer y hombre aceptaban al otro como hermano y hermana. Fue un movimiento sin analogía, una verdadera «imposibilidad sociológica» (Hoekendijk 1967a:245). No es de extrañarse que las primeras comunidades cristianas causaran tanto asombro en el Imperio Romano y aun fuera de él, aunque la reacción no siempre fue positiva. De hecho, la comunidad cristiana y su fe eran tan diferentes de todo lo conocido en el mundo antiguo que a menudo carecía de sentido para las personas comunes y corrientes. Suetonio describió al cristianismo como una «superstición nueva y maligna»; Tácito lo

calificó de «vano y loco», acusó a los cristianos de «odiar a la raza humana» y se refirió a ellos como «personas réprobas» porque menospreciaban los templos como si fueran depósitos de cadáveres, despreciaban a los dioses y se burlaban de lo sagrado (referencias en Harnack 1962:267–270; una visión general excelente de la opinión pagana sobre los cristianos durante los primeros siglos se obtiene en Wilken 1980: *passim*). Los actos y la manera de pensar de los cristianos simplemente no cabían en el marco de referencia de muchos de los filósofos del período. Al mismo tiempo, recordemos que durante el primer siglo los cristianos recibieron más críticas por razones sociales que políticas. Únicamente cuando los cristianos comenzaron a asumir una identidad distinta —la de un poderoso movimiento— se tomaron medidas políticas en su contra (cf. Malherbe 1983:21s.).

Sin embargo, muchos de sus contemporáneos empezaron a percibir aspectos positivos en los cristianos. Tertuliano menciona el hecho de que se referían a ellos como la «tercera raza» después de los romanos y griegos (primera raza) y los judíos (la segunda). Después del año 200, la designación de «tercera raza» era común en la boca de los paganos de Cartago, y pronto se convirtió en un término de honor entre los mismos cristianos (Harnack 1962:271–278); es posible que haya sido la noción más revolucionaria de su época (Ehrhardt 1959:88s.). Los cristianos, según la *Carta a Diogneto,* del siglo 2, no se distinguen del resto de la humanidad por su forma de hablar, ni por sus costumbres, ni por el lugar donde habitan. Sin embargo, se percibe una distancia crítica entre ellos y la realidad que los rodea. Viven en el mundo como si fuera una casa-cárcel y, no obstante, mantienen al mundo unido.

Su manera de preservar el mundo consistía fundamentalmente en su práctica de amor y servicio hacia todos. Harnack dedica un capítulo entero de su libro sobre la misión y la expansión de la Iglesia primitiva a lo que llama «el evangelio de amor y caridad» (1962:147–98). Su meticulosa investigación revela un cuadro admirable del compromiso de los primeros cristianos con los pobres, huérfanos, viudas, enfermos, mineros, prisioneros, esclavos y viajeros. En resumen, «el nuevo lenguaje en los labios de los cristianos fue el lenguaje del amor. Pero era más que un lenguaje, era cuestión de poder y acción» (:149). Esto fue un «evangelio social» en el mejor sentido de la palabra y no se practicó como una estrategia para atraer adeptos para la Iglesia sino como una expresión natural de la fe en Cristo.

4. La misión de los primeros cristianos no alcanzó ninguna utopía y tampoco pretendían hacerlo. Su invocación *«¡Marana ta!»* («¡Ven Señor!») expresaba una intensa esperanza todavía por cumplirse. La injusticia no se había desvanecido, la opresión todavía no se había eliminado, y la pobreza, el hambre y aun la persecución seguían siendo parte del orden del día.

Lo mismo sucedió, por supuesto, con el ministerio terrenal de Jesús. No sanó ni liberó a todos los que se le acercaron. En palabras de Ernst Käsemann (1980:67):

De ninguna manera el paraíso terrenal empezó con él, y lo que sí logró lo llevó finalmente a la cruz. Por medio de él el Reino de Dios penetró en el reino demoníaco, pero no completó definitiva y universalmente su obra allí. Jesús estableció señales que demuestran la cercanía del Reino y el comienzo de la lucha con los poderes y potestades de este tiempo.

A través de su ministerio terrenal, su muerte y resurrección, y por medio del derramamiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés, las fuerzas del mundo futuro comenzaron a irrumpir. Pero también irrumpieron las fuerzas contrarias —las fuerzas destructivas de alienación y rebelión humana— e intentaron impedir la irrupción del nuevo mundo de Dios. El reinado de Dios no vino en toda su plenitud.

La Iglesia primitiva emuló el ministerio de Jesús en el sentido de plantar señales del incipiente Reino de Dios. Los cristianos no habían sido llamados a algo más que erigir señas, pero tampoco a algo menos.

5. Según Lucas, en la presentación del niño Jesús a Dios en el templo de Jerusalén el anciano Simeón lo bendijo diciendo a María: «He aquí, éste está puesto … para señal que será contradicha» (Lc. 2:34). Así que las señales erigidas por él, y aun la señal de su misma persona, fueron ambiguas y controvertidas. Fue imposible convencer a todos de la autenticidad de Jesús. Ministró en debilidad, como si estuviera bajo una sombra. Sin embargo, esta es siempre la manera en que se presenta la misión auténtica: en debilidad. Como dice Pablo, desafiando toda lógica: «…cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Co. 12:10).

Los discípulos identificaron al Jesús resucitado, se nos dice, por las marcas de su pasión (Jn. 20:20). Sucedió de nuevo la semana siguiente, dice Juan, cuando Tomás se encontraba con ellos. Pasó lo mismo con Cleofas y su amigo: reconocieron a Jesús porque vieron sus manos cuando partió el pan (Lc. 24:31s.). El Señor resucitado todavía carga en su cuerpo las cicatrices de su pasión. La palabra «testigo» en griego es *martys*, de la cual viene nuestra palabra «mártir», porque en la Iglesia primitiva el *martys* muchas veces tenía que sellar su *martyria* (testimonio) con su sangre. «El martirio y la misión —dice Hans von Campenhausen (1974:71)— se pertenecen. El martirio se siente en casa en el campo de la misión.»

En qué falló la Iglesia primitiva

De ninguna manera sugerimos que todo marchaba sobre ruedas en la Iglesia primitiva. ¡Por cierto no era así! Sólo basta leer la primera carta de Pablo a la iglesia en Corinto y las cartas a las siete iglesias de Asia Menor (Ap. 2–3) para darse cuenta de que las primeras iglesias cristianas estaban tan lejos de la perfección como las nuestras. Tampoco podemos decir que tales fallas aparecieron más tarde, hacia el final del siglo 1 d.C. Las fallas estuvieron presentes desde el principio. Hay evidencia, por ejemplo, de rivalidad entre los discípulos de Jesús. Para mencionar un solo ejemplo, Santiago y Juan pidieron puestos de honor en el Reino de Jesús (Mr. 10:35–41) y los demás se indignaron. Los Evangelios registran (especialmente Marcos) muchos ejemplos de la falta de fe y comprensión por parte de los discípulos (cf. Breytenbach 1984:191–206). Finalmente, el libro de Hechos, a pesar de presentar un cuadro general bastante ideal de la Iglesia primitiva, tampoco esconde algunas de las tensiones, los fracasos y los pecados de los primeros cristianos, incluyendo los del liderazgo.

No nos extenderemos sobre las debilidades generales del cristianismo incipiente. Sin embargo, y brevemente, nos detendremos en algunas de las debilidades más específicas de los primeros cristianos en materia de misión, debilidades que pusieron en peligro, de una manera u otra, la naturaleza del primer cambio paradigmático.

1. Hemos sugerido que Jesús carecía de toda intención de fundar una nueva religión. Sus seguidores no recibieron ningún nombre que los distinguiera de los demás, ningún credo propio, ningún rito que revelara su carácter de grupo, ningún centro geográfico desde el cual operar (Schweizer 1971:42; Goppelt 1981:208). Los doce serían la vanguardia de todo Israel y, más allá de Israel, de todo el mundo. La comunidad aledaña a Jesús funcionaría como una especie de *pars pro toto*, una comunidad para el bien de todos, un modelo desafiante para emular. Nunca, sin embargo, tal comunidad debería cortar su relación con los otros.

Semejante nivel de llamado, sin embargo, no se mantuvo por mucho tiempo. Desde muy temprano los cristianos tendieron a ser más conscientes de lo que los distinguía de los demás que de su llamado y responsabilidad para con ellos. Su supervivencia como grupo religioso separado empezó a ser una preocupación mayor que su compromiso con el Reino de Dios. En palabras de Alfred Loisy (1976:166): «Jesús predijo el Reino, pero lo que llegó fue la Iglesia». En el transcurso del tiempo, la

comunidad de Jesús simplemente se convirtió en una nueva religión, y el cristianismo, en un nuevo principio de división entre la humanidad. Y así ha sido hasta el día de hoy.

2. Intimamente relacionado con este primer fracaso de la Iglesia primitiva está el segundo: dejó de ser un movimiento para convertirse en una institución. Hay diferencias esenciales entre una institución y un movimiento, según H. R. Niebuhr (siguiendo a Bergson): una es conservadora, el otro progresista; una es más o menos pasiva, cediendo a influencias externas, y el otro es activo, influyente en vez de receptor de influencias; una mira hacia el pasado, el otro hacia el futuro (Niebuhr 1959:11s.). Podríamos añadir que una es ansiosa, y el otro está dispuesto a correr riesgos; la primera vigila sus fronteras, el otro las cruza.

   Percibimos algo de esta diferencia entre una institución y un movimiento si comparamos la primera comunidad en Jerusalén con la de Antioquía, en la década de los cuarenta d.C. Este espíritu pionero de la iglesia antioquena provocó una inspección por parte de Jerusalén. Es claro que la preocupación del grupo visitante no era la misión sino la consolidación; no se fijaba en la gracia, sino en la ley; no en cruzar fronteras, sino en establecerlas; no en la vida, sino en la doctrina; no en un movimiento, sino en una institución.

   La tensión entre estas dos concepciones, como hemos visto, llevó a la convocatoria del «Concilio apostólico» en el año 47 ó 48 d.C. Según los informes —el de Lucas en Hechos 15 y el de Pablo en 2—, el punto de vista gentil prevaleció en ese momento. Sin embargo, la situación continuó siendo volátil, a pesar del acuerdo, y la tendencia de optar por ser una institución parece haber sido irresistible a largo plazo, no sólo en las comunidades judías, ya que las gentiles también sucumbieron. En las etapas iniciales hubo indicaciones del surgimiento de dos tipos distintos de ministerio: el ministerio sedentario de obispos (o ancianos) y diáconos, y el ministerio itinerante de apóstoles, profetas y evangelistas. El primer grupo tendía a empujar el cristianismo hacia lo institucional, mientras que el segundo logró mantener la dinámica de un movimiento. Durante los primeros años en Antioquía todavía existía una tensión creativa entre los dos tipos de ministerio. Pablo y Bernabé se desempeñaban a la vez como líderes de la iglesia local y misioneros itinerantes, reasumiendo aparentemente sus deberes congregacionales comunes y corrientes cuando regresaban a Antioquía. Sin embargo, en otros lugares (y también en Antioquía más tarde), las iglesias se mostraban cada vez más institucionalizadas y menos preocupadas por el mundo afuera de sus paredes. Muy pronto tuvieron que idear algunas reglas para garantizar el decoro en sus reuniones de alabanza (cf. 1 Co. 11:2–33; 1 Ti. 2:1–15), otras para establecer los criterios aplicables al clérigo ideal y su esposa (1 Ti. 2:1–13), y otras más para afrontar casos de falta de hospitalidad a emisarios de la Iglesia y de ambición de poder (3 Jn.; cf. Malherbe 1983:92–112). Con el paso de los años los asuntos intraeclesiásticos y la lucha para sobrevivir como grupo religioso independiente consumieron cada vez más las energías de los cristianos.

3. Ya tocamos tangencialmente la tercera falla de la Iglesia primitiva: a largo plazo no logró dar un sentido de pertenencia a los judíos. Al principio trabajó como movimiento religioso exclusivamente entre judíos; cambió en la cuarta década del primer siglo, para convertirse en un movimiento abarcador de judíos y gentiles; y finalmente terminó proclamando su mensaje sólo a gentiles.

   Dos eventos catalíticos ocurrieron en torno a este proceso: uno cultural-religioso (la cuestión de la circuncisión de los convertidos gentiles); el otro, sociopolítico (la destrucción de Jerusalén y el templo en el año 70 d.C.). Después de la guerra, el judaísmo farisaico se volvió demasiado xenófobo como para tolerar otra cosa que no fuera un acercamiento judío rígido y exclusivista. Esto forzó a los judeo-cristianos a escoger entre la iglesia y la sinagoga, y parece que muchos escogieron la última. Además, el ambiente de la época no fue en nada propicio para la conversión de más personas entre los judíos.

A mediados del primer siglo Pablo aún se sentía incondicional y apasionadamente comprometido con la conversión de los judíos. Algunas décadas más tarde, mucho después de la Guerra de los Judíos, tanto Mateo como Lucas intentaban argumentar a favor de «la necesidad de una misión entre los judíos y la permanente prioridad de Israel» (Hahn 1965:166). A largo plazo, sin embargo, la tensa calma se quebró. La Iglesia respondió con antijudaísmo frente a la posición anticristiana de los judíos.

¿Existían otras alternativas?

Mirando hacia atrás a la misión de la Iglesia primitiva, no podemos sino lamentar las tres fallas analizadas brevemente. Sin embargo, debemos preguntarnos si eran evitables o no, dado el contexto del cristianismo incipiente. Probablemente no lo eran.

En primer lugar, debemos preguntarnos si es justo esperar que un movimiento sobreviva sólo como tal. O se desintegra o llega a ser una institución: he aquí una ley sociológica simple. Cada grupo religioso que se inició como movimiento y logró sobrevivir lo hizo porque se institucionalizó gradualmente: los valdenses, los moravos, los cuáqueros, los pentecostales y otros. Lo mismo debía suceder, inevitablemente, con el movimiento cristiano primitivo. No podía sobrevivir en su forma original de un líder carismático rodeado por una banda de artesanos de clase baja, provenientes de la periferia de la sociedad. Seguramente mantuvo esta característica únicamente durante los primeros meses del ministerio público de Jesús. Mientras algunos de los primeros eruditos del Nuevo Testamento (como Adolf Deissmann) y algunos marxistas contemporáneos sostienen que durante más o menos un siglo la gran mayoría de los cristianos surgieron de los estratos humildes de la sociedad y que el cristianismo, por lo tanto, fue en esencia un movimiento proletario, los estudios más recientes apuntan en otra dirección. Los eruditos están de acuerdo en que la iglesia de Corinto estaba compuesta mayormente por gente de clase baja, pero no creen que sucediera lo mismo respecto a la mayoría de las otras (cf. Malherbe 1983: *passim*; Meeks 1983:51–73).

También hubo miembros prominentes de la jerarquía judía que demostraron, desde el principio, su interés en el movimiento de Jesús. Dos nombres vienen a la mente: José de Arimatea y Nicodemo. Se puede criticar a ambos por su reticencia en el asunto y por un sentido exagerado de decoro burgués que posiblemente explica su tardanza en apoyar abiertamente la causa de Jesús, pero, ¿tal juicio sería realmente justo? De hecho, tanto José como Nicodemo salieron a la luz antes de la pascua de resurrección sin saber que Jesús resucitaría. Posiblemente su posición social de clase media, con todas sus responsabilidades implícitas, no les permitía tomar un compromiso más fuerte (cf. Singleton 1977:31). Podríamos argumentar que le siguieron a medias, que deberían haber dejado a sus esposas, hijos y al sanedrín (del cual eran miembros) para ir en pos de Jesús a los villorios de Galilea, pero ¿es justo pensar así? El punto es este: hay poquísimas personas que pueden estar en la periferia y en el centro al mismo tiempo. Aunque algunos lo logran, generalmente su desempeño es de corta duración.

Sea como fuere, personas como José y Nicodemo ayudaron a suavizar el proceso de transición que convirtió un movimiento carismático en una institución religiosa. Así ayudaron también a garantizar la supervivencia del movimiento. Quizás sin su ayuda, desde el punto de vista humano y sociológico, el movimiento de Jesús se habría esfumado dentro del judaísmo o habría desaparecido, «dejando sólo un vago recuerdo de un excéntrico movimiento milenarista» (Singleton 1977:28).

Pero no es posible tener ambas cosas: ser un movimiento pura y exclusivamente religioso y, al mismo tiempo, un ente capaz de sobrevivir durante siglos y ejercer una influencia dinámica y continua. Nuestra crítica no debe ser, entonces, que el movimiento se haya convertido en institución sino que, al hacerlo, haya perdido tanta vitalidad. Sus convicciones ardientes, vertidas en el corazón de los primeros

adeptos, se enfriaron y se convirtieron en códigos cristalizados, instituciones solidificadas y órganos petrificados. El profeta se convirtió en prelado, el carisma en oficio y el amor en rutina. El horizonte ya no era el mundo, sino las fronteras de la misma parroquia. El impetuoso torrente de actividad misionera de los años anteriores se domesticó, reduciéndose primero a un riachuelo manso y, más tarde, a una laguna de aguas quietas. Deploramos semejante transformación. Institución y movimiento no tienen porqué ser categorías mutuamente excluyentes; Iglesia y misión tampoco.

Esto nos lleva a la segunda falla de la Iglesia primitiva en el área de misión: la ruptura con el pueblo judío. Una vez más debemos preguntarnos si este desarrollo era inevitable. ¿Cómo habría podido la Iglesia primitiva cumplir con el deber de llevar el ministerio de Jesús a sus consecuencias lógicas, mientras a largo plazo abrazaba la ley judaica como camino de salvación? O igualmente, ¿cómo habría podido el judaísmo ser consecuente consigo mismo y, al mismo tiempo, abrirse a un grupo de gentiles libres de la ley? Dadas tales circunstancias, ¿hubo realmente a largo plazo otra alternativa que no fuera la de seguir caminos separados? Dados además los eventos de la guerra contra los judíos (66–70 d.C.) y el hecho de la casi aniquilación de su pueblo, ¿es justo culpar a la secta de los fariseos por haberse convertido en un club de xenófobos religiosos con sus *Dieciocho bendiciones?*

La respuesta sociológica (y por lo tanto humana) a todas estas preguntas sólo puede ser un enérgico «no». La suerte estaba echada, por así decirlo, a partir del ministerio mismo de Jesús de Nazaret. Cuarenta años más tarde, la guerra contra los judíos finalmente selló el destino tanto del cristianismo como del judaísmo: en adelante tomarían sendas distintas.

De cualquier manera, esta no es una historia feliz para los cristianos, especialmente a la luz de las relaciones posteriores entre judíos y cristianos. Tenemos que admitir que las semillas de sentimiento antisemita se sembraron desde muy temprano. El apóstol Pablo, quien por un lado podía desear ser anatema y estar separado de Cristo por amor a Israel (Ro. 9:3s.), por el otro lado podía acusar a los judíos de la muerte de Jesús, de no agradar a Dios y oponerse a todos los seres humanos, colmando así la medida de sus pecados y provocando la ira eterna de Dios (1 Ts. 2:15s.). Tal actitud dio lugar a las opiniones antisemitas características de la siguiente época. Dos veces en el libro de Apocalipsis a la asamblea religiosa de los judíos se la denomina «sinagoga de Satanás» (2:9; 3:9). La epístola de Bernabé (*ca.* 113 d.C.) y el *Diálogo con Trifón el judío* de Justino (*ca.* 150 d.C.) prácticamente excluyeron a los judíos de la visión de la Iglesia, describiéndolos como la peor, la más impía y la más abandonada por Dios entre todas las naciones de la tierra, el pueblo propio del diablo, seducido desde su origen por un ángel malvado, y desprovisto de cualquier derecho sobre el Antiguo Testamento (referencias en Harnack 1962:66s.). En los escritos de Tertuliano y Cipriano encontramos la percepción de que, a lo sumo, podrían convertirse algunos judíos. Aun esta percepción desapareció por completo con los edictos del emperador Teodosio en el año 378. Harnack (1962:69) comenta:

Tal injusticia como la cometida por la Iglesia gentil en contra del judaísmo casi no tiene precedentes en las crónicas de la historia. La Iglesia gentil despojó de todo al judaísmo: le quitó su libro sagrado, y siendo ella misma una humilde transformación del judaísmo mismo, cortó toda relación con su religión madre. ¡La hija primero saqueó a la madre y luego la repudió!

•

Empezamos este capítulo afirmando que el Nuevo Testamento es un documento misionero. Esperamos que el perfil de la naturaleza misionera de dicho documento y de la Iglesia primitiva haya quedado esclarecido en el proceso paulatino de explorar la evidencia. Encontramos un grado de ambivalencia respecto a la naturaleza y el alcance de la misión, y tal ambivalencia parece haber estado presente desde su inicio. No obstante, algunos elementos firmes y perdurables de la misión parecen

haber surgido en el transcurso de nuestra investigación. La misión de la Iglesia tiene sus raíces en la revelación de Dios en el hombre de Nazaret, quien vivió y trabajó en Palestina, fue crucificado en el Gólgota y, según cree la Iglesia, resucitó de entre los muertos. Para el Nuevo Testamento la misión está determinada por el conocimiento del amanecer de la hora escatológica, que pone al alcance de todos la salvación y conduce hacia su consumación final (Hahn 1965:167s). La misión es «un servicio prestado por la Iglesia, hecho posible porque Cristo vino, dando lugar al amanecer del evento escatológico de la salvación … La Iglesia procede con confianza y esperanza para encontrarse con el futuro de su Señor, con el deber de testificar del amor de Dios y del acto redentor ante el mundo entero» (Hahn 1965:173; cf. Hahn 1980:37). Los testigos del Nuevo Testamento presuponen la posibilidad de una comunidad de personas que mantienen los ojos puestos en el Reino de Dios aun cuando están sufriendo tribulaciones. Lo harán orando por la venida del Reino, actuando como sus discípulos, anunciando su presencia, trabajando a favor de la paz y la justicia en medio del odio y la opresión, mirando y trabajando hacia el futuro liberador de Dios (cf. Lochman 1986:67).

Un estudio cuidadoso del Nuevo Testamento y de la Iglesia primitiva puede ayudarnos a lograr más claridad sobre el significado de la misión en aquel entonces y lo que podría significar hoy. Por lo tanto, ahora volveremos sobre nuestros pasos para escuchar el testimonio de tres escritores del Nuevo Testamento —Mateo, Lucas y Pablo—, cada uno de los cuales representa un subparadigma del paradigma misionero del cristianismo primitivo. Escucharemos su testimonio para descubrir cómo interpretaron para sus comunidades el concepto de misión, y para tomar la manera imaginativa en que lo hicieron como un modelo para nuestro compromiso misionero actual.

Cabe una explicación breve de las razones por las cuales nos centraremos en aquellos tres testigos. Habríamos podido, por supuesto, recorrer todo el Nuevo Testamento y otros escritos cristianos de la época. Hay dos razones por las cuales hemos decidido limitar las reflexiones al Evangelio de Mateo, Lucas-Hechos y las cartas de Pablo. En primer lugar, tratar de manera adecuada y completa todo el material disponible del siglo 1 d.C. requeriría varios volúmenes, haciendo imposible la inclusión de un análisis profundo de los temas misionológicos contemporáneos. En segundo lugar, y quizás lo más importante, los tres autores neotestamentarios escogidos para el análisis son, a nuestro juicio, bastante representativos de la práctica y el pensamiento misioneros del primer siglo. Explicaremos esto brevemente.

Mateo escribió como judío para una comunidad esencialmente judeo-cristiana. Escribió con el solo propósito de empujar a su comunidad hacia un compromiso misionero con su medio. Al apelar a la «Gran Comisión» que aparece en Mateo para justificar su proyecto misionero a nivel mundial, el movimiento misionero protestante de los últimos dos siglos está en lo correcto. Desafortunadamente, sin embargo, y según esperamos demostrar, dicha apelación a la «Gran Comisión» generalmente olvidaba tomar en cuenta el hecho de que no se puede comprender este pasaje bíblico en aislamiento del resto del Evangelio de Mateo.

Escogí a *Lucas* porque este evangelista no sólo escribió un evangelio, como lo hicieron Mateo, Marcos y Juan, sino una historia en dos volúmenes: el Evangelio de Lucas *y* el libro de los Hechos de los apóstoles. En nuestra Biblia, el Evangelio de Juan aparece entre los dos tomos, haciendo muy fácil pasar por alto el hecho de que Lucas-Hechos se escribió como una unidad y debe ser leído como tal. Al estructurar los dos volúmenes así, Lucas quiso demostrar la unidad esencial entre la misión de Jesús y la misión de la Iglesia primitiva. Este hecho por sí solo hace indispensable la inclusión de Lucas-Hechos en un estudio de esta índole.

La decisión de incluir las cartas de *Pablo* debería hablar por sí misma. No se puede concebir ninguna discusión del concepto y la práctica misioneros sin un estudio de los escritos y las actividades del «Apóstol a los gentiles».

Dos
Mateo: la misión es hacer discípulos

¿Una «Gran Comisión»?

El Evangelio de Mateo maneja un subparadigma bastante singular e importante respecto a la interpretación y la experiencia de la misión por parte de la Iglesia primitiva. Sin embargo, en los círculos misioneros (especial pero no exclusivamente en el protestantismo) la gran prioridad dada al significado y la interpretación de la llamada «Gran Comisión» que aparece al final del Evangelio (28:16–20) ha opacado lamentablemente una buena parte de la discusión sobre el aporte misionológico de Mateo (cf. Bosch 1983:218–220 para un panorama general).

Es interesante notar que durante muchos años los estudiosos del Nuevo Testamento casi no prestaron atención a este pasaje. Ni siquiera se le dio mucha importancia en los comentarios. En su obra monumental, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (La misión y expansión del cristianismo en los tres primeros siglos), Harnack jugó con la idea de que estas palabras podían ser una adición tardía al Evangelio, pues no se explica porqué Mateo las habría añadido (Harnack [1908] 1962:40s., nota 2). Aun así, en la cuarta edición de su libro en alemán, él mismo añadió que este «manifiesto» (así lo denominaba ahora) era una «obra maestra». Resumió sus comentarios sobre el pasaje diciendo: «Es imposible decir algo más grandioso en sólo cuarenta palabras» (Harnack 1924:45s., nota 2).

Sin embargo, la erudición bíblica, cuyos pioneros fueron Michel (1941 y 1950/51) y Lohmeyer (1951), esperó hasta la década de los cuarenta para empezar a prestarle una atención seria a Mateo 28:18–20. Desde aquel entonces los estudiosos del Nuevo Testamento han venido mostrando constantemente, y en forma creciente, su interés en estas últimas líneas del Evangelio de Mateo. Docenas de teólogos han intentado descubrir los orígenes y el significado de este magnífico pasaje. En 1973 Joachim Lange dedicó una monografía de 573 páginas a un estudio crítico de la tradición y redacción de este fragmento literario (Lange 1973). Un año más tarde Benjamin Hubbard publicó otra monografía extensa sobre el mismo tema (Hubbard 1974). Y parece que todavía queda más por descubrir sobre la «Gran Comisión». John P. Meier comenta:

Hay ciertos fragmentos literarios grandiosos en la Biblia que constantemente engendran discusión e investigación, en tanto que, aparentemente, nunca admiten soluciones definitivas. Mateo 28:16–20 parece ser uno de ellos (Meier 1977:407).

Pero todos los eruditos están de acuerdo en «la naturaleza esencial de este pasaje», para utilizar palabras de Meier.

Hay aquí un cambio significativo respecto a la posición anterior. Michel (1950/51:21), por ejemplo, argumenta que el Evangelio entero se escribió desde la perspectiva de las presuposiciones implícitas en este fragmento. En un ensayo más reciente, Friedrich (1983:177, nota 114) elabora una lista de algunas frases utilizadas por los investigadores para subrayar la importancia de estos versículos en la

comprensión del Evangelio de Mateo: «el programa teológico de Mateo» (J. Blank); «un resumen de todo el Evangelio de Mateo» (G. Bornkamm); «la preocupación más importante del Evangelio» (H. Kosmala); «el 'clímax' del Evangelio» (U. Luck); «una especie de culminación de todo lo dicho hasta este punto» (P. Nepper-Christensen); «un 'manifiesto'» (G. Otto); y «una 'tabla de contenido' del Evangelio» (G. Schille). Friedrich mismo dice: «Mateo enfoca con estas palabras, como si fuera en un espejo ustorio, lo más valioso para él, colocándolas al final de su Evangelio como un remate precioso» (Friedrich 1983:177). Hoy los eruditos están de acuerdo en considerar que todo el Evangelio apunta hacia estos versículos finales: todos los hilos del tejido de Mateo, desde el capítulo 1 en adelante, convergen allí.

Todo ello implica la necesidad de cuestionar, o por lo menos modificar, la manera en que se ha utilizado la «Gran Comisión» como una base bíblica para la misión. Es inadmisible arrancar estas palabras del Evangelio de Mateo para darles una vida independiente, por así decirlo, sin referencia alguna al contexto en el que surgieron por primera vez. Esta metodología ha logrado reducir la «Gran Comisión» meramente a un lema, o utilizarla como un pretexto para afirmar lo que de antemano ya hemos decidido que significa, aunque sea inconscientemente (cf. Schreiter 182:431). Así corre uno el riesgo de violentar el texto y su intención. Los investigadores contemporáneos afirman unánimemente la necesidad de interpretar Mateo 28:18–20 *contra el telón de fondo de la totalidad del Evangelio de Mateo*. De otra modo su significado no podrá salir a la luz. Ninguna exégesis de la «Gran Comisión» divorciada de sus raíces en el Evangelio puede ser válida. No es sorprendente, entonces, descubrir en la «Gran Comisión» formas lingüísticas sumamente características de Mateo. Cada palabra o expresión utilizada en estos versículos es peculiar del autor del primer Evangelio.

En la siguiente sección argumentaré que para entender el significado de este fragmento literario es imprescindible explorar primero el concepto que el autor de este Evangelio tenía de sí mismo y de su comunidad. A partir de allí podremos aventurar algunas deducciones respecto al paradigma misionero general de Mateo.

Mateo y su comunidad

El primer Evangelio es, en esencia, un texto misionero. La visión misionera fue lo que impulsó a Mateo a escribir su Evangelio. No emprendió tal proyecto con el fin de componer una «vida de Jesús», sino con el ánimo de proveer una guía a una comunidad en crisis sobre cómo debía comprender su llamado y su misión.

Acepto, juntamente con la mayoría de los investigadores contemporáneos, que el autor del primer Evangelio perteneció a una comunidad judeo-cristiana que huyó de Judea antes de la guerra del año 70 d.C. para establecerse en una región mayormente gentil, probablemente Siria. Durante su permanencia en Judea, la comunidad seguramente compartió algo de la actitud insular de los otros cristianos judíos y participó, por lo menos parcialmente, en la vida cultural y religiosa del judaísmo, hasta donde le fue posible en los años previos a la guerra. Los cristianos todavía no se concebían a sí mismos como miembros de otra religión que no fuera la judía, sino como elementos de renovación dentro de la misma. Habían oído, por supuesto, de la tremenda expansión del evangelio entre los gentiles, pero tal acontecimiento rebasaba su experiencia y visión.

Sin embargo, hacia finales de la década del setenta o al inicio de la década del ochenta d.C., la situación había cambiado totalmente. En Jamnia (como se mencionó en el capítulo anterior) los fariseos, con su líder Johannan ben Zakkai, habían asumido el control en forma exclusiva. El culto en la sinagoga se reguló y se estructuró en parte con base en la tradición del templo ahora destruido. La

figura del rabino apareció como intérprete exclusivo de la ley. Pero aún más importante fue el surgimiento de una polémica amarga entre el fariseísmo de Jamnia y el cristianismo judaico, la cual llegó inevitablemente a su punto culminante en el año 85 d.C., cuando se formuló la Decimosegunda Bendición: «Que los nazarenos y los herejes sean destruidos en un instante … que sus nombres sean expulsados del Libro de la Vida; que no sean inscritos con los justos».

Aparentemente este momento final de ruptura absoluta con la sinagoga aún no había llegado cuando Mateo escribió su Evangelio (cf. Bornkamm 1965a:19; LaVerdiere y Thompson 1976:585; Brown 1980:216; Frankemölle 1982:122s.). La comunidad aún defendía su derecho de ser vista como el verdadero Israel (cf. el título del libro de Trilling 1964), pero afrontaba una crisis sin precedentes en cuanto a la definición de su identidad. ¿Qué identidad tendrían en los años venideros? ¿Podrían continuar como un movimiento dentro del judaísmo? ¿Cuál sería la actitud correcta frente a la Ley? ¿Habrían de descartar o mantener su concepto de Jesús como más que sólo un profeta? ¿Y podrían dejar a un lado su misión hacia sus compañeros judíos? A esta comunidad escribe Mateo: una comunidad aislada de sus raíces, con su identidad judía sacudida brutalmente, dividida en su interior sobre la cuestión de sus prioridades, carente de orientación frente a problemas totalmente desconocidos. La preocupación principal de Mateo no es tanto ayudar a su gente a manejar estas presiones novedosas sino provocar el desarrollo de un carácter distintivamente misionero apropiado para una nueva época. Lo logra de un modo ejemplar al prolongar la lógica del ministerio de Jesús hasta el punto de relacionarlo con sus propias circunstancias históricas.

No todos los miembros de la comunidad de Mateo están de acuerdo en cuanto a la dirección que se debe tomar en tal coyuntura. Algunos enfatizan la fidelidad a la Ley, aun hasta en su letra más pequeña. Otros afirman tener el Espíritu, a través del cual hacen sus milagros (cf. Friedrich 1983:177). Con su extraordinario estilo pastoral, ayudado por un acercamiento dialéctico, Mateo demuestra, con base en la tradición de Jesús, que ambos tienen razón … y que ambos se equivocan. Esto explica, *inter alia*, las muchas contradicciones aparentes de su Evangelio. No disimula las diferencias sino que apunta más allá de ellas. De esta manera prepara el camino para lograr la reconciliación, el perdón y el amor mutuo dentro de la comunidad. Mateo al parecer plantea, como única manera de salir de la confusión, tensión y conflicto que los divide, la idea de unir manos y corazón para emprender una misión entre los gentiles con los que conviven (cf. LaVerdiere y Thompson 1976:574).

Mateo desea que su comunidad ya no se perciba a sí misma como un grupo sectario sino, valiente y conscientemente, como la Iglesia de Cristo (él es el único evangelista que utiliza la palabra *ekklesia*, «iglesia») para así aparecer, precisamente, como «el verdadero Israel» (aunque Mateo mismo no usa esta expresión; cf. Trilling 1964:95s.; Bornkamm 1965a:36). Para dar solidez a esta afirmación, Mateo incluye con frecuencia citas explícitas del Antiguo Testamento y aún con más frecuencia referencias indirectas al mismo. Es el evangelista que más a menudo emplea ambas clases de referencias. El propósito de estas llamadas «citas de fórmula» es comprobar que Jesús es el Mesías y que como tal cumple las profecías del Antiguo Testamento. Mateo, entonces, usa el Antiguo Testamento como testimonio *contra* los teólogos de su época y *contra* su manera de manejar las Escrituras (Frankemölle 1974:288). Lo logra creando «el aura de cumplimiento sobre todo el retrato que hace de Jesús» y aplicando «la etiqueta de cumplimiento prácticamente a todas las dimensiones de la vida de Jesús» (Senior y Stuhlmueller 1985:326). La genealogía con que Mateo abre su Evangelio ubica inmediatamente a Jesús en la tradición judía. La narración de la infancia de Jesús, que Mateo no comparte con ningún otro evangelista, está repleta de referencias tomadas del Antiguo Testamento. Cada evento allí —la visita de los reyes magos, la huida a Egipto, la masacre de los inocentes, el

regreso a Nazaret— se presenta en términos del cumplimiento de algún texto veterotestamentario. A lo largo del Evangelio se le aplican a Jesús los títulos forjados en las Escrituras hebreas: Emanuel, Cristo, Hijo de David, Hijo del Hombre, etc. (cf. LaVerdiere y Thompson 1976:596; Senior y Stuhlmueller 1985:327). Al mismo tiempo, y de manera sutil, Mateo da a Jesús el papel de un nuevo Moisés (Hubbard 1974:91–94), no sólo en la narración de su infancia (el escape de Jesús de la pena de muerte promulgada por Herodes y su regreso del exilio), sino también en los cuarenta días y cuarenta noches en el desierto, en el Sermón del Monte, en el cual revela la nueva «ley» (Lucas sitúa este evento en el *llano*), y en la transfiguración (en cuyo relato Mateo añade: «y resplandeció su rostro como el sol», 17.2). Al leer semejante frase los lectores de Mateo no dudarían que «uno mayor que Moisés» está aquí.

Así, pues, el uso que hace Mateo del Antiguo Testamento a través de todo el libro no es solamente polémico, para contrarrestar los supuestos derechos rabínicos sobre el Antiguo Testamento, sino profundamente pastoral y misionero. Es *pastoral* porque quiere comunicar un sentido de confianza propia a una comunidad que enfrenta una crisis de identidad. Es *misionero* porque propone infundir valentía a los miembros de dicha comunidad para que perciban las oportunidades de servicio y testimonio a su alrededor.

Las contradicciones en Mateo

Las aparentes contradicciones en Mateo deben ser analizadas a la luz de este trasfondo general. Por un lado, argumentan los eruditos, Mateo es el más judío de todos nuestros Evangelios. En cierta ocasión E. von Dobschütz (1928:343) llegó a describir a Mateo como «un rabino judío convertido». Stendahl (1968) y otros creen que él ordenó el material de su Evangelio de modo que se pareciera a los primeros cinco libros del Antiguo Testamento. Otros afirman que en muchas partes ha «rejudaizado» la tradición recibida (Brown 1977:25–28). Por otro lado, hay quienes argumentan que el Evangelio de Mateo revela coherente y sistemáticamente su carácter polémico frente a los judíos y sus líderes. Tal posición claramente demuestra su «predilección gentil», lo cual sería natural únicamente si fuera un «autor gentil» (Clark 1980:4; cf. Strecker 1962:15–35).

En muchos aspectos, el Evangelio de Mateo desconcierta. He argumentado que la «Gran Comisión», al final del libro, es la clave para comprender cómo Mateo percibe la misión y el ministerio de Jesús. Mateo es el evangelista que más enfáticamente destaca las actividades de Jesús entre los gentiles (cf. Hahn 1965:103–111). Sin embargo, la sección central del Evangelio contiene algunos dichos particulares, los cuales deben haber resultado extremadamente ofensivos para el lector gentil. El capítulo 10 describe la misión de los doce apóstoles (v. 2) a quienes Jesús dice: «No vayan entre los gentiles ni entren en ningún pueblo de los samaritanos. Vayan más bien a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel» (vv. 5s.). Lo que dice Jesús a la mujer cananea, según Mateo 15, parece ser aún más ofensivo para los gentiles. Mateo toma como base la versión de Marcos, pero introduce importantes cambios. Jesús repite la afirmación dada a los Doce: «No fui enviado sino a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» (v. 24; este dicho no tiene paralelos en ningún otro Evangelio). Cuando la mujer presiona para que Jesús la ayude, él añade: «No está bien quitarles el pan a los hijos y echárselo a los perros» (v. 26). Es claro que no hay ninguna sombra de exclusividad absoluta o regionalismo en las dos fuentes principales que utilizó Mateo (Marcos y la *Logia*). ¿Por qué entonces este tema se vuelve problemático en el Evangelio de Mateo (cf. Frankemölle 1974:109)?

Muchos han intentado resolver las contradicciones en Mateo (cf. Hahn 1965:26–28; Frankemölle 1982:100–102). La mejor posición parece ser la de asumir que Mateo incluyó intencionalmente ambos

tipos de dichos contradictorios y los puso al servicio del propósito general de su Evangelio. Otra posibilidad es que los distintos dichos representen tradiciones y puntos de vista opuestos dentro de su comunidad, los cuales dieron lugar, según podemos deducir, a discusiones fuertes. Mateo, sin embargo, decide incluir ambos. Esto habla de su preocupación pastoral: rehúsa aprovechar su libro para provocar más conflictos entre los dos grupos. Al mismo tiempo se percibe su posición teológica: la misión a Israel y la misión a los gentiles no se excluyen necesariamente; al contrario, se sirven mutuamente.

Mateo propone, entonces, no sólo una secuencia cronológica para las dos misiones (como parece hacerlo Marcos: cf. la «primera» en Mr. 7:26) sino que afirma la correlación teológica entre las dos. Hahn utiliza la metáfora de dos círculos concéntricos (el más grande representa la misión gentil, el otro la misión a Israel), los cuales, de hecho, se complementan, pero de tal manera que la misión gentil se convierte en el círculo que abarca la totalidad (Hahn 1965:127; cf. Frankemölle 1982:113). Mateo logra comunicar esto organizando hábilmente su material. Así, por ejemplo, a los gentiles les asigna un papel significativo desde el principio hasta el final (las cuatro mujeres no israelitas en la genealogía de Jesús [cap. 1]; la visita de los reyes magos [2:1–12]; el centurión de Capernaum, ante el cual Jesús reacciona afirmando que un día muchos gentiles tomarán lugar al lado de los patriarcas en el Reino de los cielos [8:5–13]; la mujer cananea [15:21–28]; la declaración en medio de su discurso escatológico que apunta hacia la predicación del evangelio a todas las naciones [24:14; cf. 26:13], y la reacción del centurión romano y los otros en la crucifixión de Jesús, quienes exclaman: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» [27:54; Marcos menciona únicamente la reacción del centurión, pero no la de su división de soldados]).

Quizás son más importantes aún las alusiones indirectas a los gentiles y una misión futura hacia ellos: el «pueblo» *(laos)* de Dios, que él salvará de sus pecados (1:21; esto apunta a la «nación» *[ethnos]* que tomará el lugar de Israel como herederos del Reino de Dios, cf. 21:43); la identificación de Galilea como «Galilea de los gentiles» (4:15; al final del Evangelio, una vez más, los discípulos reciben su comisión en Galilea, territorio «semigentil» para Mateo); el resumen de las actividades en 4:23–25, donde se añade la frase «se difundió su fama por toda Siria» (Mateo coloca un resumen casi idéntico en 9:35–38, en el cual añade las palabras de Jesús de que la mies es mucha, una referencia obvia a una misión más amplia; sería imposible para los lectores de Mateo [en Siria] oír por casualidad la afirmación de que el Jesús terrenal fue reconocido en Siria); la referencia a los discípulos como la sal de la *tierra* y la luz del *mundo* (5:13s.); la cita tomada de 12:18–21 con su doble mención de los gentiles; la parábola en la cual el campo donde siembran «los hijos del Reino» es «el mundo» (13:38); la limpieza del patio exterior del templo (conocido también como el patio de los gentiles) como un indicio de la cercanía de la salvación también para los gentiles (cf. Hahn 1984:273); el deseo espontáneo de Jesús de entrar en hogares gentiles (cf. 8:7; en el Evangelio de Lucas Jesús no parece estar dispuesto a hacerlo: cf. Frankemölle 1974:113), etc.

De ésta y otras maneras Mateo nutre el universalismo y condiciona hábilmente a sus lectores hacia una misión dirigida a los gentiles. Lo hace con un notable grado de coherencia, sin permitir nunca que el lector se distraiga (Frankemölle 1982: 112; Senior y Stuhlmueller 1985:314s.). Aun dichos particularistas como los de Mateo 15:24 y 26 no le permiten al lector judío un respiro de alivio, porque inmediatamente Jesús alaba la asombrosa fe de la mujer cananea (15:28). De hecho, Mateo hace hincapié en una característica de los gentiles: la manera espontánea y positiva de responder a Jesús con fe, tan distinta de la respuesta de la mayoría de los judíos. Además de la mujer cananea, se puede citar al centurión de Capernaum (Jesús dice de él: «De cierto os digo, que ni aun en Israel he hallado tanta fe»; 8:10), y también al centurión que, juntamente con su contingente de soldados, vigilaba la

crucifixión (27:54; no hay ni siquiera una palabra sobre la reacción de la muchedumbre judía). Los reyes magos confiesan su fe en Jesús aun antes de haberlo visto u oído. La respuesta de fe de los gentiles, comparada con la falta de ella en los judíos, es un tema reiterativo en Mateo (Hahn 1965:35; Frankemölle 1974:114, 118).

A pesar de esto, Mateo nunca retrata a Jesús tomando la iniciativa para buscar a los gentiles. *Ellos* se acercan a él, no *él* a ellos: los reyes magos, el centurión de Capernaum, la mujer cananea. Aquí Mateo sigue claramente la tradición que ha recibido acerca de Jesús, y que también reflejan los otros Evangelios, incluso el de Juan (cf., p. ej., Jn. 12:32). No hay evidencia de una iniciativa consciente para alcanzar a los gentiles, «aunque tales testimonios hubieran sido muy útiles luego para los evangelistas que escribían para una Iglesia integrada cada vez más por gentiles» (Senior y Stuhlmueller 1985:191).

Mateo e Israel

Desde el principio hasta el fin de su Evangelio, Mateo fustiga duramente a los judíos. Esto parece reflejar, en parte, las confrontaciones de la época en la cual Mateo escribió, protagonizadas por su comunidad y el fariseísmo de Jamnia; pero este fue también un tema reiterativo en la tradición que el evangelista utilizó. Su censura es más tajante que la de Marcos o Lucas (p. ej., en 11:16–19; 11:20–24; 12:41–45; 22:1–14; 23:29–39; cf. Frankemölle 1974:115). Mateo es el único que relata la parábola de los dos hijos (21:28–32). En su versión de la exposición que Jesús hace de la misma parábola (vv. 31s.), «los principales sacerdotes y los ancianos del pueblo» (v. 23) representan al hijo que prometió ir a trabajar en la viña de su padre, pero no fue; mientras que «los recaudadores de impuestos y las prostitutas» (v. 31) —aquellos de quienes menos se esperaría una respuesta así— representan al hijo que inicialmente dijo que no iría pero al fin fue. (Dado que el hecho de colocar juntos a los recaudadores de impuestos y las prostitutas ya no tiene un significado inmediato o concreto para los lectores de Mateo, ellos lo entienden como una referencia implícita a la respuesta positiva de los gentiles frente a Jesús [cf. Schottroff y Stegemann 1986:33].)

La parábola de los viñadores sigue inmediatamente (21:33–34) y descubre el tema central (aunque todavía escondido) de la parábola de los dos hijos. Una vez más el auditorio es la jerarquía religiosa de los judíos. De hecho, al terminar la parábola «entendieron que hablaba de ellos» (v. 45). Los labradores han fracasado en su tarea: no produjeron ningún fruto. El dueño, entonces, hace que «esos miserables malvados tengan un fin miserable» y arrienda su viña «a otros labradores que le den lo que le corresponde cuando llegue el tiempo de la cosecha» (v. 41 NVI). Mateo, aunque comparte esta parábola con Lucas (20:9–19) y Marcos (12:1–12), va más allá al poner la siguiente interpretación en la boca de Jesús: «Por eso os digo: Se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos» (v. 43 *BJ).* Es aquí donde Mateo aborda el tema de la sustitución de Israel por el nuevo pueblo del pacto. De hecho, se trata de un tema subyacente en todo su Evangelio y, ciertamente, un tema central de Mateo que hace de esta parábola un punto determinante en su teología (cf. Trilling 1964:55–65). Bajo el antiguo pacto, el Reino de Dios fue confiado a un pueblo; ahora una vez más su Reino es confiado a un «pueblo». Para Mateo, el verdadero castigo radica en que a Israel se le quita el Reino y no tanto en un juicio físico sobre los judíos, como, por ejemplo, la destrucción del templo (Trilling 1964:65).

La mayor transgresión de los labradores de la parábola, sin embargo, no es sólo haberse negado a entregarle al propietario su porción de la cosecha, sino haber maltratado y matado a sus siervos, y finalmente a su hijo, en un intento escandaloso por apropiarse de la viña. Mateo adapta este detalle de Marcos introduciendo como única diferencia el asesinato del hijo en las afueras de la viña (21:39),

relacionando la parábola aún más explícitamente con lo acontecido a Jesús. En su Evangelio, Mateo involucra a los líderes judíos en la traición, arresto y condena de Jesús, culminando con el relato del juicio ante Pilato (27:11–26). Mateo enfatiza con mucha más fuerza que Marcos la preferencia del pueblo por Barrabás. Además, únicamente Mateo relata los ruegos de la esposa de Pilato a favor de «ese justo» (27:19). Pilato se distrae por un momento y los principales sacerdotes aprovechan la oportunidad para persuadir a la multitud para que pida la liberación de Barrabás (cf. Senior y Stuhlmueller 1985:332). La preocupación de la esposa de Pilato por Jesús y la escena del funcionario romano lavándose las manos en público (27:24; de nuevo, únicamente Mateo menciona este último detalle) sirven una vez más para subrayar la diferencia de actitud entre los judíos y los gentiles, especialmente cuando todo el pueblo (no sólo los principales sacerdotes) declara enfáticamente: «¡Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (27:25 *NVI;* otra vez, solamente Mateo incluye este detalle).

Seguramente el retrato que Mateo pinta de los judíos y de su liderazgo contiene un potencial antisemítico, el cual nosotros, después del Holocausto, no debemos tomar ligeramente. Sin embargo, Mateo no es ningún antisemita; después de todo, probablemente él mismo era judío. Donald Senior (1985:333), según creemos, interpreta correctamente su propósito:

El evangelista San Mateo trata de acoplar una serie de acontecimientos incomprensibles e incluso trágicos a su convicción de que Dios actúa en la historia y a través de la historia. Estos hechos trágicos, desde el punto de vista de San Mateo incluían la muerte de Jesús, el fracaso de la misión cristiana con Israel y la intransigencia de los cristianos en su propia Iglesia que se oponían a admitir gentiles.

Senior añade, sin embargo, que «estas consideraciones no eliminan por completo el sombrío potencial de la formulaciones de San Mateo en 27:24–25» (*ibid.*), aunque su postura general sea buena; es decir, que el rechazo del Mesías por parte de Israel se convirtió en el impulso paradójico hacia una nueva etapa, de la cual brota vida, dentro del plan de Dios para la historia. «De la muerte de Jesús procede el nacimiento de una comunidad de resurrección; del fracaso de la misión con Israel nace la apertura hacia los gentiles» (:311).

Mateo y «las naciones»

Puede ser esclarecedor para la discusión analizar a estas alturas la frase *panta ta ethne* en la «Gran Comisión». Siguiendo en la presuposición de Mateo según la cual los judíos por su conducta han perdido el «derecho» a oír la predicación, algunos eruditos (en particular los que creen que el autor de nuestro primer Evangelio era un gentil) sugieren que estas palabras se refieren a todas las naciones *excluyendo* a los judíos: aquellos que no habían sido llamados antes, ahora pueden llegar a ser discípulos de Jesús; aquellos que habían sido llamados previamente, ahora son rechazados (Clark 1980:2; cf. Walker 1967:111–113).

Personalmente creo, juntamente con muchos estudiosos del Nuevo Testamento, que tal interpretación de Mateo es errónea (cf. Michel 1950/51:26; Strecker 1962:117s.; Trilling 1964:26–28; Hahn 1965:125; Zumstein 1972:26; Frankemölle 1974:119–123; 1982:112–114; Matthew 1980:168, nota 14; Friedrich 1983:179s.). Los judíos sí están incluidos dentro de «todas las naciones», pero ya no como un pueblo privilegiado. «Israel», como un ente teológico, pertenece al pasado (Frankemölle 1974:123). «Israel» ya no es la «Iglesia». Con lo acontecido en Jesús, el concepto antiguo de «Israel» se desbarató dando lugar a la irrupción de la comunidad escatológica de Dios en el escenario de la historia. Todas las restricciones se han levantado.

Es cierto que en el Evangelio de Mateo *ethne* generalmente se reserva para referirse a los gentiles. Pero en casi todos los casos se trata de una cita del Antiguo Testamento o de material cuyo origen es ajeno a Mateo. Cabe una observación más: cuando Mateo añade *panta,* «todas», a *ta ethne,* agrega un importante matiz. Mateo utiliza la frase *panta ta ethne* cuatro veces; y todas hacia el final de su Evangelio (24:9, 14; 25:32; y 28:19), donde la misión enfoca cada vez más a los gentiles. Las numerosas ocasiones paralelas a esta aparición cuádruple en Mateo también evocan imágenes universalistas: *hole he oikoumene* (la totalidad del mundo habitado), *holos (hapas) ho kosmos* (la totalidad del mundo [humano]) y *pasa he ktisis* (la creación [humana] entera). Así, pues, es claro que la intención de Mateo es simplemente decir que Jesús no ha sido enviado solamente a Israel sino que, de hecho, es el Salvador de toda la humanidad. Si la intención de Mateo hubiera sido que sus lectores (muchos de los cuales eran judíos y pertenecían todavía a la comunidad judía en el sentido amplio de la palabra) captasen la idea de que los judíos ya no podrían ser recipientes del evangelio, habría tenido que decirlo de una manera mucho menos ambigua. Un lector sin prejuicios, al leer los capítulos 24 al 28 de su Evangelio, percibiría la preocupación de Mateo por todos los seres humanos, incluyendo a los judíos.

A pesar de sus fuertes convicciones en cuanto a la dureza de corazón de los judíos, Mateo nunca duda de la validez continua de la misión hacia sus compatriotas. Sigue en pie este inalienable deber suyo y de su comunidad, cuyos miembros continúan alimentando una percepción de ser, interior y exteriormente, parte de Israel (Hahn 1965:125). Al mismo tiempo, Mateo sigue igualmente comprometido con la misión a los gentiles. Entre las dos misiones existe una unidad en plena tensión, una especie de interdependencia de contrastes (Frankemölle 1982:113, 120). Mateo se ve obligado a mantener dicha tensión porque es la única manera de ser fiel tanto a su «texto» (las promesas de Dios a su pueblo del pacto en el Antiguo Testamento) como a su «contexto» (el respaldo obvio de Dios a la misión a los gentiles).

No obstante, en su opinión 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. Los dos endemoniados de la región de los gadarenos (¡territorio gentil!) tenían razón al quejarse, acusando a Jesús de haber venido a torturarlos «antes de tiempo» (señalado), en otras palabras, antes de su muerte y resurrección (Mt. 8:29; únicamente Mateo emplea esta frase; cf. Frankemölle 1974:115).

El Jesús resucitado, sin embargo, valientemente y sin reservas envía a sus seguidores a discipular a «todas las naciones» (*panta ta ethne:* Mt 28:19). El Reino de Dios ha sido confiado al nuevo pueblo de Dios (cf. 21:43).

Nociones clave en el Evangelio de Mateo

Sería injusto deducir, con base en lo dicho hasta este punto, que el Evangelio entero de Mateo se agota en el dilema de tratar de resolver el enigma de la relación entre los judíos y los gentiles. Reducir así su concepto de misión no tendría fundamento (Frankemölle 1982:100). Pero, a la vez, tal dilema conforma un trasfondo prácticamente para todo lo demás que dice Mateo, y hay que tenerlo presente constantemente.

Mateo, como he dicho, libera una batalla en dos frentes: el del judaísmo farisaico y su incursión en la comunidad, y el del «antinomianismo» de un entusiasta cristianismo judeo-helenista. Esta tensión ha dado lugar a mucha confusión en la interpretación del Evangelio de Mateo. Un ejemplo fue la

publicación casi simultánea de dos libros con conclusiones prácticamente opuestas: el de Strecker (1962), quien entiende a Mateo como un Evangelio escrito desde el punto de vista de un prejuicio gentil-cristiano, y el de Hummel (1963), quien interpreta a Mateo como muy próximo al judaísmo farisaico (cf. también Bornkamm 1965:229, 306).

Las complicaciones son muchas en la tarea de llegar al fondo de la «teología de misión» en Mateo. Mi percepción es que únicamente lograremos entenderla (y al final tendremos apenas una aproximación) si consideramos a un Mateo que intenta rebasar las dos posiciones a las cuales se opone. Al respecto, hay varios conceptos clave en su Evangelio, todos ellos íntimamente relacionados entre sí y sumamente significativos en cuanto a su consciencia misionera. De estos conceptos los más importantes son: el Reino (*basileia*) de Dios (o de los cielos), la voluntad de Dios (*thelema*), la justicia (*dikaiosyne*), los mandamientos (*entolai*), el desafío a ser perfectos (*teleios*), sobresalir o superar (*perisseuo*), observar o guardar (*tereo*), dar fruto (*karpous poiein*) y enseñar (*didasko*). A primera vista, la mayoría de tales conceptos parecen apoyar una especie de salvación rabínica por obras. Sin embargo, tienen una función distinta. A veces un concepto es sinónimo de otro, a veces no. A lo largo del Evangelio todos parecen estar íntimamente ligados y dependientes el uno del otro. En conjunto, son como los ramales de una trenza entretejida en la tela misma del Evangelio.

Ya comentamos algunas de estas ideas (como el Reino de Dios) en el capítulo anterior. Por lo tanto, en el presente capítulo, elaboraré únicamente (y brevemente) aquellos conceptos clave determinantes para *Mateo* y su comprensión de la misión.

«Enseñándoles que guarden todas las cosas…»

La parte final de la «Gran Comisión» dice así: «…enseñándoles a obedecer todo lo que les he mandado a ustedes» (Mt 28:20). Superficialmente, este «enseñándoles», juntamente con su antecedente «bautizándolos», constituye en apariencia el contenido real del proceso de hacer discípulos y, por consiguiente, de hacer misión según Mateo. Pero a la vez el concepto de misión en los pasajes paralelos de los otros Evangelios y de Hechos parece ser algo distinto. En Lucas 24:47 el mensaje proclamado a las naciones es de arrepentimiento y perdón de pecados en el nombre de Jesús. En Hechos 1:8 se les dice a los discípulos que darán testimonio de los eventos de la resurrección, con el poder del Espíritu Santo. En Juan 20:21–23 los discípulos reciben la promesa del Espíritu Santo y luego el mismo Cristo resucitado los envía al mundo con autoridad para perdonar pecados. El Cristo de Mateo suena extremadamente didáctico y legalista, lo cual crea una situación embarazosa, especialmente para los protestantes, quienes preferirían saber de proclamación en vez de enseñanza, y del perdón de pecados y el poder del Espíritu Santo en vez de obedecer mandamientos.

Examinemos, por lo tanto, más de cerca las palabras de Jesús en Mateo para darnos cuenta de la forma tan extraordinaria en la que estas palabras resumen algunas de las preocupaciones básicas de Jesús a lo largo del Evangelio. Empezando con las palabras al final de la «Gran Comisión», nos moveremos figurativamente desde círculos concéntricos más pequeños a círculos cada vez más grandes, buscando delinear la visión misionera de Mateo.

Hay tres términos en la «Gran Comisión» que resumen la esencia de la misión para Mateo: hacer discípulos, bautizar y enseñar. Nos ocuparemos luego de los primeros dos y consideraremos por el momento sólo el tercero. Mientras Marcos emplea el término «proclamar» (*kerysso*) y «enseñar» (*didasko*) como sinónimos, Mateo siempre hace una distinción entre las dos actividades (cf. Trilling 1964:36; Hahn 1965:121; 1980:42). En Mateo, «predicar» o «proclamar», en relación frecuente con la frase «el evangelio del Reino», hacen referencia siempre a un mensaje dirigido a extraños. La

expresión «proclamar el evangelio (del Reino)» también se utiliza a veces con referencia a una misión futura (gentil) (24:14; 26:13; cf. 10:7). Jesús nunca «predica» a sus discípulos: les «enseña». De igual forma, tampoco «predica» en las sinagogas y en el templo (es decir, entre «creyentes») sino que «enseña». ¿Por qué entonces Mateo evita esta terminología explícitamente misionera, al formular la «Gran Comisión»? ¿Por qué no contiene ninguna referencia a «predicar» (utilizado nueve veces en Mateo), a «proclamar el evangelio» (cuatro veces) o «evangelizar» (una vez)? Jesús sí utilizó este tipo de lenguaje cuando comisionó a los discípulos en Mateo 10. Entonces, ¿por qué no aparece aquí, en una comisión de alcance universal?

El vocabulario tan sobrio de la «Gran Comisión» puede atribuirse con toda seguridad, por lo menos en parte, a las diferencias entre Mateo y el partido «entusiasta» de su comunidad. Pero la polémica no es su única consideración. Detrás de los términos escogidos hay consideraciones teológicas (léase: misionológicas) clave. A fin de apreciarlas, es importante reconocer que para Mateo la enseñanza no es una actividad meramente intelectual (como lo es muchas veces para nosotros y lo era también para los griegos). La enseñanza de Jesús apela a la voluntad de sus oidores, no tanto a su intelecto; es un llamado a una decisión concreta: la de seguirlo y someterse a la voluntad de Dios (cf. Frankemölle 1982:127s.). Además, enseñar no es simplemente inculcar los preceptos de la ley y la obediencia a ella, como lo interpretaba el judaísmo contemporáneo (cf. también el consejo típicamente «judío» que Jesús le dio al joven rico en Mateo 19:17). No; lo que los apóstoles han de «enseñar» a los nuevos discípulos, según Mateo 28:20, es a someterse a la voluntad de Dios revelada en el ministerio y la enseñanza de Jesús. No existe evangelio que, en el entusiasmo del Espíritu, se distancie del Jesús terrenal. Sus instrucciones siguen siendo válidas y autoritativas también para el futuro. Debe mantenerse la continuidad entre el Jesús terrenal y el Cristo exaltado. Los discípulos, forjados y bautizados por los mensajeros de Cristo, han de seguir a Jesús de igual modo como lo hicieron los primeros once (Friedrich 1983:181). Jesús mismo es el contenido de su propia enseñanza, la encarnación del Reino de Dios, el evangelio (Lohmeyer 1956:418). El discipulado está determinado por la relación con Cristo mismo, no por la conformidad a algún reglamento impersonal. Su contexto no es el aula (donde recibimos la mayor parte de nuestra «enseñanza»), ni siquiera la Iglesia, sino el mundo.

Tenemos que decir más, sin embargo, para ampliar esta enseñanza, estos «mandamientos» de Jesús. El primer término utilizado por Mateo que nos viene a la mente al intentarlo es «la voluntad de Dios» (cf. Giessen 1982:224–235). Más que cualquier otro evangelista, Mateo subraya la centralidad de la voluntad de Dios para Jesús y los discípulos. En los otros Evangelios son escasos los pasajes paralelos. Casi todas las apariciones de la expresión ocurren en Mateo y todas son notables. La versión del padrenuestro de Mateo, tomada de la *Logia*, es similar a la de Lucas en casi todos sus detalles; pero sólo Mateo incluye la petición «hágase tu voluntad» (6:10). Otro detalle: mientras todas las otras peticiones del padrenuestro tienen su paralelo en el judaísmo, para «hágase tu voluntad» no existe par (Frankemölle 1974:276 y nota 15). En Mateo 7:21, la referencia a la voluntad del Padre aparece en un contexto escatológico contra el telón de fondo del juicio final: «No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino sólo el que hace la voluntad de mi Padre». En tono similar: «No es la voluntad de vuestro Padre que está en los cielos, que se pierda uno de estos pequeños» (Mt. 18:14, RV). Como se mencionó anteriormente, sólo Mateo relata la parábola de los dos hijos (21:28–31). La única diferencia entre ellos es que uno hizo la voluntad de su padre y el otro no.

RV Santa Biblia, versión Reina-Valera 1960

Para Israel la voluntad de Dios se define en la Torah o, en el caso de la comunidad de Qumrán, en su manual (Frankemölle 1974:227–280, 282, 287). No es así para Jesús y sus discípulos. Esta expresión es determinante para nuestro entendimiento del Sermón del Monte, en el centro del cual Mateo coloca el padrenuestro. Es el meollo del Sermón tal como el Decálogo lo es de la Torah. Todo lo que antecede a dicha oración se encuentra resumido en las primeras tres peticiones; todo lo que le sigue es una extensión de las últimas tres (cf. Frankemölle 1974:274s.). El Sermón del Monte no es, de todos modos, un nuevo código ni una nueva Torah. El correctivo definitivo para cualquier ley con tendencia a hipostatizarse es el doble mandamiento del amor. Este se convierte en el principio de interpretación para enfrentar el naciente legalismo en la propia comunidad de Mateo (:278s.). El criterio para cada acción y actitud es el amor a Dios y al prójimo (cf. Mt. 22:37–49).

De hecho, el amor al prójimo se puede aplicar como prueba para saber si el amor a Dios es auténtico. Lo mismo es válido en el caso de las *acciones:* son la prueba de la autenticidad de las palabras. Los conceptos de «creer», «seguir a Jesús» y «comprender» contienen todos un elemento de compromiso activo que los impulsa hacia la acción. De este modo, los mandamientos mismos se vuelven relativos porque dependen del contexto y las circunstancias del prójimo. Esta dimensión de la respuesta apropiada es un tema principal de Mateo (Senior y Stuhlmueller 1985:336). En su Evangelio él se dirige a ambos grupos opositores de su comunidad; tanto los «entusiastas» como los «legalistas» son igualmente propensos a especializarse en palabras en vez de acciones.

Su preocupación surge particularmente en el Sermón del Monte, el primero de los cinco grandes bloques de enseñanza de Jesús compilados por Mateo; particularmente en la última sección (cf. 7:21 y 24): «No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre … Cualquiera, pues, que me oye estas palabras, y las hace…» Mateo elabora su propio resumen de todo el ministerio de Jesús con las palabras: «los *hechos* del Cristo» (*ta erga tou christou*: 11:2) Dicho resumen se coloca precisamente en una sección clave de su Evangelio, después del primero de los cinco discursos y antes de los últimos tres. Desde la cárcel, Juan el Bautista oye de «los hechos del Cristo» y envía a sus discípulos a Jesús. Este episodio introduce una serie de narraciones sobre el rechazo y la aceptación, preparando el camino para el discurso central: el tercero (cap. 13: las parábolas del Reino de Dios), el cual es determinante en toda la estructura del Evangelio. Esta expresión, «los hechos del Cristo», tiene una connotación claramente misionera y se podría colocar como subtítulo de la primera mitad del Evangelio (Wilkens 1985:37). He aquí un concepto misionero clave, el cual deja su huella en la comprensión básica que Mateo tiene de la misión (Frankemölle 1982:98; 126–128). La ortopraxis se convierte así en un instrumento para medir la ortodoxia y llega a ser la norma para el pueblo cuya relación con Dios depende del pacto (cf. nuevamente, 7:21; 12:50 y 21:31) (Frankemölle 1874:279s.).

A los verdaderos discípulos de Jesús se los desafía a «dar fruto». Juan el Bautista había predicado de antemano: «produzcan frutos que demuestren arrepentimiento» (3:8). Mateo encontró esta frase en la *Logia* y vuelve a utilizarla, en una u otra forma, a lo largo de su Evangelio. Ya nos hemos referido a 7:16–20 en secciones anteriores. Mateo utiliza la misma metáfora en 12:33 y la amplía más que los otros evangelistas en la parábola de los viñadores (21:33–46). En realidad, se convierte en el tema dominante de la versión «mateana» de esta parábola (Frankemölle 1974:279s.).

En este contexto tenemos que apreciar la comprensión que Mateo tiene del pecado o el fracaso o, más específicamente, de la *hipocresía*. El contexto revela su significado: es la ausencia de buenas obras (hechos) o de fruto, no importa si el discurso es correcto. *Anomia* («iniquidad»; Mateo, el único evangelista que usa la palabra, la emplea cuatro veces) es casi un sinónimo de hipocresía. Esto

demuestra que para Mateo la hipocresía rebasa el mero fingimiento o beatería. La hipocresía es hacer maldad; es fallar en la conducta frente a otros y frente a Dios. No hacer el bien implica hacer el mal; no dar fruto significa dar malos frutos. Los hipócritas han fallado en obedecer la voluntad de Dios; viven fuera de la relación de pacto con Dios; ya no son herederos del Reino de Dios. En contraste con los malhechores y los hipócritas, están los *dikaioi*, los justos, los fructíferos (Mt. 13:41–43; 23:27s.) (cf. Frankemölle 1974:284–286; Giessen 1982:202–224; Senior y Stuhlmueller 1985:337).

El Sermón del Monte

En la sección anterior hicimos referencia en varias oportunidades al llamado Sermón del Monte (Mt. 5–7). Algunas observaciones adicionales sobre esta extraordinaria obra literaria nos ayudarán a comprender la verdadera dimensión misionera del Evangelio de Mateo, teniendo en cuenta que a través del tiempo este sermón ha fascinado tanto a cristianos como a personas de otras creencias. A los ojos de muchos es algo así como el testamento final de Jesús.

El Evangelio de Mateo contiene cinco sermones o discursos principales (los cuales, según algunos investigadores, son el «pentateuco» de Mateo) que cubren los temas de: (1) el discipulado (cap. 5–7); (2) la misión de los apóstoles (cap. 10); (3) cómo viene el Reino de Dios (cap. 13); (4) la disciplina eclesial (cap. 18), y (5) los maestros falsos y el final de la historia (caps. 23–25). La frase «…enseñándoles a obedecer todo lo que les he mandado a ustedes» (Mt. 28:20) se remonta al primero de estos discursos, el Sermón del Monte. En realidad, este Sermón expresa, como ningún otro pasaje del Nuevo Testamento, la esencia de la ética de Jesús. Sin embargo, los cristianos han encontrado con frecuencia, a través de todas las épocas, maneras de circunvenir el claro significado del Sermón del Monte. Strecker (1983:169) menciona tres ejemplos de mala interpretación, mientras Lapide (1986:4–6) elabora una lista de por lo menos ocho. A continuación enumeramos sólo algunos:

a. La Iglesia primitiva y más tarde Tomás de Aquino creían que no todos los cristianos tenían la obligación de obedecer los preceptos de Mateo 5–7, los cuales son para una categoría particular de creyentes, especialmente el clero.
b. La ortodoxia luterana del siglo 17 afirmó la imposibilidad de obedecer las demandas del Jesús de estos capítulos, pero afirmó que tampoco era ese su propósito, estrictamente hablando. El mismo hecho de no poder cumplir estas demandas «suprahumanas» debe, más bien, poner al descubierto nuestra propia insuficiencia y pecaminosidad, llevándonos a confiar totalmente en Cristo antes que en nuestra propia capacidad para hacer la voluntad de Dios.
c. Durante el siglo 19, con su énfasis en el individualismo, se creía que lo determinante no era tanto la obediencia concreta a las demandas sino la disposición correcta del corazón. Las actitudes individuales importaban más que los hechos.
d. Otra explicación fue obviar los preceptos del Sermón del Monte por ser manifestaciones de un «ética del ínterin». Semejantes logros, argumentaban, tenían sentido únicamente en el contexto de una parusía inminente. Sólo durante un tiempo muy breve podría alguien cumplir con expectativas tan altas.

Hoy, sin embargo, la mayoría de los eruditos están de acuerdo en afirmar la deficiencia de estas y otras interpretaciones similares, y la imposibilidad de esquivar el hecho de que, según Mateo, Jesús esperaba realmente que sus seguidores vivieran según estas normas en cualquier circunstancia (Strecker 1983:169; Lapide 1986:6s). Si reconocemos este hecho, no queda otra opción sino admitir que a través de los siglos poquísimos seguidores de Cristo han logrado cumplir estas expectativas. Hay una discrepancia entre lo que Jesús enseñó y lo que ocurrió en realidad con su enseñanza, especialmente en el caso del mandamiento de amar a los enemigos. Este mandato, más que cualquier otra ordenanza,

refleja la verdadera naturaleza del ministerio de Jesús, que rompe barreras y se constituye así en la culminación de la ética de Jesús, la ética del Reino de Dios. Pero, justo en este punto, «el profeta escatológico de Nazaret representa una piedra de tropiezo tanto para los judíos contemporáneos como para la Iglesia de todos los tiempos». En realidad, la historia de la Iglesia podría describirse como «la historia de los que cerraron la puerta ante este mandato» (Strecker 1983:167).

El fracaso de los cristianos en vivir según las exigencias del Sermón del Monte no los absuelve del desafío a hacerlo. Especialmente en nuestro mundo contemporáneo de violencia y venganza, de opresión por parte de los derechistas y de los izquierdistas, de ricos cada vez más ricos y pobres cada vez más pobres, el imperativo para la Iglesia-en-misión es incluir la «justicia mayor» del Sermón del Monte (cf. Mt. 5:20) en su agenda misionera. Su misión no puede quedarse sólo en los aspectos de lo exclusivamente personal, interior, espiritual y «vertical» de la vida de las personas. Tal acercamiento crearía una dicotomía totalmente ajena a la tradición de Jesús interpretada por Mateo.

En el capítulo anterior afirmábamos que Jesús no tenía ninguna intención de establecer un reino político en Israel. Esto no implica, sin embargo, un ministerio apolítico. De hecho, el de Jesús no lo fue. El Sermón del Monte en particular es eminentemente político porque desafía casi todas las estructuras tradicionales de la sociedad. Su posición política era la del pacificador, del reconciliador, del que hace justicia, deplora la venganza (volveremos sobre este aspecto en otro capítulo), y, sobre todo, ama al enemigo. Para citar de nuevo a Lapide: «(Jesús) era tres veces un rebelde del amor, mucho más radical que los revolucionarios de nuestro tiempo» (1986:103). Esto es cierto porque no hay tensión entre lo que *dijo* y lo que *hizo.*

Frankemölle entonces tiene razón al considerar la expresión *ta erga tou Christou* (las obras o hechos del Cristo) en Mateo 11:2 como un «punto coyuntural del Evangelio de Mateo» donde los diferentes ramales de la práctica misionera de Jesús llegan a juntarse. La expresión *ta erga tou Christou* forma una especie de *Oberbegriff* (término genérico) que ilumina los diferentes aspectos de la misión de Jesús (Frankemölle 1982:98, 128). Su «obra máxima» de amor abnegada fue, por supuesto, su muerte en la cruz. Sin esta obra, la enseñanza en el monte quedaría como un sermón elocuente pero hueco. «Obtiene su fuerza comprometedora sólo por la vida ejemplar, el sufrimiento y la muerte del Nazareno que selló su validez con su propia sangre» (Lapide 1986:141).

El Reino de Dios y la justicia-rectitud

No podemos postergar más la exploración de las otras dos expresiones de Mateo, que han estado rondando detrás de la discusión como nociones eminentemente misioneras. Me refiero a los términos *basileia* (Reino [de Dios]) y *dikaiosyne* (justicia o rectitud).

Hemos explorado el concepto de *basileia* en el capítulo anterior; por lo tanto, el análisis aquí se limitará netamente a su relación con *dikaiosyne* y esto sólo cuando tiene el talante de Mateo. Comparado con las dieciocho referencias en Marcos, Mateo emplea el término *basileia* cincuenta y una veces, la mayoría acompañadas por la frase «de los cielos». Es el tema dominante en la proclamación «mateana» de Jesús en sus parábolas (cf. particularmente en el discurso de las parábolas en el capítulo 13), en sus milagros de sanidad y en sus exorcismos (cf. 12:28). En dos oportunidades, resumiendo el ministerio de Jesús, Mateo utiliza la expresión «predicando el evangelio del Reino» (4:23; 9:35). «Buenas nuevas» o «evangelio» se refiere aquí a la totalidad del evento de la venida de Jesús. La *basileia* que se emplea a continuación (en la construcción gramatical genitiva: «el evangelio de la *basileia*») parece referirse a Jesús mismo. «Dentro de la perspectiva de Mateo, encontrar el Reino es

encontrar a Jesucristo» (Senior y Stuhlmueller 1985:321s.). En Jesús el Reino de Dios se ha acercado a la humanidad. Esta frase tan singular, «el evangelio de la *basileia*»,
acentúa el carácter intrínsecamente universal y misionero del ministerio de Jesús acerca del Reino. Este horizonte universal de la metáfora del Reino se halla implícito en Marcos, pero aflora mucho más a la superficie en la teología de Mateo sobre la misión (1985:321).

Relacionado misteriosamente con el Reino de Dios surge el concepto de *dikaiosyne*, quizás el concepto más típicamente «mateano» de todos. Una investigación cuidadosa demuestra la poca probabilidad de que Mateo haya encontrado este concepto en sus fuentes. El mismo lo introduce en cada caso y, por lo general, lo hace en contraste con el uso que él encontró en las fuentes originales (cf. Strecker 1962:149–158).

La traducción de *dikaiosyne* ha sido problemática, al menos a idiomas como el inglés. *Dikaiosyne* puede referirse a la justificación (*«justificatio*n», el acto misericordioso de Dios al declararnos justos, cambiando así nuestro estado y haciéndonos aceptables delante de él), a la rectitud (*«righteousness»*, un concepto netamente religioso o espiritual: un atributo de Dios o una cualidad espiritual que uno recibe de Dios) o a la justicia (*«justice»*, la conducta de una persona en relación con otros seres humanos, que busca para ellos aquello a lo cual tienen derecho). La mayoría de las traducciones del Nuevo Testamento al inglés, por ejemplo, demuestran una predilección por el segundo significado.[1]

Muchas veces la palabra «justicia» ni siquiera aparece en el Nuevo Testamento en inglés. Si uno traduce *dikaiosyne* alternando entre «rectitud» y «justicia» en los dichos de Jesús, las importantes consecuencias de ello quedan al descubierto. La cuarta bienaventuranza (Mt. 5:6) puede referirse a los que tienen hambre y sed de rectitud (espiritual) y santidad, o a quienes anhelan ver que se haga justicia a los oprimidos. Igualmente los que «padecen persecución» en Mateo 5:10 pueden estar sufriendo por causa de su piedad religiosa (rectitud), o porque luchan por la causa de los marginados (justicia). Nuevamente, según Mateo 5:20, la religiosidad de los discípulos o, alternativamente, su práctica de la justicia tiene que ser mayor que la de los fariseos. De igual modo, si se traduce Mateo 6:33: «Mas buscad primeramente el Reino de Dios y su 'rectitud', y todas estas cosas os serán añadidas» (como lo hace la Revised Standard Version en inglés), se comunica la idea que lo espiritual prima sobre lo material y que si sólo ponemos en orden nuestras prioridades (es decir, si nos preocupamos más por el Reino de Dios y su rectitud que por los asuntos de este mundo), Dios nos bendecirá también en términos materiales. Si, por el otro lado, el mismo pasaje se traduce: «Más bien, busquen primeramente el Reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas les serán añadidas», la petición de Jesús cobra el sentido de que no nos preocupemos por nuestros propios deseos e intereses sino que busquemos la justicia a favor de los que son víctimas de las circunstancias y la sociedad, porque de ellos es el Reino de Dios. Encontrar la traducción correcta, entonces, es crucial. Una traducción errónea, en realidad, puede comprobar la pertinencia de un dicho italiano: *traduttore traditore* («¡El traductor es un traidor!»).

Quizá lo correcto no sea elegir entre «rectitud» o «justicia» al explorar el significado de *dikaiosyne*. Puede ser que los idiomas modernos no sean capaces de expresar todos los matices del concepto *dikaiosyne* en una sola palabra. Quizá debemos traducirlo como «justicia-rectitud», buscando abarcar ambas dimensiones. Michael Crosby, por ejemplo, traduce *dikaiosyne* alternativamente como

[1] En las versiones castellanas (especialmente RV, *BJ* y NVI) hay predilección por la tercera acepción, es decir, «justicia». (Nota del editor).

«justicia», «santidad», «piedad» y «perfección» (1981:118–124). El cree que *dikaiosyne* contiene una dimensión «constitutiva» y otra «normativa»:

Con la unción de «el Espíritu de Jehová» el Señor (Is. 61:1) nos vistió con vestiduras de salvación, nos rodeó con el manto de justicia (Is. 61:10). Las vestiduras y el manto nos permiten experimentar a Dios en lo profundo de nuestro ser como *nuestra* justicia.

Esta es la dimensión *constitutiva:* Dios nos justifica, nos hace rectos y santos a sus ojos. Una vez constituidos en la justicia de Dios, «Dios nos utiliza 'para que hagamos brotar justicia y alabanza delante de todas las naciones'» (Is. 61:11). Esta es la dimensión *normativa:* Dios levanta a personas que a su vez llegan a ministrar a otras la misma justicia que han recibido de parte de Dios (Crosby 1981:118s.; citas tomadas de la p. 118). La justicia *de Dios,* entonces, es su acción salvífica a favor de su pueblo. La justicia *humana* es el esfuerzo nuestro por responder a la bondad de Dios, cumpliendo su voluntad (:139).

Si en Mateo Jesús llama a sus discípulos a la práctica de *dikaiosyne*, lo hace porque tiene en mente esta segunda dimensión; pero la maneja de tal manera que la primera dimensión retiene su carácter constitutivo (cf. Giessen 1982:259–263). Enfatizar únicamente el aspecto ético no sería consecuente con la polémica aguda de Mateo contra el legalismo (cf. Frankemölle 1984:281,287). *Dikaiosyne* es la *fe* en *acción,* la *práctica de la devoción,* o, como sugiere Mateo 6:1, un acto de conducta apropiada «delante de vuestro Padre» (:283); es *hacer* la *voluntad de Dios.* Igual que el Decálogo y su resumen (Mt. 22:37–40), *dikaiosyne* tiene que ver con Dios y el prójimo (:281s.). Se manifiesta como fe en la participación activa de Dios en la historia. Primeramente es don, luego —es decir, sólo después— se convierte en obligación. Su intención, entonces, es similar a la del Decálogo: Israel entendió y celebró la proclamación de los Diez Mandamientos como un evento salvífico de primera categoría, porque «Yahveh comprobó su fidelidad pactada con Israel» en esta experiencia (G. von Rad, citado por Frankemölle 1974:292).[2]

Del mismo modo hay que entender el llamado de Mateo a una justicia que supere la de los fariseos y a ser «perfectos» (cf. Giessen 1982:122–146). No tiene sentido ver estos preceptos en el contexto de superioridad moral o logro mayor. Si tal fuera el sentido en Mateo, ¿cómo se atrevería a decir: «Por tanto, sean perfectos, como su Padre celestial es perfecto» (5:48)? La «perfección» nunca es en la Septuaginta un atributo de Dios; sin embargo, Mateo pone esta expresión, sin paralelo alguno en los textos de Qumrán y el judaísmo de su época (cf. Frankemölle 1974:282,288), en boca de Jesús. No tiene en mente ningún tipo de cumplimiento cuantitativo superior de la Ley, sino una transformación o superación cualitativa de la misma. La «perfección para Mateo es un concepto netamente teocéntrico que deja muy atrás cualquier entendimiento tradicional de la Ley» (Frankemölle 1974:293; cf. 283, 292). La *dikaiosyne* del Reino de Dios se expresa particularmente en una serie de declaraciones en las cuales Jesús contrapone sus mandamientos con lo que su auditorio había oído decir a los antiguos (Mt. 5:21–46). Ninguno de estos preceptos puede verse en términos de un estrechamiento de la Ley; Jesús hace referencia a una obediencia diferente, de orden distinto, porque surge de la irrupción del Reino de Dios en la vida de Jesús. La mera realización de actos superlativos de sacrificio no alcanza, no basta. Jesús no sólo pidió al joven rico que dejara sus posesiones, sino también que lo siguiera. La segunda

[2] Para un análisis detallado de *dikaiosyne* en Mateo, véase Giessen 1982:79–112, 122–146, 166–194. Giessen también compara *dikaiosyne en* Mateo y Pablo (:237–263). Véase también Michael H. Crosby, *House of Disciples: Church, Economics and Justice in Matthew*, Orbis, Maryknoll, 1988:145–195.

invitación es la determinante, porque el «ser perfecto» se manifiesta en el discipulado (cf. Barth 1965:90, 93).

«Haced discípulos…»

Esta visión panorámica de la relación íntima entre conceptos tales como mandamiento, enseñanza, la voluntad del Padre, el Reino de los cielos, la justicia-rectitud y el ser perfecto puede haber ayudado al lector a comprender las palabras de Jesús: «…enseñándoles a que obedezcan todo lo que les he mandado a ustedes» (Mt. 28:20). He demostrado cómo estos términos reúnen en una sola frase gran parte de la riqueza teológica y profundidad del Evangelio de Mateo y cómo sirven para abrirnos perspectivas misioneras. Sin embargo, no hemos agotado todavía ni el mensaje ni el significado misionero de Mateo. Enfoquemos, pues, otra expresión clave de la «Gran Comisión»; me refiero a todo el campo semántico de los términos «discípulo» y «hacer discípulos» (*matheteuein*).

El tema del discipulado es central para el Evangelio de Mateo y para su comprensión de la Iglesia y su misión. «*Los discípulos* es *el* concepto eclesiástico específico del evangelista» (Bornkamm 1965b:300; cf. Bornkamm 1965a:37–40). Examinaremos primero el verbo *matheteuein*: «hacer discípulos». El verbo aparece sólo cuatro veces en el Nuevo Testamento, tres de ellas en Mateo (13:52; 27:57; 28:19) y una en Hechos (14:21).

El uso más llamativo del verbo *matheteuein* se encuentra en la «Gran Comisión» (28:19). También es la única instancia de la forma imperativa: *matheteusate*, «¡hagan discípulos!» Además, es el verbo principal de la «Gran Comisión» y el meollo del acto de comisionar. Los dos participios «bautizando» y «enseñando» están claramente subordinados a «hagan discípulos»; describen cómo se debe hacer discípulos (Trilling 1964:28–32; Hahn 1980:35; Matthey 1980:168). El «objetivo (global) de la misión es convertir a todas las personas en verdaderos cristianos» (Trilling 1964:50). ¡Con esto en mente y en contra tanto de los elementos entusiastas como de los «antinomianistas» de su comunidad, Mateo emplea la sobria exhortación: «hagan discípulos», *matheteusate!*

A diferencia del escaso uso del verbo «hacer discípulos», el sustantivo «discípulo» (*mathetes*) es común, por lo menos en los cuatro Evangelios y en Hechos. No se encuentra en ninguna otra parte del Nuevo Testamento. Pablo, por ejemplo, nunca lo utiliza.

El «discípulo» ocupa un lugar mucho más destacado en Mateo que en los otros Evangelios sinópticos. El término aparece setenta y tres veces en Mateo, comparado con cuarenta y seis en Marcos y sólo treinta y siete en Lucas. De hecho, es el único nombre dado a los seguidores de Cristo en los Evangelios. El verbo que acompaña más frecuentemente al sustantivo «discípulo» es *akolouthein* «seguir (detrás de)». Este verbo es más común en Mateo que en sus fuentes; varias veces lo añade a su narrativa (cf. Strecker 1962:193; Kasting 1969:35s; Frankemölle 1974:153; Friedrich 1983:165). (La palabra castellana «discipulado», entonces, es una traducción correcta del alemán *Nachfolge*, «seguimiento» [el título del libro de D. Bonhoeffer *Nachfolge*, sin embargo, en castellano es *El precio de la gracia*].)

Más importante que cualquier diferencia entre Mateo, Marcos y Lucas en términos de la frecuencia del término *mathetes* es la diferencia en los matices del significado. Para Mateo, la expresión «discípulos» no se refiere únicamente a los Doce (como es el caso en Marcos y Lucas). Se usa de manera menos exacta, aunque se presupone la presencia de los Doce cuando se la emplea. En términos positivos, para Mateo los primeros discípulos son prototipos para la Iglesia. La palabra se amplía entonces para incluir a los «discípulos» de la época de Mateo. Su Evangelio se conoce, y con razón, como el Evangelio de la Iglesia.

El eslabón entre la época de Jesús y la de la comunidad de Mateo, en realidad, es el mandamiento «hagan discípulos» (28:19). En otras palabras, los seguidores del Jesús terrenal han de convertir a otros en lo que ellos mismos han sido: discípulos. No existe, entonces, para Mateo falta de continuidad entre la historia de Jesús y la era de la Iglesia. La comunidad de creyentes del tiempo de Mateo no inaugura un nuevo período en la economía de la salvación. La relación pasada entre el Maestro y sus primeros discípulos se está transformando *en algo más que historia:* busca nutrir y desafiar el tiempo actual. La fe cobra efecto en lo que Kierkegaard ha llamado la *contemporaneidad,* es decir, la repetición irreversible e incesante de la historia básica y ejemplar del Maestro y los discípulos. Es precisamente esta dialéctica indispensable entre la historia de Jesús y la vida de la Iglesia de su época lo que justifica, para Mateo, escribir un Evangelio (cf. Zumstein 1972:31–33; Minear 1977:145–148).

La noción de los primeros discípulos como prototipos para la Iglesia posterior se manifiesta de muchas maneras. Los miembros de la comunidad de Mateo son también los que esperan el Reino de Dios (5:20). Ellos también son la sal de la tierra y la luz del mundo (5:13s). Son, además, los bienaventurados, por muchas razones que se resumen en la frase «por mi causa» (5:11). Dios es su Padre y ellos son los hijos de Dios (5:9; 5:42) y de su Reino (13:38); como tales son libres (17:25s). Además, son *adelfoi* (hermanos) los unos de los otros (5:22, 23, 24, 47; 18:15, 21, 35; 23:8), y siervos los unos de los otros (Frankemölle 1974:159–190, contiene referencias detalladas y la argumentación). Los «discípulos» de la época de Mateo, entonces, están unidos no sólo a los primeros discípulos sino también entre ellos mismos. Cada discípulo sigue al Maestro, pero nunca solo; cada discípulo es miembro de la comunidad de discípulos, miembro del cuerpo, o no es discípulo.

Jesús es el modelo, pero…

Los discípulos de la época de Mateo, por lo tanto, siguieron el modelo de los primeros discípulos de Jesús, así como aquellos primeros discípulos siguieron el modelo de Jesús mismo. En el capítulo anterior elaboramos la distinción fundamental entre la relación de Jesús con sus discípulos y la relación de un rabino judío con sus estudiantes. Es necesario ir más allá, sin embargo. Según Mateo, no se trata solamente de que los discípulos estén obligados a enseñar lo que Jesús enseñó (28:20), ni a ser compañeros de trabajo de Jesús y no simplemente mensajeros de él (Hahn 1965:41). Existe aquí una solidaridad y correspondencia aún más profunda, la cual llega a ser evidente en la parte central del Evangelio, 9.35–11:1, que puede subdividirse en secciones breves. En el meollo de estos once párrafos tenemos los versículos 10:24s.: «El discípulo no es superior a su maestro, ni el siervo superior a su amo. Basta que el discípulo sea como su maestro, y el siervo como su amo». Alrededor de esta porción Mateo ha organizado una serie completa de dichos, cada uno de los cuales ilumina un solo hecho: lo que es aplicable a Jesús también es aplicable a sus discípulos. Este compartir se revela en dos aspectos aparentemente contradictorios: Jesús y sus discípulos comparten el *sufrimiento* y la *autoridad misionera* (cf. Brown 1978:76–79 y Frankemölle 1974:85–108, ambos con referencias detalladas; cf. también Frankemölle 1982:125–129).

Aunque los discípulos toman a Jesús como modelo de una manera cuidadosa y coherente, la diferencia esencial entre él y ellos nunca se diluye. Dos detalles pequeños pero importantes ilustran este aspecto. El primero es el uso que Mateo hace del verbo proskynein, «adorar», o literalmente «caer postrado». Ocurre, *inter alia*, en el fragmento de la «Gran Comisión»: cuando los discípulos vieron a Jesús «lo adoraron» (28:17). *Proskynein* es una de las palabras favoritas de Mateo; la emplea no menos de trece veces (comparadas con dos en Marcos y dos en Lucas). Con frecuencia introduce *proskynein* en pasajes tomados de Marcos y Lucas; por ejemplo, en Mateo 8:2; 9:18; 15:25 y 20:20

(Hubbard 1974:75). El verbo se refiere a un gesto reservado para expresar la sumisión y la adoración únicamente a Dios, como lo afirma explícitamente la respuesta de Jesús a Satanás en el episodio de la tentación (Mt. 4:10, con una referencia a Dt. 6:16). Después de que Jesús caminó sobre el agua, sólo Mateo describe a los discípulos postrándose a sus pies para exclamar: «Verdaderamente tú eres el Hijo de Dios» (Mt. 14:33) (cf. también Lange 1973:472–474; Matthey 1980:164). Jesús, muy claramente para Mateo, es mucho más que alguien a quien se debe emular. Es, en el sentido más completo de la palabra, el Señor.

Esto nos lleva a considerar otro detalle que ilustra la diferencia entre Jesús y los discípulos: la manera en que Mateo emplea la expresión *Kyrios*, «Señor». En Mateo, los únicos que usan este título son los discípulos y los que sufren y vienen a Jesús por ayuda; los opositores de Jesús, por el otro lado, siempre se dirigen a él como «Maestro» o «Rabí». Mateo se ciñe a esta diferenciación en todo el Evangelio: donde sus fuentes tienen «maestro» o «rabí» en la boca de los discípulos, lo ha cambiado a «Señor». El resultado es que los opositores nunca lo llaman «Señor» y los discípulos nunca lo llaman de otra forma que no sea «Señor». Hay una sola excepción, sin embargo: Judas Iscariote dos veces lo llama «Maestro, rabí», ambas en el contexto de la traición a Jesús (Mt. 26:25, 49)(cf. Strecker 1962:33, 123s.; Bornkamm 1965a:38; 1965b:301s.; 33, 123s.; Lange 1973:218, 229). *Kyrios*, en aquella época, no sólo se utilizaba como un título real o divino sino también como una señal de respeto. Aun así, no hay duda de que Mateo lo entendió esencialmente como un título divino (Bornkamm 1965a:39).

Se ha señalado con frecuencia la tendencia de Mateo a idealizar a los discípulos, especialmente comparándolo con Marcos (para los detalles, cf. Strecker 1962:193; Frankemölle 1974:150–155). Tampoco debemos apresurarnos, acusando a Mateo de tergiversar la historia; más bien, recordemos que, como lo hemos estado proponiendo, en su manera particular Mateo está extendiendo la lógica del ministerio de Jesús hasta su propia época y circunstancias. Su preocupación es tanto pastoral como misionera; pastoral en el sentido de presentar a los discípulos como modelos a emular, misionera en el sentido de instar a su comunidad a «hacer discípulos» parecidos a los primeros. Cabe notar, sin embargo, que Mateo tampoco los pinta sin defectos (Strecker 1962;193s; Frankemölle 1974: 152–155). Se refiere a ellos a veces como los de «poca fe» o «temerosos» o «llenos de duda». Esta última característica, *distazein*, aparece únicamente en Mateo. Su ubicación en plena «Gran Comisión» es notable: «Y cuando le vieron, lo adoraron; pero *algunos dudaban*» (28:17).

Estas referencias a las debilidades de los discípulos tendrán un significado particular para los lectores de Mateo. Ser discípulo de Jesús no implica, por así decirlo, haber llegado. Mateo incluye varias parábolas acerca de la necesidad de velar hasta el último momento (cf. LaVerdiere y Thompson 1976:580s). Aun el hermano, o el siervo fiel en la casa de Dios, puede revelarse como «hipócrita» (7:5; 24:51). Distinguir entre los salvos y los perdidos se reserva para el día de juicio, como lo demuestran la parábola del trigo y la cizaña, y la de la red (ambas en Mateo; cf. 13:24–30 y 13:47–50) (Bornkamm 1965a:16s., 40). El llamado a velar constantemente busca prevenir la posibilidad de la exaltación de uno mismo, pero también sirve para motivar un compromiso de corazón en la misión (cf. LaVerdiere y Thompson 1976:581; Frankemölle 1982:127).

Las debilidades de los discípulos en el Evangelio de Mateo, sin embargo, no sólo tienen su lado oscuro. En Mateo 28:17 la duda y la adoración de los discípulos conforman una yuxtaposición extraña: «…lo adoraron (¡todos!); pero algunos dudaban». Los mismos verbos se juntan en Mateo 14:31 y 33 (cf. Zumstein 1972:20, 24; Hubbard 1974:77; Matthey 1980:165). Al mirar a los miembros de su comunidad —quienes se encuentran entre dos aguas, en plena crisis de identidad, presionados por

judíos cada vez más hostiles y gentiles aún extraños— Mateo les remite a un grupo de gente sencilla y confundida, reunida sobre las faldas de una montaña en Galilea, al otro lado de la frontera de Siria, el lugar de residencia de dicha comunidad. Su intención es convencer a esa comunidad de que la misión nunca se emprende con una actitud de autosuficiencia sino con plena consciencia de las debilidades, justo en el momento de crisis donde el peligro y la oportunidad se encuentran. Los creyentes de Mateo, como los primeros discípulos, viven la tensión dialéctica entre adoración y duda, entre fe y temor.

El lenguaje tan sobrio que Mateo emplea para reflejar esta última aparición del Jesús resucitado ante sus discípulos casi da la impresión de que rehúsa ayudarlos a batallar contra la duda. Simplemente dice que los once discípulos fueron al monte galileo señalado por Jesús. Luego Jesús se les presentó y los comisionó (28:16–18). El es simplemente Jesús, con el mismo nombre de siempre. Es el mismo que caminaba con ellos por los caminos polvorientos de Palestina. Es cierto que ahora ha resucitado de entre los muertos, pero su gloria se esconde detrás de un velo de misterio. Aquí no se relata su ascensión al cielo ni el derramamiento del Espíritu Santo, ni siquiera hay una anticipación de ello (cf. Trilling 1964:43; Bornkamm 1965b:290; Schneider 1982:86). Una reserva extraordinaria cala la descripción que Mateo da de la totalidad de la escena; se concentra casi exclusivamente en las palabras de Jesús (cf. Bosch 1959:188; Matthey 1980:166). Mateo suele citar al Antiguo Testamento para dar autoridad a la persona y las acciones de Jesús, pero aquí no hay tal cita. Los lectores mismos tienen que aceptar la validez de las palabras de este Jesús resucitado con base en su propia autoridad (cf. Hahn 1980:32). ¡Nada espectacular! ¡Nada para complacer al ala entusiasta!

Con el estilo dialéctico tan típico de Mateo, sin embargo, se logra un contraste entre la sobriedad de la escena y dos elementos en particular: la declaración de Jesús respecto a su autoridad (v. 18) y sus últimas palabras, con las cuales Mateo cierra su Evangelio: «les aseguro que estaré con ustedes siempre, hasta el fin del mundo» (v. 20). Consideremos primero este último dicho.

Las expresiones «con ustedes» y «hasta el fin del mundo» son típicas de Mateo. Nuevamente, como tantas otras veces en esta perícopa final, Mateo se remonta a temas desarrollados con anterioridad en el Evangelio. En el caso de «estaré con ustedes» ha tomado las palabras de 7:14, las cuales había citado en el capítulo 1:23: «y lo llamarán Emanuel (que significa: 'Dios con nosotros').» Al iniciar el Evangelio, la presencia de Jesús fue prometida primordialmente a Israel; aquí, al final, pertenece a todos los discípulos dondequiera que se encuentren (cf. también 8:23–27 y 18:20). Su presencia, además, es permanente: hasta el fin del mundo. Por eso no hay ascensión ni derramamiento del Espíritu, y no hay necesidad de mencionar la parusía.

El interés en ello parece ser absorbido por la experiencia de la presencia del Señor, siempre inmediata, reconfortante y que capacita … La consciencia de la experiencia presente del Señor es tan intensa que puede abarcar todo el futuro. Lo que ahora es realidad retiene su validez para siempre. Aquí habla la fe de la Iglesia, no una especulación apocalíptica (Trilling 1964:43s.).

De esta manera la conclusión del Evangelio señala un nuevo comienzo (Legrand 1987:12).

La presencia permanente de Jesús, sin embargo, está relacionada íntimamente con el involucramiento de sus seguidores en la misión. En el proceso de hacer discípulos, bautizarlos y enseñarles, Jesús permanece con aquellos seguidores (Matthey 1980:172: Schneider 1982:85s.). En el Antiguo Testamento la presencia del Señor con su pueblo se enfatiza especialmente cuando la misión es peligrosa (cf. Jos. 1:5; Is. 43:1s., 4s.). Jesús promete ahora a sus discípulos, al emprender éstos su misión peligrosa con sus rechazos y persecuciones, la misma ayuda que Yahvé ha prometido a su antiguo pueblo (cf. Zumstein 1972:28; Senior y Stuhlmueller 1985:328). La cláusula «estaré con ustedes siempre» no se encuentra subordinada, sin embargo, a la de «vayan… y hagan discípulos». Es

más bien al revés: porque Jesús continúa presente con sus discípulos, ellos salen a la misión (Legrand 1987:12).

El segundo aspecto que Mateo utiliza para equilibrar su sobrio cuadro de la aparición final de Jesús se expresa con las palabras introductorias de Jesús a la «Gran Comisión»: «Se me ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra» (28:18). Justamente después de la resurrección, Jesús recibe toda autoridad no sólo en la tierra (cf. 9:6) sino también en el cielo. El elemento nuevo es la extensión universal de su autoridad (cf. Strecker 1962:211s.; Zumstein 1972:24; Lange 1973:93–169; Meier 1977:413; Matthey 1980:166s). Una vez más Mateo retoma un tema tratado anteriormente en el Evangelio: en 4:8s. el diablo le había ofrecido a Jesús «todos los reinos del mundo y su esplendor … si te postras y me adoras». Pero Jesús rehusó. Ahora, en la escena final del Evangelio, los discípulos le adoran a él y él anuncia que Dios le ha entregado mucho más de lo que el diablo le había prometido. «El crucificado se convierte en el Señor del cosmos» (Friedrich 1983:179; cf. Lohmeyer 1951: *passim*).

Esta declaración parece contradecir las palabras pronunciadas inmediatamente después por Jesús: «Por tanto, vayan y hagan discípulos…» (28:19s.). ¿Implica que todavía Jesús no es el Señor universal en el sentido real y pleno? ¿Sus seguidores tienen que *hacerlo* Señor, discipulando, bautizando y enseñando a las naciones? ¿Su soberanía tiene todavía que ser ratificada por las naciones, reconociéndolo como Rey? Si sucede lo contrario, ¿su Reino se pone en duda?

O, por otra parte, si su soberanía ya se estableció sin duda alguna, ¿por qué es necesario aún ir a todo el mundo a persuadir a las naciones para que se sometan a él? ¿No son todos, de hecho, sus súbditos? Si Jesús tiene «toda autoridad en el cielo y en la tierra», ¿qué sentido tiene tratar de hacer que se manifieste aún más?

Una palabra insignificante (otra de las expresiones favoritas de Mateo; cf. Lange 1973:306s.; Friedrich 1983:174), que muchas veces pasa inadvertida, provee la respuesta: la palabra « (vayan) *por tanto*» (griego: *oun*).[3] Esta se constituye en el eslabón entre el anuncio de una realidad (la autoridad universal de Jesús) y un desafío solemne: «hagan discípulos». Si Jesús, en realidad, es Señor de todo, esta realidad tiene que ser proclamada. Es imposible quedarse callado ante semejante realidad. Y precisamente esto significa la misión: «la proclamación del señorío de Cristo» (Michel 1941:262). La entronización de Jesús inaugura y posibilita una misión global inconcebible hasta ahora. El dominio universal e ilimitado del Jesús resucitado evoca una respuesta igualmente universal e ilimitada de parte de sus embajadores (cf. Friedrich 1983:180). La misión es una consecuencia lógica de la instalación de Jesús como soberano Señor del universo. A la luz de esto, la «Gran Comisión» enuncia una potenciación antes que un mandamiento (Hahn 1980:38). Es una declaración creativa a la manera de Génesis 1:3: «Sea…».

La frase «bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (28:19) se debe ver desde el mismo punto de vista. El hecho de que Mateo haya colocado el mandato de bautizar antes del de enseñar —una secuencia inversa a la de la práctica misionera durante muchos siglos— ha llevado a algunos misioneros y misionólogos a proponer un retorno al *modus operandi* original: primero bautizar a los convertidos y luego enseñarles. Dudamos seriamente la validez de utilizar el texto de Mateo de esta manera. El Jesús «mateano» hace una especie de declaración teológica. En las palabras de Gerhard Friedrich (1983:182; cf. 183):

---

[3] En cuanto al significado del participio «yendo» (*poreuthentes*), que aquí se traduce en el modo imperativo «vayan», remito a otros escritos míos (cf. Bosch 1980:68s.; 1983:229s.). Basta decir que no creo que la distancia geográfica (*yendo* desde un lugar hasta otro) tenga ningún significado particular en este contexto.

La secuencia «bautizando» y «enseñando» no es un descuido doctrinal sino una elección consciente de parte de Mateo. A través del bautismo se llama a la gente a ser discípulos de Cristo. El bautismo no es ni una acción ni una decisión humana, sino un don de gracia. A través del bautismo el bautizado se hace partícipe de toda la plenitud de la promesa divina y la realidad del perdón de pecados.

Puede que esto explique también la ausencia de una referencia explícita aquí al perdón de pecados, el cual, como mencioné anteriormente, se subraya en los pasajes correspondientes de Lucas (24:47) y Juan (20:21–23). El perdón de pecados es un tema central del Evangelio de Mateo (*contra* Strecker 1962:148s.). Muy al principio, en 1:21, Mateo cita las palabras del ángel a José: «Y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados». Inmediatamente después del padrenuestro, que contiene la frase: «Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores» (Mt. 6:12), Mateo describe a Jesús diciendo: «Porque si perdonan o otros sus ofensas, también su Padre les perdonará a ustedes las suyas» (6:14). De nuevo, en la institución de la Santa Cena, el Jesús de Mateo dice: «porque esto es mi sangre, con la que se confirma el pacto, la cual es derramada en favor de muchos para perdón de sus pecados» (26:28 VP). Esta referencia al perdón de los pecados no aparece en los relatos de la cena en los otros Evangelios sinópticos (cf. también Trilling 1964:32).

A la luz de todo ello, una referencia explícita al perdón de pecados en la «Gran Comisión» habría sido redundante. Para Mateo era evidente que el bautismo lo incluía: «Se llega a ser discípulo a través del bautismo en el sentido de que los pecados de cada uno son perdonados» (Friedrich 1983:183). Como Pablo lo expresa (¡precisamente en el contexto de un pasaje sobre el bautismo!), «considérense muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús» (Ro. 6:11); en otras palabras, ¡acepten como real lo que Dios ya ha hecho y vivan como corresponde! Lo que Dios ha logrado en Cristo—el perdón de pecados— es el punto de partida de la nueva vida del discípulo (*contra* Strecker 1962:149), la cual se sella con el acto de bautismo.

El paradigma de Mateo: el discipulado misionero

Quisiera concluir este capítulo destacando algunos elementos que son únicos en el paradigma «mateano» de la misión, según han empezado a surgir en la presente exposición. ¿Cuál es precisamente la contribución del autor del primer Evangelio al entendimiento de la misión?[4]

Sin duda, muchos han sido los cambios desde la época del ministerio terrenal de Jesús y desde finales de la década de los cuarenta en el primer siglo, cuando la Iglesia empieza a vivir la transformación de cuerpo judío a cuerpo gentil. Si mi fecha para el Evangelio de Mateo (la década de los ochenta del primer siglo) es correcta, la Guerra de los Judíos ha quedado veinte años atrás y se encuentra en auge la actitud cada vez más negativa del judaísmo farisaico hacia la comunidad cristiana. La propia comunidad de Mateo, sin embargo, es todavía predominantemente (¿o exclusivamente?) judía; sus miembros ya no viven en la tierra de sus antepasados sino en una especie de gueto en Siria. La comunidad experimenta un período de transición (cf. LaVerdiere y Thompson 1976) y el rechazo de sus compatriotas, sin haber podido adoptar todavía una nueva identidad. Es una comunidad dividida,

---

VP Versión popular de la Biblia, Dios habla hoy

[4] Naturalmente, no estoy considerando a este autor como un gran teólogo solitario que se embarcó por su propia cuenta en la construcción de una «teología de la misión», o una «teología local» original. Supongo, por el contrario, que Mateo refleja muchas de las perspectivas y convicciones que estaban en boga en su comunidad. Quizás debiéramos verlo como una especie de catalizador que concibió que su tarea era reunirlo todo en algún tipo de totalidad coherente.

compuesta por un grupo de «entusiastas» y otro de «legalistas», con una gran mayoría que está, posiblemente, entre los dos extremos.

1. Al intentar la articulación de una nueva identidad para esta comunidad, Mateo apela a la tradición sobre Jesús de Nazaret. Da forma a la identidad de su comunidad en términos de una identidad-en-misión escribiendo un Evangelio permeado, desde el principio hasta el fin, con la noción de una misión a judíos y gentiles (cf. Michel 1950/51:21), un Evangelio diseñado para culminar con la «Gran Comisión». Virtualmente, cada frase de esta comisión se remonta a la historia de Jesús relatada en las páginas anteriores del mismo Evangelio: el hecho de convocar la reunión sobre un monte en Galilea; la vacilación de los discípulos entre la adoración y la duda; las referencias a la autoridad de Jesús, a hacer discípulos y enseñar, y otras expresiones tales como «vayan», «por tanto», «obedecer», «todo lo que les he mandado», «estaré con ustedes» y «el fin del mundo» (cf. Lange 1973; Hubbard 1974:73–99; Meier 1977:408–410). Pareciera también que Mateo confeccionó la «Gran Comisión» de tal manera que constituyera una contrapartida de la narrativa de la tentación (4:8s.). Ambos episodios ocurren sobre una montaña, en ambos casos el problema del poder es central, en ambas oportunidades se usa el verbo «postrarse» o «adorar» (*proskynein*). Por tanto, dice Matthey (1980:163), «…tenemos al principio y al final del ministerio de Jesús dos textos que describen perspectivas distintas de su misión como Hijo de Dios, métodos alternativos para encarnar el Reino de los cielos» (cf. Friedrich 1983:178, nota 115).
2. Mateo parece presentar una cristología «baja». Describe a Jesús en términos que evocan a Moisés, sin comprometer su convicción de que Jesús es el *Señor* a quien hay que *adorar*. Su cristología le permite describir a los discípulos de tal manera que, por un lado, parezcan muy similares y cercanos a Jesús, casi como los estudiantes de cualquier rabino, mientras que, por el otro lado, enfatiza, aún más que los otros Evangelios sinópticos, la actitud de reverencia y dependencia por parte de los discípulos.

   El primer énfasis le permite representar al Jesús resucitado no como el que ha ascendido al cielo y está sentado a la diestra de Dios y que un día volverá (Hch. 1:11), sino como el que siempre permanece al lado de sus discípulos hasta el fin del mundo. Jesús es Emanuel, Dios con nosotros (1:23). Mateo no tiene necesidad de afirmar la segunda venida de Jesús. ¿Para qué, si siempre está con sus discípulos? Precisamente por esta valiente fusión de su consciencia del señorío actual del Cristo con el poder otorgado a los discípulos para hacer discípulos de todas las naciones, el retardo de la parusía no hizo estragos en la Iglesia primitiva (cf. Bornkamm 1965b:295). El involucramiento de la comunidad en la misión llegó a ser una parte integral de la expectativa de la parusía, una especie de «parusía proléptica» (Osborne 1976:82). Mateo no se fija en «el fin del mundo» sino en la situación contemporánea (cf. Trilling 1964:45). La experiencia de la presencia de Cristo es tan asombrosa que abarca todo el futuro. La realidad actual retiene su validez permanente (:43s.), porque la encarnación continúa en el servicio abnegado al mundo por parte de los discípulos. «El Jesús resucitado está presente entre los misioneros» (Matthey 1980:166). Van hasta los confines de la tierra confiando que «quien los recibe a ustedes, me recibe a mí», y de igual manera: «quien me recibe a mí, recibe al que me envió» (10:40). Todo esto subraya la relación íntima entre Jesús y los discípulos. En toda la «Gran Comisión», el Maestro sigue siendo «Jesús», el que habían conocido en carne y hueso, el que sirve de modelo para su ministerio entero y que está con ellos para siempre.

   El segundo énfasis le permite a Mateo subrayar el hecho de que Jesús no es un líder como lo fue Moisés, sino el *Señor* de los discípulos (así se dirigen a él sin excepción) y a quien le ha sido dada toda autoridad le ha sido dada en el cielo y en la tierra. Para Mateo el discipulado misionero se desarrolla en medio de una tensión creativa entre estos dos enfoques, dando lugar a consecuencias trascendentales para su entendimiento de la misión.

3. Al desarrollar su paradigma misionero Mateo es a la vez tradicional e innovador, lo cual le permite comunicarse con ambas «alas» de su comunidad: aquellos que enfatizan la fidelidad continua a la Ley y aquellos que afirman depender únicamente de la guía del Espíritu (cf. Friedrich 1983:177).

   Una manera de responder creativamente frente a este doble desafío es la que Mateo utiliza al subrayar la *ortopraxis*: un acercamiento que probablemente le creó tensiones con los dos grupos principales de la comunidad. El evangelista selecciona, con base en la tradición de Jesús, historias y dichos relacionados con acciones (especialmente los «hechos del Cristo», 11:2), con dar fruto, con hacer la voluntad de Dios, con guardar sus mandamientos, con ser perfectos y con practicar la justicia. Todo ello apunta claramente hacia un entendimiento muy específico de la misión. Ni la insistencia legalista en una doctrina correcta ni la afirmación entusiasta acerca de la guía del Espíritu sirven para nada si no producen frutos «que demuestran arrepentimiento» (3:8). Al final, el buen árbol sólo se conoce por sus frutos (7:19s.).

   Para Mateo, entonces, ser discípulos quiere decir vivir las enseñanzas de Jesús, que el evangelista ha registrado con abundancia de detalles en su Evangelio. Sería inconcebible divorciar la vida cristiana de amor y justicia de la de ser discípulo. El discipulado requiere un compromiso con el Reino de Dios, con su justicia, amor, y obediencia a toda la voluntad de Dios. La misión no se reduce a la actividad de convertir a individuos en nuevas criaturas, de proveerles con una «seguridad eterna» para que, venga lo que venga, sean «salvas eternamente». La misión implica, desde el principio y como algo normal, sensibilizar a los nuevos creyentes ante las necesidades de otros, abrirles los ojos para que reconozcan la injusticia, el sufrimiento, la opresión y la situación de aquellos que caen en el camino. Es injustificable considerar que la «Gran Comisión» se preocupa esencialmente por la «evangelización» y que el «Gran Mandamiento» (Mt. 22:37–40) se refiere al «compromiso social». Como Jacques Matthey (1980:171) lo expresa:

   Según la «Gran Comisión» de Mateo, no es posible hacer discípulos sin exhortarles a practicar el llamado de Dios de justicia para los pobres. El mandamiento del amor, que sirve de base para el involucramiento de la Iglesia en la política, es parte integral del mandamiento misionero.

   Llegar a ser discípulo implica volverse decisiva e irrevocablemente hacia Dios y hacia el prójimo. A partir de allí es un peregrinaje que, en realidad, nunca termina en esta vida, un peregrinaje continuo de descubrir nuevas dimensiones del amor para con Dios y el prójimo, en la medida en que se va revelando «el Reino de Dios y su justicia» (Mt 6:33) en la vida del discípulo.

4. La tendencia de Mateo a optar por la tensión creativa, a combinar lo pastoral y lo profético, se hace evidente en la manera en que presenta el llamado a una misión hacia judíos y gentiles. Hemos hecho referencia a las muchas y serias contradicciones de su Evangelio, especialmente el obvio carácter irreconciliable entre dichos como 10:5s. y 15:24, por un lado, y 28:18–20, por el otro. Mateo mantiene ambas clases de dichos, probablemente porque quiere conservar dicha tensión. No hay nada obvio. Todavía no se sabe cómo van a terminar las cosas. La actitud de la sinagoga es una realidad dura y dolorosa. Pero, ¿significa esto que Dios ha abandonado a su pueblo? Mateo es incapaz de hacer semejante afirmación. Por tanto, mientras por un lado afirma y promueve la misión a los gentiles entre los miembros de su propia comunidad, por el otro lado enfatiza a un Jesús enviado únicamente a Israel. No articula toda una «teología» para acomodar estas posiciones contradictorias (como hizo Pablo, cf. cap. 4); simplemente afirma y retiene ambas.
5. Bornkamm (1965a) y otros han destacado que no hay otro Evangelio tan claramente signado por la idea de «Iglesia» como el de Mateo, y tan claramente modelado para el uso eclesiástico. Sólo en Mateo

encontramos la palabra Iglesia (*ekklesia*) en boca del Jesús terrenal (en dos ocasiones: Mt. 16:18 y 18:17).

No debemos, sin embargo, leer el Evangelio de Mateo a la luz de nuestro concepto contemporáneo de «Iglesia», especialmente en el sentido de «denominación». Allí donde identifica la misión como «hacer discípulos», Mateo no tiene en mente añadir nuevos miembros a una «congregación» o «denominación» existente. Ser discípulo no es igual a ser miembro de una «iglesia» local, y «hacer discípulos» no implica una expansión meramente numérica de la Iglesia. Evitemos, entonces, un énfasis exagerado en el tono *gemeindemässige* (eclesial) del verbo *matheteuein*, «hacer discípulos» (Trilling 1964:32). Para Mateo hay cierta tensión entre Iglesia y discipulado, pero nunca un divorcio entre los dos (Kohler 1974:463). Idealmente, cada miembro de la Iglesia debe ser un verdadero discípulo, pero obviamente no es el caso en la comunidad cristiana conocida por Mateo; por eso les recuerda la parábola de la cizaña en medio del trigo (13:24–30) y el hecho de que a veces la red del Reino recoge peces malos (13:47–50). Algunos convertidos resultan superficiales y abandonan la fe cuando viene la persecución; otros caen frente a las tentaciones o presiones de este mundo (13:20–22).

Mateo, entonces, quiere ver un discipulado que cuesta. Si esta actitud ahuyenta a algunos convertidos en potencia, que así sea. En el concepto «mateano», la Iglesia se encuentra únicamente donde los discípulos viven en comunidad los unos con los otros y con su Señor, y donde buscan vivir según «la voluntad del Padre» (cf. Hahn 1980:35). La Iglesia, además, se percibe en un contexto de expectativa escatológica (cf. Bornkamm 1965a: *passim*). El Reino de Dios es una entidad escatológica y la Iglesia también lo es, aunque Mateo no los confunde.

•

Hemos señalado la indiferencia de Mateo hacia la terminología misionera como tal; su intención es describir la práctica misionera de Jesús y los discípulos y, por implicación, de su propia comunidad y otras que seguirán después. Algunos de los términos que utiliza con este sentido incluyen: «enviar», «ir», «proclamar», «sanar», «exorcizar», «pacificar», «testificar» y «hacer discípulos» (cf. Frankemölle 1982:97s.). No podemos deducir una teoría misionera que sea válida y universal a partir del Evangelio de Mateo; el desafío es, no obstante, a mirar en la misma dirección que Mateo. El nos asegura, con base en el ministerio terrenal, muerte y resurrección de Jesús, que el «camino» de la misión a los gentiles está abierto. Toda limitación se ha levantado, y se ha inaugurado una nueva época (cf. Friedrich 1983:179). El llamado a los discípulos es a proclamar la victoria final de Jesús sobre el poder de la maldad, a testificar de su presencia permanente y a llevar al mundo hacia el reconocimiento del amor de Dios. Según el punto de vista de Mateo, el cristiano encuentra su verdadera identidad al involucrarse en la misión, comunicando a otros una nueva manera de vivir, una nueva interpretación de la realidad y de Dios, y comprometiéndose con la liberación y la salvación de otros. Una comunidad misionera se percibe a sí misma como distinta de su medio y, a la vez, comprometida con él; vive dentro de su contexto de tal manera que atrae y desafía (cf. Frankemölle 1982:99, 127s). En medio de la incertidumbre y la confusión, la comunidad de Mateo recibe el estímulo de buscar sus raíces (las personas y experiencias que le dieron origen como tal) con el fin de redescubrir y recuperar dichas personas y eventos, y así lograr una autocomprensión más adecuada para discernir la naturaleza de su existencia y llamado (cf. Laverdiere y Thompson 1976:594).

Tres

Lucas-Hechos: la práctica del perdón y la solidaridad con el pobre[1]

La importancia de Lucas

En este capítulo trazaremos los perfiles del paradigma misionero de Lucas. De ello surgirá que la comprensión lucana de la misión difirió de manera significativa de la de Mateo (cap. 2) y de la de Pablo (cap. 4). Sin embargo, a pesar de esas diferencias, los tres conceptos vienen a ser, a lo sumo, subparadigmas de un coherente paradigma primitivo de la misión cristiana.

En el capítulo anterior señalamos el papel preponderante de la «Gran Comisión» de Mateo, que ha provisto un base bíblica para la misión, especialmente en los últimos dos siglos de la historia del protestantismo occidental. En años más recientes, no obstante, otro pasaje neotestamentario ha llegado a ocupar un lugar prominente en el debate sobre el fundamento bíblico para la misión, a saber, la versión de Lucas del sermón dado por Jesús en la sinagoga de su pueblo natal de Nazaret, donde se aplica a sí mismo y a su ministerio la profecía de 61:1s. El incidente, como tal, aparece únicamente en el Evangelio de Lucas. Todo el contexto en que está situado habla a las claras del lugar crucial que ocupa. Así se ha reconocido en años recientes, especialmente en círculos conciliares y de la teología de la liberación. Lucas 4:16–21 ha reemplazado, en términos prácticos, a la «Gran Comisión» de Mateo como el texto clave para comprender no sólo la misión de Cristo sino también la misión de la Iglesia. Esta sola circunstancia se constituye en razón suficiente para justificar un acercamiento más detenido al concepto lucano de la misión.

Sin embargo, existen otras razones importantes para escoger a Lucas en cualquier tarea de investigación sobre la percepción de la misión en la Iglesia primitiva. Una de ellas es el papel tan central que el tema de la misión juega en los escritos de Lucas. Para Hahn es «el tema dominante» en Lucas (1965:136). Otra razón para seleccionar a Lucas se encuentra en una diferencia básica entre él y los otros tres evangelistas: Lucas no se limitó a escribir su Evangelio, sino que añadió el libro de los Hechos. Esperamos aclarar gradualmente el motivo por el cual dicho factor es tan importante para nuestro tema. Una tercera razón emerge cuando comparamos a Lucas con Mateo. Este último, como hemos argumentado, probablemente fue un cristiano judío escribiéndole a una comunidad conformada en su mayoría por judíos cristianos que vivieron al comienzo de los eventos trascendentales de alrededor del 70 d.C. Lucas, por su parte, quizás el único autor gentil neotestamentario, escribió también para cristianos, pero de origen predominantemente gentil. Además, parece haber tenido en mente muchas comunidades en vez de una sola, como Mateo (cf. LaVerdiere y Thompson 1976:582s.).

---

1 En otro trabajo reciente sobre el concepto de misión en el Evangelio de Lucas mi acercamiento fue muy distinto del procedimiento actual (cf. D. J. Bosch, «Mission in Jesus' Way: A Perspective from Luke's Gospel,» *Missionalia* 17, 1989, pp. 3–21). Sugerí en aquel artículo que la misión de Jesús, según Lucas, tenía tres énfasis: potenciar a los débiles y humildes, sanar a los enfermos y salvar a los perdidos. El punto de vista expresado allí puede verse como un complemento al expresado aquí.

Aun así, hay suficientes similitudes entre los Evangelios de Lucas y Mateo como para garantizar una comparación valiosa. En primer lugar, los dos Evangelios se remontan más o menos al mismo período, probablemente los años 80 del primer siglo, es decir, durante el reinado del emperador romano Domiciano. En segundo lugar, Lucas y Mateo hicieron uso mayormente de las mismas fuentes, específicamente el Evangelio de Marcos y el documento Q. En tercer lugar, tanto Mateo como Lucas escribieron a comunidades en transición (cf. el título de LaVerdiere y Thompson 1976). La preocupación de Mateo se centró en una comunidad predominantemente (quizás exclusivamente) *judeo*cristiana, la cual —inmediatamente después de la guerra del 70 d.C. y frente a la actitud de los fariseos cada vez más hostil hacia la Iglesia— encaraba una crisis de identidad y un futuro bastante incierto. Lucas tuvo también en mente una crisis particular al escribir su obra en dos volúmenes, hecho que sugiere la pregunta: ¿Qué factores ocasionaron sus escritos?

Había pasado más de medio siglo desde los importantes eventos concernientes a Jesús de Nazaret. Muchas cosas habían sucedido desde entonces. El movimiento celota dentro del judaísmo había precipitado la guerra de los años 70 d.C., la cual, a su vez, dio lugar a la destrucción de Jerusalén, que cambió de manera casi total la faz del judaísmo. La Iglesia cristiana, un movimiento de reforma dentro del judaísmo en su etapa inicial, vivió durante aquellas cuatro décadas una transformación casi completa. Ya no tenía cantidades significativas de judíos convirtiéndose a la fe en Jesucristo. Se había transformado prácticamente en una iglesia gentil. El programa misionero tan vigoroso de Pablo fue responsable, en gran parte, del carácter predominantemente gentil de la Iglesia alrededor de los años 80. Sin embargo, el apogeo de la expansión misionera y de la extensión vital hacia todos los lados ya había quedado un cuarto de siglo atrás, y se experimentaba ahora un ambiente de estancamiento. La Iglesia ya era una iglesia de segunda generación con todas las características de un movimiento sin el fervor y la dedicación de los recién convertidos. La segunda venida de Cristo, tan esperada por la primera generación de creyentes, nunca ocurrió. La fe de la Iglesia se estaba probando, por lo menos en dos frentes: adentro el entusiasmo languidecía, afuera había hostilidad y oposición judía y pagana. Además, los cristianos gentiles enfrentaban su propia crisis de identidad. Se preguntaban: «¿Quiénes somos realmente? ¿Cómo nos relacionamos con el pasado judío, especialmente frente a la animosidad abierta del judaísmo contemporáneo? ¿Será el cristianismo una nueva religión o una continuación de la fe del Antiguo Testamento? Y sobre todo, ¿cómo nos relacionamos con el Jesús terrenal, quien gradual e irrevocablemente se aleja de nuestra época histórica?»

Lucas decidió ayudar a aquellos cristianos. Cualquiera que actuara como si nada hubiera sucedido desde el ministerio de Jesús en Galilea y Judea no sería fiel a ese mismo Jesús. Para las comunidades cristianas de la época de Lucas ya no era posible practicar ingenuamente un discipulado idéntico al de los primeros discípulos. Lucas, más que la mayoría de sus contemporáneos, percibió este problema ocasionado por el transcurso del tiempo y la transformación de la comunidad cristiana, exclusivamente judía en sus comienzos, en otra mayormente gentil. No se podía pasar por alto la historia de medio siglo; había que reinterpretarla (cf. Schweizer 1971:137–146). Lucas, de un modo singular, proveyó tal reinterpretación. A su entender, los cristianos de su tiempo no vivían realmente en desventaja en relación con los primeros discípulos de Jesús, porque el Jesús resucitado permanecía con ellos, específicamente por medio de su Espíritu, que continuamente los guiaba hacia nuevas aventuras. Jesús seguía presente con la comunidad, en su «nombre» y en su «poder», a través de los cuales el pasado se hacía eficaz. Esto sucedía donde se obedecía a Jesús y se lo aceptara verdaderamente como Señor, y en donde la comunidad siguiera la dirección del Espíritu hacia nuevas situaciones de misión.

Al recontar la historia de Jesús y de la Iglesia primitiva, Lucas vuelve a ciertos temas una y otra vez: el ministerio del Espíritu Santo, la posición central del arrepentimiento y el perdón, la oración, el amor, la aceptación de los enemigos, la justicia y la rectitud en las relaciones interpersonales. Lucas destaca también categorías especiales de personas, y la lista la encabezan (por lo menos en su Evangelio) los pobres. Es igualmente notable su énfasis en la relación de Jesús con las mujeres —asombroso cruce de barreras religiosas y sociales de la época (cf. Senior y Stuhlmueller 1985:354)—, con los cobradores de impuestos y los samaritanos. Todo el ministerio de Jesús y su relaciones con estas y otras personas marginadas dan testimonio, en los escritos de Lucas, de la compasión de Jesús, que demolía fronteras. La Iglesia, por consiguiente, está también llamada a ejercer una compasión de iguales dimensiones.

Para apreciar la contribución singular de Lucas a nuestro entendimiento de la misión es necesario dedicar un espacio breve a los estudios seminales de Hans Conzelmann sobre el evangelista, especialmente en su libro *Die Mitte der Zeit* (en inglés *The Theology of Saint* [1968]) (La teología de San Lucas) publicado originalmente en 1953. Según Conzelmann, Lucas repetidamente le resta importancia a la expectativa de una consumación inminente en la escatología de la comunidad cristiana primitiva. El Espíritu Santo, en los escritos de Lucas, «ya no es el don escatológico sino el sustituto, mientras tomamos posesión de la salvación final» (Conzelmann 1964:95). De esta manera, la venida del Espíritu Santo resolvió, para Lucas, el problema causado por la tardanza de la parusía. Ello significa, para Conzelmann, la introducción por parte de Lucas de la idea de *Heilsgeschichte* o «la historia de la salvación», la cual para él abarca tres épocas distintas: (1) la época de Israel hasta Juan el Bautista inclusive; (2) la época del ministerio de Jesús, en tiempo pasado para Lucas, y que constituye el período del medio en su esquema de la salvación (de allí la palabra «mitte» en el título del libro de Conzelmann en alemán), y (3) la época de la Iglesia, inaugurada el día de Pentecostés.

Sin lugar a dudas, hay un grado de validez en la reconstrucción de este plan general de Lucas esbozado por Conzelmann. Ya hicimos referencia al hecho de que Lucas era, más que los otros evangelistas, muy consciente del hecho de que él y la Iglesia de su época vivían en un período distinto, en muchos de sus rasgos, del período de Jesús y su ministerio terrenal. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos están de acuerdo en que Conzelmann pone demasiado énfasis en su tesis y que sería difícil sostener que Lucas manipuló sistemáticamente sus fuentes con el fin de forzarlas dentro de un marco teológico general preconcebido.

Es, además, incorrecto sostener que Lucas concibió la misión de la Iglesia en el poder del Espíritu como un *sustituto* para la expectativa escatológica. Lucas preserva la tensión entre escatología e historia y no ubica el *esjaton* al final de una época de la historia de la salvación (cf. Rütti 1972:171s., y Nissen 1984:92, nota 12, en la cual se pueden encontrar referencias bibliográficas adicionales).

Pero aún más importante, es incorrecto dividir los tres períodos históricos de manera absoluta como lo hace Conzelmann (cf. Schweizer 1971:142). LaVerdiere y Thompson nos recuerdan la importancia del Espíritu Santo, no solamente en Hechos sino también en el Evangelio de Lucas. En un sentido real, Lucas une el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia en una época: la del Espíritu Santo. Los dos tiempos, obviamente, no son idénticos, pero tampoco pueden ser divorciados el uno del otro. En la eclesiología de Lucas, tanto la distinción como la relación estrecha entre el tiempo de Jesús y el de la Iglesia son significativas: Jesús y la Iglesia pertenecen a una sola época. La vida histórica de Jesús no fue pura y simplemente relegada al pasado: la Iglesia vive en continuidad con la vida y la obra de Jesús.

Pero aun si no aceptamos la interpretación completa de Conzelmann respecto a los escritos de Lucas, por lo menos debemos admitir que Lucas fue, ante todo, un teólogo que quería comunicar un

determinado concepto sobre Jesús y su venida. No era meramente un cronista o historiador (a pesar de lo que él dice de sí mismo en la introducción a su Evangelio, 1:1–4). Su interés no se limitaba a narrar las historias de Jesús y la Iglesia como verdaderamente sucedieron. En las palabras de Eduard Schweizer, él «era un testigo demasiado bueno como para dejar que esto ocurriera» (Schweizer 1971:144). En el capítulo 1 intentamos hacer una breve reconstrucción de la corriente principal de los orígenes de la misión cristiana. Esa no fue la intención de Lucas en el libro de los Hechos. Su interés se centró en describir la manera en que la misión gentil debía ser motivada teológicamente, no en elaborar un reportaje histórico de los orígenes y el desarrollo de la misión (cf. Jervell 1972:42). Naturalmente esto no le resta valor a su versión como una verdadera fuente histórica. El testimonio de Lucas permanece aún como la mejor y más confiable fuente disponible en cuanto a los inicios del cristianismo (cf. Hengel 1983a:2; 1986:35–39, 59–68; Meyer 1986:97). Sin embargo, el meollo de su preocupación no fue el detalle histórico sino la reestructuración de la tradición de tal forma que comunicara un mensaje y un desafío para sus contemporáneos. Lo que dice Haenchen (1971:110) acerca de las diferencias entre las tres versiones de la conversión de Pablo dadas por el mismo Lucas también podría decirse respecto a la colección completa de sus escritos:

Que un escritor se atreva a tomarse libertades con la tradición, a primera vista debe perturbarnos como irresponsable, como licencia indebida. Pero evidentemente Lucas tiene un concepto del llamado del narrador distinto al nuestro. Para él una narración no debe describir un evento con la precisión de un informe policíaco, sino hacer que el oyente y el lector tomen conciencia del significado profundo del acontecimiento y que en ellos quede grabado inolvidablemente la verdad del poder de Dios manifestado en ella. La obediencia del escritor se cumple, de hecho, en la misma libertad de su presentación.

Judíos, samaritanos y gentiles en Lucas-Hechos

La diferencia entre el Evangelio de Lucas y el libro de los Hechos

Wilson sugiere (1973:239) que la descripción del acercamiento de Lucas a los gentiles como un acercamiento teológico resulta engañosa. La característica más destacada de Lucas-Hechos, según él, es precisamente la ausencia de una teología coherente referida a los gentiles. Tal afirmación va demasiado lejos. Con toda seguridad, Lucas posee un entendimiento teológico general de la misión a judíos y gentiles, aun cuando su manera de desarrollarlo no siempre satisface las exigencias modernas del mundo occidental en términos de coherencia lógica.

La manera principal a través de la cual Lucas busca articular su teología de la misión se encuentra en el mismo hecho de haber escrito no sólo un libro sino dos. La mayoría de los eruditos creen que el libro de los Hechos no fue una añadidura, sino que la intención original de Lucas fue escribir dos volúmenes (cf. Stanek 1985:17). Un vistazo a la estructura general de los dos escritos confirma esta tesis. Lucas concibe la misión de Jesús como algo universal en su intención, pero incompleta en su implementación (LaVerdiere y Thompson 1976:595). Hace mención explícita de una misión a los gentiles una sola vez en el Evangelio, en 24:47, es decir, en el pasaje final. La misión a los gentiles será la tarea de la Iglesia, no la obra del Jesús histórico (cf. Hahn 1965:129; Wilson 1973:52s.). El Evangelio nos lleva hasta el umbral mismo de la misión gentil; el libro de los Hechos contará aquella historia en detalle (cf. Lc. 24:47 con Hch. 1:8). Sin lugar a dudas, no se trata de una construcción teológica de Lucas sino de un hecho histórico. Es notable, teniendo en cuenta la extensión del Evangelio de Lucas, cuán reservado se mantiene Jesús en relación con los gentiles. Una sola vez se

hace mención de una visita suya a territorio no judío, a la tierra de los gadarenos (8:26–39); el resto del tiempo Jesús aparentemente se limita a territorio judío (cf. Bosch 1959:108).

Lucas también usa otras estrategias para revelar la unidad interna de su entendimiento de la misión. Una de ellas es la geografía. En el Evangelio el ministerio de Jesús se desarrolla en tres etapas: Galilea (4.14–9:50), su viaje desde Galilea a Jerusalén (9.51–19:40), y finalmente los eventos en Jerusalén misma (19:41 hasta el final del Evangelio; es sorprendente que Lucas no menciona ninguna de las apariciones del Cristo resucitado en Galilea: todo se concentra en Jerusalén). De igual modo, en Hechos el ministerio misionero de la Iglesia evoluciona en tres fases, especificadas en 1:8: «serán mis testigos tanto en Jerusalén como en toda Judea y en Samaria, y hasta los confines de la tierra.» Los primeros capítulos de Hechos relatan el nacimiento y crecimiento de la Iglesia en Jerusalén; la segunda parte describe la expansión de la Iglesia hasta Samaria y la llanura de la costa hasta llegar a Antioquía; la tercera sección narra la expansión misionera en varias direcciones, concluyendo con el arribo de Pablo a Roma, donde el libro termina de manera algo abrupta.

Por lo tanto, la estructura general de los dos libros gira en torno a lo geográfico: de Galilea a Jerusalén y de Jerusalén a Roma. Pero, sin lugar a dudas, el significado es más que geográfico. La geografía se convierte en un vehículo para comunicar significado teológico (o misionológico). Lucas lo emplea con el fin de descubrir la relación entre la misión de Jesús y la misión de la Iglesia. Jerusalén, en particular, es para Lucas mucho más que un centro geográfico (cf. Dupont 1979:12s.; Dillon 1979:241, 246; Senior y Stuhlmueller 1985:350–351).

La misión a los gentiles en Lucas 4:16–30

Una referencia implícita al futuro de la misión a los gentiles surge, sin embargo, en el llamado episodio de Nazaret (Lc. 4:16–30). Aquí se expresan por lo menos tres inquietudes de Lucas: (1) el lugar central de los pobres en el ministerio de Jesús; (2) el dejar de lado la venganza, y (3) la misión a los gentiles. Por ahora me limitaré a este último aspecto únicamente; volveré luego a los otros dos.

Lucas destaca un evento relatado por Marcos mucho más tarde en su Evangelio (6:1–6; Mt. 13:53–58) presentándolo como la historia del inicio del ministerio público de Jesús y al mismo tiempo modificándolo al punto de hacerlo casi irreconocible. Teniendo en cuenta tanto el contexto en que Lucas ubica este evento como el contenido que le da, es claro que él percibe tal incidente como algo excepcionalmente significativo. Se convierte en el «prólogo» al ministerio público entero de Jesús (Anderson 1964:260), aun como una versión condensada del Evangelio en general (Dillon 1979:249). Es un «discurso programático» y cumple en el Evangelio de Lucas la misma función que el Sermón del Monte en Mateo (Dupont 1979:20s). Jesús lo subraya confiada y enfáticamente aplicando una profecía del Antiguo Testamento a su propia persona y ministerio. El Espíritu del Señor está sobre él y lo ha ungido. El futuro mesiánico del fin de la historia se vuelve operativo. La profecía de Isaías se está cumpliendo.

Lucas revela al lector muy poco de lo que Jesús dijo en esa ocasión. Se concentra, más bien, en la reacción de la congregación de la sinagoga de la ciudad natal de Jesús. Es claro, por la reacción, que Jesús debe haber dicho algo provocativo. Volveré sobre ese punto más adelante. Por ahora es suficiente afirmar que el pueblo de Nazaret rehusó creer la pretensión de Jesús y lo rechazó. Jesús luego desafió «la ética de elección» de la congregación (Nissen 1984:75). Lo que les comunicó, *inter alia*, fue que Dios no era solamente el Dios de Israel sino también, y de la misma manera, el Dios de los gentiles. Les recordó el hecho de que Elías otorgó el favor de Dios a una mujer gentil en Sidón y que Eliseo sanó a un solo leproso, Naamán de Siria. Dios, por lo tanto, no se encuentra atado a Israel. Dupont

acierta cuando afirma que este incidente tiene notables paralelos en Hechos donde, una y otra vez, el evangelio de Jesús se ofrece a judíos que lo rechazan, con el resultado de que los apóstoles luego se dedican a los gentiles (Dupont 1979:21s.). No hay duda, entonces, de que en la mente de Lucas el episodio de Nazaret revela claramente una orientación misionológica hacia los gentiles y sirve para destacar ese énfasis fundamental en la totalidad del ministerio de Jesús desde su primera aparición en público (cf. LaVerdiere y Thompson 1976:589, 593; Senior y Stuhlmueller 1985:354).

Encuentros con samaritanos

Los relatos de los encuentros entre Jesús y algunos samaritanos cumplen una función similar. Una vez más, en comparación con Mateo y Marcos hay una diferencia marcada. Marcos apenas hace referencia a los samaritanos o a Samaria, mientras que Mateo incluye únicamente la prohibición hecha por Jesús de entrar a pueblo samaritano alguno (10:5). Lucas, al contrario, incluye varias referencias, de las cuales por lo menos algunas son altamente significativas en términos del propósito de Lucas-Hechos, es decir, mostrar que la misión a los samaritanos fue el punto de partida de la misión a los gentiles y parte del plan divino.

Tales encuentros aparecen registrados en la sección del medio, es decir, en la parte del Evangelio de Lucas que narra el viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén (9.51–19:40). Precisamente esta parte del Evangelio *comienza* con un encuentro entre Jesús y los samaritanos (9:51–56). Jesús envía delante suyo mensajeros para preparar alojamiento para él y sus discípulos en un pueblo samaritano, pero los habitantes rehúsan darles hospedaje. Santiago y Juan se enfurecen y, como dos Elías contemporáneos, quieren llamar inmediatamente fuego del cielo para consumir a los samaritanos, pero Jesús los reprende y pasa al siguiente pueblo.

Para comprender este episodio y la reacción de Jesús en particular debemos tener en mente que para los judíos nacionalistas los samaritanos eran peores que los gentiles (cf. Hengel 1983b:56). Esta actitud se debía, en gran parte, a la profanación samaritana del templo de los judíos y a la matanza de una compañía de peregrinos judíos también a manos de los samaritanos (más detalle en Ford 1984:83–86). El lector judío del Evangelio de Lucas, por lo tanto, entendería plenamente la actitud de Santiago y Juan, pero no la de Jesús. Es claro, por el contexto, que el comportamiento de Jesús refleja una negación explícita y activa de la ley de la venganza (cf. Ford 1984:91) y como tal apunta, precisamente, a una misión más allá de Israel.

La siguiente referencia de Lucas a los samaritanos resalta aún más nuestro tema. Me refiero a la parábola del buen samaritano (10:25–37). Su ubicación inmediatamente después del envío y regreso de los setenta (y dos) discípulos vuelve a enfatizar una misión futura a todas las naciones. La parábola señala un paso significativo, altamente provocativo y original en la misión de Jesús (Ford 1984:93). Para el auditorio de Jesús, incluyendo a sus discípulos, esta parábola debe haber provocado una reacción de disgusto, si no de asco. El samaritano de la narración —dice Mazamisa— representa profanación o, aún peor, «inhumanidad». En términos de la religión judía, los samaritanos eran enemigos no sólo de los judíos sino también de Dios. En el contexto de esta narración el samaritano tiene, entonces, un valor religioso negativo. Representa lo más alejado del cumplimiento de la Ley (fue a raíz de una pregunta sobre ese tema que Jesús contó la parábola), lo más bajo en la jerarquía religiosa y moral; mientras el sacerdote y el levita se ubican en lo más alto (Mazamisa 1987:92s.). Se les prohibía a los judíos recibir obras de amor de un no judío y no se les permitía comprar o utilizar aceite y vino obtenido de manos de un samaritano (cf. Ford 1984:92s.). Sin embargo, no es el supuesto «humano» de la sociedad judía quien se compadece del hombre, víctima de los ladrones, sino el

«inhumano». Es él quien ofrece a la víctima el «compañerismo beatífico» (cf. el título en inglés del libro de Mazamisa sobre esta parábola: «beatific comradeship»).

Lucas, en su sección intermedia, relata otro incidente cuyos protagonistas son los samaritanos: la sanidad de los diez leprosos (17:11–19). El milagro ocurre en la frontera entre Samaria y Galilea (17:11). El horror de la lepra ha servido para borrar las diferencias entre judíos y samaritanos aquí, porque la historia sugiere que, de los diez leprosos, nueve son judíos y uno es samaritano. A todos se les manda a mostrarse a los sacerdotes, pero uno solo regresa a agradecer a Jesús: precisamente, el samaritano. Las palabras de Jesús para él: «Levántate y vete; tu fe te ha sanado» (*sesoken* o «salvado») una vez más apuntan claramente al hecho de que la salvación ha llegado a esta raza despreciada.

En su siguiente volumen Lucas concluye, entonces, su «teología samaritana». El Señor ya resucitado anuncia que, después de Jerusalén y Judea, Samaria sería la receptora del evangelio (Hch. 1:8). La misión a los samaritanos sugiere una ruptura fundamental con las actitudes judías tradicionales.

La «Gran Comisión» de Lucas

Hemos afirmado con anterioridad que el primer volumen de Lucas sólo deja entrever una misión a los gentiles y samaritanos. Todas las referencias —en las narraciones de la infancia (2:31s.; 3:6 [cf. Schneider 1982:89]), en el sermón de Jesús en su ciudad natal, en sus encuentros con samaritanos— son ambiguas y se prestan a más de una interpretación. En el texto final del Evangelio, sin embargo, se levanta el telón. El Jesús resucitado encuentra a sus discípulos en Jerusalén (no en Galilea, como en Mateo), y abre sus mentes para que entiendan las Escrituras.

Esto es lo que está escrito —les explicó—: que el Cristo padecerá y resucitará al tercer día y en su nombre se predicarán el arrepentimiento y el perdón de pecados a todas las naciones, comenzando desde Jerusalén. Ustedes son testigos de estas cosas. Ahora voy a enviarles lo que ha prometido mi Padre; pero ustedes quédense en la ciudad de Jerusalén hasta que sean revestidos del poder de lo alto (Lc. 24:46–49).

En el capítulo anterior argumentamos que sólo es posible leer y comprender todo el Evangelio de Mateo desde la perspectiva de su conclusión. Lo mismo sucede con el Evangelio de Lucas. Desde su primer versículo, este Evangelio fluye hasta su clímax al final (cf. Dillon 1979:242; Mann 1981:67). Las palabras de Jesús citadas arriba reflejan en síntesis la totalidad de la comprensión «lucana» de la misión cristiana: es el cumplimiento de promesas bíblicas; llega a ser posible únicamente después de la muerte y resurrección del Mesías de Israel; su meollo es el mensaje de arrepentimiento y perdón; está destinado a «todas las naciones»; comienza «desde Jerusalén»; se implementará por medio de «testigos», y se llevará a cabo en el poder del Espíritu Santo. Estos componentes forman «las fibras de la teología misionera de san Lucas … a lo largo del Evangelio y de los Hechos, dando cohesión a esta obra en dos volúmenes» (Senior y Stuhlmueller 1985:352). Lucas presenta todo esto, no en forma de mandato o comisión, como hace Mateo, sino en forma de un hecho y una promesa; como tal, las palabras de Jesús al final del Evangelio corresponden a lo dicho al principio en el libro de Hechos (1:8) (cf. Schneider 1982:88).

La naturaleza judía de Lucas

Desde hace años ha sido costumbre entre los eruditos interpretar los dos volúmenes casi exclusivamente en términos de la misión a los gentiles. Esto sugiere que los judíos, en el mejor de los casos, forman una especie de trasfondo oscuro detrás de los gentiles y la misión hacia ellos. Lucas describe el rechazo de la proclamación cristiana por parte del pueblo judío y se concentra

exclusivamente en este tema porque, según su entendimiento, el desdén de los judíos hacia Jesús se convierte en una presuposición decisiva para la misión a los gentiles: el verdadero tema de interés de Lucas. Haenchen, uno de los especialistas más destacados en Lucas-Hechos, dice que, desde la primera página de Hechos hasta la última, Lucas está luchando «con el problema de la misión a los gentiles sin la ley. Su presentación entera se ve influenciada por ello» (1971:100; énfasis del original).

Esta interpretación, aunque contiene un elemento de verdad, nos parece demasiado simple y parcializada, como trataremos de demostrarlo en la siguiente exposición. El Evangelio de Lucas, leído cuidadosamente, revela una actitud excepcionalmente positiva hacia el pueblo judío, su religión y su cultura. Mencionaremos unos pocos aspectos para luego referirnos al esclarecedor artículo de Irik sobre este punto, con sus referencias detalladas (1982: *passim*).

Para empezar, Lucas no enfatiza, en el mismo grado que los otros evangelistas, la diferencia entre la enseñanza de Jesús y la de los escribas. Jesús sí critica a los fariseos, pero no tan severamente como en Mateo; nunca se refiere a ellos como «hipócritas» o «guías ciegos». Lucas relata tres ocasiones en las que Jesús es invitado a comer en la casa de un fariseo. Omite pasajes controversiales (como Mr. 7:1–20) que pueden ser desagradables para un judío. No aplica la parábola de los labradores malvados a los sacerdotes principales y los fariseos como lo hace Mateo. En su relato sobre la pasión de Jesús la muchedumbre no grita: «Su sangre sea sobre nosotros, y sobre nuestros hijos» (Mt. 27:25); por el contrario, Lucas menciona una «gran multitud del pueblo» llorando y haciendo lamento sobre Jesús (23:27). Únicamente Lucas pone en la boca del crucificado la oración: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (23:34), y es poco probable que su oración se limite sólo a los verdugos romanos. De hecho, Lucas enfatiza con frecuencia que las autoridades judías actúan por ignorancia (cf. Hch. 3:17; 13:27).

El griego utilizado por Lucas también tiene su relevancia para el tema en discusión. Resulta ser, en general, el griego hebraizado de la Septuaginta y de las sinagogas de la diáspora judía (cf. también Tiede 1980:8, 15). Este hecho parece indicar, además, que los dos volúmenes escritos por Lucas fueron para beneficio tanto de judíos como de gentiles.

Al mismo tiempo que sus dos libros sirven para tranquilizar a los gentiles cristianos en cuanto a su origen, Lucas se esmera en clarificar que la misión a los gentiles no es de ninguna manera un vástago ilegítimo de unos cristianos rebeldes, sino que, por el contrario, surge de las raíces mismas del pacto antiguo de Dios (Wilson 1973:241). A la vez, Lucas distingue cuidadosamente al judío del gentil. La diferencia entre los dos no es histórica o nacional, sino teológica (cf. Wilckens 1963:97).

Lucas destaca el significado teológico de Israel de manera especial en su relato de la infancia de Jesús. Ya nos hemos referido a las alusiones a una (futura) misión a los gentiles en aquel texto. Tales alusiones permanecen veladas, sin embargo. ¡No así las referencias a la salvación *de Israel!* Lucas, el no judío, aquí presenta a Jesús, ante todo, como el Salvador del pueblo del pacto antiguo. En el *Magnificat* (Lc. 1:54s.) María canta:

(Dios) Acudió en ayuda de su siervo Israel
y, cumpliendo su promesa
a nuestros padres,
mostró su misericordia a Abraham
y a su descendencia para siempre.

El himno de Zacarías (1:68s.) expresa sentimientos similares:

Bendito sea el Señor, Dios de Israel,
porque ha venido a redimir a su pueblo.

Nos envió un poderoso salvador
en la casa de David su siervo.

Y Simeón espera «la redención de Israel» (2:25); alaba al Señor por la «salvación» que sus ojos privilegiados «han visto» (2:30) y por la luz que será «gloria de tu pueblo Israel» (2:32). Así también, la profetisa Ana habla del niño Jesús a todos los que esperan «la redención en Jerusalén» (2:38).

De todo el contexto es claro que estas declaraciones no se prestan a una interpretación simbólica o «espiritual»:[2] Lucas tiene en mente un Israel empírico (cf. Irik 1982:286; Tannehill 1985:71s.; Schottroff y Stegemann 1986:28s.). Se debe notar que existen, además, otras referencias fuera de los textos de la infancia de Jesús (aunque son particularmente abundantes allí). Al final del Evangelio los dos viajeros a Emaús, refiriéndose a la muerte de Jesús, dicen: «Pero nosotros abrigábamos la esperanza de que era él quien redimiría [o liberaría] a Israel» (24:21). De modo similar, al principio de Hechos, los discípulos preguntan al Jesús resucitado: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el Reino a Israel?» (1:6). Los discípulos hablan de la misma esperanza mencionada por los viajeros a Emaús. Vuelve a surgir más adelante, en capítulos posteriores de Hechos. En 3:19 Pedro, dirigiéndose a un auditorio judío en el templo, hace referencia a los «tiempos de descanso» (*apokatastasis*) que podrían todavía venir sobre Israel de parte del Señor. Aun en la conclusión del libro escuchamos la voz de Pablo diciéndoles a los judíos en Roma que está encadenado «por la esperanza de Israel» (28:20).

Jerusalén

La importancia que Lucas le adjudica a Israel se advierte en el papel protagónico que Jerusalén desempeña en la narración. La ciudad se convierte para él en un símbolo teológico de gran significado, a tono con la concepción del judaísmo de su época, según la cual Jerusalén era el centro sagrado del mundo, el lugar desde el cual el Mesías haría su aparición y donde no solamente los de la diáspora judía sino todas las naciones se reunirían para alabar a Dios.

La sección intermedia del Evangelio de Lucas (9.51–19:40), como lo afirmamos anteriormente, podría intitularse «Jesús en camino a Jerusalén» (cf. Bosch 1959:103–111; Conzelmann 1964:60–65). También se incluyen en esta sección los fragmentos literarios relacionados con Samaria y los samaritanos, los cuales no se incluyen ni en Marcos ni en Mateo. Lucas describe el inicio del viaje de Jesús de una manera inusualmente solemne, casi asombrosa: «Como se acercaba el tiempo de que fuera llevado al cielo, Jesús se hizo el firme propósito de ir a Jerusalén» (9:51). Inmediatamente sigue la historia del pueblo samaritano que lo rechaza (9:52–56), la cual complementa el primer episodio de su ministerio en Galilea, donde su propio pueblo lo rechaza. La primera unidad de esta sección intermedia del Evangelio enfatiza, entonces, dos elementos: la pasión inminente de Jesús y el hecho de haber sido rechazado tanto por judíos como por no judíos; y ambos elementos están íntimamente ligados con Jerusalén. El viaje en sí, sin embargo, aparece bosquejado de una manera extraordinaria. Lucas 9:51 anuncia solemnemente el inicio de la marcha. Lucas 19:41 pregona dramáticamente su fin: «Cuando se acercaba a Jerusalén, Jesús vio la ciudad y lloró por ella». El relato cubre diez capítulos, más de un tercio del Evangelio entero, pero contiene un mínimo absoluto de detalles geográficos. Al lector, sin embargo, se le recuerda continuamente que Jesús está en camino hacia Jerusalén (en 9:51; 9:53; 13:22;

[2] La naturaleza «religiosa» de algunas de las palabras castellanas en RV y otras versiones puede causar dificultades para la comprensión de la terminología de Lucas. Podríamos, sin embargo, traducir *paraklesis* en 2:25 como «restauración» («consolación» RV); *soterion* en 2:30 como «rescate» («salvación» RV) y *lytrosis* en 2:38 como «liberación» («redención» RV).

13:33; 17:11; 18:31; 19:11; 19:28; y 19:41), rumbo a su pasión. En 13:33 Lucas pone en boca de Jesús las palabras: «Tengo que seguir adelante hoy, mañana y pasado mañana, porque no puede ser que muera un profeta fuera de Jerusalén». Conzelmann resume adecuadamente: «La percepción de Jesús de la necesidad de sufrir se expresa en términos de un viaje … no viaja por una zona distinta de la de antes, pero sí viaja de una manera distinta» (1964:65; cf. Dillon 1979:245s.).

Todo lo que sigue —pasión, muerte, resurrección, apariciones y ascensión— ocurre en Jerusalén. En el pasaje final Jesús anuncia que el arrepentimiento y perdón de pecados serán proclamados a todas las naciones, «comenzando por Jerusalén» (24:47). La ciudad santa, entonces, no es sólo la meta final de las peregrinaciones de Jesús y el lugar de su muerte, sino también el sitio desde el cual el mensaje saldrá, en círculos concéntricos, hacia Judea, Samaria y hasta lo último de la tierra (Hch. 1:8). La misión cristiana «comenzando por Jerusalén» constituye un «comienzo» clave y esencial, no simplemente un hecho histórico (Dillon 1979:251). Sobre todo, es de hecho el centro de una misión a Israel: «Todo aquel que quería dirigirse a todo Israel no tenía otra opción que hacerlo en Jerusalén» (Hengel 1983b:59). La investidura con «poder de lo alto» (Lc. 24:49) tiene lugar también en Jerusalén el día de Pentecostés e inmediatamente se inicia la actividad misionera entre los judíos. Lucas nos cuenta en Hechos, en varias ocasiones, que una gran cantidad de judíos se convirtieron; es evidente, sin embargo, que las conversiones más espectaculares tienen lugar en Jerusalén. Aquí, en el centro de Israel, el evangelio celebra su mayor triunfo (Jervell 1972:45s.).

Primero al judío, luego al gentil

De igual importancia en el relato de Lucas es la incontrovertible naturaleza judía de Jesús, de los que lo rodeaban y de los judíos conversos de Hechos. Los padres de Jesús son judíos fieles a la Torah y las prácticas tradicionales judías (Lc. 2:27, 31). En el templo de Jerusalén Jesús se halla a sus anchas (2:49s.) y participa en el culto de la sinagoga (4:16–21). En Hechos, Lucas destaca a los primeros cristianos de Jerusalén como judíos piadosos: frecuentaban el templo, vivían observando estrictamente la Ley y según las costumbres de los patriarcas (cf. 2:46; 3:1; 5:12; 16:3; 21:20). Muchos de los gentiles convertidos eran antes prosélitos o «temerosos de Dios», es decir, personas que ya tenían un vínculo con Israel; los gentiles de la sinagoga eran los que aceptaban el evangelio (cf. Jervell 1972:44s., 49s.). La comparación de Lucas 7:1–10 con Mateo 8:5–13 puede traer luz al respecto. En Lucas, el centurión claramente teme a Dios: manda a los ancianos judíos a hablar de parte de él, y ellos afirman ante Jesús que él es merecedor de su favor, porque «aprecia tanto a nuestra nación, que nos ha construido una sinagoga» (Lc. 7:5) (cf. Bosch 1959:95).

A la luz de todo esto podemos comprender porqué el libro de Hechos enfatiza la necesidad de proclamar el evangelio primero a los judíos y únicamente después a los gentiles. No se trata meramente de una referencia a una secuencia histórica real. No es cuestión tampoco de una estrategia de comunicación con base en el argumento de que los judíos, especialmente los de las sinagogas de la diáspora, se convertirían con más facilidad que los paganos. No. La razón fue de índole teológica: se debía a la prioridad de los judíos a la luz de la historia de la salvación (cf. Zingg 1973:205; Irik 1982:287). Esto explica porqué, según Hechos, Pablo invierte mucho si no la mayor parte de su tiempo predicando a los judíos (Wilson 1973:249). Esto clarifica, también, porqué —aun después de haber declarado categóricamente que, dado el rechazo de los judíos, ahora iría a los gentiles a predicar el evangelio— Pablo continúa, de manera repetitiva y monótona, yendo primero a la sinagoga en cada ciudad que visita (cf. Hch. 14:1; 17:1, 10, 17; 18:4, 19, 26; 19:8) (por el probable meollo histórico de esto, cf. Bornkamm 1966.200; Hultgren 1985:138–143).

Sin embargo, el énfasis en la salvación de los judíos y su prioridad teológica no están nunca divorciados de los gentiles y la misión hacia ellos. El Señor resucitado confió la misión *gentil* a los apóstoles (Lc. 24:47; Hch. 1:8); ¡y ellos la llevan a cabo concentrándose primero en los *judíos!* La misión a los gentiles no ocupa un segundo lugar después de la misión judía. Ninguna es una simple consecuencia de la otra. Mas bien, la misión a los gentiles está coordinada con la misión a los judíos.

Por lo tanto, decir (como todavía lo hacen algunos eruditos, *inter alia* Anderson 1964:269, 272; Hahn 1965:134; Sanders 1981:667) que la misión a los gentiles llegó a ser posible únicamente después del rechazo del evangelio por parte de los judíos, no es correcto o, al menos, es insuficiente. Llevado al extremo, este punto de vista sugiere que el único propósito de Lucas fue el de probar, más allá de cualquier duda, que los judíos, por decisión propia, habían perdido toda esperanza de salvación. Según dicha tesis, para Lucas los judíos no serían más que «simples títeres teológicos», gente obstinada y perversa que sirve únicamente para justificar la misión gentil y la formación de la iglesia gentil (Sanders 1981:668).[3]

La división de Israel

Sin lugar a dudas, la resistencia de los judíos al evangelio se constituye en un tema importante y reiterativo en Hechos. Los dos episodios en el Evangelio —el de Nazaret (4:16–30) y la parábola de las diez minas, que en la versión de Lucas retrata a los conciudadanos del nuevo soberano rechazando a su rey (19:14)— presagian lo que harían muchos judíos frente a la proclamación de los apóstoles. En Hechos, por lo tanto, Lucas enfatiza una y otra vez el rechazo de los judíos a Jesús. Con frecuencia, después de estos episodios el predicador cristiano anuncia que, dado el rechazo de los judíos, ahora irá a los gentiles. Sin embargo, los apóstoles continúan predicando a los judíos aun después de tales acontecimientos, lo cual tiene sentido únicamente si aceptamos que Lucas quiere decir que los apóstoles están previniendo a su auditorio judío a no perder su actual oportunidad de salvación (cf. las palabras de Pablo a los judíos en Antioquía de Pisidia: Hch. 13:40; ver también Jervell 1972:61).

Aún más importante es que los muchos ejemplos de rechazo de parte de los judíos tienen que ser vistos a la luz de su contrapartida: los incidentes donde los judíos sí aceptan el evangelio. Jervell ha demostrado que, donde Hechos presenta una instancia de rechazo judío del mensaje, también informa de oyentes con una reacción positiva (Jervell 1972). En su Evangelio, Lucas demuestra reacciones más positivas a Jesús que los otros Evangelios (cf. Irik 1982:283s). Hechos revela una tendencia similar, informando una y otra vez acerca de conversiones masivas de judíos, especialmente de judíos en Jerusalén (sitio que, como ya hemos afirmado, ocupa un lugar especial en la teología de Lucas), pero también en la diáspora. Se puede notar, además, una clara progresión en estos informes: en Hechos 2:41 se convierten tres mil judíos; en 4:4 son cinco mil; en 5:14 se añade «gran número así de hombres como de mujeres»; en 6:7 la cantidad de discípulos en Jerusalén «se multiplicaba grandemente»; en 21:20 Pablo recibe noticias de «cuántos millares» (*myriades,* «diez mil») de judíos que han creído (cf. Jervell 1972:44–46).

A la luz de tales relatos tan repetidos, difícilmente se puede sostener, entonces, que fue el rechazo de los judíos a Jesús el factor que provocó la misión gentil. Por otro lado, Jervell exagera al decir: «Es

[3] Soy consciente del desacuerdo general con respecto a la actitud de Lucas hacia los Judíos y su apreciación de ellos. Un trabajo reciente sobre un simposio, en el que se encuentran contribuciones de ocho eruditos (incluyendo a Jervell, Tiede, J. T. Sanders y Tannehill), es un fiel reflejo de la diversidad de opiniones sobre el tema. Véase Joseph B. Tyson, ed., *Luke-Acts and the Jewish People,* Augsburg, Minneapolis, 1988.

más correcto afirmar que únicamente cuando Israel ha aceptado el evangelio, se abrirá el camino hacia los gentiles» (:55). Al contrario, lo que Lucas quiere comunicar es que esta combinación de aceptación-rechazo por parte del pueblo judío, o aún más precisamente, esta división dentro del judaísmo entre los arrepentidos y los no arrepentidos, es el factor que abre camino a la misión gentil. El libro de los Hechos describe muchas veces, y de manera repetitiva hasta la última página, la diferencia en su respuesta, no tanto la historia de su obstinación. Israel no ha rechazado el evangelio sino que se ha dividido en dos bandos al respecto (Jervell 1972:49; cf. Meyer 1986:95s.).

Hemos propuesto que el interés de Lucas, desde el inicio de su Evangelio, es la «restauración» de Israel. Se podría decir ahora, con algo de justificación, que la restauración ha tenido lugar con la conversión de Israel (una parte significativa). Los convertidos constituyen el Israel purificado, restaurado, el verdadero Israel, del cual son purgados los que han rechazado el evangelio. A través de su respuesta negativa, quienes rechazan se excluyen ellos mismos del pueblo de Israel. Lucas no describe a la Iglesia cristiana como una especie de «tercera raza», aparte de la judía y la gentil. Para él la comunidad cristiana consiste tanto de judíos convertidos (después de que los obstinados se han excluido conscientemente) como de gentiles que se añaden por su conversión. La Iglesia cristiana no empezó como un ente nuevo el día de Pentecostés. Aquel día muchos judíos llegaron a ser lo que verdaderamente eran: Israel. Después, los gentiles se incorporaron a Israel. Los cristianos gentiles forman parte de Israel, no de un «nuevo» Israel. No hay ninguna ruptura en el fluir de la historia de la salvación. No convertirse significa ser excluido de Israel; la conversión significa tener parte en el pacto con Abraham. Se han cumplido las promesas hechas a los patriarcas. La Iglesia nace del vientre del Israel de antaño, no como un advenedizo que reclama los privilegios que históricamente le pertenecían a Israel (cf. Schweizer 1971:150; Jervell 1972:49, 53s., 58; Dillon 1979:252 y 268, nota 85; Tiede 1980:9s., 132).

Una historia trágica

¿Quiere decir esto que la reacción de los judíos inconversos no constituye un problema para Lucas, que luchar por Israel como un todo pertenece ya a la historia, que Lucas ha eliminado la posibilidad de una misión subsecuente a los judíos de parte de la Iglesia de su época?

El juicio sobre los judíos, ¿ha pasado irrevocablemente y el remanente incrédulo de Israel ha sido rechazado para siempre? ¿La Iglesia puede lavarse así las manos respecto a Israel? Tal es el veredicto de Jervell (1972:54s, 64, 68). Robert Tannehill y otros, sin embargo —creo yo, acertadamente— han negado que este sea el caso (cf. Tannehill 1985: *passim*). La narración de la infancia de Jesús en Lucas, en particular, guarda una tensión no resuelta con el libro de Hechos, especialmente con la conclusión de este último. El Evangelio levantó unas expectativas que *no* se cumplieron en su mayor parte en el segundo libro. Tannehill (:73s.) considera varias explicaciones posibles y luego llega a la conclusión de que Lucas deliberada y conscientemente guía a sus lectores a experimentar la historia de Israel y su Mesías como una tragedia. Lo que el lector estaba condicionado a esperar no sucedió. Hubo un giro inesperado en la trama, un revés de la fortuna (:78). Valiéndose de la repetición de palabras clave o raíces lingüísticas (como la palabra *soterion*, «salvación») Lucas apunta a la trágica disparidad entre la promesa grandiosa del inicio de Israel y el fracaso de su historia posterior (:81).

Ya en el Evangelio mismo, el elemento trágico aparece subrayado a través del constante despertar de la esperanza y el fracaso repetido del cumplimiento. Así, por ejemplo, está la tristeza de los dos que van camino a Emaús, quienes dicen: «Pero nosotros esperábamos que él era el que había de redimir a Israel» (24:21; cf. Tannehill 1985:76). Aún más interesantes son los cuatro textos en los que Lucas

habla del rechazo de Jesús por parte de Jerusalén y la destrucción inminente de la ciudad (13:33–35; 19:41–44; 21:20–24; y 23:27–31). Todos estos pasajes, exceptuando el primero, sólo se encuentran en Lucas. Ninguno de estos relatos revela la más mínima sugerencia de una actitud vengativa o de satisfacción de parte de Lucas, como si se regocijase en el juicio sobre los judíos y su ciudad (como sugiere, por ejemplo, Sanders 1981). Al contrario, el tono es conmovedor, provocando en el lector angustia, compasión y tristeza (Tannehill 1985:75, 79, 81; cf. Tiede 1980:15). El lector percibe que, a pesar de toda indicación contraria, Lucas no se rinde de manera absoluta y final en relación con el destino de los judíos. Uno podría decir quizás que su obra entera en dos volúmenes se basa en la convicción de que la decisión final no se ha tomado todavía y que la última respuesta está aún por llegar (Stanek 1985:25). Jesús llora por Jerusalén; Lucas también lo hace. El anhelo de Jesús era la salvación de Israel y no pudo verlo cumplido; el anhelo de Lucas era el mismo. Pero los «tiempos de descanso» y la «restauración» podrán aún venir, a pesar de todas las indicaciones en sentido contrario. El completo desvanecimiento de esta esperanza representaría para Lucas un problema teológico insoluble, porque él ya ha presentado, de muchas maneras, la salvación de Israel como un aspecto principal del propósito de Dios. Por eso no se rinde. Antes bien, se aferra a la esperanza. Según Lucas, Jesús dice que Jerusalén será pisoteada por extranjeros «hasta que se cumplan los tiempos señalados» para los gentiles (Lc. 21:24; este dicho probablemente no se refiere a una misión futura a los gentiles). Jerusalén no «verá» a su rey sino hasta cuando llegue la hora en que dirán: «¡Bendito el que viene en nombre del Señor!» (Lc. 13:35; cf. Tannehill 1985:85). Seguramente son muy vagos los términos que expresan la esperanza más allá de la tragedia pero, con todo, allí palpita. Aun en la escena final de Hechos 28:23–28 Pablo sigue predicando a los judíos (:82s.).

A la luz de lo anterior, y junto con Jervell, Tannehill y otros, creemos que hay razón para asignarle un lugar central en la teología de la misión de Lucas a la relación salvífico-histórica entre judíos y gentiles. Iríamos, sin embargo, demasiado lejos si insistiéramos que la totalidad de la teología de la misión en Lucas podría interpretarse como un intento de resolver ese misterio. Por el contrario, el giro hacia los gentiles sigue cronológicamente después del rechazo por parte de Israel y la aceptación del evangelio por parte de un número significativo de israelitas, *pero estos factores no lo explican completamente* (cf. Senior y Stuhlmueller 1985:371). Obviamente, Lucas no cumple el papel de un teólogo sistemático en el sentido moderno de la palabra. El mezcla varios tópicos misioneros. El primero, sin duda alguna, es la relación entre la misión a los judíos y la misión a los gentiles. Otros temas principales incluyen el mensaje de Lucas a los pobres y los ricos, su concepto del arrepentimiento, el perdón y la salvación, y su énfasis en el ministerio de Jesús, que invalida la venganza. A continuación consideraremos estos últimos.

Un evangelio para los pobres … y para los ricos

Los pobres en el Evangelio de Lucas

Conocemos muy bien el interés especial de Lucas por los pobres y otros grupos marginados. Desde el Magnificat (Lc. 1:53) leemos: «A los hambrientos [Dios] colmó de bienes, y a los ricos los despidió con las manos vacías».

Todo el Evangelio mantiene en alto esa sensibilidad. Pensemos nada más en las bienaventuranzas de los pobres y los «ayes» paralelos por los ricos (6:20, 24), la parábola del rico insensato (12:16–21), la historia del rico y Lázaro (16:19–30) y el comportamiento ejemplar de Zaqueo, el jefe de los cobradores de impuestos en Jericó (19:1–10). Sólo Lucas describe estos episodios. Además, edita con frecuencia la tradición que ha recibido de modo que es evidente su predisposición hacia los

desposeídos. Es el único evangelista, por ejemplo, que desglosa en términos prácticos, por boca del Juan el Bautista, las implicaciones de hacer «frutos que demuestren arrepentimiento» (3:8), y lo hace en términos de relaciones económicas (3:10–14). La palabra *ptojos* («pobre») aparece diez veces en Lucas, en comparación con las cinco veces en Mateo y en Marcos. 4 Además de la palabra *ptojos*, abundan en Lucas otros términos referidos a situaciones de privación y necesidad. Lo mismo ocurre con los términos referidos a la riqueza, tales como *plousios* («rico») y *hyparjonta* («posesiones») (cf. Bergquist 1986:4s.). Schottroff y Stegemann (1986:67) comentan: «Si no tuviéramos a Lucas, habríamos perdido una parte importante, si no la más importante, de la tradición cristiana primitiva y su preocupación profunda por la figura y el mensaje de Jesús como la esperanza de los pobres.» Mazamisa (1987:99) resume:

La preocupación de Lucas se centra en los asuntos sociales sobre los cuales escribe: en los demonios y fuerzas malignas del primer siglo que privaban a las mujeres, los hombres y los niños de su dignidad como personas, de su vista, voz y pan y pretendían controlar su vida para beneficio propio; en el egoísmo propio de la gente y su servilismo; y en las promesas y posibilidades de los pobres y marginados.

La últimas investigaciones buscan precisar a cuáles pobres se refiere Lucas. En particular, la diferencia entre la primera bienaventuranza de Mateo y la de Lucas (Mt. 5:3: «Dichosos los pobres en espíritu»; Lc. 6:20: «Dichosos ustedes los pobres») ha fascinado tanto a estudiosos como a lectores comunes y corrientes de la Biblia desde tiempos atrás. Este no es el lugar para reabrir el debate ni intentar alguna contribución creativa. Será suficiente con decir que ni siquiera la primera bienaventuranza de Mateo puede ser limitada a un sentido espiritual. En Lucas tal espiritualización tendría aun menos justificación. Esto no quiere decir, sin embargo, que los matices espirituales quedan excluidos. De ninguna manera. Los pobres son también los devotos, los humildes (cf. *tapeinos* en el *Magnificat*: Lc. 1:47, 52), los que saben vivir en dependencia total de Dios (cf. Pobee 1987.18–20). *Ptojos* («pobre») funciona en otras ocasiones como un término colectivo para referirse a todo el conglomerado de los que viven en desventaja (cf. Albertz 1983:199; Nissen 1984:94; Pobee 1987:20). Esto se advierte en el modo en que Lucas, cuando presenta una lista de personas que sufren, coloca a los pobres en primer lugar (cf. 4:18; 6:20; 14:13; 14:21), o los ubica al final, como clímax de una enumeración (cf. 7:22). Todos los que experimentan la miseria, especialmente los enfermos, son, en sentido real, los pobres. Esto es cierto especialmente de los enfermos. En consecuencia, Lázaro, el prototipo de la persona pobre, es a la vez pobre y enfermo. La pobreza en Lucas representa principalmente una categoría social, aunque, por supuesto, también existen otros matices. No hay justificación, sin embargo, para que lo secundario se vuelva primario (cf. Nolan 1976:23; Fung 1980:91).

¿Y los ricos?

Lo dicho por Lucas en cuanto a los ricos puede entenderse únicamente a la luz de su descripción de los pobres. Plousios («rico»), como ptojos, es un término amplio. Primordialmente los ricos son los avaros que explotan al pobre, que están tan empeñados en hacer dinero que ni siquiera tienen el tiempo de aceptar la invitación a un banquete (Lc. 14:18s.), que no se fijan en el Lázaro que está tendido «a la puerta de su casa» (16:20), que viven vidas hedonistas y, sin embargo (o más bien debido e ello), están asfixiados por la preocupación de cuidar las riquezas propias (8:14). Son, al mismo tiempo, esclavos y devotos de Mamón (cf. D'Sa 1988:172–175).

Este significado primario de *plousios* es la base sobre la cual se construyen varios significados secundarios. Lucas llama a los fariseos *filargyroi*, «amigos del dinero» (16:14 BA). Esto no se refiere simplemente a una característica entre otras, «sino que involucra la totalidad de la fibra moral de la persona … la orientación entera de su vida» (Schottroff y Stegemann 1986:96). Son aquellos que, como el fariseo de la parábola, se atribuyen confiadamente toda rectitud y desprecian a los demás (18:9). Los ricos, por lo tanto, también son los arrogantes y los que abusan del poder. Se trata, ante todo, del impío, del que se desvive por las cosas del mundo y entonces «no es rico para con Dios» (12:21) o «es pobre delante de Dios» (VP). En esencia, todo esto quiere decir que con su avaricia, arrogancia, explotación del pobre y falta de devoción a Dios, los ricos se han colocado a sí mismos fuera del alcance de la gracia de Dios. Su interés se limita a aprovechar las circunstancias actuales. Los «ayes» (Lc. 6:24s.), contrapuestos a las bienaventuranzas, adquieren mayor claridad:

Pero ¡ay de ustedes los ricos, porque ya han recibido consuelo!.
¡Ay de ustedes, los que ahora están saciados, porque sabrán lo que es pasar hambre!
¡Ay de ustedes, los que ríen, porque sabrán lo que es derramar lágrimas!

El asunto tratado es el mismo que encontramos en el *Magnificat* (1:51–53) y también en la historia del rico y Lázaro (16:25) (cf. Schottroff y Stegemann 1986:99): el de la inversión, el del contraste entre el gozo presente y la agonía futura (y la agonía presente con el gozo futuro). No sólo porque son ricos, sino a causa de su comportamiento, ya han gastado su porción de felicidad (Schottroff y Stegemann 1986:32) y han cedido cualquier esperanza de bendiciones en el futuro.

Jesús en Nazaret

Las primeras palabras públicas pronunciadas por el Jesús de Lucas (Lc. 4:18s.) contienen una declaración programática referente a su misión para revertir el destino de los pobres:

El Espíritu del Señor está sobre mí,
por cuanto me ha ungido
para anunciar buenas nuevas a los pobres.
Me ha enviado a pregonar libertad a los cautivos,
y dar vista a los ciegos,
a poner en libertad a los oprimidos,
a pregonar el año del favor del Señor.

Estas palabras del libro de Isaías llegan a ser, en el Evangelio de Lucas, una especie de manifiesto de Jesús: «Hoy se cumple esta Escritura en presencia de ustedes» (4:21). Los prisioneros, los ciegos, los oprimidos (o los abatidos) se incluyen dentro del nombre colectivo «los pobres»; todos ellos son manifestaciones de pobreza, todos necesitan «buenas nuevas». La mayor parte de la cita viene de 61:1s., una profecía dirigida en primera instancia a judíos decepcionados, poco tiempo después del exilio. En su contexto, el oráculo buscaba animarlos, afirmando que Dios no los había olvidado sino que vendría en su ayuda al inaugurar «el año favorable del Señor» (Is. 61:2 VP), es decir, el año de jubileo (cf. Albertz 1983:187–189).

Es interesante, sin embargo, que Lucas cita 61:1s. y luego interpone otra frase de 58:6 entre 61:1 y 61:2: «dejar ir libres a los oprimidos» (BL). Los eruditos han intentado muchas veces explicar este extraño procedimiento, pero ninguna explicación es enteramente satisfactoria. Creemos que debemos aceptar que Lucas insertó intencionalmente las palabras de otro capítulo de Isaías con el fin de comunicar algo a los lectores que al parecer no queda suficientemente claro sólo con la lectura de 61 (cf. Dillon 1979:253; Albertz 1983:183s., 191). La frase «dejar libres a los oprimidos» tiene un perfil

social en 58. Aparece en el contexto de una crítica profética de discrepancias sociales en Judá, de la explotación del pobre por parte del rico. Aún en un día de ayuno, este último busca sacar provecho, haciendo que sus empleados trabajen más (v. 3) y asolando a sus deudores (v. 4; cf. Albertz 1983:193). Surge de este contexto el grito del profeta en el v. 6s.:

El ayuno que he escogido,
¿no es más bien romper las cadenas de injusticia,
y desatar las correas del yugo,
poner en libertad a los oprimidos
y romper toda atadura?
¿No es acaso el ayuno compartir tu pan con el hambriento,
y dar refugio a los pobres sin techo,
vestir al desnudo…?

El contexto de 58 también se refleja en Nehemías 5, donde se nos relata el caso de judíos pobres que, para poder pagar los impuestos gravados por el rey persa, se veían obligados a hipotecar sus viñas y casas, y hasta vender a sus hijos como esclavos a los ricos conciudadanos judíos, los cuales se apresuraban a aprovechar esa oportunidad para pescar en río revuelto a expensas del pobre. A la luz de esto, los «oprimidos» o «abatidos» o «quebrantados» de Isaías son los arruinados económicamente, los que se habían vendido como esclavos sin ninguna esperanza de poder escapar de la garra mortal de la pobreza. Únicamente el «año favorable del Señor» les proveería una salida de su miseria.

El alcance socioético de esta frase sin duda sonaba familiar a oídos del auditorio de Jesús, aun cuando no conocían tanto de las circunstancias históricas de los «oprimidos» de 58. Los *tethrausmenoi* de Lucas 4:18 también incluyen a aquellos que han llegado a estados de miseria debido a sus deudas crecientes (cf. Albertz 1983:196s.). Tanto a ellos como a los otros oprimidos ya mencionados anteriormente se les anuncia «el año favorable del Señor».

No es fácil establecer con claridad el significado de todo esto para el ministerio terrenal histórico de Jesús o para las tradiciones más tempranas en torno suyo. No tenemos acceso directo a aquella tradición, sino sólo a la interpretación de ella por parte de los evangelistas. Aun así, es poco probable que la intención de Jesús haya sido iniciar un movimiento político de liberación entre las masas o que su sermón en Nazaret pueda verse como un manifiesto para instaurar un levantamiento popular. Por otro lado, con toda seguridad Jesús sí pregonó y se esforzó por provocar cambios fundamentales en la sociedad de su época. El relato de Lucas 4:16–30, en su forma actual, da evidencia de ello, y la manera en que Lucas lo incorpora a su Evangelio ilustra lo mismo. Ahora nuestra tarea es tratar de interpretar el episodio en Nazaret dentro del contexto de los escritos y la teología de Lucas.

¿Un evangelista para ricos?

Para comenzar tomaremos en cuenta los dichos de Lucas acerca de los ricos y la obligación de ellos frente a la indigencia. Al leer el Evangelio observamos los muchos encuentros de Jesús con gente adinerada. Asimismo, en Hechos leemos sobre personas ricas y distinguidas que se unieron a la comunidad cristiana. ¿Qué quiere comunicar Lucas acerca de ellas? ¿Qué les dice a los ricos de su tiempo? Su intención, aparentemente, es la articulación de algo bien específico. Lo hace, inter alia, con la ayuda de una variedad de parábolas, historias y amonestaciones. La situación del rico ante Dios y ante los pobres no debe quedar igual. Entonces, el deseo de Lucas es que «la persona rica y respetable se reconcilie con el mensaje y estilo de vida de Jesús y sus discípulos; la quiere motivar a una

conversión coherente con el mensaje social de Jesús» (Schottroff y Stegemann 1986:91; cf. D'Sa 1988:175–177).

Un ejemplo de la respuesta deseada es la de Zaqueo, el jefe de los cobradores de impuestos de Jericó (Lc. 19:1–10) (cf. Schottroff y Stegemann 1986:106–109; Pobee 1987:46–53), cuya conversión ocurre en estrecha correspondencia con su transgresión anterior. Va a devolver todo a aquellos a quienes oprimía y les va a dar la mitad de sus posesiones a los pobres. Aun sin recibir el llamado a seguir a Jesús físicamente, llegará a ser su discípulo al poner en práctica las palabras de Jesús. De hecho, es la única persona rica en el Evangelio acerca de quien se dice explícitamente que ha optado por un nuevo estilo de vida (Nissen 1984:82).

Lucas contrapone la historia de Zaqueo con la del joven rico (18:18–30). En ambos casos un rico recibe el desafío de Jesús, pero la respuesta es distinta. El joven rico, quien en los demás aspectos vive una vida ejemplar según la letra de la ley (y también sirve de contraste ante el cobrador de impuestos de mala fama) no está preparado, sin embargo, para aceptar el desafío de Jesús. Se pone triste y se va, «porque era muy rico». Para Lucas, esta historia representa un malogrado llamado al discipulado (cf. Schottroff y Stegemann 1986:75). Tiene su paralelo en Hechos, en la historia de Ananías y Safira (5:1–11), así como la de Bernabé (Hch. 4:36s.) es análoga a la de Zaqueo. Los problemas que enfrentan los ricos en la comunidad que se forma luego de la resurrección obviamente no son tan diferentes de aquellos que enfrentan los ricos desafiados personalmente por Jesús. Zaqueo y Bernabé se convierten en paradigmas de lo que Lucas espera de los cristianos adinerados.

Otros dichos incluidos por Lucas explican más detalladamente la actitud que deberían adoptar los ricos respecto a los menos privilegiados. De especial interés es la redacción lucana de un material tomado de «Q» e incluido en el sermón en el llano (6.30–35a), el cual difiere en puntos clave de la redacción de Mateo:

Dale a todo el que te pida, y si alguien se lleva lo que es tuyo, no se lo reclames. Traten a los demás tal y como quieren que ellos los traten a ustedes. ¿Qué mérito tienen ustedes al amar a quienes los aman? Aun los pecadores lo hacen así. ¿Y qué mérito tienen ustedes al hacer bien a quienes les hacen bien? Aun los pecadores actúan así. ¿Y qué mérito tienen ustedes al dar prestado a quienes pueden corresponderles? Aun los pecadores se prestan entre sí, esperando recibir el mismo trato. Ustedes, por el contrario, amen a sus enemigos, háganles bien y dénles prestado sin esperar nada a cambio.

El pasaje entero está colmado de referencias sobre el comportamiento que los ricos deben tener con los pobres (cf. Albertz 1983:202s.; Schottroff y Stegemann 1986:112–116). Quizás lo más interesante es el hecho de que el amor a los enemigos, según Mateo, aquí se interpreta en términos de amor hacia los que no pagan sus deudas. Tal vez las frases «los maldicen» o «maltratan» (*epereazo*) en 6:28 (el pasaje paralelo en Mateo 5:44 tiene «los persiguen») se refieren también al abuso de los que piden prestado y no devuelven. Lucas entiende estas palabras como una exhortación a cristianos ricos. Bajo la ética social de su tiempo, los ricos invitaban solamente a los ricos para poder recibir a su vez la invitación de los mismos (cf. 14:12). El Jesús interpretado por Lucas rechaza precisamente tal proceder. Este tipo de conducta se espera más bien de los pecadores que se limitan a hacer el bien a los que los tratan bien y únicamente prestan dinero bajo garantía de devolución (6:32–34). Los discípulos de Jesús, sin embargo, deben prestar sin esperar cosa alguna (6:35a). Son desafiados a ser misericordiosos como lo es su Padre celestial (6:36). Por ello recibirán recompensa (6:35b): si

absuelven (*apolyo*) a sus deudores, ellos mismos serán absueltos, es decir, se los perdonará (6:37).[5] Todos estos aspectos aparecen dentro del contexto de la comprensión que tenía del prójimo el Jesús interpretado por Lucas. De la parábola del buen samaritano sabemos que el prójimo es la persona necesitada que exige mi atención y a quien no me atrevo a dejar a un lado del camino. En términos económicos, Lucas desafía a los miembros ricos de su comunidad a abandonar una porción significativa de su riqueza y a emprender además algunas actividades desagradables, como la de otorgar préstamos riesgosos y perdonar deudas contraídas. Por supuesto, el lenguaje que expresa esa dimensión del discipulado es el lenguaje del año de jubileo: la idea del jubileo, de hecho, permea el Evangelio de Lucas.

En Lucas la «ética económica» también encuentra expresión en la idea de dar limosna. Con la excepción de Mateo 6:1–4 el término *eleemosyne* (dar limosna) aparece en el Nuevo Testamento únicamente en los escritos de Lucas (Lc. 11:41; 12:33; Hch. 3:2, 3, 10; 9:36; 10:2, 4, 31; 24:17). Además de la limosna propiamente dicha, el gesto se entendía en aquel entonces en términos de una caridad en favor de otros creyentes judíos o cristianos. En contraste, Lucas lo entiende como algo dirigido a los de afuera (cf. Schottroff y Stegemann 1986:109). Hoy día, por supuesto, «caridad» es una mala palabra en algunos círculos y se la considera como una antítesis de la justicia. No era así en el Antiguo Testamento ni dentro del judaísmo (:116), como no lo es hoy en el Islam. Dar limosna no pervierte la justicia ni inhibe cambios estructurales; más bien, es una expresión de la justicia y actúa a favor de ella. En el Antiguo Testamento los dos conceptos muchas veces son sinónimos. Dar limosna (*eleemosyne*) es también una expresión de la misericordia (*eleos*).

A la luz de lo anterior podemos concluir que a Lucas no se lo puede llamar realmente el evangelista de los pobres. «Se le podría llamar mejor 'el evangelista de los ricos'« (Schottroff y Stegemann 1986:117). Albertz, quien enfatiza el interés de Lucas en 58, llega a una conclusión similar (1983:203): Tanto Is. 58:5s. como el Evangelio de Lucas se dirigen a los adinerados. Ambos pasajes anhelan inspirarlos a emprender acciones extraordinarias de largo alcance, renunciar a una porción grande de su riqueza, olvidarse de la recuperación del dinero prestado y dar generosamente sus limosnas para así aliviar la condición de los miembros pobres de su comunidad. 58.5–9a le hablaba a la clase alta regresada del exilio en medio de una grave crisis social. Lucas escribe sus dos volúmenes para la clase pudiente de la comunidad helenista.

Arrepentimiento: una necesidad de todos

Tampoco se debe interpretar a Lucas como si se ocupara de un solo pecado, el de las riquezas, y de un solo tipo de conversión, la de renunciar a las posesiones. Tanto los ricos como los pobres necesitan la salvación. Al mismo tiempo, cada persona vive un conflicto de orden pecaminoso y una esclavitud específica. Los matices de dicha esclavitud son muy particulares, lo cual quiere decir que la pecaminosidad específica del rico es distinta a la del pobre. Por lo tanto, en el Evangelio de Lucas la prueba para el rico se da en términos de su riqueza, mientras la prueba para los demás podría ser en términos de su lealtad hacia su familia, su pueblo, su cultura y su trabajo (Lc. 9:59–61) (Nissen 1984:175). Quiere decir que los pobres son tan pecadores como los demás porque, en última instancia, la pecaminosidad está enraizada en el corazón humano. Así como es posible ser rico materialmente y

[5] RV, *NVI* y VP traducen *apolyo* en Lucas 6:37 como «perdonar», expresión que es un significado secundario del verbo. El contexto requiere una traducción en términos de su sentido *primario* de «soltar», «absolver» o «libertar» (cf. Schottroff y Stegemann 1986:115).

pobre espiritualmente, de igual modo es posible ser pobre material y espiritualmente a la vez (:176; cf. Pobee 1987:19, 53). Sin lugar a dudas, la intención de Lucas es comunicar lo que hoy día llamamos la opción preferencial de Dios por los pobres, pero esta opción no puede interpretarse en sentido exclusivo (Pobee 1987:54). Tal preferencia no excluye la preocupación de Dios por los ricos. De hecho la subraya, porque tanto en su Evangelio como en Hechos Lucas quiere comunicar a sus lectores que hay esperanza para los ricos en la medida en que actúen y sirvan en solidaridad con el pobre y el oprimido. Al convertirse a Dios, el rico y el pobre se convierten el uno al otro. El énfasis principal de Lucas recae en el hecho de compartir en comunidad. Varias veces en Hechos Lucas destaca este «comunismo de amor» (cf. Hch. 2:44s.; 4:32, 36s.).

Queda un problema, sin embargo. Mientras que ningún estudiante serio de Lucas puede dudar que las buenas nuevas para los pobres son el tema absolutamente crucial para entender el Evangelio que él escribió, es igualmente obvio que esa reiteración no parece formar parte del libro de los Hechos (cf. Bergquist 1986). En ninguno de la docena o más de discursos de Pedro, Esteban y Pablo registrados en Hechos hay referencia alguna a los pobres; inclusive la palabra *ptojos*, «pobre», ni siquiera aparece en Hechos. El énfasis de Lucas en Hechos parece ser otro, lo cual llama mucho más la atención si recordamos que los dos volúmenes fueron escritos desde el principio como uno solo.

Entonces, ¿por qué Lucas se esforzará tanto en trabajar sus fuentes (especialmente Marcos y «Q») para incluir una gran variedad de referencias implícitas y explícitas a los pobres y a la responsabilidad de los ricos hacia ellos, para luego dejarlas a un lado al empezar su segundo volumen? James Bergquist examina varias soluciones posibles para luego concluir que la razón se encuentra en el hecho de que, según Lucas, si bien el tema de las buenas nuevas para los pobres es de hecho central, al mismo tiempo constituye una parte incompleta de un propósito teológico mucho más amplio que controla la trama de Lucas-Hechos. Este eje teológico principal, según Bergquist, radica en el anuncio de la salvación final de Dios en Jesús. Bergquist basa su tesis en el hecho de que el término «gentiles» en Hechos reemplaza los términos para pobres y marginados tan característicos del Evangelio: en Hechos los marginados son los gentiles. Lucas recurre a la palabra «gentiles» cuarenta y tres veces en Hechos, y con ellos en mente construye su relato de la misión (Bergquist 1986:12; cf. también Wedderburn 1988:164).

La sugerencia de Bergquist puede tener su mérito. Más adelante, sin embargo, estaremos en condición de juzgarla, después de que hayamos investigado más detenidamente el concepto de salvación presente en Lucas. A esta tarea nos avocaremos a continuación.

La salvación en Lucas-Hechos

Es indudable que los dos volúmenes de Lucas giran alrededor del tema de la «salvación» y su ideas concomitantes del arrepentimiento y el perdón de pecados. Las palabras *soteria* y *soterion* («salvación») figuran seis veces en Lucas y otras tantas en Hechos, en contraste con Marcos y Mateo, que no registran ni una sola aparición del término, y con Juan, que apela a él una sola vez. El relato de Lucas sobre la infancia de Jesús menciona la salvación cuatro veces, dos de ellas en su forma menos común, *soterion*, la cual, aparte de Hechos 28:28 (es decir, exactamente al final de los dos volúmenes), aparece únicamente en Efesios 6:17. En un sentido, entonces, Lucas enmarca la totalidad de su obra en la idea de la salvación. Entre los sinópticos, sólo Lucas llama a Jesús *Soter* («Salvador»), una vez en su Evangelio (2:11) y dos veces en Hechos (5:31; 13:23).

En forma similar, Lucas destaca *metanoeo* («arrepentirse») y *metanoia* («arrepentimiento»; a veces utiliza *epistrefein* [«volverse»] como alternativa). Marcos 2:17, por ejemplo, dice: «No he venido a llamar a justos, sino a pecadores»; Lucas 5:32 añade «al arrepentimiento». Las palabras

«arrepentirse» o «arrepentimiento» aparecen en Lucas relacionadas a menudo con los sustantivos «pecadores» (*hamartoloi*) y «perdón» (*afesis*). Este mensaje se refleja en los sermones misioneros del segundo volumen de Lucas (cf. 2:38; 3:19; 5:31; 8:22; 10:43; 13:38; 17:30; 20:21; 26:18, 20), pero no comienza en Hechos. Al final del Evangelio, después de su resurrección Jesús dice a sus discípulos, *inter alia*, que se proclamará en su nombre «el arrepentimiento y el perdón a todas las naciones» (24:47). Sólo Lucas incluye las palabras del criminal arrepentido en la cruz y las que Jesús utiliza como respuesta. Aunque la palabra «perdón» no aparece específicamente en el pasaje, la implicación clara es la del perdón y la salvación («Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso»; Lc. 23:34). Sólo Lucas registra las palabras de Jesús: «Padre, perdónalos…» (23:43). Y la parábola del hijo pródigo (una vez más, sólo Lucas la relata) es una historia dramática de arrepentimiento y perdón. Entonces, el arrepentimiento, la conversión y el perdón son temas dominantes no sólo en el ministerio de Jesús, sino en el de todos los apóstoles y discípulos después de él, y antes en el de Juan el Bautista.

No es muy obvio, especialmente en Hechos, cuáles son los pecados de los que debe arrepentir el pueblo. Una y otra vez los apóstoles simplemente lanzan un llamado a sus oyentes a arrepentirse de sus pecados sin especificar cuáles son. Hay distinción, sin embargo, entre los pecados de los judíos y los de los gentiles. Los primeros deben arrepentirse de su participación en la muerte de Jesús, después de lo cual serán incorporados (una vez más) a la historia de la salvación (cf. en particular Hechos 2:36–40 y 3:19). Los segundos, que recién ahora se incorporan a la historia de la salvación, deben arrepentirse, primordialmente, de la adoración a los ídolos (Hch. 17:29) (cf. Wilckens 1963:96–100; 180–182; Grant 1986:19–28, 49s.). En el Evangelio la situación parece ser distinta. Lucas emplea el término *hamartolos*, «pecador», con mucha más frecuencia que los otros dos Evangelios sinópticos. Además, aun donde este término o alguno afín no figuran, la idea misma está presente. Con base en los dichos tomados de «Q», que se refieren a Jesús como «amigo de recaudadores de impuestos y de pecadores» (Lc. 7:34), Schottroff y Stegemann sugieren que en las primeras etapas del movimiento de Jesús no había ningún llamado al arrepentimiento dirigido a «los pobres, recaudadores de impuestos y pecadores, porque su ‘pecado’ se refería más a su desdichada condición que a su criminalidad» (1986:33). No hay manera, sin embargo, de comprobar este punto de vista a partir de las fuentes. De hecho, los dos autores admiten que «este aspecto de la predicación primitiva se puede considerar sólo como una hipótesis» (:33). Con todo, puede haber un elemento de validez en la conjetura de Schottroff y Stegemann a partir del hecho de que en el Evangelio de Lucas «pecado» y «pecadores», por lo general, se refieren a una conducta *moral*, especialmente respecto a otras personas: una circunstancia que podría revelar algo en cuanto a la predicación inicial de Jesús. Esto ya es evidente en el relato de Lucas sobre el ministerio de Juan el Bautista (3:10–14). De igual modo, el hombre rico de la parábola (16:19–31) es pecador porque no tiene compasión de Lázaro. El sacerdote y el levita aparecen, por deducción, como pecadores porque no responden frente a la situación de la persona atacada por los ladrones (10:30–37). El hijo pródigo ha pecado contra el cielo y contra su padre por su conducta, pero aún más por el trato que le ha dado a su progenitor (15:11–32). El recaudador de impuestos de la parábola ruega por misericordia frente a sus prácticas malvadas de extorsión (18:9–14); obviamente el mismo pecado de Zaqueo (19:8). Y la pecaminosidad es mayor si uno niega ser pecador, tal como sucede con los fariseos que parecen no conocer su pecaminosidad. Ellos no son verdaderamente justos sino *auto*justificados, especialmente frente a los demás (cf. el hijo mayor en 15:29s. y el fariseo en 18:11s.).

Comparando estos ejemplos con los sermones misioneros de Hechos, hay en efecto una diferencia en cuanto a la comprensión del pecado. Llega a ser muy obvio si comparamos la reacción ante la

predicación de Juan el Bautista con la reacción ante el sermón de Pedro en Hechos 2. En ambos casos la reacción se expresa en términos de una pregunta de contrición: «¿Qué haremos?» (Lc. 3:10, 12, 14; Hch. 2:37). En Hechos, la respuesta de Pedro es vaga, con una ligera alusión al hecho de que sus oyentes fueron cómplices en la muerte de Jesús (2:38–40). En el Evangelio, la respuesta de Juan el Bautista es bien concreta: habla de compartir el abrigo con el que no tiene, de dar de comer al hambriento y de no extorsionar a gente vulnerable (Lc. 3:11–14).

Al comparar el Evangelio con Hechos en cuanto al contenido del arrepentimiento y la conversión percibimos un aire de imprecisión en el segundo. La sugerencia es que la conversión significa para un judío aceptar a Jesús como su Mesías, y para un gentil rechazar a sus ídolos para aceptar la fe en él. En cambio en el Evangelio la conversión es más específica. Zaqueo emprende la tarea de dar la mitad de sus posesiones a los pobres y de devolver cuatro veces a todos aquellos a quienes ha extorsionado. La conversión del hijo pródigo consiste en volver en sí para regresar a su padre. Las razones por las cuales hay *ausencia* de conversión son igualmente importantes. Así, pues, el hijo mayor no se convierte porque rehúsa aceptar a su hermano; además, por su egoísmo calcula y compara, lo mismo que el fariseo en la parábola sobre el perdón (18:11s.). El joven rico rehúsa hacerle caso a Jesús «porque era muy rico» (18:23); por lo tanto, aborta su conversión.

Todo el que se arrepiente y recibe el perdón de sus pecados experimenta *soteria*, «salvación». En la narración de la infancia de Jesús en Lucas, la «salvación» tiene obviamente sus matices políticos. Dios ha levantado «un poderoso salvador» para Israel (1:69; lit. «un cuerno de salvación»); ha salvado a Israel de sus enemigos (1:71); y dará a su pueblo el «conocimiento de salvación» (1:77). Tal vez Ford (1984:77) tiene razón al proponer que Lucas estructuró intencionalmente este relato de la infancia en términos de una conquista política y liberadora para contrastar con ella el ministerio de Jesús (ver más adelante). Es evidente que la llegada de la salvación a la casa de Zaqueo no es de carácter político. En su caso, como en el del hijo pródigo, la salvación implica aceptación, compañerismo, nueva vida. La salvación con frecuencia se expresa mediante la imagen de un banquete: Jesús se sienta a la mesa con Zaqueo, al hijo pródigo se le ofrece una fiesta, y los que están en las casas y en las calles, por los caminos y los vallados, son invitados a venir al banquete del «padre de familia» rico (14:16–23). Cualquiera sea, entonces, la concepción de salvación en cada contexto específico, incluye la transformación total de la vida humana, el perdón de los pecados, la sanidad de las enfermedades y la liberación de todo tipo de esclavitud (Lucas utiliza *afesis* para «perdón» y «exoneración» o «liberación»: comparar 24:47 con 4:18).

Este concepto amplio de la salvación es evidente tanto en el Evangelio como en Hechos. La misión de la comunidad en Hechos es una misión de salvación, como lo era la obra de Jesús (cf. Senior y Stuhlmueller 1985:371). La salvación implica revertir todas las consecuencias del pecado contra Dios y el prójimo. No se limita a su dimensión «vertical». Por lo tanto, uno se queda corto si afirma con Mann (1981:69) que la parábola del hijo pródigo no proporciona directivas para la conducta humana, sino sólo para la relación con Dios. Zaqueo no sólo recibe liberación interior de la atadura de sus posesiones, sino que restituye de manera concreta (cf. Albertz 1983:202). Liberación *de* también es liberación *para*; de otro modo no llega a ser una expresión de la salvación. Y la liberación *para* siempre involucra *amor a Dios y al prójimo.* «Si alguien reduce el seguir a Jesús a una cuestión sólo del corazón, la cabeza y la intimidad de las relaciones interpersonales, reduce el concepto de seguir a Jesús y trivializa a Jesús mismo» (Schottroff y Stegemann 1986:5s.).

No existe, en el análisis final, una diferencia irreconciliable entre el Evangelio de Lucas y Hechos (aunque no se debe negar la tensión entre los énfasis de los dos volúmenes). En ambos, la salvación está ligada exclusivamente a la persona de Jesucristo. En su *Magnificat*, María elogia los prodigios de Dios a causa del niño que lleva en su vientre. Los discípulos, tanto los del Evangelio como los de Hechos, dan la espalda a su vida y estilo de vida anteriores a raíz de su encuentro extraordinario con Jesús, porque el Reino de Dios ya se hizo presente en él (Lc. 17:21). En la historia de Zaqueo, es la presencia de Jesús, y no la costosa actuación del jefe de recaudación de impuestos, la que trae la salvación. Es Jesús quien, de hecho, invita a los cojos y a los marginados a un banquete. Él es el samaritano que tiene compasión de su gran enemigo judío. Él es el padre en cuyo corazón y en cuyo hogar hay cabida para ambos hijos perdidos. Sólo en su nombre y en su poder se encuentran el verdadero arrepentimiento, el perdón de pecados y la salvación (cf. Hch. 4:12).

Desde esta perspectiva, Lucas-Hechos se convierte en un cántico de alabanza a la incomparable gracia de Dios derramada sobre los pecadores. Sólo es posible entender la liberalidad restauradora de Dios, y aun así parcialmente, si la contemplamos a la luz del trasfondo de la comprensión que en aquel entonces se tenía de Dios, a saber: omnipotente, terrorífico e inescrutable. No se le puede ver en términos del Dios amable e inocuo, siempre dispuesto a perdonar más allá de la máxima propensión de la humanidad a pecar (en el sentido del concepto despectivo de Voltaire al decir: *«Pardonner, c'est son métier»,* «perdonar, a fin de cuentas, es su profesión»; cf. Schweizer 1971:146). Precisamente es él, el omnipotente e inescrutable, quien perdona, a causa de Jesús. La iniciativa en todo es de Dios mismo (cf. Wilkens 1963:183). Y se manifiesta en maneras que no tienen sentido para la mente humana. El hijo pródigo se convierte en el receptor de una bondad insondable e inmerecida; los pecadores no sólo son buscados y aceptados sino que reciben honor, responsabilidad y autoridad (Ford 1984:77). Dios responde a la oración del cobrador de impuestos y no —como esperaría oír el pueblo que escuchaba a Jesús— a la del fariseo. La salvación alcanza nada menos que al jefe de recaudación de impuestos, pero únicamente después de que Jesús toma la incitativa, invitándose a la casa de Zaqueo. Un samaritano —el candidato menos pensado— realiza una hazaña de compasión extraordinaria. Un criminal odioso recibe el perdón y la promesa del paraíso a la hora de su muerte, sin ninguna posibilidad de efectuar la restitución por sus maldades. Los que crucifican a un varón inocente de Nazaret lo oyen orar pidiendo perdón por lo que le están haciendo. Y en Hechos, los samaritanos despreciados y los gentiles idólatras reciben perdón y se incorporan a Israel para formar un solo pueblo de Dios. Lo dicho por el comentarista Jeremias respecto a las palabras de Jesús, que indican que el cobrador de impuestos regresó a casa «justificado» y el fariseo no (Lc. 18:14), también se podría decir respecto a todos los ejemplos anteriores: «Semejante declaración debe haber asombrado al auditorio (de Jesús). Rebasaba la capacidad de imaginación de cualquiera de sus oyentes. ¿En qué falla habría incurrido el fariseo y qué pasos habría tomado el cobrador de impuestos para restituir?» (citado en Ford 1984:75). Este Jesús que Lucas presenta al lector es alguien que trae al marginado, al extranjero y al enemigo a casa a fin de darles, para disgusto de los «justos», un puesto de honor en el banquete del Reino de Dios.

Con esta observación ya hemos introducido el tema de la siguiente sección.

¡No más venganza!

Un inexplicable giro total

Volvamos una vez más al relato del rechazo a Jesús por parte de sus compatriotas nazarenos en la sinagoga (Lc. 4:16–30). Muchas veces los estudiosos, y aun el lector común y corriente, quedan perplejos frente a un giro inexplicable de la historia. En la primera parte, hasta el versículo 22, el

encuentro tiene un tono amable. Obviamente, Jesús es bien recibido en la sinagoga, se le entrega el rollo del profeta Isaías, él lee una porción y lo devuelve. Luego, Lucas continúa: «Todos los que estaban en la sinagoga lo miraban detenidamente» (v. 20), aparentemente a la expectativa de lo que diría. De su sermón no se relata nada sino las primeras palabras: «Hoy se cumple esta Escritura en presencia de ustedes» (v. 21). El siguiente versículo describe la reacción de la congregación en la sinagoga: «Todos dieron su aprobación, impresionados por las hermosas palabras que salían de su boca. '¿No es éste el hijo de José?', se preguntaban». En el siguiente versículo, sin embargo, viene un cambio decisivo en la naturaleza del encuentro. Jesús dice: «Seguramente ustedes me van a citar el proverbio: '¡Médico, cúrate a ti mismo!'» (v. 23a). Luego trae a colación para sus oyentes las historias de la misericordia de Dios para con la viuda gentil de Sidón y para Naamán, el sirio. A esta altura, toda la congregación está furiosa; se levantan de un salto, lo echan del pueblo conduciéndolo al borde del peñasco sobre el cual se construyó Nazaret y tratan de arrojarlo desde allí. Jesús escapa milagrosamente.

Lo que confunde al lector es el cambio tan brusco en la congregación de Nazaret, de gran admiración a intento de asesinato, en cuestión de minutos. Senior y Stuhlmueller (1985:354) se refieren a un cambio algo misterioso en los versículos 22–29, mientras A. R. C. Leany (citado en Anderson 1964:266) afirma: «no es excesivo decir que Lucas aquí nos entrega una historia imposible». Por lo tanto, se puede justificar un acercamiento a esta historia desde la perspectiva provista por una exploración de la «teología de la misión» en Lucas.

61 en el primer siglo d.C.

Quizá sea posible encontrar la solución a esta aparente discrepancia entre Lucas 4:16–22 y 4:23–30 planteando la pregunta: ¿Cómo entenderían los judíos en aquel entonces la porción de la Escritura leída por Jesús? Para esto volveremos una vez más sobre el relato de la infancia de Jesús, registrado por Lucas. Ya hemos afirmado que esta sección, especialmente el Magnificat de María (Lc. 1:46–55), el canto de Zacarías (1:68–79) y las palabras de Simeón (2:29–32), contienen una variedad de referencias a la liberación de Israel. Ford aun dedica un capítulo entero a lo que ella denomina «mesianismo revolucionario y la primera navidad» (1984:13–36). Un acercamiento detallado a la narración de la infancia, dice ella (:36), revela que el ángel de la guerra, Gabriel, se le apareció a Zacarías y a María. Juan el Bautista debería realizar su obra en el espíritu y en el poder del fervoroso profeta Elías. Jesús (Josué), Juan y Simeón son nombres famosos entre los guerreros de la liberación judía. El anuncio a María y el Magnificat tienen matices militares y políticos. Lo mismo es cierto respecto a la historia de los pastores a quienes se les aparece un ejército celestial. Cuando se presenta al niño Jesús en el templo, aparecen dos personas, Simeón y Ana, quienes pueden haber estado esperando un líder político.

Así que Lucas, según Ford, intencionalmente estructura los primeros capítulos de tal manera que las expectativas mesiánicas de los judíos aparecen en primer plano. Esto, según ella, es un retrato fiel de la vida judía de la época: Palestina era «un caldero hirviendo» en el primer siglo (Ford 1984:1–12). Galilea, en particular, estaba plagada de revolucionarios y pensadores apocalípticos (:53), y Nazaret no era la excepción. Entonces, ¿qué expectativas surgirían en el auditorio de Jesús al oír su lectura de 61? Las palabras del profeta veterotestamentario habían sido originalmente para los judíos que regresaban del exilio en Babilonia, los «afligidos de Sión» (v. 3), los desanimados por la pérdida de su libertad y la destrucción de su tierra. Precisamente estos exiliados repatriados recibieron en 61 la promesa de un vuelco total de sus circunstancias adversas. Israel se recuperaría, dijo el profeta, porque el Señor transformaría su presente lúgubre en un jubileo nuevo y permanente. Y no sólo eso, sino que también

saldarían las cuentas con sus poderosos opresores. El profeta, entonces, no se limitó a predecir «el año favorable del Señor» (el jubileo) sino también «el día de venganza del Dios nuestro» (v. 2): venganza precisamente de los enemigos de Israel (cf. Albertz 1983:188s.). Estas palabras anticipaban un estado futuro de Israel en el que los extranjeros servirían a los hebreos (vv. 5–7) y no al revés, como era el caso cuando se escribió la profecía. ¿Qué sentimientos evocaría esta profecía en el auditorio de Jesús? Para Ford (1984:55) la reacción del auditorio del primer siglo d.C. debió haber sido similar. Los congregados en la sinagoga de Nazaret, sin embargo, esperarían la liberación de la dominación de Roma en vez de la de Babilonia.

Ford destaca un fragmento de los escritos de Qumrán del primer siglo, llamado *11 Q Melquisedec*, que registra un cambio dramático en el concepto del jubileo. La comunidad de Qumrán cambió la noción social del jubileo a una noción escatológica y apocalíptica. Sin embargo, junto con el énfasis en las buenas nuevas del jubileo aparece, con igual prominencia, el día de la venganza (:57). Entre los agentes de Dios, para aquel día estará el profeta ungido por el Señor y también Melquisedec, a través de quienes Dios llevará a término un día de venganza (y matanza) para los impíos, especialmente los enemigos de Dios. Entonces, cuando Jesús leyó 61 en la sinagoga, la congregación probablemente esperaba el anuncio de la venganza de sus enemigos, en particular los romanos: una venganza como un primer paso en el proceso hacia el tiempo de la liberación (:59s.). Esto podría explicar la primera respuesta positiva frente a Jesús: «Todos los que estaban en la sinagoga lo miraban detenidamente» (v. 20). Esperaban con fervor un sermón con un énfasis revolucionario y quizás las palabras de apertura de Jesús: «Hoy se cumple esta Escritura en presencia de ustedes» (v. 21), acicatearon sus expectativas.

¡La venganza suplantada!

¡Los ojos fijos en Jesús podrían estar también llenos de sospecha! Según Lucas, Jesús lee solamente hasta la primera parte de 61:2, hasta «proclamar el año del favor del Señor». Deja de leer justo antes de las palabras «el día de venganza del Dios nuestro», que, según el concepto de paralelismo hebreo, pertenecen intrínsecamente a la primera parte. También omite el resto de la profecía, que presenta la reversión de la situación de opresión de Israel con imágenes brillantes. Así suprime todo elemento referente a Israel y Sión (cf. Albertz 1983:190s.) además de toda hostilidad hacia los gentiles. «¿Qué estará tramando?», se pregunta la congregación. «¿Por qué omite esto de la venganza? ¿Está sugiriendo quizás que no hay cabida para la venganza?» ¡Así es aparentemente! Mientras en *11 Q Melquisedec* y mucho del judaísmo contemporáneo la salvación es sólo para (un grupo pequeño de) judíos, Jesús no sólo omite cualquier referencia a un juicio sobre los enemigos de Israel sino que también les recuerda a sus oyentes la compasión de Dios para con aquellos enemigos (4:25–27), un hecho que llena la sinagoga de ira (v. 28) (cf. Ford 1984:61).

Tales circunstancias estimularon a B. Violet, y particularmente a Joachim Jeremias, a sugerir que la clave para resolver este enigma en la interpretación del episodio de Nazaret se debe buscar en el dramatismo introducido por la forma abrupta en que termina la lectura de 61, justo antes de la referencia al día de venganza y la esperanza en la transformación de las circunstancias, tan anheladas por la congregación entera. Jesús hace lo inimaginable al omitir todo aquello (cf. Jeremias 1958:41–46). Jeremias da una nueva mirada al versículo 22 —el cual, como vimos anteriormente, se toma por lo general como una reacción positiva al sermón de Jesús— y lo traduce de nuevo así: «Protestaron a una sola voz y se enfurecieron porque se limitó a hablar sólo de (el año de) la misericordia (de Dios, omitiendo las palabras sobre la venganza mesiánica)».

No es posible repetir en detalle el argumento de Jeremias a favor de una traducción que difiere tan drásticamente de la mayoría de las otras interpretaciones de Lucas 4:22. Es suficiente comentar que probablemente se trate de la única traducción que ayuda a resolver el enigma de la interpretación de Lucas de los eventos en la sinagoga de Nazaret. En los últimos años varios investigadores, particularmente a la luz de los documentos de Qumrán, han apoyado la opción de Jeremias (cf., por ejemplo, Albertz y Ford).

Ford ve en el evento de Nazaret y su lugar tan estratégico en Lucas un contraste intencional con las expectativas evocadas por el relato de la infancia. En las primeras escenas de su Evangelio, Lucas describe de manera dramática a las familias de Juan el Bautista y de Jesús como judíos a la expectativa de un profeta y un rey, destinado a emprender una guerra santa contra los enemigos de Israel. Luego, en el capítulo 4, Lucas presenta al líder tan esperado. Pero éste es totalmente lo opuesto de lo que esperan. Es el ungido de Dios para anunciar el año favorable del Señor tanto para los judíos como para sus rivales. La congregación nazarena recibe su mensaje con tal asombro y hostilidad que tratan de asesinarlo (Ford 1984:136). En esta historia prominente del comportamiento extraordinario de Jesús, Lucas puede anticipar los elementos principales de su teología. Esta «resultará adversa a la posición de muchos de los contemporáneos (de Jesús), en particular los revolucionarios, y llevará a repetidos rechazos y finalmente a la muerte por martirio» (:54). El episodio nazareno prepara así el escenario para todo el ministerio de Jesús.

Una vez percibido el énfasis importante en el sermón de Jesús en Nazaret, es posible descubrir este mismo tema en el resto de Lucas. Permítanme destacar algunas instancias. Jeremias (1958:45s.) afirma que no es sólo en Nazaret donde Jesús omite cualquier referencia a la venganza. Lo mismo puede decirse de Lucas 7:22s. (cf. Mt. 11:5s.). En su respuesta a Juan el Bautista, una vez más, Jesús, tal como lo hizo en 4:18s., arma un «mosaico» de pasajes distintos tomados de Isaías (en este caso Is. 35:5s.; 29:18s. y 61:1). Los tres pasajes contienen, de una u otra manera, referencias a la venganza divina (35:4; 29:20; 61:2), pero Jesús, no sin intención, persiste en omitir referencia alguna a ella, a juzgar por el comentario que va añadido: «Dichoso el que no tropieza por causa mía» (Lc. 7:23). En otras palabras, «Dichoso el que no se escandaliza del hecho de que el tiempo de la salvación es diferente al que esperaba; ¡del hecho de que la compasión de Dios hacia el pobre, el marginado y el extranjero, aun hacia los enemigos de Israel, ha suplantado a la venganza!

Ya hemos mencionado la actitud de Jesús hacia los samaritanos. Cuando al inicio de su «viaje a Jerusalén», Juan y Santiago querían orar para que cayera fuego del cielo que destruyera al pueblo samaritano que les negó la hospitalidad, Jesús les reprendió. De hecho, todas las historias y parábolas de Lucas sobre samaritanos dan evidencia a favor de la negativa de Jesús a identificarse con los sentimientos vengativos de sus compatriotas.

Un ejemplo más controversial aparece en Lucas 13:1–5. Jesús recibe noticias de un grupo de galileos cuya sangre los legionarios romanos han «mezclado con los sacrificios de ellos» (cf. Jeremias 1958:41). Su auditorio seguramente esperaba que Jesús condenara a Pilato, pero no sucede así. En lugar de ello, Jesús utiliza la situación para llamarlos al arrepentimiento en vez de la venganza. A los ojos de nuestra época, esto puede significar que Jesús adoptó una posición apolítica condonando así las atrocidades de los romanos. Puede que haya algo de esto en la forma con que Lucas interpreta el incidente (ver más adelante). Es evidente, al mismo tiempo, que el Jesús de Lucas rehúsa devolver el mal por el mal (cf. Ford 1984:98–101). En efecto, todo el comportamiento de Jesús durante su arresto, juicio y ejecución, según Lucas, subraya su compromiso firme con la no-violencia (para los detalles cf. Ford 1984:108–135). La oración de Jesús perdonando a sus verdugos, la cual ya destacamos, también

enfatiza la ausencia total de una actitud vengativa en él. Su oración, junto con la palabra de perdón al criminal en la cruz (ambas registradas únicamente en Lucas), demuestran que, aun padeciendo la muerte de un esclavo o criminal, Jesús se vuelve en amor y perdón hacia los marginados y enemigos, encarnando así una ética completamente contraria a las ideologías militantes del opresor y el oprimido (cf. Ford 1984:134, 135). El año de jubileo debía iniciarse el día de la propiciación. Quizá en el concepto de Lucas aquel día comienza cuando Jesús, en la cruz, como el nuevo sumo sacerdote de un nuevo día de propiciación, intercede por todos los pecadores, tanto judíos como gentiles (:133).

Los eventos al final de su vida subrayan dramáticamente el sentido de las palabras pronunciadas por Jesús en la sinagoga de Nazaret. Toda la perícopa lucana debe entenderse contra este telón de fondo —que reflejaba una ira persistente, vengativa y santa contra todo lo que fuera pagano— y de la expectativa de la segunda venida de Melquisedec, quien ejecutaría su venganza contra los gentiles (Ford 1984:62). Las primeras palabras de Jesús al iniciar su ministerio público son de perdón y de sanidad, no de ira y destrucción. La perícopa nazarena, de hecho, se convierte en la base de todo el Evangelio de Lucas y un preludio a Hechos, especialmente en cuanto a la misión a los gentiles (:63).

Lucas escribe esta obra en dos volúmenes inmediatamente después de la devastadora Guerra de los Judíos que enterró las esperanzas políticas del movimiento celota. Muchos de sus lectores vivían en un país asolado por la guerra, ocupado por tropas foráneas que a menudo se aprovechaban de la población, con la violencia y el robo como su pan de cada día desde hacía muchos años (cf. Ford 1984:1–12). El pueblo, en un sentido literal, ha sembrado viento y ha cosechado tempestades. Y ahora Lucas viene a presentarles un desafío: Jesús y su mensaje poderoso de la resistencia no-violenta y, sobre todo, del amor al enemigo en palabras y hechos. La paz que trae Jesús no se gana con armas sino con amor, perdón y la aceptación del enemigo en el seno de la comunidad del pacto (:136). A «todo el que cree en él» se le da la bienvenida: este es el descubrimiento asombroso de Pedro frente a Cornelio (Hch. 10:43). El Jesús de Lucas le da la espalda a la exégesis del grupo excluyente de sus contemporáneos al desafiar su «ética de elección» (cf. Nissen 1984:75s.). Desde Nazaret en adelante Lucas tiene el ojo puesto en la Iglesia cristiana, donde hay cabida para rico y pobre, judío y gentil, aun opresor y oprimido (cf. Schottroff y Stegemann 1986:37; Sundermeier 1986:72), lo cual, por supuesto, no implica que las condiciones deban quedar iguales a las de la situación actual.

Esto también puede ayudar a explicar el hecho de que los romanos reciben un trato singularmente compasivo a lo largo de Lucas-Hechos (LaVerdiere y Thompson 1976:586). Se nota, quizá, una cierta ambigüedad aquí: por un lado, Lucas se da cuenta de que una oposición revolucionaria hacia Roma será inútil; por el otro lado, existe su compromiso profundo con la predicación de Jesús y el ejemplo que da de perdonar y hacer la paz. Entonces, no quiere antagonizar a las autoridades. Estas no deben causarle dificultades a la Iglesia. Por implicación, Lucas reclama para la Iglesia la protección de la ley y el nivel de una *religio licita*, «una religión aprobada» (cf. Stanek 1985:10, 16s.; Bovon 1985:73s., 127).[6] No obstante, todo esto difícilmente es para Lucas un asunto de conveniencia; adopta esta actitud

[6] Walaskay (1983) propone que debemos ver los dos tomos de Lucas como una apología detallada a favor del Imperio Romano. Argumenta que Lucas (¿casi?) siempre se esfuerza por presentar al Imperio de manera positiva. En particular, hace todo lo que puede para enfatizar los aspectos positivos del involucramiento romano en la historia temprana de la Iglesia. Dios está trabajando en el mundo, no sólo por medio de la Iglesia sino también en el ámbito secular. Desde la perspectiva de la teología negra de liberación, Mosala (1989:173–179) presenta una versión más radical de esta evaluación de Lucas y sugiere que en el proceso Lucas puede haber destruido la *raison d'ótre* del mismo movimiento que trataba de salvar (:177).

porque está convencido de que el evangelio de Jesús da un valor supremo al trabajo por la paz, al amor por los enemigos y al perdón. No hay lugar para la venganza y la ira en la comunidad de Jesús.

El paradigma misionero de Lucas

Intentemos ahora identificar algunos de los ingredientes principales del paradigma misionero lucano, tal como han ido surgiendo hasta aquí en la discusión.

1. En primer lugar, la *pneumatología* de Lucas. En un grado mayor que los otros evangelistas Lucas trata teológicamente el hecho de la marcha de la historia sin el regreso inmediato de Cristo. Su comunidad sabía que Jesús ya no estaba con ellos y se había dado cuenta de que el seguir a Jesús bajo circunstancias completamente distintas no podría constar de una simple y esclavizante imitación de Jesús o una reproducción del pasado, sino que se requería una reinterpretación (cf. Schweizer 1971:150; Schottroff y Stegemann 1986:98). Al mismo tiempo, había que mostrarles que no había razón para desanimarse. Lucas relata la historia de los dos discípulos en camino a Emaús (Lc. 24:13–35) precisamente por esta razón: ahora es posible experimentar a Jesús de un modo completamente nuevo, por lo cual los creyentes no se quedan sumergidos en la tristeza (LaVerdiere y Thompson 1976:29s.).

   El Cristo resucitado se hizo presente en la comunidad primordialmente por medio del *Espíritu.* En Marcos y Mateo el Espíritu no es muy prominente, y rara vez se lo relaciona con la misión. No es así en Lucas. Entre los evangelistas, se lo puede señalar como «el teólogo del Espíritu Santo» (G. Montague, citado en Senior y Stuhlmueller 1985:352). Lucas advirtió la necesidad de reinterpretar la misión y el ministerio de Jesús para la Iglesia de su propia época y creyó firmemente que tal reinterpretación sería mediada por el Espíritu Santo. No introdujo esta noción con el Pentecostés. El ministerio del Jesús terrenal ya aparece descrito en términos de la iniciativa y dirección del Espíritu Santo.

   La idea de dejarse guiar por el Espíritu en cuanto a la misión se aplica, entonces, de manera mucho más amplia al ministerio de los *discípulos*. Ellos se convertirán en los testigos de Jesús en cuanto sean revestidos con poder desde lo alto (Lc. 24:49; Hch. 1:8). El mismo Espíritu, en cuyo poder Jesús se fue a Galilea, también empuja a los discípulos a la misión. A cada paso se ve la misión de la Iglesia inspirada y confirmada por manifestaciones del Espíritu (cf. Wilson 1973:241; Zingg 1973:207s.; Senior y Stuhlmueller 1985:352). El evento decisivo, por supuesto, es Pentecostés (cf. Boer 1961: *passim*). El Espíritu descendió sobre Jesús en su bautismo (Lc. 3:21s.), y ahora el Espíritu desciende en un segundo «bautismo» (cf. Hch. 1:5). De este modo el ministerio particular del Espíritu se distingue del ministerio de Jesús (Pentecostés ocurre diez días después de la ascensión) pero, al mismo tiempo, está íntimamente relacionado con el mismo. El don del Espíritu es el don de involucrarse en la misión, porque la misión es consecuencia directa del derramamiento de Espíritu. La pneumatología de Lucas excluye la posibilidad de un *mandamiento* misionero; implica en cambio la *promesa* que los discípulos se involucrarán en la misión.

   Precisamente a raíz de estas circunstancias, Roland Allen escribe:

> San Lucas fija nuestra atención, no en alguna voz exterior sino en un Espíritu interior. Esta forma de mandamiento es peculiar al Evangelio. Otros dirigen desde afuera, Cristo dirige desde adentro; otros dan órdenes, Cristo inspira… Esta es la forma de mandar en los escritos de San Lucas. No habla de hombres quienes, siendo lo que eran, se esmeraron en obedecer las últimas órdenes de un patrón muy amado, sino de hombres quienes, habiendo recibido un Espíritu, fueron impulsados por tal Espíritu a actuar de acuerdo con ese mismo Espíritu (1962:5).

Además, el Espíritu no sólo *inicia* la misión, sino que también *guía* a los misioneros en cuanto a dónde ir y cómo proceder. Los misioneros no han de implementar sus propios planes. Deben más bien esperar la dirección del Espíritu (cf. Zingg 1973:208s.). El encuentro de Felipe con el eunuco de Etiopía, por ejemplo, ocurre por medio del Espíritu (Hch. 8:29). La conversión de Cornelio es de importancia especial para la comprensión del segundo volumen de Lucas. La aceptación de este gentil (sin la circuncisión) en el redil cristiano se confirma cuando ocurre un segundo Pentecostés: el Espíritu se derrama aun sobre un gentil juntamente con su familia (10:44–48). En su informe a la comunidad de Jerusalén, Pedro explica que el Espíritu lo instó a no dudar sino a ir en seguida donde estaba Cornelio (11:12). Una vez más, la ratificación que hace el concilio de Jerusalén de la decisión de bautizar a los gentiles sin previa circuncisión también aparece descrita como resultado del impulso del Espíritu (15:8, 28) (cf. Zingg 1973:207; Senior y Stuhlmueller 1985:351). De igual modo, es el Espíritu quien insta a la Iglesia de Antioquía —una Iglesia que se caracteriza por la adoración y el ayuno— a apartar a Pablo y a Bernabé para una tarea especial (13:2), y es el Espíritu quien los encamina (13:4). El Espíritu prohibe a Pablo adentrarse más en Asia (16:6): a través de la visión de un hombre de Macedonia, el Espíritu lo dirige hacia Europa (16:9). En todos estos relatos el énfasis recae en el Espíritu Santo como catalizador, guía e inspirador de la misión.

En los escritos de Lucas el Espíritu de misión es a la vez el Espíritu de *poder* (griego: *dynamis*). Esto es cierto respecto a la misión de Jesús (Lc. 4:14; Hch. 10:38) y de los apóstoles (Lc. 24:49; Hch. 1:8). El Espíritu, entonces, no sólo actúa como el iniciador y guía de la misión sino también como el que da el poder para llevarla a cabo. Ello se manifiesta particularmente en el denuedo de los testigos una vez ungidos con el Espíritu. En Hechos Lucas suele utilizar las palabras *parresia* y *parresiazomai* («denuedo»; «hablar con denuedo») (cf. 4:13, 29, 31; 9:27; 13:46; 14:3; 18:26; 19:8). Implícitamente está sugiriendo que todo aquello se hizo posible por el poder del Espíritu. El Espíritu infunde valentía a los antes tímidos discípulos. Por medio del Espíritu, Dios está en control de la misión (Gaventa 1982:415).

La íntima relación entre pneumatología y misión es la contribución distintiva de Lucas al paradigma misionero de la Iglesia primitiva. En las cartas de Pablo, probablemente escritas unos treinta años antes de Lucas-Hechos, la relación entre misión y Espíritu es apenas tangencial (cf. Kremer 1982:154). Ya en el siglo dos d.C. el énfasis se había desplazado casi exclusivamente al Espíritu como el agente de la santificación o el garante de la «apostolicidad». La Reforma protestante del siglo dieciseis solía enfatizar mayormente la obra del Espíritu Santo en términos de dar testimonio e interpretar la Palabra de Dios. Recién en el siglo veinte ha habido un descubrimiento gradual del carácter intrínsecamente misionero del Espíritu Santo. Esto sucedió, *inter alia*, debido al interés en estudiar de nuevo los escritos de Lucas. Sin lugar a duda, no fue la intención de Lucas sugerir que la iniciativa, dirección y poder del Espíritu en la misión se referían únicamente al período sobre el cual escribió. Para él, su validez era permanente. Para Lucas, el concepto del Espíritu selló la relación entre la voluntad universal de Dios para salvar, el ministerio liberador de Jesús y la misión global de la Iglesia (Senior 1985:345).

2. Otra contribución específica de Lucas a la comprensión de la misión en el primer siglo fue su *correlación entre la misión judía y la gentil.* Cuando Lucas escribió, el cristianismo judío ya era una fuerza agotada; se estaban convirtiendo muy pocos judíos, quizás ninguno. En la mayoría de las comunidades cristianas predominaban los gentiles. Sin embargo, la Iglesia gentil no podía ni negar ni denunciar sus raíces judías. Fue Lucas, el gentil, quien percibió la necesidad de enraizar a la Iglesia

cristiana en Israel. Lo hizo de manera valiente: Jesús, ante todo, era el Mesías de Israel y, precisamente por esta razón, ¡también era el Salvador de los gentiles!

La Iglesia cristiana nunca debe olvidar que se desarrolló orgánica y paulatinamente desde el vientre de Israel y que, por ser advenediza, no puede nunca reclamar las prerrogativas históricas de Israel (Dillon 1979:252; cf. 268). Desafortunadamente eso era lo que ocurría con frecuencia cuando los cristianos se atrevían (aun con imprudencia) a denominarse «el nuevo Israel».

Con la ascendencia del cristianismo gentil y la virtual desaparición de judíos creyentes, muchas generaciones de cristianos gentiles han llegado a ignorar su dependencia de la fe de Israel y otras veces se han jactado de su nueva fe en contraste con la de los judíos (Tiede 1980:128). Con frecuencia ello sucede con base en Lucas-Hechos. De hecho, desde el siglo dos hasta el veinte la mayoría de los expositores han leído el libro de los Hechos a expensas de los judíos, con desdén frecuente por la evidencia obvia de la lucha dentro de su contexto original judío (:128). El cristianismo gentil, sin embargo, *no reemplazó* a los judíos como el pueblo de Dios. Por el contrario, en las secuelas de Pentecostés, miles de judíos, al abrazar el hecho asombroso de que sus costumbres sagradas tenían que ceder frente a la «imparcialidad» de Dios (cf. Hch. 10:15, 34, 47; 11:9, 17, 18), se convirtieron en lo que verdaderamente eran: «Israel». El asombro de Pedro frente a lo sucedido se refleja todavía en sus palabras en la casa de Cornelio: «Ahora comprendo que en realidad para Dios no hay favoritismos» (10:34). Los gentiles convertidos fueron incorporados a este Israel renovado (no nuevo). Para Lucas no existe ninguna razón para interrumpir la historia de la salvación. Por lo tanto, la Iglesia nunca puede atribuirse el evangelio a sí misma con espíritu triunfalista y, en el proceso, dar la espalda al pueblo del antiguo pacto.

3. *«Ustedes son testigos de estas cosas»* (Lc. 24:48). El sustantivo «testigo(s)» *(martys/martyres)* se encuentra trece veces en Hechos pero una sola vez en el Evangelio de Lucas, y esto en la perícopa clave al final. Según Dillon (1979:242), esta es la razón por la cual el grupo se mantuvo unido después del Calvario y esto explica la historia de la pascua. Lucas se dedica a contarnos, no solamente cómo un grupo de observadores perplejos se convirtieron en creyentes en la resurrección de Jesús, sino cómo los testigos oculares sin comprensión alguna se transformaron en testigos del Cristo resucitado, voceros de su destino mesiánico y abogados de la palabra del perdón en su nombre a todas las naciones.

Sin duda la terminología de «testigo» y «testimonio» es crucial para entender el paradigma misional de Lucas. En Hechos, «testigo» o «testimonio» se convierte en el término apropiado para «misión» (Gaventa 1982:416). Hasta cierto punto los términos «apóstol» y «testigo» son sinónimos. A los apóstoles se les dice que serán los testigos de Jesús (cf. Hch. 1:2, 8). A Cornelio, Pedro le dice que Jesús fue visto por «nosotros, testigos previamente escogidos por Dios, que comimos y bebimos con él después de su resurrección» (10:41). Una vez más, en Antioquía de Pisidia Pablo dice: «Durante muchos días lo vieron los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén, y ellos son ahora sus testigos ante el pueblo» (13:31). Este concepto de «testigos» es similar al que encontramos en el cuarto Evangelio, donde Jesús dice a los discípulos: «Ustedes… serán mis testigos, porque han estado conmigo desde el principio» (Jn. 15:27 VP).

Al mismo tiempo, el término «testigo» se expande para aplicarse a otros, como Pablo (Hch. 22:15; 26:16) y Esteban (22:20). Entonces, ya hay en los escritos de Lucas una extensión del concepto de testigo a otras personas aparte de los apóstoles. Además, en Hechos 22:20 palpamos ya una alusión al «testigo» *(martys)* como «mártir».

VP Versión popular de la Biblia, Dios habla hoy

En Hechos el contenido del testimonio (*martyria*) se refiere, en general, a la proclamación del evangelio por parte de la Iglesia (cf. Kremer 1982:147). En su sentido primario, «evangelio» hace alusión a la resurrección de Jesús y su significado. En Hechos 1:22, Lucas cita a Pedro diciendo que la tarea del nuevo apóstol a ser elegido sería la de ser «un testigo de la resurrección» (Hch. 1:22) (cf. también Hch. 10:41). En otros pasajes, nuevamente Lucas parece sugerir que *martyria* corresponde no solamente a la resurrección de Jesús sino a la totalidad de su vida y ministerio (cf. Lc. 24:48 y Hch. 13:31). Jesús mismo proclamaba las «buenas nuevas del Reino de Dios» (Lc. 4:43; 8:1; 9:11; 16:16). Esto también hacen en esencia los testigos en Hechos (cf. 8:12; 19:8; 20:25; 28:23, 31): las buenas nuevas del Reino de Dios es Jesucristo, encarnado, crucificado y resucitado, y todo lo que él ha logrado.

El término «testigo» es muy apropiado para lo que Lucas quiere comunicar. Es evidente, de hecho, que esta tarea se encomendó a seres humanos muy falibles que no podían hacer nada por sus propias fuerzas y continuamente dependían del poder del Espíritu. Pero también, en un sentido, no son llamados realmente para lograr nada, sino solamente señalar lo que Dios ha hecho y está haciendo; dar testimonio de lo que han visto y oído y tocado (cf. 1 Jn. 1:1). Pablo y los otros testigos de la segunda generación no habían visto y oído y tocado a Jesús, pero es obvio que, en la mente de Lucas esto no relegaba su testimonio a un lugar inferior. Para Lucas un testimonio tiene el mismo poder, va acompañado de la misma convicción y produce el mismo llamado en todos los oyentes.

4. *«Arrepentimiento, perdón de pecados y salvación»*. El Evangelio de Lucas y Hechos se construyen sobre la expectativa de una respuesta. La *martyria* de los misioneros busca el arrepentimiento y el perdón (cf. Lc. 24:48; Hch. 2:38), lo que lleva a la salvación (cf. Hch. 2:40: «¡Sálvense de esta generación perversa»). Lucas lo amplía en Hechos 16:17s., donde Pablo se refiere a las palabras de Jesús dirigidas a él en el camino a Damasco: «Te envío a éstos [los gentiles] para que les abras los ojos y se conviertan de las tinieblas a la luz, y del poder de Satanás a Dios, a fin de que, por la fe en mí, reciban el perdón de los pecados y la herencia entre los santificados» (cf. también Kremer 1982:149). En el Evangelio, ser anfitrión de Jesús equivale a ser anfitrión de la salvación (Lc. 19:19) (cf. LaVerdiere y Thompson 1976:592). En esto no hay diferencia esencial con Hechos porque la salvación se da sólo en su nombre. La salvación es liberación de todo tipo de esclavitud, y es también nueva vida en Cristo. Los misioneros testifican como personas que saben que de su testimonio dependen la vida y la muerte. Por lo tanto, a pesar de todo el respeto que pueden tener por la vida religiosa de los gentiles (cf. Hch. 17:22s.), continúan insistiendo en el arrepentimiento y la conversión. Su sentido de urgencia, con toda seguridad, está relacionado con su percepción de los que «están fuera de Cristo»: darle la espalda al pasado equivale a volverse «de la oscuridad a la luz» (Hch. 26:18; cf. también el título de Gaventa 1986). Hay mucho en juego y el testigo no puede permanecer indiferente ante el destino de otros. Por tal razón los testigos de Jesús no ofrecen la invitación a unirse a su comunidad en el espíritu de «tómelo o déjelo» (cf. Zingg 1973:209; Kremer 1982:162).

Sin embargo, lograr una conversión personal no es la meta en sí. Interpretar la tarea de la Iglesia como la de «ganar almas» es hacer de la conversión un producto final, concepto que contradice plenamente la comprensión de Lucas en cuanto al propósito de la misión (Gaventa 1986:150–152). La conversión no abarca solamente el acto de convicción y entrega del individuo; por el contrario, introduce al creyente individual en la comunidad de creyentes y requiere un cambio real, y hasta radical, en la vida del convertido, lo cual conlleva responsabilidades morales que distinguen a un cristiano de «los de afuera» y al mismo tiempo lo comprometen con ellos (cf. Malherbe 1987:49).

5. Con Scheffler (1988:57–108) podríamos afirmar que para Lucas la salvación abarcaba en realidad *seis* dimensiones: económica, social, política, física, psicológica y espiritual. Lucas pareció destacar de manera especial la primera de todas. Por lo tanto, se puede detectar un elemento principal en el paradigma misionero de Lucas a través de lo que escribe sobre *la nueva relación entre el rico y el pobre.* Existen, en este sentido, paralelos entre Mateo y Lucas; la diferencia radica en que Mateo enfatiza la justicia en general mientras que Lucas parece tener un interés particular en la justicia *económica.*

El sermón de Jesús en Nazaret (4:16–30) es la narración paralela a los pasajes que introducen su ministerio público en Marcos (1:15) y Mateo (4:17). En el primero Jesús dice: «Se ha cumplido el tiempo. El Reino de Dios está cerca. ¡Arrepiéntanse, y crean las buenas nuevas». La lectura que hace Jesús en el rollo de Isaías afirma esencialmente lo mismo. Si Jesús, ungido por el Espíritu de Dios, proclama buenas nuevas a los pobres, libertad a los cautivos y vista a los ciegos, y si Jesús anuncia el año favorable del Señor, está diciendo, entonces, que el Reino de Dios se ha acercado, y llama a todos al arrepentimiento y a la fe. En el contexto de la Iglesia primitiva no era posible separar la salvación y la fe en Cristo de la ayuda a quienes quedaban a la vera del camino. La «sanidad profunda» experimentada por los discípulos en su encuentro con Jesús no podía ser estéril o pasiva; por el contrario, se encaminaba a «llevar fruto». Juan el Bautista ya había desafiado a los que buscaban sólo sanidad «espiritual» (3:10–14). De igual modo, Jesús en Nazaret no anduvo por las nubes sino que llamó la atención de su auditorio sobre las condiciones terrenales y reales de los pobres, los ciegos, los cautivos y oprimidos (cf. Lochman 1986:66). Abogó por «la opción preferencial de Dios por los pobres». Pregonó el jubileo, el cual inauguraría la inversión del destino miserable de los desposeídos, los oprimidos y los enfermos, llamando a los ricos y a los sanos a compartir con aquellos que son víctimas de la explotación y las circunstancias trágicas.

Jesús asestó así una bofetada en pleno rostro a los mecanismos de defensa de la clase privilegiada, cuyos miembros con demasiada frecuencia se convencen a sí mismos de que a Jesús le interesaba más una «actitud correcta» hacia la riqueza que la posesión y uso de la misma. Tales mecanismos dan vía libre a la insaciable actitud arribista de los privilegiados, que los impulsa a ascender social y económicamente y buscar un estilo de vida hedonista sin una ética afirmadora de valores como el sacrificio, el control y la solidaridad. Pero allí donde reina soberanamente el egoísmo, el rico no puede reclamar una participación en la misión ni estar en continuidad con el Jesús y la Iglesia de Lucas.

De hecho, la evidencia de la compasión por la humanidad pobre y marginada es menor en Hechos que en el Evangelio de Lucas. El contexto, sin embargo, puede explicar esto en parte. En Hechos, la compasión y el compartir se practicaban en el redil cristiano donde muchos miembros eran pobres. Fue tanto así que Pablo se vio en la necesidad de pedir a las iglesias gentiles ayuda para los cristianos pobres en Judea. Lucas no se cansa de recordarnos la actitud sacrificial prevaleciente en los primeros días de la Iglesia en Jerusalén (Hch. 2:44s.; 4:32), con el resultado de que no había ningún necesitado entre todos ellos (4:34). Si los cristianos ricos de hoy sólo practicasen la solidaridad con los cristianos pobres, para no mencionar los billones de pobres no cristianos, ello en sí sería un poderoso testimonio misionero y un cumplimiento contemporáneo del sermón de Jesús en Nazaret. El evangelio no puede ser buenas nuevas si los testigos son incapaces de discernir la problemática real y las preocupaciones de los marginados (cf. Mazamisa 1987:99). Como en el caso del ministerio de Jesús, hemos de liberar a los adoloridos, cuidar a los pobres, proporcionar un hogar a los desechados y marginados, y ofrecer perdón y salvación a todos los pecadores.

6. «*Anunciando las buenas nuevas de la paz por medio de Jesucristo*» (Hch. 10:36). En su excelente estudio sobre Lucas, Josephine Ford ha llamado la atención a un aspecto muy olvidado de la misión según Lucas: el de *hacer la paz*, el aspecto de la conciliación, de la resistencia no-violenta frente a la maldad, de la futilidad y la naturaleza autodestructiva del odio y la venganza. Hoy pocos cristianos dudarían de que la conciliación es un aspecto intrínseco del mensaje misionero de la Iglesia. En el mundo contemporáneo donde el terrorismo, la violencia, el crimen, la guerra y la pobreza, muchas veces íntimamente relacionados y causados los unos por los otros, son los asuntos apremiantes del día, este aspecto del Evangelio de Lucas cobra mayor vigencia (Ford 1984:137). Nuestro compromiso misionero puede ser exitoso en muchas dimensiones, pero si fracasamos aquí, el Señor de la misión nos declarará culpables. Nuestra sugerencia es que el trabajo por la paz es un ingrediente fundamental del paradigma misional de Lucas. El mensaje de que no hay cabida para la venganza en el corazón del seguidor de Cristo permea tanto el Evangelio como Hechos. Culmina con el relato de la oración de Jesús por sus verdugos (Lc. 23:34), cuyos ecos resuenan en la oración de Esteban mientras muere (Hch. 7:60).

   Naturalmente, no podemos ignorar aquí el contexto y la experiencia propios de Lucas. Los horrores de la Guerra de los Judíos le ha enseñado que la «paz» ganada a través de la violencia poco tiene que ver con la paz otorgada por Jesús. Cuando Lucas escribió, la incipiente Iglesia todavía no disfrutaba del beneficio de ser una religión aprobada en el Imperio. Esto le preocupaba a Lucas, quien no quería ver en peligro la posición de la Iglesia.[7] Sus consideraciones, sin duda, eran de orden práctico, pero también más que eso. Basado en su comprensión de Jesús, Lucas simplemente no podía concebir cómo un seguidor de Jesús podría llegar al punto de propagar la alternativa de la violencia. El trabajo por la paz era para él parte integral de la existencia misionera de la Iglesia en el mundo.

7. Otra dimensión del paradigma misional lucano tiene que ver con su *eclesiología*. En el capítulo anterior habíamos llamado al Evangelio de Mateo «el Evangelio de la Iglesia». No existe Iglesia en el Evangelio de Lucas; sólo «discípulos», «seguidores» del Nazareno. No es así en Hechos. Se puede afirmar que lo que distingue a Hechos del Evangelio de Lucas es la Iglesia. Pero no falta la relación entre los dos, como afirma Conzelmann (1964). Lucas percibe la vida de Jesús y la historia de la Iglesia como unidas en una era: la del Espíritu (LaVerdiere y Thompson 1976:595). El señorío de Cristo no se ejerce en el vacío sino en medio de las circunstancias de una comunidad bajo la dirección del Espíritu (cf. Schweizer 1971:145).

   Lucas presenta un cuadro de la Iglesia como él piensa que debe ser y no tanto como realmente es (cf. Schottroff y Stegemann 1986:117). Pero, aun si su cuadro resulta idealizado, no cabe duda de que esta comunidad incipiente era una confraternidad extraordinaria. Especialmente la aceptación mutua entre judíos y gentiles debe haber sido digna de atención. La historia de Cornelio confirma que recibir a los gentiles en la fe significó entrar en sus hogares y aceptar su hospitalidad; incluir a los gentiles y compartir la mesa con ellos eran aspectos inseparables (cf. Gaventa 1986:120s.).

   La Iglesia de Lucas, se puede decir, tiene una orientación bipolar: «hacia adentro» y «hacia afuera» (cf. Flender 1967:166; LaVerdiere y Thompson 1976:590). Primero, es una comunidad que se dedica

[7] Walaskay (1983) por cierto va demasiado lejos al sugerir que Lucas escribió sus dos volúmenes como una apología ante el Imperio Romano. Talbert (1984:197–109) tal vez acierta más al decir que el Jesús de Lucas y el Lucas de Hechos eran *indiferentes* frente a los líderes políticos. Desde esta perspectiva, la Iglesia no hace suyas las causas del Estado, ni «ataca la estructura social de la sociedad directamente, como si fuera un poder entre otros, sino indirectamente, encarnando en su vida una realidad trascendente» (:109).

«a las enseñanzas de los apóstoles, a la comunión, al partimiento del pan y a la oración» (Hch. 2:42). La «enseñanza» no se refiere tanto (como en Mateo) al contenido de la predicación de Jesús, sino al evento mismo de la resurrección; por «comunión» se entiende la nueva comunidad donde las barreras ya son superadas; «el partimiento del pan» se refiere a la vida eucarística de la comunidad, experimentada como la continuación de las comidas con Jesús relatadas en el Evangelio; y la vida de oración de Jesús, un aspecto prominente en el Evangelio de Lucas, se extiende también a la Iglesia. Todo esto se logra en el poder del Espíritu: «La Iglesia es el lugar donde se manifiesta la presencia del que fue exaltado y donde el Espíritu crea de nuevo» (Flender 1967:166).

En segundo lugar, la comunidad también tiene su orientación hacia afuera. Rehúsa adoptar una identidad sectaria. Se involucra activamente en la misión hacia los que permanecen fuera del marco del evangelio. Y la vida interior de la Iglesia está conectada con su vida exterior (cf. LaVerdiere y Thompson 1976:593).

La Iglesia cristiana que pinta Lucas corresponde a una etapa relativamente temprana de su desarrollo. De modo incidental, este es uno de los factores que permiten señalar para Hechos una fecha de no más allá de los años 80 del primer siglo. No hay todavía referencia a iglesias locales vinculadas institucionalmente en una sola estructura. Más bien se trata de un cuadro de varias asociaciones locales, grandes o pequeñas, de creyentes (cf. Flender 1967:166; Bovon 1985:128–138). El término *ekklesia*, «iglesia», se refiere a congregaciones individuales más que a la Iglesia universal. Solamente en Hechos 9:31 se utiliza el término con su extensión posterior más amplia («la Iglesia … por toda Judea, Galilea y Samaria»). Los pastores de tales iglesias locales no forman parte de ningún tipo de «sucesión apostólica» sino que han sido puestos por el Espíritu Santo como cuidadores («obispos» en RV y *NVI*, «vigilantes» en *BJ*) de sus rediles (cf. Hch. 20:28). Hay pocas señales todavía de un ministerio estable de obispos, o ancianos, y diáconos en contraste con el ministerio itinerante de los apóstoles, profetas y evangelistas. Los nuevos conversos todavía no se conocen como «miembros de la Iglesia» sino más bien como «discípulos» de Jesús o «creyentes» (Bovon 1985:137).

Este cuadro poco estructurado de la Iglesia tiene también otra cara. La Iglesia está íntimamente relacionada con los apóstoles en un sentido doble de la palabra. Se fundó sobre «las enseñanzas de los apóstoles» e igual que ellos es enviada al mundo como testigo. Los «apóstoles» constituyen un cuerpo fijo de personas. Por ello se elige a Matías para restaurar el cuerpo original de doce (Hch. 1:21s.). Únicamente estos doce son apóstoles y tienen una singular importancia para la Iglesia según Lucas. Entonces, cuando los apóstoles en Jerusalén supieron que Samaria había aceptado la Palabra de Dios, enviaron a Pedro y Juan hasta allá. Esto da la idea de que la obra allí, iniciada de manera no oficial, requería la validación de los apóstoles: a través de su oración y la imposición de sus manos los samaritanos recibieron el Espíritu Santo (8:14–17). La primera iglesia fuera de Judea no debía surgir sin contacto apostólico alguno y no debía convertirse en una secta aislada sin lazos de unión con la iglesia apostólica en Jerusalén (Ford 1984:95, con base en F. D. Bruner; cf. también Hahn 1965:132s.).

Sin embargo, el episodio de Cornelio va más allá. Pedro no se limita a ratificar lo que otros han hecho: él mismo actúa como misionero. Evidentemente la autoridad apostólica en el establecimiento de iglesias entre los no judíos es importante para Lucas. Aun la misión de Pablo a los gentiles (su conversión se relata en Hechos 9) no puede comenzar hasta contar con la aprobación implícita de los apóstoles. La historia de Cornelio y su secuela (Hch. 10–12) aparecen interpoladas entre la conversión de Pablo y la iniciación de su misión a los gentiles. Cuando ésta es confirmada por los apóstoles en la

---

RV Santa Biblia, versión Reina-Valera 1960

persona de su miembro de mayor rango, Pedro, hay vía libre para el lanzamiento en gran escala de lo que será el trabajo de Pablo durante toda su vida. Después de esto, Lucas vuelve a mencionar a Pedro una sola vez: en la reunión del «concilio de Jerusalén», donde defiende la misión paulina (Hch. 15:7–11).[8]

En el concepto de Lucas la misión es, por lo tanto, una empresa «eclesial» (cf. Kremer 1982:161). Los apóstoles forman el núcleo de testigos que provee continuidad entre la historia de Jesús y la de la Iglesia; su papel distintivo consiste en proveer un vínculo autoritativo entre Jesús y la Iglesia (Senior y Stuhlmueller 1985:362). Sin embargo, Lucas no revela una actitud «eclesiocéntrica». Los apóstoles cometen errores y con frecuencia son cortos de vista. Muchas veces la misión tiene lugar a pesar de ellos y no a causa de ellos (cf. Gaventa 1982:416). Dios con frecuencia los pasa por alto, primero en el esfuerzo misionero de los helenistas y luego, y sobre todo, en cuanto a Pablo, misionero paradigmático, el «no apóstol», a quien Lucas, con valiente comprensión, propone para la época suya como el gran prototipo de la actividad misionera eclesiástica (cf. Hahn 1965:134).

8. Menciono un ingrediente final del paradigma misional de Lucas: el hecho de que la misión, necesariamente, conlleva *adversidad y sufrimiento.* De diversas maneras Lucas presenta el peregrinaje de Jesús, de Galilea a Jerusalén (Lc. 9.51–19:40), como el camino hacia su pasión y muerte (cf. Scheffler
1988:109–160). Dichos como 9:51; 13:33; 17:25; 18:31–34, y 24:7 subrayan esto y se apoyan en las palabras de Jesús a los dos discípulos en el camino a Emaús: «¿Acaso no tenía que sufrir el Cristo estas cosas antes de entrar en su gloria?» (24:26).

Lo que es verdad del Maestro también lo es de los discípulos. Lucas comparte con Marcos muchos dichos sobre los sufrimientos futuros de ellos (Scheffler 1988:163s.), pero añade las palabras «cada día» a las palabras de Jesús con referencia a la necesidad de cargar la cruz (9:23). En Hechos, el peregrinaje de la Iglesia-en-misión se desarrolla de manera paralela al de Jesús a Jerusalén. En 13:31 Pablo afirma que al Jesús resucitado «durante muchos días lo vieron los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén». Son sus «testigos», lo cual significa hacer mucho más que informar sobre el viaje del Señor hacia Jerusalén. Deben unirse a él en el camino, enfrentando la amenaza de muerte que él encaró (Frazier 1987:40). Tienen que estar preparados para abrazar «el destino jerosolimitano» como propio (cf. Dillon 1979:255), como lo hizo Esteban, quien fue, al mismo tiempo, «testigo» y «mártir» (cf. Hch. 22:20).

Lucas informa, bien al comienzo de Hechos, del arresto de Pedro y Juan y el interrogatorio de las autoridades. Describe su defensa en términos de «osadía» (Hch. 4:13). En Hechos, en realidad, la osadía *(parresia)* casi siempre se manifiesta en un contexto de adversidad (cf. Gaventa 1982:417–420). Cuando los creyentes se reúnen después de que Pedro y Juan recibieron las amenazas del sanedrín, no oran por la caída de sus adversarios (como lo hicieron Juan y Santiago frente a los samaritanos inhospitalarios; cf. Lc. 9:54), sino que oran pidiendo osadía (Hch. 4:27–30; cf. Gaventa 1982:418). La yuxtaposición de la adversidad y la osadía no es accidental sino que forma parte integral del libro de los Hechos (:419).

De todos modos, es el ministerio de Pablo el que de un modo particular se caracteriza por la adversidad. Lucas lo presenta como una especie de paralelo de Jesús. No obstante, es un paralelo incompleto. Lucas no relata la muerte de Pablo como un mártir. Este hecho a menudo ha sido un

[8] Holmberg (1978) provee un estudio excelente de las estructuras de autoridad en la Iglesia primitiva, incluyendo su incidencia en la obra misionera.

enigma para los eruditos, pero quizás Lucas lo omitió a propósito, con el fin de demostrar que para él Pablo no era un segundo Jesús. Aun así, el paralelo es llamativo. Después de la conversión de Pablo, el Jesús resucitado dice a Ananías: «Yo le mostraré cuánto tendrá que padecer por mi nombre» (Hch. 9:16). Y dondequiera que Pablo proclama el evangelio, surge oposición: en Antioquía de Pisidia, en Iconio, en Corinto y, finalmente, en Roma. De un modo particular se destaca su fatídico viaje a Jerusalén que, como el de su Maestro a aquella ciudad, está cargado de simbolismo, hasta el punto de incluir dos anuncios del sufrimiento que allí le espera (20:22–25; 21:10s.): anuncios alusivos a dichos similares en el Evangelio respecto a la pasión y muerte de Jesús (cf. Kremer 1982:159, 163; Senior y Stuhlmueller 1985:351). El discípulo ha de compartir el destino de su Maestro, tal como lo hicieron Esteban y Santiago. Pablo y algunos otros apóstoles también compartieron este destino. Sin embargo, esto no se relata en Hechos; únicamente el hecho de vivir continuamente en sombras de muerte (cf. Stanek 1985:17). Todos saben que «es necesario pasar por muchas dificultades para entrar en el Reino de Dios» (Hch. 14:22).

William Frazier sugiere que en este punto los escritos de Lucas revisten un significado que rebasa mucho la Iglesia del primer siglo (1987:46). Se refiere, en este sentido, al rito de la Iglesia Católica Romana que, por lo general, culmina la ceremonia de envío de las comunidades misioneras, en la cual se les entrega a los nuevos misioneros una cruz o crucifijo. Frazier continúa:

En alguna parte debajo de las capas de significado ya apegadas a esta práctica desde los días de San Francisco Javier hasta nuestros días, está la verdad sencilla enunciada por Justino y Tertuliano: la manera de morir de un cristiano fiel es el aspecto más contagioso de lo que significa ser cristiano. La cruz o el crucifijo del misionero no es un simple ornamento, símbolo del cristianismo en general. Es, más bien, un comentario vigoroso que le da al evangelio su atractivo universal. Los que lo reciben no sólo poseen un símbolo de su misión sino un manual sobre cómo llevarla a cabo (1987:46).

Cuatro
La misión en Pablo: una invitación a unirse a la comunidad escatológica

Primer misionero y primer teólogo

La figura del apóstol Pablo siempre ha fascinado a los misioneros. No nos extrañemos, pues, que a través de los años varios misioneros y misionólogos hayan escrito y publicado monografías sobre su importancia para la misión cristiana. *Missionary Methods: St Paul's or Ours?* (1956 [publicado por primera vez en 1912]) (Métodos misionales: ¿Los de San Pablo o los nuestros?), de Roland Allen, ocupa el primer puesto en este sentido y ha ejercido una influencia profunda, sobre todo en círculos misioneros angloparlantes. Un año después de Allen, Johannes Warneck publicó su *Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission,* un libro que produjo un impacto comparable entre los misioneros de habla alemana. El interés principal de Allen, Warneck y otros misionólogos posteriores a ellos (como Gilliland, 1983) estaba centrado en los métodos misioneros de Pablo y, por consiguiente, en las lecciones que podían aprender de él los misioneros contemporáneos. Por supuesto, tal búsqueda es legítima, aunque no será nuestro enfoque primordial en este capítulo.

Estas reflexiones diferirán también de las anteriores en otro aspecto. Mientras éstas (y en particular los primeros estudios paulinos llevados a cabo por académicos bíblicos) tendían a «fusionar» al Pablo de las epístolas con el Pablo de Hechos, nosotros nos concentraremos casi exclusivamente en las cartas paulinas. No quiero restarle valor a Hechos en este sentido. Por el contrario, la segunda parte de la obra de Lucas contiene mucho material basado en una tradición confiable (cf. Senior y Stuhlmueller 1985:219; Hengel 1986:35–39) y es, al fin de cuentas, «nuestro primer comentario sobre Pablo» (Haas 1971:119). Sin embargo, Hechos sigue siendo una fuente secundaria respecto a Pablo, y metodológicamente es poco aconsejable mezclar fuentes primarias con fuentes secundarias.

A propósito de tales limitaciones respecto a las fuentes, voy a remitirme a las cartas consideradas indiscutiblemente paulinas por la mayoría de los expertos: Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón, sin ninguna intención de abordar el tema de la posible autoría de las otras seis cartas atribuidas a Pablo. Estas cartas nos proveen en todo caso mucho más material de reflexión del que seríamos capaces de digerir en un solo capítulo. Generalmente se acepta que 1 Tesalonicenses fue la primera carta de Pablo, y Romanos o Filipenses la última. Todas estas siete cartas se escribieron durante los años de servicio misionero activo de Pablo después de salir de Antioquía, es decir, en el período relativamente corto de siete u ocho años (cf. Hahn 1965:97; Hengel 1983b:52; Ollrog 1979:243–250), que va aproximadamente del 49 al 56 d.C. Esto significa que Pablo escribió sus cartas quince o veinte años antes que Marcos escribiera su Evangelio, y treinta o más antes que Mateo y Lucas escribieran los suyos.[1]

No siempre se ha reconocido la dimensión misionera de la teología de Pablo. Durante muchos años se lo vio como el creador de un sistema dogmático. Con el surgimiento de la «escuela de la historia-de-la-religión», se lo concibió primordialmente como un místico. Con el paso del tiempo, el énfasis cambió al Pablo «eclesiástico» (cf. Dahl 1977a:70; Beker 1980:304). Solamente de manera gradual los investigadores se dieron cuenta de que a Pablo había que entenderlo, ante todo, como un misionero apostólico también en sus cartas (¡precisamente algo que los misioneros siempre habían sabido!). En 1899 Paul Wernle, un erudito del Nuevo Testamento en Basilea, Suiza, publicó un folleto titulado *Paulus der Heidenmissionar*, que probablemente fue el primer intento académico serio de entender a Pablo desde la perspectiva de su llamado y ministerio misioneros. Todas las cartas de Pablo, según Wernle, dan una sola respuesta al interrogante de quién era y quién quería ser: un apóstol de Jesucristo, un misionero. «El sabía … que Dios lo había enviado al mundo para proclamar el evangelio, no para contemplar y especular» (1899:5).

No fue sino hasta los años sesenta del presente siglo, sin embargo, que esta nueva percepción de Pablo recibió su debido reconocimiento y evaluación. Hoy día se acepta ampliamente que Pablo fue el primer teólogo cristiano precisamente porque fue el primer misionero (Hengel 1983b:53; cf. Dahl 1977a:70; Russell 1988), que su «teología de la misión es prácticamente un sinónimo de las impresionantes reflexiones paulinas sobre la vida cristiana» (Senior y Stuhlmueller 1985:218) y «coincide prácticamente con toda su concepción cristiana» (:223), de tal manera que «algo anda mal si se hace una distinción entre la misión de Pablo y su teología» (Dahl 1977a:70; cf. Hahn 1965:97). El

[1] Por lo tanto, quizás deberíamos haber ubicado este capítulo antes de nuestra discusión sobre Mateo y Lucas (de hecho así lo hacen Senior y Stuhlmueller 1985). Sin embargo, los Evangelios cubren eventos que tuvieron lugar mucho antes que el ministerio de Pablo, de modo que puede haber justificación para la investigación de su comprensión de la misión antes de explorar la de Pablo.

«Sitz im Leben» (situación de vida) de la teología paulina es la misión de este apóstol (Hengel 1983b:50).

La teología y la misión de Pablo no se relacionan entre sí como «teoría» y «práctica», como si su misión «fluyera» *de* su teología, sino en el sentido de que su teología es una teología misionera (Hultgren 1985:145), y de que la misión se relaciona integralmente con su identidad y pensamiento como tal (:125). La comprensión de la misión en Pablo no es un concepto abstracto emanado de algún principio universal, «sino un análisis de la realidad desencadenado por una experiencia inicial que proporcionó a san Pablo una nueva visión del mundo» (Senior y Stuhlmueller 1985:233). Esto se ve especialmente en el caso de su carta a los Romanos (cf. Legrand 1988:161–165; Russell 1988), la única escrita por Pablo a una iglesia no fundada por él.

Si esto es así, no se puede estudiar verdaderamente este tema buscando y analizando «textos de misión» en las cartas de Pablo. Uno tendría que examinar su *corpus* teológico completo. Esto es, por supuesto, un proyecto enorme, cuanto más considerando que Pablo es un pensador extremadamente complejo. ¡Poco sorprende, entonces, que uno de los primeros autores cristianos se haya quejado de las cartas de Pablo diciendo: «hay en ellas algunos puntos difíciles de entender»! (2 P. 3:16) La tarea no es más fácil hoy, dadas las muchas interpretaciones de Pablo que encuentra el estudiante serio.

Pablo: su conversión y llamado

Tal vez debemos empezar donde Pablo mismo empezó: con el evento de su conversión y llamado. ¿Qué fue lo que convirtió a un fariseo de fariseos (cf. 1:4; Fil. 3:4–5) en el apóstol de Cristo a los gentiles, a un perseguidor del incipiente movimiento cristiano en su mayor protagonista, a una persona convencida de que Jesús era un engañador y una amenaza para el judaísmo en una que lo abrazó como el centro de su vida y aun del universo? Pablo mismo da la única respuesta: fue su encuentro con el Cristo resucitado. En sus cartas, Pablo nunca se detiene en este evento (como lo hace el Pablo descrito por Lucas, quien recuenta su conversión con lujo de detalles en tres ocasiones: Hch. 9:1–19; 22:4–16; y 26:9–19; cf. Gaventa 1986:52–95). En sus cartas, Pablo también se refiere a este evento en tres ocasiones: 1:11–17, Filipenses 3:2–11 y quizás Romanos 7:13–25 (cf. Dietzfelbinger 1985:44–75; Gaventa 1986:22–36), pero lo hace de una manera bien distinta de los relatos de Hechos. Las referencias suelen ser muy sobrias y sirven únicamente al propósito de ilustrar el origen no humano de su evangelio (Beker 1980:6s.).

Varios de los eruditos argumentan a favor de dejar de lado la palabra «conversión» para describir la experiencia de Pablo en el camino hacia Damasco, esencialmente por dos razones. Primero, una conversión implica un cambio de religión y de ninguna manera Pablo cambió la suya, pues lo que nosotros llamamos cristianismo en la época de Pablo era una secta dentro del judaísmo (cf. Stendahl 1976:7; Beker 1980:144; Gaventa 1986:18). Segundo, no se justifica caracterizar a Pablo, como todavía ocurre, como una persona atormentada y llena de culpa por sus pecados, experimentando un conflicto interior que finalmente provocó su conversión. En un ensayo ya clásico, publicado por primera vez en Suecia en 1960, Stendahl argumentó de manera convincente que una interpretación de tal índole «psicológica» de los eventos ocurridos en el camino a Damasco refleja una típica concepción moderna del evento (Stendahl 1976.78–96; cf. 7–23). El fenómeno de la «conciencia introspectiva», del penetrante examen de uno mismo acompañado del anhelo de estar seguro de la salvación, es típicamente occidental, dice Stendahl. Sería caer en la trampa del anacronismo suponer que Pablo experimentara tales sentimientos. Dicha sea la verdad, recién con San Agustín comenzó a surgir la introspección religiosa. El fue el primer cristiano que escribió algo tan orientado hacia el yo, como su

autobiografía *Confesiones.* Tal práctica se desarrolló y reforzó durante la edad media hasta alcanzar el sello de la canonización, en cuanto toca al protestantismo, en la «conversión» de Martín Lutero, quien pertenecía, y no por casualidad, a la orden de los padres agustinianos (Stendahl 1976:16s; 82s.). Durante los últimos siglos la costumbre ha sido leer a Pablo a través de los ojos de Lutero y universalizar la típica experiencia occidental de conversión, no sólo imponiéndola en la lectura del Nuevo Testamento sino declarándola normativa para todo nuevo convertido a la fe cristiana. Sin embargo, una experiencia de esta índole no era del interés de Pablo, quien tampoco esperaba encontrarla como respuesta en las personas a quienes les proclamaba el evangelio (cf. también Krass 1978:70–72; Beker 1980:6–8; Senior y Stuhlmueller 1985:230–233).

Esta circunstancia ha llevado a Stendahl y otros a sugerir que es preferible no utilizar «lenguaje de conversión» para describir la experiencia de Pablo (y en consecuencia para describir las expectativas de Pablo frente a su labor misionera). En vez de hablar de la «conversión» de Pablo, debemos hablar de su «llamado». «Pablo no describe en términos biográficos su 'experiencia en el camino a Damasco', sino que habla teológicamente de recibir el llamado a ser el apóstol a los gentiles» (Wilckens 1959:274; cf. Hengel 1983b:53; Beker 1980:6–10; Hultgren 1985:125; y particularmente Stendahl 1976:7–23 y Dietzfelbinger 1985:44–82, 88s.). Cada vez que Pablo hace referencia a la aparición de Cristo, lo hace para afirmar la manera en que fue llamado y comisionado como apóstol, aludiendo sin duda a los llamados de Isaías y Jeremías a ser profetas. Como en el caso de ellos, su vocación parte de un acto decisivo de Dios, comunicado a través de una revelación y una visión (cf. 1:15s.). Lo que a veces se describe como su conversión resulta absorbido por la realidad más amplia de su llamado apostólico.

El énfasis en el llamado de Pablo constituye una corrección importantísima a la concepción tradicional de su conversión. Sin embargo, Stendahl y otros se exceden al considerar la experiencia de Pablo dentro del marco exclusivo de un «llamado». Gaventa, en un estudio reciente sobre la conversión en el Nuevo Testamento, hace una distinción entre *alternación (una forma relativamente limitada de cambio que se desarrolla sobre la base del p*asado del individuo), *transformación* (un cambio de perspectiva radical, que no exige un rechazo o una negación del pasado o de valores previos, pero sí implica una nueva percepción, una reinterpretación del pasado: en el lenguaje de Thomas Kuhn un «cambio paradigmático») y *conversión* (un cambio tipo péndulo en el cual ocurre una ruptura entre pasado y presente, de tal manera que el pasado se concibe en términos relativamente negativos; Gaventa 1986:4–14). Stendahl parece considerar lo ocurrido a Pablo en términos de una alternación. Pablo sigue básicamente en continuidad con su pasado, al cual se añade «únicamente» un llamado a la misión gentil. Sin embargo, lo que Pablo mismo describe en 1:11–17 no parece sugerir que lo que le sucedió cabe dentro de esa categoría. Pablo experimentó un cambio radical de valores, de definición propia y de compromiso. «¿En qué lugar de la ortodoxia de la Torah cabía un Cristo crucificado?», pregunta Meyer (1986:162), y él mismo se encarga de responder: «En ninguna parte». Pablo experimentó una revisión fundamental de su percepción de Jesús de Nazaret y de la validez de la Ley para efectuar la salvación; y a pesar de los muchos e importantes elementos de su cosmovisión que quedaron esencialmente sin alteración (volveremos sobre este punto), es preferible utilizar el término «conversión» (o por lo menos «transformación») para describir su experiencia, como lo demuestra Gaventa en un análisis exhaustivo de la evidencia (1986:17–51; cf. Senior y Stuhlmueller 1985:226). De hecho, fue una experiencia primordial que a la vez Pablo percibió como paradigmática para cada cristiano (Gaventa 1986:38).

De manera que aun Pedro, Pablo y Juan, quienes habían vivido toda su vida como judíos rectos, requirieron «algo más» para ser miembros del pueblo de Dios, a saber, la fe en Cristo (Sanders

1983:172). El evento de Cristo significa, entonces, el trastrocamiento de los siglos y, para Pablo, la proclamación de un nuevo orden de cosas que Dios ha iniciado en Cristo (cf. Beker 1980:7s.). El Mesías crucificado y resucitado reemplaza la Ley como medio para alcanzar la salvación. El que quiere seguir a Cristo tiene que morir a la Ley, entre otras cosas (Ro. 7:4), lo cual significa abandonar o renunciar a algo, y esto sí es lenguaje de conversión (cf. Sanders 1983:177s.).

Su encuentro con Jesús alteró radicalmente la comprensión que tenía Pablo del curso de la historia; el hecho de que Jesús fuera el Mesías podía significar una sola cosa para un judío: el comienzo del fin de la historia (cf. Senior y Stuhlmueller 1985:227). Pablo lo entiende así al percibir que había llegado la hora de pregonar la salvación en Cristo al mundo gentil. En su experiencia, según su propio testimonio, coinciden su conversión y su llamado a los gentiles (Zeller 1982:173). Hahn lo expresa en forma específica: «Su concepto del apostolado se caracteriza por el hecho de haberse convertido y al mismo tiempo haber recibido el encargo del evangelio y su comisión a los gentiles» (1965:98). El Cristo resucitado transformó al antiguo perseguidor en un embajador especial. Dios, dice Pablo, «tuvo a bien revelarme a su Hijo para que yo lo predicara entre los gentiles» (1:15, 16). De hecho, a la luz del propio testimonio de Pablo no hay razón para dudar de su afirmación en cuanto a la simultaneidad de su conversión y el haber sido comisionado (cf. Dietzfelbinger 1985:138, 142–144).[2]

Pablo, o mejor, Saulo, provenía de la escuela de Hillel, la cual se mostraba más abierta hacia los gentiles que otras escuelas rabínicas. Es posible, entonces, que aun antes de ser cristiano Pablo conociera bien y quizás estuviera involucrado en la tarea de proselitismo judío. Este factor probablemente influyó en la formación de Pablo el cristiano (cf. Hengel 1983b:53). Más importante aún, en su oposición al movimiento de Jesús, Pablo enfiló sus baterías específicamente contra las sinagogas grecoparlantes de la diáspora en Jerusalén y otros lugares o círculos donde, originalmente bajo el liderazgo de Esteban, se dieron los primeros pasos para alcanzar a los gentiles con el evangelio (cf. Hengel 1983b:53s.; Ollrog 1979:155–157). De la misma comunidad que había perseguido, Pablo heredó el evangelio que habría de proclamar (Beker 1980:341; Zeller 1982:173; para una interpretación y evaluación detalladas de la persecución de Pablo a los cristianos judíos, cf. Dietzfelbinger 1985:4–42). Cuando Pablo se embarcó en sus viajes misioneros, la actividad misionera cristiana ya había recorrido todo el Imperio, por lo menos hasta Roma. Por lo tanto, aunque Pablo mismo afirma que su llamado coincidió con su conversión, es claro que su pasado farisaico y sus contactos con los judíos helenísticos desempeñaron un papel claro en esto. También es muy probable que Pablo abrazara el significado pleno de su llamado sólo paulatinamente. La etapa más vital de su misión a los gentiles empezó realmente algunos años después de su experiencia en el camino a Damasco, en las secuelas de los eventos descritos en 2:11s. y el concilio de los apóstoles en Jerusalén (cf. Hengel 1983b:50; Zeller 1982:173; Senior y Stuhlmueller 1985:227).

Es importante percatarse del hecho de que la respuesta de los judíos helenísticos al evangelio fue variada. Muchos judíos grecoparlantes miraban con desprecio y hasta aborrecían el mundo pagano, mostrándose ferozmente leales a su propia tradición. Por lo tanto, eran extremadamente hostiles hacia la nueva «secta». Pablo surgió de estos círculos. Otros judíos helenísticos reaccionaron más positivamente. Fueron ellos a quienes Pablo empezó a imitar después de su experiencia en el camino a

[2] A veces, sin embargo, y especialmente en sus cartas a los Gálatas y los Corintios (cf. 1:11–16; 1 Co. 9:1), hay un elemento de apología apostólica en la afirmación de Pablo de que su encuentro con Jesús y su comisión apostólica coincidieron completamente. El está obligado a defender su apostolado (cf. Wilckens 1959:275). Para una discusión detallada de las cuestiones involucradas, véase Lategan 1988.

Damasco; ellos fueron el verdadero puente entre Jesús y Pablo. Los tres «grupos» (Jesús, los helenistas y Pablo) tenían en común una apertura incondicional hacia el forastero (cf. Hengel 1983a:29; Dietzfelbinger 1985:141; Wedderburn 1988: *passim*). Es igualmente importante indicar que Pablo nunca abandonó los puntos de vista heredados de los *hellenistai*; al mismo tiempo, muy pronto los rebasó (cf. Dietzfelbinger 1985:141; Meyer 1986:117, 169s, 206; Hengel 1986:82–85).

Si es verdad que Pablo no es el iniciador de la misión cristiana a los gentiles, es igualmente cierto que no tuvo la más mínima intención de romper con el liderazgo de Jerusalén. Su relación con el cristianismo judío muchas veces se malinterpreta, dice Beker, quien añade:

> [Los estudiosos de la teología liberal] presentaron a Pablo como el genio solitario quien, después del concilio apostólico en Jerusalén y su disputa con Pedro y Bernabé en Antioquía … rompe totalmente con Jerusalén. Lo describen como alguien que le da la espalda al judaísmo y al cristianismo judío, empeñado en la tarea de hacer del cristianismo una religión completamente gentil basada en un evangelio libre de la ley (1980:331).

De hecho, en varias ocasiones Pablo demuestra claramente su deseo apasionado de mantenerse en plena comunión con la iglesia de Jerusalén, particularmente con las tres «columnas» (Jacobo, Cefas y Juan) que la representan (2:9); en 1 Co. 15:11 hasta enfatiza el hecho de predicar el mismo evangelio que ellos (cf. Haas 1971:46–51; Dahl 1977a:71s.; Senior y Stuhlmueller 1985:222). Pablo no es el «segundo fundador» del cristianismo, ni la persona que convirtió la religión de Jesús en la religión acerca de Cristo. No inventó el evangelio acerca de Jesús como el Cristo, sino que lo heredó (cf. Beker 1980:341).

Las razones por las cuales Pablo mantenía relaciones cordiales con el liderazgo de Jerusalén son de índole práctica y teológica (cf. Holmberg 1978:14–57). Para empezar, expuso su evangelio a «los que eran reconocidos como dirigentes», para «que todo [su] esfuerzo no fuera en vano» (2:2). Esta consideración práctica —una posible oposición no debería poner en riesgo el éxito de su trabajo entre los gentiles—, no obstante, está íntimamente relacionada con sus reflexiones teológicas, en particular sus convicciones apasionadas sobre la unidad indestructible de una Iglesia compuesta por judíos y gentiles: «La misión de la Iglesia no tendrá éxito sin la unidad de la Iglesia en la verdad del evangelio» (Beker 1980:306; cf. 331s.; Hahn 1984:282s.; Meyer 1986:169s.). La ofrenda recogida por Pablo entre las congregaciones gentiles a favor de los cristianos pobres de Jerusalén era una manera de simbolizar esta unidad (cf. Haas 1971:52s; Beker 1980:306; Hultgren 1985:145; Meyer 1986:183s.). Es, al mismo tiempo, un reconocimiento de la posición privilegiada de la comunidad de Jerusalén en la historia de la salvación (cf. Brown 1980:209).

Con todo, Pablo no está interesado en la unidad como un fin en sí, ni en la unidad a cualquier costo. No duda «echar en cara» (2:11) a Pedro «su comportamiento condenable», ni en pronunciar una maldición sobre los judaizantes en Galacia (1:7–9) o sobre el «otro evangelio» en Corinto (2 Co. 11:4), aun cuando tal acción puede, a los ojos de algunos, comprometer la unidad de la Iglesia (cf. Beker 1980:306). «Pablo no tolera ser repudiado por las autoridades de Jerusalén, pero de igual manera es incapaz de aceptar que tengan algún derecho a juzgar su predicación» (Brown 1980:206). Por lo tanto, defiende apasionadamente su apostolado, a la par con cualquiera de los que habían caminado al lado de Jesús. Como el de ellos, su apostolado no se origina en la tradición, sino en un encuentro con el Señor resucitado, quien lo comisionó como su embajador y representante (cf. Wilckens 1959:275; Dahl 1977a:71s.; Hengel 1983b:59s.).

El ministerio de Pablo se va desarrollando, entonces, en medio de una tensión creativa entre su lealtad a los primeros apóstoles y el mensaje de ellos, por un lado, y una abrumadora percepción de la

unicidad de su propio llamado y comisión, por el otro. Al contrario de lo que sucede con los otros apóstoles, para Pablo «las palabras 'evangelio' y 'apóstol' son conceptos correlativos, siendo ambos términos misioneros» (Dahl 1977a:71). Entonces, no es sorprendente encontrar en Pablo, más que en cualquier otro escritor neotestamentario, la visión misionera más sistemática y profunda elaborada en un marco cristiano y universal (cf. Senior y Stuhlmueller 1985:217).

Intentaremos ahora describir algunas de las características distintivas de esta visión y práctica misionera.

La estrategia misionera de Pablo

Misión a las metrópolis

Las características de la concepción paulina de la misión que ya hemos mencionado, y otras adicionales, se manifiestan en primer lugar en lo que podríamos llamar (a falta de un término mejor) «la estrategia misionera» de Pablo.

Durante las primeras décadas del incipiente movimiento cristiano existían, hablando en general, tres tipos de iniciativas misioneras: (1) los predicadores itinerantes que iban de lugar en lugar a lo largo del territorio judío, proclamando el inminente Reino de Dios (por ejemplo, los profetas de «Q» mencionados en el capítulo 1); (2) los cristianos judíos de habla griega que emprendieron una misión a los gentiles, primero desde Jerusalén (muchas veces forzados a abandonar la ciudad huyendo de la persecución) y luego desde Antioquía; y (3) los misioneros cristianos judaizantes quienes, según 2 Corintios y Gálatas, frecuentaban iglesias cristianas existentes con el fin de «corregir» lo que consideraban como una falsa interpretación del evangelio.[3] Para su propio programa misionero Pablo incorpora elementos de los primeros dos tipos mencionados arriba; al mismo tiempo, los modifica de modo decisivo (cf. Ollrog 1979:150–161; Zeller 1982:179s). Podríamos decir que su propia concepción de la misión se encuentra mejor expresada en un pasaje hacia el final de su carta a los Romanos (15:15–21; cf. Legrand 1988:154–156, 158–161):

Sin embargo, les he escrito con mucha franqueza sobre algunos asuntos, como para refrescarles la memoria. Me he atrevido a hacerlo por causa de la gracia que Dios me dio para ser ministro de Cristo Jesús a los gentiles. Yo tengo el deber sacerdotal de proclamar el evangelio de Dios, a fin de que los gentiles lleguen a ser una ofrenda aceptable a Dios, santificada por el Espíritu Santo. Por tanto, mi servicio a Dios es para mí motivo de orgullo en Cristo Jesús. No me atreveré a hablar de nada sino de lo que Cristo ha hecho por medio de mí para que los gentiles lleguen a conocer a Dios. Lo he hecho con palabras y obras, mediante poderosas señales y milagros, por el poder del Espíritu de Dios. Así que, habiendo comenzado en Jerusalén, he completado la proclamación del evangelio de Cristo por todas partes, hasta la región de Iliria. En efecto, mi propósito ha sido predicar el evangelio donde Cristo no sea conocido, para no edificar sobre fundamento ajeno. Más bien, como está escrito:

»Los que nunca habían recibido
noticias de él, lo verán;
y entenderán los que no habían
oído hablar de él.»

[3] Una lectura cuidadosa de Gálatas ha llevado a Martyn (1985:307–324) a postular la existencia de un misión cristiana a los gentiles, bien organizada y observadora de la ley, quizás aun antes del proyecto misionero de Pablo y definitivamente en oposición a él.

A partir de Hechos uno podría llegar a la conclusión de que Pablo era, casi exclusivamente, un predicador itinerante. Pero esto no es así, dado el hecho de que en algunos lugares se quedó por períodos largos (alrededor de un año y medio en Corinto, de dos a tres años en Éfeso). Puede ser más apropiado decir, con Ollrog, (1979:125–129; 158), que Pablo estaba involucrado en la *Zentrumsmission*, es decir, una misión con base en ciertos centros estratégicos. Con frecuencia él habla de una misión dirigida hacia varios países y regiones geográficas (1:17, 21; Ro. 15:19, 23, 26, 28; 2 Co. 10:16) (cf. Hultgren 1985:133). Indudablemente hay cierto método en su selección de tales centros (aunque Wernle va demasiado lejos al decir: «Con un verdadero ojo de águila Pablo estudia el mapa misionero desde su mirador y traza su ruta sobre el mismo» [1899:17]). Pablo concentra sus esfuerzos en las capitales de distritos o provincias, cada una de las cuales representa una región entera: Filipos por Macedonia (Fil. 4:15), Tesalónica por Macedonia y Acaya (1 Ts. 1:7s.), Corinto por Acaya (1 Co. 16:15; 2 Co. 1:1) y Éfeso por Asia (Ro. 16:5; 1 Co. 16:19; 2 Co. 1:8) (Hultgren 1985:132; cf. Kasting 1969:105–108; Haas 1971:83–86; Hengel 1983b:49s.; Ollrog 1979:126; Zeller 1982:180–182). Estas «metrópolis» son los centros principales de comunicación, cultura, comercio, política y religión (cf. Haas 1971:85). Afirmar que Pablo «no concebía a 'los gentiles' tanto en términos de individuos como de 'naciones'» (Hultgren 1985:133; cf. Haas 1971:35) puede llevar, sin embargo, a confusiones, porque el concepto mismo de «nación» es un anacronismo. Pablo piensa regionalmente, no étnicamente; escoge las ciudades por su carácter representativo. En cada una de ellas echa el fundamento para construir una comunidad cristiana. Lo hace intencionalmente con la clara esperanza de ver el evangelio esparcido desde estos centros estratégicos a los pueblos y campos aledaños. Y aparentemente así sucedió en realidad, porque en su primera carta a los creyentes de Tesalónica, escrita menos de un año después de la primera visita que les hizo (Malherbe 1987:108), les dice: «Partiendo de ustedes, el mensaje del Señor se ha proclamado no sólo en Macedonia y Acaya sino en todo lugar» (1 Ts. 1:8).

La visión misionera de Pablo es global, por lo menos en términos del mundo conocido por él. Hasta el tiempo del concilio apostólico (48 a.C.) el alcance misionero a los gentiles probablemente estuvo limitado a Siria y Cilicia (cf. 1:21; la iglesia en Roma, que quizá data del principio de los años cuarenta del primer siglo d.C., empezó como una iglesia cristiana judía). Sin embargo, poco después del concilio Pablo empezó a concebir la misión en términos «ecuménicos»: la totalidad del mundo habitado tenía que ser alcanzada con el evangelio.[4] Y por ser Roma capital del Imperio, es apenas natural que haya considerado una visita a esa metrópoli (cf. Ro. 1:13). No obstante, cuando se percató de la existencia de una comunidad cristiana allí, postergó su visita hasta el período de su viaje a España, el cual aprovecharía para saludar a los cristianos romanos (Ro. 15:24) (cf. Zeller 1982:182). Mientras tanto, concentró sus esfuerzos en las regiones predominantemente grecoparlantes del Imperio, en el territorio entre Jerusalén e Ilírico (Ro. 15:19). Muy pronto, sin embargo, intentaría el viaje a España.

¿Quiere esto decir que Pablo corre sin respiro de un lado a otro del Imperio Romano anunciando el final inminente del mundo, como algunos sugieren a veces? (Conzelmann, citado por Hengel 1983b:169, nota 22; cf. Wernle 1899:18). La mayoría de los eruditos no estarían de acuerdo (cf. *inter alia*, Bieder 1965:3s.; Kasting 1969:107s.; Beker 1980:52; Zeller 1982:185s.; Hultgren 1985:133; Kertelge 1987:372s.). De hecho, varias circunstancias desestiman tal interpretación. Para empezar, el

[4] La razón esencial para esta nueva concepción, a la cual volveré en otro contexto ligeramente distinto, radica en el hecho de que Pablo cada vez más entiende su misión en términos escatológicos. Durante mucho tiempo existía en el judaísmo la expectativa de un momento en el que los gentiles se congregarían en Sión al final de la historia; en el entendimiento de Pablo tal hora ya había llegado.

final permanece para Pablo siempre incalculable: el día del Señor vendrá como ladrón en la noche (1 Ts. 5:2). En otra ocasión, algunos años más tarde, lo máximo que se atreverá a afirmar es que «nuestra salvación está ahora más cerca que cuando inicialmente creímos» (Ro. 13:11). Además, Pablo está en el proceso de fundar iglesias, a las cuales busca nutrir a través de ocasionales visitas pastorales y largas cartas, y enviándoles sus colaboradores. Intercede a favor de sus congregaciones y les aconseja respecto a una gran variedad de asuntos bien prácticos y terrenales; espera que crezcan en madurez espiritual y mayordomía, y que lleguen a ser faros en su medio ambiente. Todo ello, obviamente, requiere tiempo. Sin embargo, se va dando en el marco de una ferviente expectativa escatológica. Mientras que en algunos círculos del cristianismo primitivo la apasionada expectativa de un final inminente tiende a apagar la idea de una amplia proyección misionera, exactamente lo opuesto ocurre en el caso de Pablo: «Es un heraldo del evangelio, el embajador de Cristo a los gentiles, un ejemplo para sus iglesias, y el intercesor y consejero de ellas, *y todo esto forma parte de su misión escatológica*» (Dahl 1977a:73; énfasis añadido). No hay, entonces, ningún conflicto entre apostolado y apocalipsis en Pablo, sino solamente una tensión creativa. En las palabras de Beker (1980:52),

> Hay pasión en Pablo, pero pasión de sobriedad, y hay impaciencia en Pablo, pero impaciencia templada por la paciencia de preparar al mundo para su destino final, el cual se inauguró en el evento de Cristo … fervor apocalíptico y estrategia misionera van asidos de la mano … no se contradicen, como si el uno paralizara la fuerza del otro.

Estas observaciones pueden ayudarnos también a entender la extraña declaración de Pablo en Romanos 15:23: «ahora que ya no me queda un lugar dónde trabajar» (se refiere a toda la región desde Jerusalén hasta Ilírico). Por lo tanto, dice él, está obligado a seguir a otras regiones, porque su ambición es predicar el evangelio donde Cristo todavía no ha sido nombrado, «para no edificar sobre fundamento ajeno» (Ro. 15:20). Hengel (1983b:52) lo atribuye a la «ambición» de Pablo, explicación que difícilmente se ajusta a la realidad. ¿Por qué, entonces, hace estas dos declaraciones? Probablemente por dos razones: (a) en vista del tiempo tan corto y de la urgencia de la tarea, sería una mala mayordomía ir a lugares que ya han sido evangelizados por otros; (b) no está sugiriendo que la tarea de la misión se haya completado en las regiones donde ha trabajado, sino simplemente que en este momento hay iglesias viables, capaces de alcanzar sus respectivas regiones, por lo cual él debe seguir a regiones «más allá».

Pablo y sus colegas

Otra característica de la práctica misionera de Pablo tiene que ver con su manera de valerse de sus asociados. Ollrog argumenta a favor de la idea que estos hombres (y mujeres, como Priscila) no eran simplemente asistentes de Pablo o subordinados, sino verdaderos colegas (Ollrog 1979: passim). Ollrog distingue tres categorías de asociados: primero, el círculo más íntimo, incluyendo a Bernabé, Silvano y especialmente Timoteo (:92s.); segundo, «los compañeros de trabajo independientes», como Priscila y Aquila, y Tito (:94s.); y tercero, y quizás más importante, los representantes de iglesias locales, como Epafrodito, Epafras, Aristarco, Gayo y Jasón (:95–106). Las iglesias, argumenta Ollrog, ponen a estas personas a disposición de Pablo por períodos limitados (:119–125). A través de ellas, las iglesias mismas tienen una representación en la misión paulina y llegan a ser corresponsables de la obra (:121). De hecho, no tener representación en la empresa constituye una desventaja para una iglesia local; una iglesia así se excluye de la participación en el proyecto misionero paulino.

A través de sus colaboradores Pablo incluye las iglesias y ellas a su vez se identifican con sus esfuerzos misioneros. Tal es la intención primaria de la misión cooperativa (:125). Cuando varios

miembros de una comunidad son elegidos para esa tarea, ponen su carisma a disposición de la misión durante un período determinado (:131), y a través de sus delegados las iglesias mismas llegan a ser socias en la empresa (:132). El papel de los compañeros de Pablo llega a ser claro únicamente en relación con las iglesias (:160). Este ministerio demuestra que las iglesias han alcanzado su mayoría de edad (:160, 235). Hay que tener en cuenta siempre esta relación fundamental entre los colaboradores y sus iglesias locales (:234). En términos teológicos esto significa que Pablo concibe su misión siempre en función de la Iglesia (:234s.).

La conciencia apostólica de Pablo

De especial importancia en este sentido es la conciencia apostólica que Pablo tiene de sí mismo, y la manera en que se presenta como un modelo a ser imitado, no sólo por sus colaboradores, sino por todo cristiano. Refiriéndose a 1 Tesalonicenses 1:6 («Ustedes se hicieron imitadores nuestros y del Señor»), Malherbe escribe: «La metodología de Pablo para formar una comunidad consistía en reunir a los convertidos alrededor de sí, y con su propio comportamiento, demostrar lo que enseñaba» (187:52). Añade que al hacer esto Pablo sigue un método practicado ampliamente en aquel entonces, especialmente por los filósofos morales. Como en el caso de los filósofos serios, no hay contradicción alguna entre su vida y lo que predica: su vida autentica su evangelio (:54; cf. 68). A pesar de las notables similitudes entre él y los filósofos morales en ese sentido, existen algunas diferencias importantes en cuanto al modo en que los filósofos se entienden a sí mismos y su tarea, y también respecto a la manera de llevar a cabo sus responsabilidades. En sus exhortaciones los filósofos utilizan a otros individuos como ejemplos, pero Pablo se ofrece a sí mismo como modelo para emular. Sin embargo, la confianza de Pablo en ofrecerse a sí mismo como arquetipo no reside ni en su ser ni en sus logros; más bien, se refiere continuamente a la iniciativa y el poder de Dios en su vida (:59). Así mismo, la osadía de Pablo no se fundamenta, como en el caso de los filósofos, en una libertad moral lograda a través de la razón y el ejercicio de la voluntad; más bien, como lo afirma en 1 Tesalonicenses 2:1–5, es dádiva de Dios. Ello le permite a Pablo enfatizar su propia actitud de darse a sí mismo de un modo que no era posible para los filósofos (:59). Porque él no cree posible distinguir entre su vida y su evangelio (:68), está convencido de que, a través de su vida y ministerio, Dios está llamando a personas al Reino divino y a su gloria (:109).

La asombrosa confianza en sí mismo y la conciencia que Pablo tenía de su vocación han sido una piedra de tropiezo para muchos. ¿Cómo puede estar orgulloso o jactarse de su trabajo? (Ro. 15:17 y varias otras referencias). Jactarse, o gloriarse (cf. *kaujaomai-kaujema-kaujesis* y sus derivados en las cartas de Pablo, especialmente en 2 Corintios), ¿es acaso una virtud cristiana? ¿Y se atreven los mortales a llamar a otros a «imitarlos»? (cf. la referencias a *mimeomai* y *mimetes* en las cartas de Pablo, y adicionalmente a Haas 1971:73–79). Hay aquí un conflicto con las normas, como las entendemos hoy, a menos que tomemos en cuenta que la obediencia incondicional exigida por Pablo y la autoridad a la cual apela no apuntan a él sino al evangelio, es decir, a Cristo (cf. Ollrog 1979:201). Y las demandas que pone sobre sí mismo van más allá de lo que exige de otros: «…golpeo mi cuerpo y lo domino, no sea que, después de haber predicado a otros, yo mismo quede descalificado» (1 Co. 9:27). Pablo continúa en esta misma línea cuando dice que va a gloriarse en su debilidad porque Cristo le ha enseñado: «Te basta con mi gracia, pues mi poder se perfecciona en la debilidad» (2 Co. 12:9). Aun puede decir: «porque cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Co. 12:10), una expresión una vez

calificada por Ernst Fuchs como «la paradoja más famosa de todo el Nuevo Testamento».[5] Su decisión de sostenerse a sí mismo a través del trabajo de sus manos y no aceptar ningún apoyo financiero de las iglesias que fundó (excepto, de manera interesante, de la iglesia en Filipos, cf. Fil. 4:15), debe ser vista como una manifestación de la misma actitud. Trabajaba día y noche, según escribe a los tesalonicenses, para no ser carga a ninguno mientras les predicaba el evangelio de Dios (1 Ts. 2:9). El meollo de su argumento radica en la última parte de la frase citada: renuncia a su derecho (porque es un derecho, cf. 1 Co. 9:4–12) en este sentido, para que el evangelio que proclama sea más creíble. Pablo subraya tal principio de otra manera en 1 Co. 9:19: «aunque soy libre respecto a todos, de todos me he hecho esclavo para ganar a tantos como sea posible» (cf. Haas, 1971:70–72). Un imperativo pesa sobre sus hombros: «¡ay de mí si no predico el evangelio!» (1 Co. 9:16).

La motivación misionera de Pablo

En el curso de la discusión hemos cambiado de tema de manera casi imperceptible, pasando de la *estrategia* misionera de Pablo a su *motivación* misionera. Michael Green (1997:417–449) sugiere la existencia de tres motivos misioneros principales en la Iglesia primitiva, todos claramente visibles en Pablo: un sentido de gratitud, un sentido de responsabilidad y un sentido de preocupación. Puede que no sea posible dividir los motivos misioneros de este modo porque con frecuencia se entremezclan en Pablo. Aun así, el análisis de Green puede ayudarnos a lograr un entendimiento más profundo del concepto paulino de la misión, razón por la cual voy a emplear su esquema, pero en orden inverso.

Un sentido de preocupación

Es importante tomar en cuenta que la percepción paulina del paganismo concuerda con la que sostenía el judaísmo de su época en relación con el mundo pagano. Ese juicio es decididamente negativo, teniendo en cuenta lo que los judíos consideraban como laxo en la moralidad de los gentiles; hay catálogos de sus vicios en 1 Corintios 5:10; 6:9–11 y en otras partes (cf. Green 1997:435s.; Bussman 1971:120s.; Zeller 1982:167; Meeks 1983:94s.; Malherbe 1987:95).[6] Lo más reprensible para Pablo, sin embargo, es la idolatría. Los ídolos son fabricaciones de la mente pervertida de la humanidad (cf. Ro. 1:23, 25). Sin embargo, a pesar de ser creaciones humanas, toman control de individuos, quienes se dejan «arrastrar ciegamente tras los ídolos mudos» (1 Co. 12:2 VP) siendo «esclavos de dioses que en realidad no lo son», sometidos a «esos débiles y pobres poderes» (4:9s. VP). La esclavitud del gentil a los ídolos, entonces, no se debe a su ignorancia (como afirman los estoicos) sino a su obstinación. De hecho, la «idolatría» no se limita a la adoración a los ídolos sino que abarca también un sentido amplio de lealtad a cualquier cosa falsa (cf. Bussmann 1971:38–56; Senior y Stuhlmueller 1985:255; Hultgren 1985:139s.; Grant 1986:46–49; Malherbe 1987:31s.).

En contraposición a la idolatría reinante en el mundo grecorromano, Pablo proclama (en completa armonía con sus raíces judías) el inexorable mensaje de un solo Dios que exige la lealtad absoluta del

---

[5] Desarrollo estas ideas más detalladamente en *A Spirituality of the Road*, (Herald Press, Scottdale, Pa., 1979), un folleto en el cual trato de bosquejar el perfil de una espiritualidad misionera basada en la segunda carta de Pablo a los Corintios. Véase también Horst Baum, *Mut Zum Schwachsein—in Christi Kraft*, Steyler Verlag, St. Augustin, 1977.

[6] Se debe recordar, sin embargo, que para Pablo la palabra *ethne* no arrastra connotaciones tan negativas como los términos «pagano» o «salvaje» en nuestra era. Pablo utiliza *ethne* primordialmente en el sentido de «no-judíos» y, por lo tanto, aplica la palabra también a cristianos no judíos. Por esta razón es preferible traducir *ethne* como «gentiles» (cf. Kertelge 1987:371).

individuo.[7] En contraste total con los ídolos, Pablo describe a Dios como «vivo y verdadero» (1 Ts. 1:9). Esa realidad de Dios es conocible, no simplemente por inferencia a partir de su creación milagrosa y su gobierno sobre el mundo existente, juntamente con su revelación por medio de los profetas. No. Lo sabemos sobre todo porque Dios se reveló a sí mismo a nosotros a través de su Hijo (4:4s.) (cf. Bussmann 1971:75–80; Senior y Stuhlmueller 1985:256; Grant 1986:47).

En este punto entra a jugar la preocupación de Pablo. El percibe a la humanidad sin Cristo como totalmente extraviada, en camino a la perdición (cf. 1 Co. 1:18; 2 Co. 2:15), en urgente necesidad de la salvación (ver también Ef. 2:12). La idea del juicio inminente sobre los que «no obedecen la verdad» (Ro. 2:8) es un tema reiterativo en Pablo. Precisamente por esto, no se permite un momento de descanso. Le urge proclamar, a cuantos sea posible, el rescate del «castigo venidero» (1 Ts. 1:10). Pablo es embajador de Cristo; Dios apela a los perdidos a través del apóstol y sus colaboradores: «En nombre de Cristo les rogamos que se reconcilien con Dios» (2 Co. 5:20) (cf. también Lippert 1968:148; Zeller 1982:167s., 185; Meeks 1983:95; Senior y Stuhlmueller 1985:255; Hahn 1984:275; Boring 1986:277s.; Malherbe 1987:32s.).

La preocupación principal de la predicación de Pablo no es, sin embargo, «el castigo venidero» (cf. Legrand 1988:163). Nunca se ocupa de él detalladamente. El castigo de Dios es, más bien, el oscuro contraste del mensaje positivo que él proclama: la salvación en Cristo y el inminente triunfo de Dios. Su evangelio es *buenas nuevas* para personas que han pecado intencionalmente, que se encuentran sin excusa y que merecen el juicio de Dios (Ro. 1:20, 23, 25; 2:1s., 5–10), pero para quienes Dios en su bondad abre una oportunidad para el arrepentimiento (Ro. 2:4) (cf. Malherbe 1987:32).[8] Allí donde sus oyentes responden positivamente, dice Pablo en la primera carta que escribió, se convierten de los ídolos a Dios, «para servir al Dios vivo y verdadero» (1 Ts. 1:9). «La conversión ha traído a los convertidos del reino de la muerte y la falsedad al Reino de la vida y la realidad de Dios» (Grant 1986:46s.). He aquí una metamorfosis mucho más fundamental que cualquier visión filosófica. Para Pablo «la meta no es alcanzar el potencial natural, sino la formación de Cristo en el creyente» (Malherbe 1987:33, refiriéndose a 4:19 y Ro. 8:29). La expresión «convertirse (o volverse) de los ídolos a Dios» en 1 Tesalonicenses 1.[9] pertenece al lenguaje heredado de la diáspora judía, «pero

---

[7] Pablo no acepta la perspectiva estoica que todo ser humano tiene en sí la capacidad innata de conocer a Dios, la cual se desarrolla a través de la razón (Malherbe 1987:31–33). Las clases más privilegiadas de la sociedad helenística (a las cuales pertenecían la mayoría de los «temerosos de Dios») tendían a ser monoteístas, pero su monoteísmo no excluía la posibilidad del sincretismo; aun un monoteísta podría participar del culto a otros dioses. Para un pagano de avanzada la idea de un Dios «celoso» que exigía la lealtad exclusiva era una noción absurda (*moria:* «locura»; 1 Co. 1:23). Sobre este asunto véase Dahl 1977b:178–191; Walter 1979:422–442; Grant 1986:45–53.

[8] Sobre la base de las cartas de Pablo es muy poco lo que podemos deducir de los reales sermones de Pablo a los auditorios gentiles, pero sí podemos suponer que los elementos desglosados aquí eran un componente normal de los mismos, seguramente predicados con mucha pasión. Su intención habría sido convencer y no informar (cf. Malherbe 1987:32). Acerca de la posible forma y contenido de los sermones misioneros de Pablo, cf. Haas 1971:94–98; Senior y Stuhlmueller 1985:254–256; Malherbe 1987:28–33; y especialmente Bussmann 1971: *passim.*

[9] *Kerdaino* es un «término misionero de orden técnico» (cf. van Swigchem 1955:141–143; Bieder 1965:34; Sanders 1983:177). Acerca de su trasfondo judío y su significado como un término relacionado con la conversión (también en el sentido de llamar a los pecadores a volver a la fe), véase David Daube «A Missionary

inmediatamente se robustece con una cláusula escatológica con contenido distintivamente cristiano: 'y esperar del cielo a Jesús, su Hijo a quien resucitó, que nos libra del castigo venidero'» (Meeks 1983:95). La salvación, para Pablo, es la experiencia de una liberación inmerecida, a través del encuentro con el único Dios y Padre de Jesucristo (Walter 1979:430). Otras expresiones utilizadas en ese sentido incluyen «adopción como hijos», «la redención de nuestros cuerpos», «ser llamados a la libertad», «librados de amenaza de muerte», «conocer a Dios» y (con frecuencia) «justificados».

El propósito de la misión de Pablo, entonces, es llevar a las personas a la salvación en Cristo. Esta perspectiva antropológica, sin embargo, no es el objetivo final de su ministerio. En éste y a través de éste, Pablo está preparando al mundo para la gloria venidera de Dios y para el día cuando todo el universo lo adorará (cf. Zeller 1982:186s.; Beker 1984:57).

Un sentido de responsabilidad

La actitud de preocupación de Pablo hacia los gentiles del Imperio Romano se demuestra en una profunda percepción de que su obligación es proclamarles el evangelio. Es una carga puesta sobre sus hombros, un anangke («necesidad ineludible»): «¡ay de mí si no predico el evangelio!» (1 Co. 9:16). En la epístola a los Romanos una y otra vez Pablo emplea las palabras ofeilema y ofeiletes («deuda»; «deudor») en este sentido. Romanos 1:14 es especialmente pertinente aquí: «Me debo (ofeiletes eimi) a los griegos y a los bárbaros; a los sabios y a ignorantes» (BJ). Esta es, como lo ha demostrado Paul Minear (1961:42–44), una expresión enigmática. Un sentido de deuda presupone (a) un regalo dado por una persona a otra, (b) conocimiento y apreciación tanto del regalo como del dador. Pero Pablo no conoce a sus «acreedores» ni éstos le han proporcionado bien alguno. Entonces el uso normal de la palabra «deuda» carece de sentido aquí. Pablo, sin embargo, es deudor a Cristo, lo cual se traduce en una deuda a quienes Cristo quiere traer a la salvación. La obligación ante quien murió produce obligación ante aquellos por quienes murió. La fe en Cristo crea un endeudamiento mutuo y reconoce que el creyente tiene una deuda tan grande con los no creyentes como su deuda con Cristo. Pero en ningún caso la deuda depende de las tangibles contribuciones de los acreedores a los deudores: depende única y enteramente del don de Dios en Cristo. Precisamente por esta razón la idea de «recompensa» no entra en el cuadro; esto presupondría que Pablo mismo decidió involucrarse en la misión con el fin de ganar algo de ella (cf., una vez más, 1 Co. 9:16).

En su segunda carta a los Corintios Pablo emplea otro término tratando de dar expresión a la «deuda» que tiene: «Por tanto, como sabemos lo que es temer al Señor, tratamos de persuadir a todos» (2 Co. 5:11). Green acierta al escribir: «Este temor al que hace referencia no es el miedo irracional del débil, sino el temor amoroso del amigo, del siervo de confianza que tiene miedo de desilusionar a su amado Maestro» (1997:430). He aquí también la razón por la cual Pablo expresa pavor de que «después de haber predicado a otros, yo mismo quede descalificado» (1 Co. 9:27).

Cada una de estas referencias enfatiza una deuda tanto con Cristo como con las personas a las cuales Pablo es enviado. Este último elemento cobra prominencia en el famoso pasaje en 1 Corintios: Me he hecho esclavo para ganar a tantos como sea posible. Entre los judíos me volví judío, a fin de ganarlos a ellos. Entre los que viven bajo la ley, me volví como los que están sometidos a ella (aunque yo mismo no vivo bajo la ley), a fin de ganar a éstos. Entre los que no tienen la ley me volví como los que están sin ley (aunque no estoy libre de la ley de Dios sino comprometido con la ley de Cristo), a fin

---

Term», *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Arno Press, Nueva York, 1973 [reimpresión de la edición de 1956]), pp. 352–361.

de ganar a los que están sin ley. Entre los débiles me hice débil, a fin de ganar a los débiles. Me hice todo para todos, a fin de salvar a algunos por todos los medios posibles. Todo esto lo hago por causa del evangelio, para participar de sus frutos (9:19–23).

Estos versículos revelan más el sentido de responsabilidad de Pablo que su metodología misionera. Sin duda sugieren que la manera de predicar el evangelio que tiene Pablo se da en un marco de «flexibilidad, sensibilidad y empatía» (Beker 1984:58), y que para él la misión no implica ni la helenización de los judíos ni la «judaización» de los griegos (Steiger 1980:46; Stegeman 1984:301s.). No obstante, en este contexto tal aspecto es periférico respecto a lo que Pablo dice. No está ofreciendo pautas para el ajuste misionero a una situación transcultural (Bieder 1965:32–35). La última frase de la cita demuestra «cuán poco tiene que ver este pasaje con el mero arte del ajuste o la técnica misionera exitosa. La libertad de su servicio no es opción suya: es cuestión de obediencia al evangelio, en tal grado que su propia salvación está en juego» (Bornkamm 1966:197s.). En esencia Pablo afirma dos cosas aquí: el evangelio de Jesucristo es para todos, sin distinción; y él, Pablo, está bajo obligación de tratar de «ganar»[9] a tantos como sea posible. Precisamente por esta razón Pablo insiste en que no haya ninguna piedra de tropiezo puesta en el camino de los potenciales convertidos o de los creyentes «débiles», como argumenta en 1 Corintios 8–10, donde discute el caso de comer o no comer carne ofrecida a los ídolos (cf. Meeks 1983:69s.; 97–100, 105). No es necesario que cristianos de trayectorias diferentes sean copias idénticas de otros.

Puede ser de provecho para nuestro aprendizaje considerar ahora lo que Pablo tiene para decir sobre la actitud del creyente y su conducta frente a «los de afuera», porque puede esclarecer su propia comprensión de su responsabilidad y de la de los demás cristianos. Primero, enfatiza el hecho de que sus lectores son una comunidad de un género especial. Meeks destaca varios aspectos significativos para la comprensión que los creyentes han de tener de sí mismos en las cartas de Pablo (1983:84–96; cf. van Swigchem 1955:40–57). Ellos constituyen una comunidad con fronteras, un hecho que encuentra expresión en el uso paulino del «lenguaje de pertenencia» (que enfatiza la cohesión interna y la solidaridad del grupo; Pablo utiliza una gran variedad de términos para hablar de los creyentes) y el «lenguaje de separación» (para distinguirlos de los que no pertenecen a la comunidad). Los cristianos deben comportarse de una manera ejemplar porque son «santos», «elegidos» de Dios, «llamados» y «conocidos» por Dios.

Esta orientación paulina sugiere, entonces, que simplemente por su *status* singular como hijos de Dios la conducta de la comunidad de creyentes debe ser excepcional. Sin embargo, y este es el segundo punto, con mucha frecuencia Pablo dice que se requiere de un comportamiento ejemplar a causa del testimonio cristiano ante los de afuera. Es cierto, por supuesto, que Pablo muchas veces presenta a los que no son miembros de la comunidad en términos un poco negativos. Ya me he referido a algunas de las expresiones utilizadas por él. Otros términos empleados son «impíos», «inconversos» y «los que obedecen a la maldad». Pero no son términos como estos, ni otros como «adversarios» o «pecadores», los que llegan a ser los términos técnicos para describir a los no cristianos. Según van Swigchem, existen realmente sólo dos términos verdaderamente técnicos en las cartas paulinas: *hoi loipoi* («los otros») y *hoi exo* («los de afuera»). Ambos tienen una connotación más suave que otras expresiones de carácter más emotivo que Pablo usa esporádicamente (1955:57–59, 72)[10] y que aparecen sorprendentemente libres de condenación.

[10] Van Swigchem sugiere que *idiotai* (los «sin instrucción» o «ignorantes»), un término utilizado por Pablo unas pocas veces en 1 Corintios, se refiere no a los de afuera propiamente (como *hoi exo* sí lo hace) sino a los

Pablo preferiría criticar a los que dicen ser creyentes. «¿Acaso me toca a mí juzgar a los de afuera? ¿No son ustedes los que deben juzgar a los de adentro? Dios juzgará a los de afuera» (1 Co. 5:12s.). Entonces, su énfasis recae sobre la conducta de «los de adentro» en relación con «los de afuera» y eso por causa de los últimos. Los cristianos no deben poner en riesgo sus relaciones con los de afuera, viviendo vidas irresponsables y desordenadas. Deben comportarse «para que los respeten los de afuera» (1 Ts. 4:12 VP). Pablo los exhorta a «vivir tranquilos» (1 Ts. 4:11 VP), pero no en el sentido estoico de refugiarse en la contemplación como fin en sí, ni en el sentido epicúreo de rechazar con desprecio a la sociedad. Por el contrario, los cristianos han de ganar la aprobación de la sociedad en general al vivir tranquilamente (Malherbe 1987:96–99, 105; cf. Meeks 1983:106). Además, los cristianos han de amar a todos (1 Ts. 3:12). Lippert elabora una lista de las maneras concretas en que este amor debe manifestarse: un cristiano debe renunciar a todo deseo de juzgar a otros; su comportamiento debe ser ejemplar en relación con el orden civil; debe estar presto a servir a otros; es llamado a perdonar, orar por otros y bendecirlos (1968:153s; cf. Malherbe 1987:95–107).

Sin embargo, ganar el respeto y hasta la admiración de otros no es suficiente. El estilo de vida del cristiano no sólo debe ser ejemplar, sino atractivo. Debe atraer a los de afuera e invitarlos a unirse a la comunidad. En otras palabras, los creyentes deben practicar un estilo de vida misionero. La comunidad cristiana ciertamente es exclusiva, con fronteras definidas (Meeks 1983:84–105), pero «hay puertas de entrada en las fronteras» (:105). Meeks acierta al señalar que una secta que afirma tener el monopolio de la salvación, por lo general no da la bienvenida al intercambio libre con los de afuera. Un ejemplo sería la comunidad de los esenios en Qumrán. Las iglesias paulinas, sin embargo, son bien distintas. Se caracterizan por una energía misionera que ve al extraño como un miembro en potencia (:105–107). Su «existencia ejemplar» (Lippert 1968:164) actúa como un imán poderoso que atrae a los de afuera hacia la iglesia.

Por otro lado, la dimensión misionera de la conducta de los cristianos paulinos queda más implícita que explícita. Ellos son, apelando a una distinción introducida por Hans-Werner Gensichen (1971:168–186), *«misioneros» («missionarisch»)* en vez de *«misionandos» («missionierend»).* Las referencias a casos específicos de un involucramiento directo de las iglesias en la tarea misionera son relativamente raras en las cartas de Pablo (cf. Lipert 1968:127s., 175s.).[11] Pero eso no debe percibirse sólo en términos de una deficiencia. Más bien, la fuerza del argumento de Pablo radica en que el estilo de vida atractivo de las pequeñas comunidades cristianas le da credibilidad a su propio esfuerzo misionero y al de sus colegas. La responsabilidad primaria de un cristiano común y corriente no es salir a predicar sino apoyar el proyecto misionero a través de una conducta atractiva, y hacer que «los de afuera» se sientan bienvenidos en medio de la comunidad.

Un sentido de gratitud

Únicamente a partir de este punto podemos llegar al nivel más profundo de la motivación misionera de Pablo. El va hasta los confines de la tierra debido a la experiencia abrumadora del amor de Dios que ha recibido por medio de Jesucristo. «[El] Hijo de Dios … me amó y dio su vida por mí», escribe Pablo

---

simpatizantes, personas que asisten con frecuencia a las reuniones pero que todavía no han tomado la decisión final de abrazar la fe cristiana (1955:189–192).

[11] ¡No así, sin embargo, en 1 Pedro! Es interesante notar que van Swigchem (1955), quien investigó el carácter misionero de la Iglesia sobre la base de las cartas de Pablo y Pedro, encontró la mayoría de las referencias explícitamente «misionizantes» no en las cartas de Pablo sino en la muy corta primera carta de Pedro (cf. también Lippert 1968).

a los Gálatas (2:20), y a los romanos les dice: «Dios ha derramado su amor en nuestro corazón» (5:5). La expresión clásica de la conciencia de Pablo acerca del amor de Dios como una motivación para la misión se encuentra en 2 Corintios 5. En el versículo 11 afirma: «Por tanto, como sabemos lo que es temer al Señor, tratamos de persuadir a todos». Como hemos demostrado, «temor» aquí se refiere al deseo de Pablo de no decepcionar a su amado Dueño (cf. Green 1970:245). En el versículo 14 articula luego el lado positivo del versículo 11: «El amor de Cristo nos obliga». Para Pablo, entonces, la razón más elemental por la cual proclama el evangelio a todos no es sólo su preocupación por los perdidos, ni es primordialmente el sentido de obligación que le fue impuesto, sino un sentido de privilegio. Por medio de Cristo, dice él, «Dios me ha concedido el privilegio de ser su apóstol, para que en todas las naciones haya quienes crean en él y le obedezcan» (Ro. 1:5, VP). En otra ocasión, en Romanos 15, se refiere a «la gracia que Dios me dio para ser ministro de Cristo Jesús a los gentiles» (.15s).

Privilegio, gracia, gratitud (*jaris* es la palabra griega utilizada en el Nuevo Testamento para estos tres términos) son las expresiones que Pablo emplea al describir su tarea misionera. En su carta a los Romanos Pablo establece una relación íntima entre «gracia» o «gratitud» y «deber»; en otras palabras, admitir su deuda se traduce inmediatamente en un sentido de gratitud. La deuda u obligación que siente no representa una carga pesada; más bien, reconocer su deuda es sinónimo de acción de gracias. La manera que él tiene de dar gracias es ser misionero al judío y al gentil (cf. Minear 1961: *passim*). El apóstol ha cambiado la terrible deuda del pecado por otra deuda: la deuda de gratitud, la cual se manifiesta en la misión (cf. Kähler [1899] 1971:457).

A veces Pablo utiliza un lenguaje cúltico para expresar su propia «deuda de gratitud» y la de sus condiscípulos. En Romanos 15:16, pasaje al cual me he referido anteriormente, habla de sí mismo como *leitourgos* («ministro») a los gentiles, y de su involucramiento misionero como «servicio sacerdotal» (*leitourgein*, «funcionar como sacerdote») (cf. Schlier 1971: *passim*) . En Filipenses 2:17 describe todo esto como una *thysia* («libación») y *leitourgia* («sacrificio»). A los convertidos gentiles que le acompañan a Jerusalén llevando la ofrenda para los cristianos pobres los denomina *prosfora* («ofrenda agradable»: Ro. 15:16). De igual modo, exhorta a sus lectores a que presenten su cuerpo a Dios como «sacrificio vivo, santo» (Ro. 12:1) que es, según él, su «adoración espiritual»; y a la colecta hecha a su favor por los filipenses y mandada con Epafrodito la denomina «ofrenda fragante» (Fil. 4:18).

Detrás de todas estas expresiones está la idea de un sacrificio u ofrenda motivada por el amor y originada en el amor que Pablo y sus comunidades han recibido de Dios en Cristo. El lenguaje cúltico de las religiones de misterio se trasforma metafóricamente y se aplica sobriamente, de manera concreta, al estilo de vida cotidiana del creyente (cf. Beker 1980:320; cf. también Schlier 1971 y en particular Walter 1979:436–441). Quizás algunos de los recién convertidos de Pablo se sintieron perplejos frente a su insistencia en una adoración desprovista de aspectos cúlticos, pues les asegura que toda práctica cúltica queda relegada al pasado por iniciativa de Dios mismo. Sin embargo, los cristianos sí tienen una forma de *latreia*: su conducta ejemplar, que busca la salvación de otros, es un «sacrificio vivo, santo, agradable a Dios», su «adoración espiritual» (Ro.12.1s.) ofrecida en su diario vivir. Esto sustituye todas sus prácticas cúlticas. Pablo tampoco utiliza la expresión *hilaskesthai* («propiciar» o «hacer expiación por los pecados»; en el Nuevo Testamento este verbo aparece únicamente en Heb. 2:17). El prefiere las palabras *katallassein* («reconciliar») y *katallage* («reconciliación»). Sin embargo, invierte totalmente

el sentido que estos términos tenían para el judío y el gentil.[12] No es Dios el que tiene que ser propiciado por los humanos debido a sus pecados contra él. Más bien, Dios mismo «ruega ser reconciliado con nosotros, sus enemigos. Hasta abajo se digna Dios inclinarse para entrar en relación con los seres humanos» (Walter 1979:441). Este es el amor sin fronteras e inexpresable que Pablo y sus comunidades experimentan. ¿Será concebible otra respuesta que no sea la de una profunda deuda de gratitud?

La misión y el triunfo de Dios

El Pablo apocalíptico

Como parte del proceso de desglosar los rasgos distintivos de la teología misionera de Pablo es necesario ir más allá de lo que he denominado su estrategia misionera y su motivación. Este es un proceso riesgoso porque el mundo del pensamiento paulino es extremadamente complejo. Por lo tanto, es imposible aislar un elemento específico como el motivo fundamental de la teología de Pablo. Más bien, existen varios rasgos distintivos importantes, todos relacionados entre sí. Menciono a continuación sólo algunos elementos asociados con su concepción de la misión: su interpretación de la ley; de la justificación por la fe; de la interdependencia entre la misión a los judíos y a los gentiles; de la prioridad absoluta de la misión a los gentiles para el tiempo presente; del significado universal o, más bien, cósmico del evangelio; de la innegable centralidad de Cristo y del significado de su muerte y resurrección, y de la importancia de su misión como precursora del triunfo venidero de Dios.

Comenzaremos por este último motivo con la salvedad de que se presuponen los otros motivos en todo el transcurso de la discusión.

Los avances significativos en el área de los estudios paulinos durante las últimas dos décadas, aproximadamente, han demostrado que muchas de las aseveraciones tradicionales en cuanto a la teología paulina eran erróneas o por lo menos incompletas. Los importantes estudios paulinos publicados después de la mitad de la década de los setenta incluyen a Sanders (1977 y 1983), Beker (1980 y 1984) y Räisänen (1983). Los eruditos ahora tienden a afirmar que es necesario entender a Pablo no sólo en oposición con su trasfondo judío sino también en continuidad con dicho trasfondo. Esto es cierto respecto a su apreciación por la ley y la continua validez de las promesas dadas por Dios a Israel (tema sobre el cual volveremos), y también respecto a sus convicciones escatológicas.

En un ensayo publicado en 1959 Wilckens sugirió que no era posible considerar a Pablo (o Saulo), antes de su conversión, como un típico fariseo rabínico de corte ortodoxo (como lo describieron innumerables generaciones de cristianos). Más bien, Saulo (¡como fariseo!) venía de la tradición *apocalíptica* judía que se inició con Daniel, una tradición que influyó decisivamente en la teología de Pablo el cristiano. Nunca entenderemos a Pablo si no reconocemos plenamente este aspecto (Wilckens 1959: *passim*; ver, sin embargo, Sanders 1977:479). Ernst Käsemann, en varias publicaciones desde 1960, también ha argumentado a favor de un Pablo visto en el contexto de lo apocalíptico (cf.

---

[12] En la literatura griega, *katallassein* es un concepto netamente secular, empleado en el ámbito diplomático y normalmente en el sentido de «cambiar la hostilidad por la amistad». Antes de Pablo jamás se utiliza teológicamente. Pablo, no obstante, y los autores neotestamentarios que dependen de sus conceptos, lo utiliza en el sentido de Dios reconciliando a judíos y gentiles consigo mismo a través de la muerte sustitutiva de Cristo. Cf. Breytenbach 1986:3–6, 19–22. (Además de este ensayo, Breytenbach ha provisto un análisis exhaustivo del tema en una monografía titulado *Katallage: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Neukirchener Verlag, NeukirchenVluyn, 1986.).

especialmente Käsemann 1969a; 1969b; 1969c; 1969e). En años más recientes Beker (1980 y 1984) no ha dejado piedra por mover en sus esfuerzos por rehabilitar al «Pablo apocalíptico» original. En contraste con E. P. Sanders, quien tiende a fusionar el aspecto apocalíptico con la corriente principal del judaísmo rabínico (Sanders 1977:423s.; pero cf. Sanders 1983:5, 12, nota 13), Beker distingue entre el ambiente apocalíptico del judaísmo antes de la Guerra de los Judíos y la reacción negativa en contra del mismo en las secuelas de la Guerra. El judaísmo clásico del período posterior a Jamnia responsabilizó al pensamiento apocalíptico de la destrucción de Jerusalén y el templo, a causa de sus especulaciones mesiánicas. Después del concilio de Jamnia del año 90 a.C., el canon rabínico-hebreo, en su desprecio hacia lo apocalíptico, excluyó tanto los libros apócrifos como los pseudoepigráficos apocalípticos (Beker 1980:345,359). Pablo, sin embargo, pertenece al judaísmo de antes de la Guerra y debe ser leído y entendido en este contexto. No es sorprendente, entonces, que muchos de los temas comunes y corrientes del judaísmo apocalíptico aparezcan en Pablo. Dentro de ellos están los cuatro temas básicos: la «reivindicación», el «universalismo», el «dualismo» y la «inminencia» (Beker 1984:30–54), todos ellos asociados con la percepción peculiar de la Ley, propia de la creencia apocalíptica judía (cf. Wilckens 1959).

Antes de pasar al asunto de la profundidad con la que Pablo modifica el aspecto apocalíptico judío, a pesar de toda la evidente continuidad con tal corriente, podría ser de interés resaltar la siguiente similitud: así como el judaísmo posterior al 70 d.C. rechazó su herencia apocalíptica, así también la «corriente principal» del cristianismo ha rehusado, a través de la historia, aceptar a un Pablo «apocalíptico». Se concibió a Pablo como si estuviera reaccionando ante el clásico judaísmo rabínico (según la interpretación cristiana) de la época de posguerra.

Lo apocalíptico se ha caracterizado muchas veces por la presunción de un presente vacío y una salvación relegada completamente al futuro. La desesperación y frustración del tiempo presente impulsa a los seres humanos a anhelar una redención en el futuro, concebido generalmente en términos tan inminentes como calculables. El montanismo, una herejía de finales del siglo dos y principios del siglo tres, es uno de los primeros ejemplos de un movimiento apocalíptico cristiano y se asemeja a muchas otras sectas milenaristas que florecieron en la edad media, como también a aquellas que surgieron alrededor del tiempo de la Reforma protestante e incluso posteriormente. El clima cultural de nuestra propia época parece ser propicio a tales movimientos. Así lo testifican escritos como los de Hal Lindsey (como *La agonía del gran planeta tierra* y *The 1980's: Countdown to Armageddon*). Como Beker ha argumentado poderosamente, tales movimientos están, sin embargo, totalmente fuera de tono con la esencia de la fe cristiana. Sus estudios destacan varias distorsiones graves del evangelio típicas de la versión contemporánea del montanismo propagada por Lindsey. Las descripciones del futuro en Lindsey son deterministas al extremo, su visión apocalíptica carece de un enfoque cristológico, el material bíblico citado está divorciado totalmente de su contexto histórico, su esperanza para el futuro es egoísta al máximo y en su apocalíptica no hay lugar para una teología de la cruz (Beker 1984:26s.).

La Iglesia cristiana y el enfoque apocalíptico

A la luz de lo anterior, no debe sorprendernos que la Iglesia cristiana, a través de la historia, haya reaccionado muchas veces negativamente, si no violentamente, ante cualquier manifestación de un enfoque apocalíptico. Tales intereses escatológicos han sido silenciados o neutralizados por la Iglesia

establecida.[13] Como resultado, la escatología futura en gran medida ha sido expulsada de la corriente principal del cristianismo, confinándola al terreno de las aberraciones heréticas. En tanto que los defensores del enfoque apocalíptico por lo menos mantenían viva la convicción de un reordenamiento de la realidad en la historia en algún momento futuro, el cuerpo principal de la Iglesia pronto cayó bajo el encanto del pensamiento platónico. Este se hizo evidente de varias maneras, en particular bajo la influencia de Orígenes y Agustín. La resurrección de Cristo llegó a ser percibida como un evento consumado y divorciado de la esperanza de una futura resurrección de los creyentes. A la historia cristiana posterior al evento de Cristo, se la concibió como poco más que la concreción de lo que Dios había hecho para siempre en Cristo. Se espiritualizó excesivamente la expectativa de «un cielo nuevo y una tierra nueva». El énfasis recayó sobre el peregrinaje espiritual del creyente individual y en una vida después de la muerte, en vez de una resurrección de los muertos en el futuro. La Iglesia se identificó cada vez más con el Reino de Dios mismo; llegó a ser la dispensadora de los sacramentos y el lugar donde, a través de los sacramentos, se ganaban almas para Cristo (Beker 1980:303s., 356; 1984:73s., 85–87; 108s.; cf. también Lampe 1957: passim).

Los teólogos modernos han producido sus propias variaciones de las soluciones ofrecidas en el cristianismo primitivo. La teología liberal del siglo 19, por ejemplo, simplemente anuló la expectativa escatológica de Pablo referente al futuro como si fuera un mero adorno (cf. Beker 1984:61). También en el protestantismo (especialmente en su rama luterana) ha habido la tendencia a declarar que el tema básico de Pablo, con la exclusión de todos los demás, «se encuentra en su comprensión de la ley y la gracia, es decir, en su mensaje de justificación» (Bornkamm 1966:201), muchas veces a expensas de una expectativa del futuro.[14] El proyecto de Bultmann de «desmitificar» el Nuevo Testamento, particularmente su escatología, y de articular una interpretación existencialista, reduciéndolo todo a la esperanza en un Dios que «siempre es el que viene» en «un futuro permanente», no es más que otra variación del tema de la justificación por la fe y un intento de manejar la realidad de una parusía demorada, pero, una vez más, a expensas de cualquier orientación futura en Pablo (cf. Beker 1980:17 ,355). El proyecto de «escatología realizada» de C. H. Dodd y otros tuvo un efecto similar: una vez más, la embarazosa conciencia de una continua y aparentemente interminable historia de este mundo hizo que los teólogos ajustaran las enseñanzas de Pablo a lo que él «realmente quiso decir». Dodd

[13] En este sentido Beker se refiere a la exclusión de la literatura apocalíptica del canon no sólo del Antiguo Testamento sino también del Nuevo, al repudio del enfoque apocalíptico milenarista en el Concilio de Éfeso (432 d.C.), y a su condena por los reformadores (p. ej., la Confesión de Augsburgo) (Beker 1984:61).

[14] Cf. también la discusión de Stendahl con Bornkamm y Käsemann sobre este asunto, y su argumento que declarar la justificación por la fe como *la clave* para entender a Pablo es errar el blanco en cuanto a la naturaleza histórica de los argumentos de Pablo y equivale a leerlo a través de los ojos de Agustín y Lutero (Stendahl 1976:127–133; Beker 1980:17). Kraemer (1961:198s.) critica al misionólogo luterano Walter Holsten en una manera parecida por declarar la doctrina de la justificación como toda la finalidad de la teología bíblica y paulina. Kraemer denomina a esto «teología de Procusto», la cual «pasa por alto el hecho de que el kerigma apostólico es toda un orquesta, no una sola flauta» (:199). Es innecesario decir que la justificación por la fe constituye un pilar temático fundamental en Pablo (admitido hoy tanto por protestantes como católicos romanos; cf. Pfürtner1984:168–192), lo cual no es, sin embargo, lo mismo que decir que es el motivo determinante en Pablo. Beker (1984:56) tiene razón al decir: «Términos clave como la justicia/rectitud de Dios, la justificación, la redención o la reconciliación no deben ser enfrentados unos contra otros como si un sólo término fuera *la* clave permanente ante la cual todos los demás están subordinados». Cf. también Beker 1988.

percibió a Pablo en un proceso de desarrollo, iniciándose como un autor apocalíptico en sus primeras cartas, para luego llegar al punto de una «escatología realizada» más madura en Colosenses y Efesios. Pablo, sugirió Dodd, reemplazó así su enfoque apocalíptico por uno eclesiológico (cf. Beker 1980:303–361; 1984:49, 86). La propuesta de Oscar Cullmann de entender a Pablo (y todo el Nuevo Testamento) desde la perspectiva de la historia de la salvación, según la cual ya ha sido ganada la batalla decisiva para el Reino de Dios (una especie de día «D», como en la invasión de Normandía al final de la Segunda Guerra Mundial), aun cuando la ratificación de la victoria (el día «V» de la victoria) todavía está lejano, parece constituirse, a primera vista, en una alternativa a las soluciones de Bultmann, Dodd y otros. Sin embargo, el énfasis de Cullmann en Cristo como el «punto medio» significa que, en su pensamiento, el evento de Cristo como el eje de la teología cristiana efectivamente desplazó el evento de la gloria venidera de Dios, y, en palabras propias de Cullmann, destronó la escatología (Beker 1980:355s.).

Beker, por lo tanto, aboga por la rehabilitación del tan difamado término «apocalíptico» en oposición al de «escatología», que se ha convertido simplemente en una palabra hermenéutica para referirse a «lo final», y cuyo uso es «multivalente y muchas veces caótico». Por el contrario, «apocalíptico» clarifica el carácter futuro-temporal del evangelio de Pablo y denota un suceso cósmico-universal a la vez que definitivo, al final del tiempo (1980:361; 1984:14). Precisamente por esta razón, dice Beker, el término «apocalíptico» tiene que ser restablecido como un concepto teológico válido y rescatado de los grupos que le han otorgado tan mala reputación.[15]

Un nuevo centro de gravedad para el enfoque apocalíptico

Como se mencionó anteriormente, uno de los errores básicos de buena parte del enfoque apocalíptico tanto antiguo como moderno radica en el hecho de minimizar la importancia central de Cristo. Precisamente aquí el enfoque apocalíptico de Pablo toma una ruta totalmente distinta. Pablo, el cristiano, aún formula su espiritualidad en los términos de su herencia apocalíptica (judía), pero le otorga un «nuevo centro de gravedad», es decir, Jesucristo (Dahl 1977a:71). Precisamente el lugar que ocupa la Ley en el judaísmo ahora lo ocupa el evento de Cristo (Wilckens 1959:280, 285s.; Hengel 1983b:53; cf. también Moltmann 1969:253). La proclamación de la muerte y la resurrección de Cristo (no la vida y ministerio de Jesús en la tierra o su predicación del Reino) forma el meollo del mensaje misionero de Pablo, como lo demuestra claramente 1 Corintios 15 (cf. Zeller 1982:173; Grant 1986:47; Kertelge 1987:373). En las palabras de Beker (1984:35; cf. Zeller 1982:171; Senior y Stuhlmueller 1985:233, 236):

La división fundamental de la humanidad ya no es entre los fieles a la Torah y los «gentiles pecadores» (2:15) y malvados, sino que se define sobre la base de la muerte de Jesucristo como el foco de la ira y el juicio universales de Dios. La muerte de Cristo significa el juicio apocalíptico sobre toda la humanidad, mientras la resurrección significa el don gratuito de la nueva vida en Cristo para todos.

El evento de Cristo, sin embargo, no es un evento final o completo; no constituye «el fin de la historia». Más bien, Pablo se encuentra luchando con un problema: mientras el Mesías ha arribado, su Reino no (Beker 1980:345s.). El énfasis recae no sólo en el mesiazgo de Jesús, sino también en el punto crítico de la historia de la salvación. La muerte y la resurrección de Cristo señalan la inserción de la nueva época futura en la vieja época actual (cf. de Boer 1989:187, nota 17; Duff 1989:285–289). Este evento significa la inauguración y anticipación del triunfo venidero de Dios, su introducción y

[15] De Boer (1989) prefiere utilizar el término «escatología apocalíptica» al interpretar la teología de Pablo.

garantía. Es una señal decisiva que determina el carácter de toda señal futura y, de hecho, de la misma esperanza cristiana. Por lo tanto, Pablo puede designar a Cristo como «las primicias» de la resurrección final de los muertos, o «el primogénito entre muchos hermanos» (1 Co. 15:20, 23; Ro. 8:29). La resurrección de Cristo necesariamente apunta hacia la futura gloria de Dios y su consumación. Esto significa que la teología de Pablo no es unifocal sino bifocal: surge del histórico acto de Dios en Cristo y fluye hacia el futuro acto de Dios. En efecto, ambos eventos perduran o caen juntos y ambos convergen sobre la vida cristiana actual: «Porque cada vez que comen este pan y beben de esta copa, proclaman la muerte del Señor hasta que él venga» (1 Co. 11:26). El tema de la inminencia se intensifica con la muerte y la resurrección de Cristo. Los creyentes, por lo tanto, oran: «*¡Marana ta!*»: «Ven Señor» (1 Co. 16:22, cf. 2 Co. 6:2).

Comparado con el género apocalíptico judío de la época, la expectativa de Pablo sobre la inminente intervención de Dios en la historia humana aparece intensificada. El espera ver el fin del período interino en el transcurso de su vida (cf. 1 Ts. 4:15, 17; 1 Co. 7:29). La apariencia de este mundo ya está pasando (1 Co. 7:31). Ha llegado la hora de que los creyentes se levanten de su sueño: «Ya es hora de que despierten del sueño, pues nuestra salvación está ahora más cerca que cuando inicialmente creímos. La noche está muy avanzada y ya se acerca el día» (Ro. 13:11s.). Los cristianos pertenecen a quienes les «ha llegado el fin de los tiempos» (1 Co. 10:11). Teniendo las primicias del Espíritu, gimen por dentro esperando su adopción como hijos, la redención de sus cuerpos (Ro. 8:23) (cf. Aus 1979:232,262; Beker 1980:146s.; 1984:40s.,47). En el caso de Pablo el enfoque apocalíptico es, en efecto, «la madre de la teología» (Kasëmann 1969a:102; 1969b:137).

Nueva vida en Cristo

Debemos enfatizar una vez más, sin embargo, que el enfoque paulino no está puesto en un evento que aún está por realizarse. La esperanza de la cual Pablo habla es esperanza únicamente a raíz de lo que Dios ya ha hecho. La estructura dualista del pensamiento apocalíptico judío ha sido modificada profundamente (cf. Beker 1980:143–152; 1984:39–44). Aunque la salvación para Pablo pertenece sin duda al futuro (cf. Zeller 1982:173; Senior y Stuhlmueller 1985:239), proyecta poderosamente sus rayos sobre el presente. Los cristianos son santos ahora mismo y reciben el desafío a una santificación mayor (Ro. 6:19, 22). A través de la propiciación, han sido declarados justos (dikaios), lo cual quiere decir que disfrutan ya del don escatológico de la justificación, aun mientras viven en la época presente (cf. Zeller 1982:188; Hultgren 1985:144). Pablo nunca utiliza la noción de «nacer de nuevo» y rara vez emplea el verbo «arrepentirse» (cf. Koenig 1979:307; Beker 1980;6; Gaventa 1986:3, 46). Más bien afirma que la gente debería admitir que, a pesar de vivir en medio de un mundo cuya estructura está pereciendo, destinado a desaparecer, ha llegado a ser parte de la nueva creación de Dios (2 Co. 5:17; 6:15). Toda la dirección y el contenido de su existencia ha experimentado una metamorfosis. Se han convertido «dejando los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero» (1 Ts. 1:9), lo cual significa que han pasado de muerte a vida, de las tinieblas a la luz (cf. Gaventa 1986: passim). Los cristianos han sido transformados y se les exhorta a continuar en el proceso de «ser transformados» (Ro. 12:2: metamorfousthe, «someterse a la transformación»; cf. Koenig 1979:307,313). La predicación de Pablo ha engendrado fe en sus corazones (cf. Ro. 10:8–10, 14), la cual confiesan por el Espíritu (1 Co. 12:3). De hecho, el don escatológico del Espíritu está trabajando poderosamente en Pablo y sus convertidos. El Espíritu mora en el creyente, sellándolo como posesión de Cristo. El Espíritu vive y genera vida, porque es el Espíritu de aquel que levantó a Jesús de entre los muertos (Ro. 8:9–11) (cf. Minear 1961:45). Esta evidencia de la presencia activa del Espíritu le garantiza a Pablo el amanecer de la era

mesiánica. De hecho, el Espíritu es el agente de la gloria venidera en el tiempo presente, el pago inicial o las arras de la era final (Ro. 8:23; 2 Co. 1:22) (Beker 1984:46s.; cf. Senior y Stuhlmueller 1985:240).

La reconciliación con Dios, la justificación, la transformación en el aquí y ahora, sin embargo, no es algo que le ocurre a un individuo de manera aislada. Su incorporación al evento de Cristo traslada al creyente individual a la comunidad de los creyentes. La Iglesia es el lugar donde ellos celebran su nueva vida en el presente y se proyectan hacia el porvenir. La Iglesia tiene un horizonte escatológico y se constituye, como la manifestación proléptica del Reino de Dios, en cabeza de playa de la nueva creación, la vanguardia del nuevo mundo de Dios y la señal del amanecer de la nueva era en medio de la antigua (cf. Beker 1980:313, 1984:41). Al mismo tiempo, precisamente cuando estas pequeñas y débiles comunidades paulinas se reúnen en el culto para celebrar la victoria ya ganada y orar por la venida de su Señor *(«¡Marana ta!»),* toman conciencia de la terrible contradicción entre lo que creen, por un lado, y lo que ven y experimentan empíricamente, por el otro, y también de la tensión entre el «ya» y el «todavía no» en la cual viven. «Cristo, las primicias», ya se levantó de entre los muertos (1 Co. 15:23) y los creyentes han recibido el Espíritu como «la garantía» de lo venidero (2 Co. 1:22, 5:5), pero no parece haber mucho más aparte de estas «primicias» y «garantía». Como Abraham, creen «contra toda esperanza» (Ro. 4:18), aceptan por fe el testimonio del Espíritu en términos de ser hijos y herederos de Dios y, por lo tanto, coherederos con Cristo; con una condición, dice Pablo: «si ahora sufrimos con él, también tendremos parte con él en su gloria» (Ro. 8:17). Dios triunfará, a pesar de nuestra debilidad y sufrimiento, pero también en medio de nuestra debilidad y sufrimiento, a causa de ellos y por medio de ellos (cf. Beker 1980:364s.). La fe es capaz de soportar la tensión entre la confesión del último triunfo de Dios y la realidad empírica de este mundo porque sabe que «en todo esto somos más que vencedores por medio de aquel que nos amó» (Ro. 8:37) y que «Dios dispone todas las cosas para el bien de quienes lo aman, los que han sido llamados de acuerdo con su propósito» (8:28). En ninguna otra parte Pablo expresa esta intolerable tensión (y precisamente por esta razón, ¡también tolerable!) más profundamente que en 2 Corintios 4:7–10:

Pero tenemos este tesoro en vasijas de barro para que se vea que tan sublime poder viene de Dios y no de nosotros. Nos vemos atribulados en todo, pero no abatidos; perplejos, pero no desesperados; perseguidos, pero no abandonados; derribados, pero no destruidos. Dondequiera que vamos siempre llevamos en nuestro cuerpo la muerte de Jesús, para que también su vida se manifieste en nuestro cuerpo.

La vida cristiana en este mundo incluye una tensión ineludible, oscilando entre el gozo y la agonía. Mientras por un lado el sufrimiento y la debilidad llegan a ser cada vez más intolerables y se intensifica nuestra agonía, debido a lo terrorífico del aspecto del «todavía no», ya podemos, por otro lado, «regocijarnos» en el sufrimiento (Ro. 5:3). Esto implica que nuestra vida en este mundo tiene que ser cruciforme: Pablo lleva en su cuerpo «las cicatrices de Jesús» (6:17; cf. Col. 1:24), dondequiera carga siempre en su cuerpo la muerte de Jesús, y afirma que siempre es entregado a muerte por causa de Jesús (2 Co. 4:10s.) (cf. también Beker 1980:145s., 366s.; 1984:120).

Lesslie Newbigin sugiere que no hay lugar en el Nuevo Testamento donde se bosqueje más claramente el carácter de la misión de la Iglesia que en el pasaje citado antes (2 Co. 4:7–10). «Debe ser visto —dice él— como la definición clásica de la misión» (1987:24). Este pasaje, además, caracteriza claramente la misión paulina en términos de un evento escatológico: la tensión entre el sufrimiento y la gloria logra sostenerse únicamente dentro del horizonte de la expectativa del fin. Los grupos apocalípticos por lo general son sectarios, introvertidos, exclusivistas y celosos de sus fronteras; además, la expectativa de un fin inminente no da lugar para ningún esfuerzo misionero en gran escala.

Las comunidades paulinas, aunque exclusivas, no son ni introvertidas ni sectarias. Tienen, como hemos dicho, puertas de entrada en sus fronteras (Meeks 1983:78, 105–107). Tampoco hay evidencia de que la expectativa de la parusía paralice el celo por la misión.

Hay otra diferencia entre Pablo y la mayoría de los grupos apocalípticos. Donde tales grupos sí se involucran en una misión, sus proyectos generalmente se conciben en términos de una condición para el fin, como un medio para adelantar o precipitar la parusía. Pablo, sin embargo, sólo puede *proclamar* el señorío de Cristo, no inaugurarlo; la prerrogativa de la inauguración del fin le pertenece a Dios (cf. Zeller 1982:186; Beker 1984:52s.). Pablo sólo sabe que la era entre la resurrección de Cristo y la parusía es el tiempo asignado a él como apóstol de los gentiles, aunque él mismo no tiene ninguna garantía de lograr llevarla a su culminación. Según Filipenses 1:21–24, por ejemplo, el apóstol incluso contempla la posibilidad de su propia muerte, sin ninguna ansiedad aparente respecto a la terminación del proyecto misionero (cf. Zeller 1982:186, nota 75).

El peregrinaje de las naciones a Jerusalén

El contexto apocalíptico en el cual Pablo ve su misión también emerge de su convicción de que por el momento la misión a los gentiles tiene una mayor prioridad que la misión a los judíos. Para Pablo representa una decepción intensa el hecho de que la misión a los judíos, por lo menos por ahora, sea una empresa fútil (cf. Hengel 1983b: 52; Steiger 1980:48). Sin embargo, no por eso da la espalda a los suyos. Por el contrario, dice que Dios todavía va a salvar a Israel aunque por una ruta tortuosa: ¡la misión a los gentiles! Para dar expresión a esta convicción elabora dos temas y una vez más ambos subrayan la naturaleza apocalíptica de la misión paulina. Primero está la colecta a favor de los cristianos pobres en Judea, con la cual Pablo se comprometió (cf. 2:10) y a la cual parece haber dedicado gran parte de sus energías en los años posteriores de su ministerio (cf. Ro. 15:25s.; 1Co. 16:1; 2 Co. 8:9). Posiblemente Pablo y los líderes de Jerusalén interpretan el significado de la ofrenda de maneras diferentes (cf. Brown 1980:209; Beker 1980:332; Meeks 1983:110). Para Pablo tal acto simboliza claramente la unidad de la Iglesia compuesta por judíos y gentiles (Meyer 1986:183s.), y esto es de tanta importancia que él arriesga todo para ir a Jerusalén personalmente para entregar la ofrenda (debe subrayarse el hecho de que este acto desembocó en el arresto de Pablo y el fin de su ministerio público).

Más importante, y he aquí el segundo tema, una comitiva entera de representantes de una variedad de iglesias gentiles lo acompañan a Jerusalén. Es poco probable que Pablo busque sólo impresionar al liderazgo en Jerusalén y probar que su misión ha producido fruto. Algunos eruditos han sugerido, por lo tanto, que aquí Pablo está retomando el tradicional tema escatológico, en particular el de los gentiles que conducen al pueblo de Israel a su hogar desde los confines de la tierra (cf. Is. 66:19–23). Pablo, sin embargo, le da un vuelco total a la interpretación judía de la profecía de 66, en boga en aquella época, combinándola con otra profecía veterotestamentaria: la del peregrinaje de las naciones a Sión. No los judíos de la diáspora, sino los representantes de todos los *gentiles* serán recogidos desde los extremos de la tierra y llevados a Jerusalén. Esto explica, dice Roger Aus, porqué Pablo se muestra tan ansioso por ir a *España* (Ro. 15:24). Aus argumenta, con lujo de detalles, no sólo que España es sin duda la Tarsis de la profecía apocalíptica en 66:19, sino también que representa el punto más extremo en el Occidente, literalmente «las costas lejanas». Únicamente cuando la más distante de las naciones mencionadas en 66:19 también mande a sus representantes a Jerusalén, «la totalidad de los gentiles» (Ro. 11:25) habrá llegado, como también el tiempo de la parusía (cf. Aus 1979: *passim*). En este

sentido, Aus, además, se refiere a «que los gentiles lleguen a ser ofrenda» según Romanos 15.[16]. Esta expresión no se refiere al dinero que los gentiles están mandando a Jerusalén. Más bien, la construcción genitiva debe traducirse epexegéticamente como un genitivo de aposición: la «ofrenda» de los gentiles son los gentiles mismos (Aus 1979:235–237).16

Así, Pablo combina el tema de la ofrenda con el del peregrinaje escatológico de las naciones a Jerusalén (cf. Bieder 1965:39; Stuhlmacher 1971:560s, 565; Zeller 1982:187; Hofius 1986:313; Kertelge 1987:372), empleando la idea hebrea del universalismo representativo. Los gentiles que van a Jerusalén son las primicias de la humanidad redimida. En ellos está representada toda la cosecha y por medio de ellos todos los demás tienen parte en la bendición divina (cf. Aus 1979:257–260; Hultgren 1985:135s.).

El alcanzar «la totalidad de los gentiles» (Ro. 11:25), entonces, está relacionado íntimamente con la salvación de Israel. Pablo dice que «parte de Israel se ha endurecido» (Ro. 11:25), pero la conversión de los gentiles puede provocar celos a los judíos y ellos también aceptarán a Jesús como Mesías (Ro. 11:14). Pablo no puede contemplar ni siquiera por un momento la posibilidad de un Israel perdido eternamente; entonces, de una manera asombrosamente osada, imagina la salvación de Israel después y como resultado de la conversión de los gentiles. Su misión a los gentiles se convierte en «un gigantesco desvío que conduce a la salvación de Israel» (Käsemann 1969e:241). El destino de Israel depende de la misión a los gentiles. Con la «cosecha» de los gentiles Pablo provocará el arrepentimiento de Israel y así precipitará el acto final en el drama de la salvación; la restitución de Israel llevará la historia a su culminación (cf. Zeller 1982:184s; Senior y Stuhlmueller 1985:252–254). El tiempo de la misión gentil es «meramente un intervalo»; el final sólo puede venir cuando Israel sea salvo (Stuhlmacher 1971:565).

Sin embargo, la misión gentil como «preludio» a la salvación de todo Israel es, para decirlo metafóricamente, sólo un lado de la moneda apocalíptica y misionera. La motivación apocalíptica incluye la extensión cósmica de la majestad y la gloria de Dios, que implica una ruptura con la soteriología judía tradicional. La perspectiva apocalíptica judía, por cierto, incluía el Reino universal de Dios, pero tal expectativa estaba firmemente anclada en la percepción que Israel tenía de sí mismo como un pueblo privilegiado. Aun donde los judíos esperaban un peregrinaje de las naciones gentiles a Jerusalén, su pensamiento permanecía introvertido y la salvación sujeta a la fidelidad a la Ley. Como dice Beker, esta manera de pensar «marca a Israel como una religión básicamente no misionera y explica en gran parte el tema básico de la venganza en su descripción del fin de la historia» (1984:35). Sin embargo, la intervención de Dios en Cristo ha modificado profundamente el marco apocalíptico judío: el Mesías crucificado reemplaza a la Ley (cf. Hengel 1983b:53). Por la muerte de Jesús el judío en la cruz y por su exaltación subsecuente en la resurrección, toda la humanidad se encuentra frente a la posibilidad de pasar de la muerte a la vida, del pecado a Dios. Pablo expone esto en detalle en 3:21–30: la justicia de Dios se ha manifestado aparte de la ley, a través de la fe en Jesucristo. Ya no hay distinción alguna entre judío y gentil. Todos pecaron y son justificados por la gracia de Dios por medio de Jesucristo. Dios es, después de todo, el Dios no sólo de los judíos, sino también de los gentiles. Pero precisamente porque la salvación se obtiene únicamente por Cristo, busca alcanzar a toda la humanidad. Dios mismo se deja encontrar aun por aquellos que ni siquiera están buscándolo (Ro.

[16] Esta interpretación de *prosfora ton ethnon* es de hecho ampliamente aceptada; cf. *inter alia,* Dahl 1977a:87; Beker 1980:332; Senior y Stuhlmueller 1985:250; Sanders 1983:171–173; Hultgren 1985:133–135. Luz (1986:391) propone una interpretación distinta, pero se debe tener en cuenta que él niega cualquier conexión entre la misión y la parusía en la mente de Pablo (:390s.).

10:20). Ya no puede haber cláusula alguna que favorezca a una sola nación ni pretensión de favoritismo. Una misión que requiere conversión al judaísmo (y todo lo que esto implica) por parte de los gentiles es, en efecto, una negación del mismo evangelio. El Mesías de Israel es el Señor exaltado (*Kyrios*) de todo el cosmos y esto significa que no existe alternativa a su afirmación de soberanía, la cual se proclama a la humanidad entera. Pablo desarrolla estas dimensiones cósmicas de la salvación particularmente en su carta a los Romanos. «Salvación *para todos*» puede ser la clave hermenéutica para toda esta carta (para más detalle cf. Hahn 1965:99s; Rütti 1972:117s.; Mussner 1982:11; Zeller 1982:171s., 177s.; Senior y Stuhlmueller 1985:234–237; Beker 1984:34–38; Legrand 1988:161–165).

El universalismo de Pablo

Respecto a este punto es crucial notar que el mensaje misionero de Pablo no es negativo. No se le comisionó que proclamara al mundo una arbitraria amenaza apocalíptica (Beker 1984:14, 58). Pablo proclama la ira de Dios, pero como telón de fondo para un mensaje eminentemente positivo: Dios ya ha venido a nosotros en su Hijo y vendrá otra vez en su gloria. La misión significa la proclamación del señorío de Cristo sobre toda la realidad y una invitación a someterse a dicho señorío. Por medio de su predicación Pablo busca evocar la confesión: «Jesús es el Señor» (Ro. 10:9; 1 Co. 12:3; Fil. 2:11) (cf. Zeller 1982:172s., 182). Las buenas nuevas son que el Reino de Dios, presente en Jesucristo, nos ha reunido a todos bajo el juicio y, en el mismo acto, nos ha reunido bajo la gracia. Sin embargo, esto no significa que el evangelio sea una invitación a una introspección mística o a la salvación de unas almas individuales que logran escaparse de un mundo perdido para refugiarse en la zona franca de la Iglesia. Más bien, es la proclamación de un nuevo estado de cosas que Dios inició en Cristo, el cual concierne a las naciones y a toda la creación, y cuyo clímax es la celebración de la gloria final de Dios (Beker 1980:7s., 354s.; 1984:16). Por tanto, la comisión del apóstol es de ampliar ya, en este mundo, el dominio del mundo venidero de Dios (cf. Beker 1984:34, 57).

¿Quiere decir que Pablo es un «universalista» en el sentido de creer en la salvación final de toda la humanidad? Algunas de sus declaraciones parecen afirmar que sólo una parte de la comunidad humana se salvará; otras parecen sugerir que al fin y al cabo todos llegarán a la salvación.[17] Eugenio Boring publicó recientemente un artículo perceptivo que provoca discusión sobre este mismo tema (1986; cf. Sanders 1983:57, nota 64). El subraya el hecho de que una minoría de los eruditos consideran que Pablo es realmente universalista y luego proceden a subordinar los textos particularistas a los de índole universalista. La mayoría parece estar yendo en dirección opuesta: subordinando los pasajes universalistas a los particularistas se concluye que Pablo es particularista de verdad. Y otros intentan resolver el problema argumentando la existencia de un desarrollo progresivo de Pablo, que va del «particularismo» al «universalismo» (cf. Boring 1986:271s.).

Boring admite que hay declaraciones contradictorias en Pablo, y la imposibilidad real de lograr una armonía entre todas. Sin embargo, el problema permanece sin solución si lo planteamos únicamente en términos de *declaraciones* o *proposiciones* conflictivas, y no como *imágenes* divergentes. Por lo tanto, debemos entender a Pablo como un pensador coherente pero no sistemático; podemos leer en él afirmaciones inconsecuentes en el sentido lógico, pero jamás incoherentes (:288s., 292). Frente a la problemática en discusión, Pablo opera con dos imágenes aparentemente opuestas. En los llamados pasajes «particularistas» la imagen dominante es la de Dios-el-juez. En esta imagen hay «ganadores»

[17] La pregunta acerca de si Pablo enseña que todo *Israel* se salvará será abordada más adelante. Por el momento mi preocupación es con el universalismo respecto a los *gentiles.*

(los que se salvan) y «perdedores» (los perdidos, aunque ni siquiera aquí Pablo elabora el destino de los condenados; Pablo carece de una doctrina del infierno [:275,281]). En los pasajes «universalistas», por otro lado, la imagen dominante es la de Dios-el-rey. Mientras que Dios-el-juez separa, Dios-el-rey reúne todo bajo su reinado. Los poderes que antes eran hostiles han sido vencidos y ahora rinden homenaje al vencedor. Dios ha reemplazado el reino del pecado y la muerte por el Reino de la justicia y la vida; «toda rodilla» lo confiesa y se dobla voluntariamente ante él (Fil. 2:10s.). Este es el lenguaje de señorío, no de «salvación» (:280–284, 290s.).

Resulta insostenible fusionar estas dos imágenes en una sola. En efecto, podríamos lograrlo si escogiésemos entre el «particularismo» y el «universalismo», y cualquiera de las dos opciones no haría justicia a los delicados matices del pensamiento paulino. Pablo es capaz, por otro lado, de proclamar con absoluta certeza que Dios será el todo en todos y que toda lengua confesará a Jesús como Señor. Al mismo tiempo puede insistir en la misión cristiana como un deber imprescindible. Las personas necesariamente tienen que «trasladarse» de la antigua realidad a la nueva por un acto de fe y compromiso, porque sólo Cristo puede salvarlas (cf. Sanders 1977:463–472, 508s.). Todo el mundo necesita oír el evangelio de la justificación por la fe (Ro. 10:14s.). La justicia de Dios no se implementa automáticamente, sino que depende de la apropiación por fe, la cual es posible únicamente allí donde las personas han podido escuchar la predicación del evangelio. Dios ya ha reconciliado al mundo consigo mismo; sin embargo, no lo subyuga, sino que le ofrece su mano a través de la predicación de sus embajadores, quienes buscan una respuesta positiva (cf. Zeller 1982:167, 170–173). Así, Pablo se abstiene de hacer cualquier afirmación inequívoca de una salvación universal. La tendencia hacia tal noción encuentra su equilibrio en el énfasis en la responsabilidad y la obediencia de los que han oído el evangelio. El don de Dios en la salvación es inseparable de sus requerimientos (Beker 1984:35–37). La salvación que Dios ofrece, por lo tanto, no es universal en el sentido de anular el significado de la respuesta humana; por el contrario, «Pablo matiza sus afirmaciones sobre la salvación, añadiendo expresiones como ‘para los que creen’, ‘para los que están en Cristo’, ‘para los llamados’» (Senior y Stuhlmueller 1985:240). No hay indicio de que él ceda frente al mandato misionero.

Al mismo tiempo, la importancia del ministerio misionero de Pablo no aparece desproporcionadamente exagerada. El solamente puede *anunciar* el señorío de Cristo; no tiene facultad para *inaugurarlo*. Y los que responden positivamente no lo hacen puramente por voluntad propia. Visto retrospectivamente, su respuesta es un don de Dios: de allí el lenguaje de elección, llamado y predestinación (cf. Zeller 1982:172; Boring 1986:290s.; Gaventa 1986:44; Breytenbach 1986:19).

Enfoque apocalíptico y ética

Nos queda aún una pregunta: ¿cómo relaciona Pablo esta comprensión apocalíptica de la misión con la ética? Esta pregunta es crucial, especialmente a la luz de una acusación como la de Pixley, según la cual «el mensaje espiritual de una salvación individual» predicado por Pablo (y Juan) puede caracterizarse correctamente como «un opio religioso porque proporciona a los que sufren un modo de soportar, ofreciéndoles sueños privados para recompensarlos por una intolerable realidad pública» (1981:100). Desde luego, lo que Pixley describe es cierto respecto a buena parte del enfoque apocalíptico, incluso en nuestra época. El dualismo entre «este siglo presente» y «el siglo venidero» muchas veces se vuelve absoluto y, donde tal es el caso, los creyentes carecen del llamado a involucrarse en el trabajo por la paz, la justicia y la reconciliación entre los pueblos. Este enfoque exclusivista de la parusía funciona como una invitación a la pasividad ética y el quietismo. Falta la preocupación por el aquí y ahora; los ojos están puestos en el más allá. El conservadurismo social y el

entusiasmo apocalíptico van de la mano. Esperando el Reino inminente de Dios, la gente sale de la sociedad para refugiarse en la Iglesia, la cual no es más que un bote salvavidas dando vueltas en un mar embravecido, tratando de rescatar a los sobrevivientes de un naufragio (cf. Beker 1980:149, 305, 326; 1984:26, 111; Young 1988:6). Además, los aficionados a lo apocalíptico, por lo general, revelan un egoísmo muy particular. Se ven a sí mismos como una especie de elite favorecida. El mundo se convierte en un escenario donde la obra consiste en un esfuerzo por la santificación. El dualismo entre espíritu y cuerpo devalúa el orden creado, volviéndolo un terreno de prueba para el cielo, o un mar de lágrimas. Si llegara a existir un compromiso con otros, por lo general suele adquirir un aire condescendiente. Se practica una «ética de exceso», donde los que no tienen nada vienen a ser el blanco de la caridad de los que tienen todo (cf. Beker 1980:38, 109; 1984:37, 109).

La perspectiva apocalíptica de Pablo es muy distinta. Es verdad que Pablo ve a la Iglesia peleando una batalla en contra del mundo, dado el hecho de que «este mundo, en su apariencia actual, está por desaparecer» (1 Co. 7:31). Sin embargo, la percepción que Pablo tiene de la Iglesia toma una forma que modifica de manera radical el pensamiento apocalíptico corriente. La Iglesia ya pertenece al mundo redimido: es el segmento del mundo que ya obedece a Dios (Käsemann 1969b:134). Como tal, se esfuerza en todas sus actividades con el fin de preparar al mundo para su destino final. Precisamente por eso, la Iglesia no está preocupada por su propia supervivencia: sirve al mundo con la firme esperanza de la transformación del mismo en el momento del triunfo final de Dios. Las pequeñas iglesias paulinas son otros tantos «pequeños reductos» donde rige un estilo alternativo de vida que va influyendo en las costumbres de la sociedad que las rodea. En medio de una «generación torcida y depravada» los cristianos han de ser «sin culpa», resplandeciendo «estrellas en el firmamento» (Fil. 2:15): sobrios al juzgar, alegres al realizar actos de misericordia, pacientes en la tribulación, constantes en la oración, practicantes de la hospitalidad, viviendo en armonía con todos, no orgullosos, sirviendo a los necesitados (Ro. 12). La pasión por el Reino venidero va de la mano con la compasión por un mundo necesitado.

En el pensamiento de Pablo, entonces, la Iglesia y el mundo se unen en un vínculo de solidaridad. La Iglesia, como la creación ya redimida, no puede jactarse dentro de una burbuja de «escatología realizada» en contraste con el mundo. Fue colocada como una comunidad de esperanza en el contexto del mundo y sus estructuras de poder. Y es como miembros de una comunidad así que los cristianos «gemimos interiormente» junto con «toda la creación», que «gime a una, como si tuviera dolores de parto» (Ro. 8:22s.). Pablo se resiste así a una piedad estrecha e individualista que restringe la salvación a la Iglesia. En tanto la creación gime, los cristianos también gimen; mientras haya una parte de la creación de Dios gimiendo, no es posible participar de la gloria escatológica (cf. Beker 1984:16, 36–38, 69).

La vida y el trabajo de la comunidad cristiana están íntimamente ligados al plan cósmico-histórico de Dios para la redención de todo el universo. Importa mucho lo que hacen los cristianos y cuán auténticamente demuestran la mente de Cristo y los valores del Reino en su vida diaria. Dado que las fuerzas del futuro ya se encuentran actuando en el mundo, la perspectiva apocalíptica de Pablo no es una invitación a la pasividad ética sino a la participación activa en la voluntad redentora de Dios. La misión de Pablo es ampliar en este mundo el dominio del mundo venidero de Dios. Por lo tanto, precisamente a raíz de su preocupación por «lo último», también se preocupa por «lo penúltimo»: está más comprometido con lo que está a la mano que con aquello que será. La auténtica esperanza apocalíptica impone, entonces, una seriedad ética. Es imposible creer en el inminente triunfo de Dios sin ser agitadores a favor del Reino de Dios aquí y ahora, y sin una ética que se esfuerza y trabaja para

mover la creación de Dios hacia la realización de la promesa de Dios en Cristo. En oposición a los falsos apocalipsis de la política del poder, los cristianos luchan por aquellos indicios del bien que anticipan el triunfo final de Dios, siempre pendientes de no identificar apresuradamente la voluntad y el poder de Dios con su propia voluntad y poder, ni de sobrestimar sus propias capacidades (cf. Beker 1984:16, 57, 86s., 90, 110s., 119s.).

El vínculo íntimo entre el enfoque apocalíptico y la ética no aparece expresado tan vívidamente en ningún otro contexto como en el del *concepto paulino de la Iglesia.* A pesar de (o más bien a causa de) que Pablo ve a la Iglesia como la comunidad de la era final, descubre en ella un tremendo significado para el aquí y ahora. Los creyentes no pueden aceptarse unos a otros como miembros de una comunidad de fe sin que esto tenga repercusiones en su vida cotidiana y en el mundo. Esto se hace evidente en el incidente en Antioquía al cual se refiere Pablo en 2. El siente la obligación de resistir a Pedro «cara a cara», en una actitud provocada por razones «religiosas» y «sociopolíticas». «Religiosas» porque la acción de Pedro sugiere la posibilidad de una salvación aparte de Cristo, y «sociopolíticas» puesto que su conducta implica la posibilidad de presentar ante el mundo una comunidad cristiana dividida. La reacción vehemente de Pablo significa que, ya que Cristo ha aceptado a todos incondicionalmente, es totalmente absurdo contemplar siquiera la posibilidad de que judíos y gentiles se comporten de modo distinto en el plano «horizontal», es decir, no aceptándose los unos a los otros incondicionalmente. De hecho, ya no hay judío ni gentil, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer (3:28).

Podemos, sin embargo, preguntarnos si Pablo es tan radical respecto a los esclavos y las personas libres, y a los hombres y las mujeres, como lo es respecto a judíos y griegos. Aquí tenemos que admitir, creo yo, que la última de estas relaciones le preocupa casi al punto de excluir las primeras dos. Esto señala la necesidad, una vez más, de leer a Pablo en su contexto. El cree sobre todo que la venida de Cristo significó la aniquilación de la barrera entre los judíos y otras personas, antes fortalecida por una falsa comprensión de la Ley. Por lo tanto, está preparado para jugarse el todo por el todo respecto a este pilar de la fe cristiana. En tanto esta convicción consume virtualmente todas sus energías, las otras divisiones parecen ocupar una especie de segundo lugar. ¿Será que Pablo considera estas otras diferencias como sociales en vez de teológicas?

Sea como fuere, estudios recientes han demostrado que las mujeres tenían un perfil mucho más alto en las comunidades paulinas que en el judaísmo contemporáneo (cf. Meeks 1983:81, 220 [notas 107 y 108] y especialmente Portefaix 1988:131–173). La situación respecto a los esclavos parece ser más compleja. Segundo dice que Pablo, como hijo de su época, probablemente percibe el carácter real y deshumanizante de la institución de la esclavitud «sólo en términos vagos y remotos» (1986:180). Al mismo tiempo, Pablo no es insensible a la problemática, aunque tampoco es idealista ni un soñador utópico. Está frente a circunstancias que no puede cambiar (:165). Sin embargo, no sanciona la esclavitud, ni tampoco se muestra neutral. «[Si] en Cristo ya no hay diferencia entre esclavo y libre, si cada cual debe vivir y actuar para el beneficio de los demás sin colocar *obstáculos* de ninguna índole en su camino, entonces todo esto *virtualmente* implica la abolición de la esclavitud como una estructura social» (:165; énfasis tomado del original). Pablo, entonces, «opta por humanizar al esclavo desde adentro» (:164); el rango de esclavo «no necesariamente le impide alcanzar la madurez humana» (:180).

Aunque este análisis es esclarecedor, sugerimos, sin embargo, la posibilidad de ir más allá de Segundo en cuanto a la actitud de Pablo frente a la esclavitud. En un estudio exhaustivo sobre la carta de Pablo a Filemón, Petersen (1985) argumenta, —acertadamente, creo yo— que Pablo no le deja opción a Filemón respecto a la cuestión de la libertad de su esclavo prófugo, Onésimo (cf. también

Roberts 1983). Con la ayuda de su agudo análisis de esta breve carta tan exquisitamente compuesta y del «universo simbólico» de Pablo, Petersen llega a la conclusión de que Pablo realmente no permite a Filemón la posibilidad de no dejar en libertad a Onésimo. La carta contiene «un mandamiento ligeramente velado» que Filemón debe obedecer, más que simplemente volver a recibir a su ex esclavo (:288). Aunque no denuncia la institución de la esclavitud como tal, Pablo claramente «ataca … la participación en ella de un patrón y su esclavo creyentes» (:289). Es, al fin y al cabo, «lógica y socialmente imposible relacionarse con una persona a la vez como inferior e igual» (*ibid.*; cf. Roberts 1983:64, 66). Al escribir esto, no sólo a Filemón sino también a la iglesia que se reunía en su casa regularmente, Pablo coloca a Filemón «entre la espada y la pared» (Petersen 1985:288). Hasta este punto, a Filemón le había tocado una doble vida relativamente cómoda, tanto en el terreno del mundo como en el de la Iglesia. Ahora la responsabilidad *mundana* de comportarse como patrón con su esclavo entra en conflicto con su responsabilidad *eclesial* de comportarse como hermano frente a un hermano (:289). Pablo, sin embargo, no quiere forzar a Filemón a liberar a Onésimo; la decisión tiene que surgir de su propio corazón, de su propia voluntad (Roberts 1983:65). En vez de sacarle la decisión a la fuerza, Pablo escoge revelarle a Filemón «un camino aún más excelente». Le muestra que la posible pérdida financiera sufrida por liberar a su ex esclavo es insignificante al lado de lo que puede ganar: perdería un mero esclavo para recibir a un hermano amado. El «sacrificio», al fin y al cabo, no resulta ser ningún sacrificio.

Sin embargo, Pablo no va más allá de este acercamiento «suave», partarticularmente al final de la carta. Le recuerda a Filemón la inmensa deuda que tiene con él (v. 19) y añade: «Si *me* tienes por compañero, *recíbelo como a mí mismo*» (v. 17, mi énfasis), confiando en que Filemón hará *aún más* de lo que le pide (v. 21). Luego, en la última frase, antes de cerrar con los saludos de costumbre, le pide a Filemón que prepare para él el cuarto de huéspedes porque pronto va a visitar Colosas (v. 22). Filemón ya no tiene dudas de las intenciones de Pablo: va a ir a ver cómo Filemón ha manejado este enredado asunto. Si accede a la «apelación» de Pablo, su encuentro será muy placentero; si no, tendrá que confrontar a Pablo como alguien que no ha cumplido una obligación pública (Petersen 1985:293). Así pues, ni Filemón ni la iglesia reunida en su casa pueden dudar de la seriedad del asunto: es tal que Pablo, en contra de su costumbre, dedica una carta entera sólo a este tema. Filemón (y con él los otros dueños de esclavos en la iglesia de Colosas) se encuentra de verdad entre la espada y la pared. En palabras de Petersen,

Pablo polariza radicalmente las opciones que se abren ante Filemón y su iglesia. Al representar las alternativas opuestas en términos de comportamiento mundano digno de la iglesia, Pablo fuerza a Filemón y su iglesia a pensar más allá de sus intereses egoístas y sentimientos localistas para abrazar todo lo que abarca el ser en Cristo (:301; cf. Roberts 1983:64–66)

Por supuesto, el interés primordial de Pablo es lo que acontece *dentro de la comunidad de fe.* Pecaríamos por exceso si le exigiéramos un pronunciamiento ético para la sociedad en general. Los cristianos eran un factor totalmente insignificante dentro del contexto grecorromano de la época. Por lo tanto, dada su desventaja social y las limitaciones inherentes a la situación, sería absurdo para Pablo (o para cualquier otro cristiano de esta primera generación) intentar elaborar todo un programa de liberación para los oprimidos de todo el Imperio. Su base es la *Iglesia:* apela a los que se han incorporado a Cristo por medio del bautismo. Al mismo tiempo, ve a la Iglesia en términos de «reductos» donde rige un estilo de vida alternativo que va influyendo las costumbres de la sociedad que les rodea. Precisamente por esto a los cristianos no les es permitido celebrar el advenimiento del nuevo mundo de Dios únicamente dentro de las paredes de la Iglesia. Más bien, la revolución que se está

llevando a cabo dentro de la Iglesia lleva en sí misma semillas importantes de revolución para las estructuras de la sociedad. En medio de una «generación maligna y perversa» los creyentes han de ser «sin culpa», resplandeciendo «como estrellas en el firmamento» (Fil. 2:15). Apartarse a un claustro aislado no es opción para ellos; al contrario, constituyen una comunidad de esperanza que gime y trabaja a favor de la redención del mundo entero (cf. Beker 1980:318s.; 1984:69). No pueden jactarse de su «escatología realizada» en contraste con el mundo. La Iglesia y el mundo están unidos por un vínculo de solidaridad.[18]

En resumen, Pablo está convencido de que, en Cristo, Dios ha reconciliado al mundo consigo mismo y que la era entre la resurrección de Cristo y la parusía es el tiempo que le fue concedido como apóstol para inaugurar la primera etapa de la convocatoria a las naciones bajo el señorío de Cristo (Hultgren 1985:145). Nuestro análisis ha demostrado cómo Pablo puede simultáneamente mantener juntas dos realidades aparentemente contradictorias: un anhelo ferviente de ver la irrupción del reinado futuro de Dios; y una preocupación por la extensión misionera, la edificación de comunidades de fe en un mundo hostil y la implementación de una nueva ética social.

La mayoría de los grupos cristianos encuentran imposible una vivencia creativa que oscila en tensión perpetua entre lo último y lo penúltimo. Algunos sucumben al dualismo, le dan la espalda al mundo, enfatizan la «perseverancia» en el presente y se dedican simplemente a esperar el fin del sufrimiento que vendrá con la nueva era gloriosa de Dios. Donde esto ocurre, Jesús tiende a convertirse en un nuevo profeta o un legislador, «quien meramente anuncia lo que eventualmente ha de acontecer y lo que hay que hacer para vivir en medio de un presente totalmente irredento» (Beker 1980:346). Otros grupos encuentran soluciones más sofisticadas al problema de la demora de Cristo a partir de su primera venida. Están los que celebran la última venida de Cristo únicamente en la Iglesia, particularmente en los sacramentos, y quienes tienden a identificar el Reino de Dios con la Iglesia (aunque esta posición seguramente está perdiendo popularidad hoy en día); y están los que optan por una de varias posiciones existencialistas, o por una preocupación casi exclusiva por el mundo. En ninguno de estos últimos casos importa que el tiempo, según parece, sigue su marcha interminablemente. La «demora» de la parusía ya no es problema. Hay una tendencia a «sobrecelebrar» el presente; cualquier esperanza de un cambio fundamental en el futuro debe ser silenciada y neutralizada (cf. Beker 1980:9, 345; 1984:61–77, 118).

Beker, quien argumenta hábilmente a favor de la rehabilitación de la visión apocalíptica, no sugiere que la Iglesia contemporánea esté en la obligación de seguir al pie de la letra las expectativas de Pablo. Aclara que a veces aun Pablo ajusta sus propias expectativas (1984:49; refiriéndose, en este aspecto, a 1 Ts. 4:13–18; 1 Co. 15:15–21; 2 Co. 5:1–10; Fil. 2:21–24). Pablo lo hace, sin embargo, sin comprometer su expectativa acerca de la intervención triunfal de Dios al fin de la historia. De igual manera, también nosotros debemos sostener una perspectiva similar. Y debemos hacerlo proveyendo una respuesta, en el espíritu apocalíptico de Pablo, a por lo menos cuatro objeciones fundamentales a mucho del enfoque apocalíptico común: el carácter obsoleto de la cosmovisión apocalíptica; el literalismo del lenguaje apocalíptico, que desorienta a la espiritualidad cristiana; el argumento que sostiene que el enfoque apocalíptico se limita a un significado puramente simbólico, y la refutación de una visión apocalíptica futura por el proceso progresivo de la historia (Beker 1984:79–121). No nos sirve una simple transferencia de las formulaciones paulinas del evangelio directamente a nuestra

[18] Sobre una discusión distinta (y más comprehensiva) de todo este tema, cf. D. J. Bosch, «Paul on human hopes», *Journal of Theology in Southern Africa* 67, junio de 1989, pp. 3–16.

situación (:105). Aun así, el evangelio apocalíptico de Pablo puede ayudarnos a discernir «que el triunfo de Dios queda sólo en sus manos y … transformará todas nuestras luchas y gemidos presentes» (:17). Precisamente la visión de la realidad venidera de la gloria de Dios es lo que nos insta a trabajar en este mundo no redimido pacientemente y con valentía, de la manera exigida por el ejemplo de Cristo. Involucrarse en las estructuras de este mundo, o tratar de cambiarlas para que se conformen, aunque sea limitadamente, a los planes de Dios tiene sentido precisamente por razón de nuestra esperanza de un futuro fundamentalmente nuevo. Pablo puede contemplar una misión universal mientras piensa en términos de un fin apocalíptico inminente; escatología y compromiso misionero no se contradicen, porque ninguno invalida al otro. El triunfo final de Dios ya está arrojando su luz en el mundo presente, no importa cuán opaca pueda parecer esa luz. Por lo tanto, Pablo, respondiendo al poder invitador de la hora apocalíptica de justicia y paz, se prepara para este momento yendo «a los extremos de la tierra» e invitando a gente de todas las naciones a convertirse en miembros de la comunidad del fin de la historia (cf. Beker 1984:51s., 58, 117).

La ley, Israel y los gentiles

Hemos afirmado con anterioridad que Pablo se encuentra en una situación paradójica. La misión judía, por ahora, parece ser fútil. La misión a los gentiles, al contrario, ha sido sorprendentemente exitosa y Pablo propone ahora que la salvación de los judíos llegará a realizarse solamente a través de un esfuerzo enérgico entre los gentiles. He sostenido que esta interpretación de la misión sólo tiene sentido si tenemos presente que Pablo se ve a sí mismo, a través de su compromiso misionero, como quien responde al poder del triunfo final de Dios, el poder que lo convoca. Ahora sigo más allá para relacionar la misión apocalíptica de Pablo con su entendimiento de la ley judía y de la relación entre judíos y gentiles.

Pablo y el judaísmo

H. J. Schoeps una vez denominó la enseñanza paulina sobre la Ley «el punto de discusión doctrinal más complejo de su teología» (cita en Moo 1987:305). Las vicisitudes de casi veinte siglos de relaciones judeo-cristianas no han facilitado la búsqueda de una interpretación confiable de la comprensión que Pablo tenía de la ley. Si deseamos entender a Pablo, es de la mayor importancia que tratemos de obtener tanta información como sea posible sobre el judaísmo de la época y su actitud frente a la Ley. En efecto, estudios recientes han revelado una gran variedad dentro del judaísmo mismo durante la época del Imperio Romano. Esto es especialmente cierto respecto al período judío inmediatamente antes de la Guerra de los Judíos; después de la guerra la situación cambió bastante, cuando los fariseos intentaron reorganizar y consolidar la vida religiosa judía, al mismo tiempo que introdujeron medidas que hacían imposible que los cristianos judíos mantuvieran sus vínculos con la sinagoga.

La publicación de E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (1977) (Pablo y el judaísmo palestino) marcó un punto divisorio en los estudios paulinos (cf. Moo 1987:287), aunque algunos estudios anteriores a Sanders habían presentado propuestas similares a las suyas. Hoy se cree ampliamente que la enseñanza de Pablo sobre la Ley no puede entenderse meramente en el marco de los intentos de Lutero de oponer el énfasis católico-romano en las obras con su doctrina de la justificación por la fe sola. Ahora se reconoce en Pablo una actitud mucho más positiva hacia los judíos y el judaísmo en general, y hacia la Ley en particular.

Una de las razones que explica esta nueva apreciación de la fibra judía en Pablo es sin duda apologética. Hoy día existe un interés marcado en el diálogo entre judíos y cristianos, y, siendo que

Pablo tradicionalmente fue concebido por los judíos como el gran apóstata (por sus comentarios sobre la Ley, especialmente en su carta a los Gálatas) y como el instigador del antijudaísmo (¡especialmente a causa de lo escrito en 1 Tesalonicenses 2:14–16!), es apenas lógico que muchos cristianos hagan lo posible por presentar a un Pablo más tratable ante los judíos que participan en dicho diálogo.

La apologética, sin embargo, no es la única razón para el cambio de imagen de Pablo. Una relectura tanto de Pablo como de la literatura judía ha contribuido a una nueva percepción del «apóstol de los gentiles». En primer lugar, sus comentarios en 1 Tesalonicenses 2:14–16 tienen que interpretarse en el contexto de la carta (la primera carta escrita por Pablo) y no pueden ser universalizados (Räisänen 1983:262s., 264); además, es claro, especialmente sobre la base de Romanos, que el Pablo posterior no concibe a sus semejantes como quienes mataron a Jesús y, por lo tanto, merecedores de la ira de Dios «para siempre» (cf. Stendahl 1976:5; Steiger 1980:45–47; Mussner 1982:10; Sanders 1983:184). En segundo lugar, ha crecido cada vez más la conciencia de que la carta a los Gálatas («la carta más arrebatada de Pablo»; Martyn 1985:309) fue escrita con un propósito polémico bien específico, a saber, contrarrestar la influencia de los judaizantes. Gálatas, entonces, no debe interpretarse como un tratado teológico sistemático, sino como un documento escrito para un contexto muy específico (cf. Beker 1980:37–58 y Lategan 1988). En tercer lugar, Pablo comparte muchas convicciones religiosas con sus contemporáneos judíos, tales como su opinión sobre la idolatría y su actitud hacia las escrituras hebraicas (en las cuales se basa su propio pensamiento). Una nueva escritura (un «nuevo testamento» distinto y opuesto al «antiguo») es tan inconcebible para Pablo como para muchos de los primeros cristianos. El no es el «fundador» de una nueva religión sino el intérprete más autorizado de la antigua (cf. Beker 1980:340s., 343). En cuarto lugar, como ha señalado Sanders (1983:192), el hecho de que Pablo se somete al castigo decretado por las autoridades judías (cf. 2 Co. 11:24) demuestra que todavía se considera (igual que sus jueces) un miembro del pueblo judío. El castigo implica inclusión.

La función de la ley

Son observaciones así, juntamente con el conocimiento creciente del judaísmo del primer siglo, las que provocaron la reacción de un erudito como E. P. Sanders:

precisamente en el punto en que muchos han encontrado el contraste entre Pablo y el judaísmo —gracia y obras— Pablo se encuentra de acuerdo con el judaísmo palestino … la salvación es por la gracia pero el juicio es por obras; las obras son la condición para permanecer «dentro», pero no consiguen la salvación (1977:543–552).[19]

Sanders posiblemente exagera un poco el caso, como otros eruditos afirmarían luego (cf. *inter alia*, Moo 1987; Gundry 1987; y du Toit 1988). Por ejemplo, el judaísmo del primer siglo no fue tan unificado en su «patrón religioso» como alega Sanders (aun si reconocemos que nuestro conocimiento del judaísmo de este período es limitado, debido a la naturaleza fragmentaria de las fuentes históricas; cf. Wilckens 1959; Meeks 1983:32; Moo 1987:292, 298).[20] Además, y en parte a causa de la escasez de

[19] Cf. también Räisänen: «Me uno a los que dudan de la afirmación que el judaísmo posbíblico era una religión de mérito centrada en el hombre, la cual invitaba a sus adherentes a ganar el favor de Dios haciendo obras de mérito dentro del marco de la ley… El judío común y corriente observaba la ley porque creía que en ella radicaba la voluntad de Dios» (1987:411).

[20] De Boer (1989:172–180) argumenta a favor de la necesidad de distinguir dos «corrientes» principales en el enfoque apocalíptico judío antes del 70 d.C., a saber, «la escatología apocalíptica-cosmológica» (donde «el siglo venidero» reemplazará a «este siglo» después de una confrontación cósmica entre Dios y los poderes angelicales de maldad) y «la escatología apocalíptica-forense» (según la cual Dios ha dado la ley como remedio,

fuentes judías, la política de aceptar los escritos de Pablo como parte del material de fuente original sobre el judaísmo del período puede ser acertada. Si se niega que por lo menos algunos judíos de la época veían en la Ley un camino para alcanzar la salvación, la polémica de Pablo contra los judaizantes y otros queda un poco sin fundamento. La única conclusión lógica sería que Pablo malentendió intencionalmente o distorsionó a sus opositores (cf. Moo 1987:291–293). Entonces, aunque eruditos como Sanders, Räisänen y otros han ayudado a poner fin a algunas de las presuposiciones legalistas más extremas acerca del judaísmo y a la imagen de Pablo como el genio solitario que reconoció que cumplir la Ley en sí no es lo correcto, muchos estudiosos siguen afirmando que «Pablo y el judaísmo palestino ven de manera distinta la oposición entre gracia y obras» (Gundry 1987:96; cf. Moo 1987:292, 298; y du Toit 1988).

Resulta innegable que Pablo enfrenta un problema fundamental con gran parte de la concepción de la Ley en el judaísmo de su época, y que esto tiene consecuencias importantes para su interpretación de la misión. En todo caso, es claro que él decide intencionalmente no optar por el camino de muchos otros judíos de aquella primera generación (y gentiles; cf. la carta a los Gálatas) que no ven conflicto alguno entre la fe en Cristo y el cumplimiento de la Ley (cf. Wilckens 1959:278s.; Beker 1980:248).

No es fácil establecer con precisión la naturaleza del problema de Pablo con la Ley.[21] Para empezar (y muchas veces esto no se ha tomado en cuenta), con frecuencia la actitud de Pablo hacia la ley es muy positiva. En Romanos 9:4 escribe respecto a sus compatriotas, los israelitas: «De ellos son la adopción como hijos, la gloria divina, los pactos, la ley, y el privilegio de adorar a Dios y contar con sus promesas». En Romanos 11:29, se refiere a estas características como «dones» (*jarismata*) de Dios. Y en Romanos 15:8 aun llama a Cristo «servidor de los judíos» (lit. «siervo de la circuncisión»). El destino de Israel era manifestar entre las naciones lo que significa un pueblo que vive según la promesa y la gracia, como lo indica el caso del patriarca Abraham (Ro. 4; 4) (cf. Beker 1980:336). De allí surge que la Ley no se opone al evangelio sino que atestigua a favor de él (Ro. 3:21). La Ley llega a ser, entonces, la suma de todo lo que Dios ha dado y ha hecho por su pueblo, aparte de lo que ellos mismos pudieran lograr (cf. también Räisänen 1987:408–410).

Por otro lado, existen dichos en los cuales Pablo parece expresar una actitud extremadamente negativa hacia la Ley, y aún más particularmente respecto a los ritos judíos, sobre todo la circuncisión exigida por los judaizantes a los creyentes gentiles en Galacia.[22] Aceptar esto, sin embargo, equivale a seguir «un evangelio diferente» (1:6) o una perversión del evangelio de Cristo (1:7); implica «desligarse» de Cristo y haber «caído de la gracia» (5:4).

¿Por qué este ataque tan vehemente contra la Ley? Puede haber varias razones y Pablo no las desglosa de manera lógica. Primero, la demanda de los judaizantes de que los convertidos gentiles practiquen «las obras de la ley» sugiere que se les está enseñando a aferrarse a los ritos externos y no al

---

y se enfatiza la responsabilidad humana ante él). La evidencia indica que la segunda corriente rebasó y reemplazó completamente a la primera después del desastre del 70 d.C.

[21] Räisänen (1983:16–198) argumenta que a Pablo le falta una teología coherente de la ley. En una obra subsecuente (*The Torah and Christ*, [Publication of the Finnish Exegetical Society 45, Helsinki, 1986]), refinó y moderó sus afirmaciones hasta cierto punto. Cf. también Räisänen 1987. De Boer (1989) sugiere que en la carta de Pablo a los Romanos a veces domina una escatología de naturaleza cosmológica y apocalíptica, y otras veces una escatología de naturaleza forense y apocalíptica.

[22] Es significativo que únicamente en la carta a los Gálatas Pablo utiliza las expressiones *Ioudaismos, Ioudaikos* y *Ioudaizein*, todas derivadas de *Ioudaios*, «judío».

significado fundamental de la Ley (cf. Räisänen 1987:406–408). Segundo (y esto está en cierto sentido incluido en el primer punto), la oposición de Pablo a la Ley y la obediencia a ella es contextual. El apóstol ve cómo la interpretación superficial de la Ley por parte de los cristianos gentiles pervierte la esencia del evangelio de la salvación en Cristo, y no se puede permitir que algo compita con Cristo.[23] Tercero, sin embargo (y esto puede ser al fin y al cabo la razón más importante para la evaluación de la postura negativa de Pablo, no sólo frente a las «prácticas» de la Ley, sino frente a la Ley en sí), la Ley nutre el exclusivismo judío y, por lo tanto, tiene que ser abrogada. Dada la relación de este factor con la comprensión paulina de la misión, nos detendremos en él brevemente.

Pablo ve lo que ningún otro judío ortodoxo había podido ver, aunque quisiera. Intencionalmente o no, para los judíos la Ley había llegado a representar una señal de distinción y, por lo tanto, de falta de solidaridad entre judío y gentil. La Ley separa y por ello aísla un grupo de otro grupo. Llegó a encarnar para los judíos su particularismo, su introversión e identidad de grupo, y dio lugar a su orgullo de pueblo escogido. Los judíos ignoraban el hecho de que la Ley realmente significa «la justicia que viene de Dios» y, por haber hecho de ella su feudo para segregar así al resto de la humanidad, convirtieron dicha justicia en «la suya propia» (Ro. 10:3). Malentendieron sus propias escrituras (cf. 2 Co. 3:15) y su papel como pueblo de Dios. La Ley proveyó a los judíos una «carta constitucional de privilegio nacional» (N.T. Wright, citado por Moo 1987:294; cf. también Beker 1980: 335s., 344; Zeller 1982:177s.). Era esta característica divisiva de la Ley la que rechazaba Pablo. Más explícitamente, Pablo repudiaba cualquier indicio de «judaización» de los convertidos gentiles. Toda distinción de *status* social y sexo había desaparecido. Para Pablo, sin embargo, la distinción más importante de anular era aquella entre judíos y gentiles (cf. 3:28). La «pared intermedia de separación» de la Ley se había derrumbado (Ef. 2:14) y era inadmisible reconstruir lo que ya estaba derribado (2:18) (cf. Beker 1980:250; Zeller 1982:178; Senior y Stuhlmueller 1985:248; Meeks 1983:81).

Todo esto se puede formular de otro modo. Sanders sugiere que Pablo, para elaborar su teología de la misión, no va de la situación a la solución sino de la solución a la situación (1977:442–447). En otras palabras, no es que Pablo ha descubierto, a raíz de un aprieto o una situación difícil suya, lo inadecuado de la Ley, para ser luego conducido a Cristo como la solución de su problema. Sucedió a la inversa. Su encuentro con Cristo lo obligó a repensar absolutamente todo desde el principio. La «solución» (Cristo) le reveló precisamente cuál era su «aprieto»: la insuficiencia de la Ley para lograr la salvación. Para Pablo la verdadera situación del judío y del gentil se manifiesta únicamente a la luz de la «solución» (Hahn 1965:102, nota 1). He aquí otra manera de expresar lo dicho anteriormente: ningún judío ortodoxo podría ver la Ley de la misma manera que Pablo, a menos que la viera desde la perspectiva de éste. Y a Pablo se le abrió esta perspectiva cuando conoció al Cristo resucitado.[24] No la recibió a través de ninguna intervención humana, ni se la enseñaron; le vino como «revelación» (1:12–17). Aquel evento lo convenció que a través de Jesús, crucificado y resucitado, Dios estaba ofreciendo la salvación a todos.

---

[23] Martyn (1985:316) resume «el punto principal» de la predicación de los misioneros observadores de la ley: «Necesariamente perciben al Cristo de Dios a la luz de la ley de Dios, en vez de la ley a la luz de Cristo, y esto significa que Cristo es secundario respecto a la ley».

[24] No sugiero aquí que la teología de Pablo se hizo de una vez en el mismo momento de su conversión. Hubo sin duda un desarrollo en su pensamiento, especialmente respecto a su interpretación de la ley (su primera carta, 1 Tesalonicenses, carece casi totalmente de referencias a ésta) y por supuesto por su contacto con los cristianos judíos helenísticos. Véase también Senior y Stuhlmueller 1985:233 y Räisänen 1987:416).

Aceptación incondicional

Absolutamente nada en la tradición judía había preparado a Pablo para esta percepción revolucionaria. Ahora él sabe que toda la humanidad tiene la posibilidad de trasladarse de la muerte a la vida y del pecado a Dios, no a través de la Ley dada en el Sinaí sino a través de Cristo. Por lo tanto, predica a Cristo crucificado, «motivo de tropiezo para los judíos… locura para los gentiles» (1 Co. 1:23). Ha decidido, como escribe a los de Corinto, «no saber de cosa alguna, excepto de Jesucristo, y de éste crucificado» (1 Co. 2:2) (cf. Senior y Stuhlmueller 1985:226s., 233, 234, 248, 256). Cristo superó la Ley. La afirmación de Pablo de que Cristo es el telos nomou (Ro. 10:4) probablemente se debe tomar en el sentido de que Cristo es el «fin» y la «meta» de la Ley; es la sustitución de la Ley y a la vez la intención original de la Ley, «la sorprendente respuesta a la búsqueda religiosa de los judíos» (Beker 1980:336, 341; cf. Moo 1987:302–305). Su muerte sustitutiva en la cruz, y sólo ella, abre el camino a la reconciliación con Dios. Dios mismo acepta a cada uno incondicionalmente. Esta es la piedra angular de la teología paulina de la misión.

A partir de esta percepción Pablo llega a una conclusión que para nosotros puede parecer trivial, pero que realmente constituye una afirmación asombrosa: no hay diferencia entre judío y gentil. En primer lugar, todos «están bajo el poder del pecado» (Ro. 3:9), y «privados de la gloria de Dios» (Ro. 3:23). Cada persona se encuentra bajo algún «señorío» u otro —del pecado, de la Ley, de la naturaleza humana, de dioses falsos, etc., (cf. Ro. 1.18–3:20)— y, por lo tanto, es igualmente culpable y está igualmente perdida. En efecto, la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia (Ro. 1:18) (cf. Dahl 1977a:78; Walter 1979:438s; Senior y Stuhlmueller 1985:235; Stegemann 1984:302). Ni la sabiduría humana, como sugerían los griegos, ni la Ley, como creían los judíos, puede salvar de «la ira venidera» (1 Ts. 1:10; Ro. 3:20; 5:12–14). Por cuanto todos pecaron, la muerte se ha extendido a todos (Ro. 7:11).

A este veredicto negativo, sin embargo, Pablo contrapone uno positivo: «todos han pecado y están privados de la gloria de Dios, *pero por su gracia son justificados gratuitamente,* mediante la redención que Cristo Jesús efectuó» (Ro. 3:23s.; cf. 2:15–17). El evangelio sí es el «poder de Dios para la salvación de todos los que creen» (Ro. 1:16). Así como Dios era «imparcial» en su juicio, de la misma manera es ahora «imparcial» o, mejor, lleno de gracia para con todos, sin acepción de personas (cf. Ro. 2:11). Esto es así porque Dios es Dios no sólo de los judíos sino también de los gentiles, «porque no hay más que un solo Dios» (Ro. 3:30s.) y su misericordia es para con todos (cf. 11:30–32; 15:9). Después de todo, tanto el judío como el gentil son descendientes de Abraham. La línea de descendencia corre desde Abraham, por medio de Cristo, hasta los gentiles: «Y si ustedes pertenecen a Cristo, son la descendencia de Abraham y herederos según la promesa» (3:29; cf. 3:7). Judíos y gentiles, juntos, constituyen «el Israel de Dios» (6:16). Ya «no hay diferencia entre judíos y gentiles» (Ro. 10:12); «Ya no hay judío ni griego … sino que todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús» (3:28). El requisito de entrada, esto es, la «fe en Jesucristo», se aplica a gentiles y a judíos de igual manera (Sanders 1983:172). Únicamente cuando alguno «se vuelve al Señor» (2 Co. 3:16), no importa si es judío o gentil, se convierte en heredero de las promesas de Abraham (:174).

El problema de un Israel impenitente

La misión a los gentiles avanzó rápidamente en la época de Pablo. Sin embargo, no sucedió así con la misión entre los judíos. Para Pablo «el hecho de que la mayoría de sus parientes se hubiera cerrado al evangelio fue la experiencia más deprimente de su vida» (Mussner 1982:11). Esta experiencia amarga le provocó las palabras conmovedoras de Romanos 9:1–3:

Digo la verdad en Cristo; no miento. Mi conciencia me lo confirma en el Espíritu Santo. Me invade una gran tristeza y me embarga un continuo dolor. Desearía yo mismo ser maldecido y separado de Cristo por el bien de mis hermanos, los de mi propia raza.

Pablo es el «apóstol a los gentiles» por excelencia; al mismo tiempo es él, entre todos los autores neotestamentarios, quien más apasionadamente se preocupa por Israel (Beker 1980:328). Esto quiere decir que, a menos que se tome en cuenta la cuestión de la salvación del pueblo del antiguo pacto, cualquier análisis sobre la comprensión que Pablo tenía de la misión gentil sería parcial (Hahn 1965:105). Su convicción fundamental es que el destino de toda la humanidad se decidirá según lo que le suceda a Israel. El futuro de los judíos no es para él un asunto secundario, de poca trascendencia, ni se puede catalogar como un problema relacionado con su perspectiva de la escatología (Stegemann 1984:300). A él le duele profundamente que los judíos no estén participando del peregrinaje al monte de Dios en Jerusalén, «sobre el cual, ahora sí, se halla la cruz» (Steiger 1980:48), y Pablo no puede dejarlo así bajo ninguna circunstancia.

Por lo tanto, Pablo recurre a las promesas de Dios en el Antiguo Testamento y a al hecho de que el Dios de Israel es digno de confianza. Así, escribe: «Entonces, ¿qué se gana con ser judío, o qué valor tiene la circuncisión? Mucho, desde cualquier punto de vista. En primer lugar, a los judíos se les confiaron las palabras mismas de Dios. Pero entonces, si a algunos les faltó la fe, ¿acaso su falta de fe anula la fidelidad de Dios? ¡De ninguna manera!» (Ro. 3.1–4a). Y una vez más: «De ellos [los israelitas] son la adopción como hijos, la gloria divina, los pactos, la ley, y el privilegio de adorar a Dios y contar con sus promesas» (Ro. 9:4).

La prioridad israelita dentro de la historia de la salvación, entonces, sigue siendo válida y nunca podrá ser ignorada. La ventaja de los judíos es real porque a ellos se les confiaron las promesas. El evento de Cristo es primordialmente una respuesta a tales promesas. El evangelio proclamado por Pablo no es ninguna religión nueva, sino la respuesta al anhelo de Israel por la era mesiánica (cf. Beker 1980:343). «Por lo tanto, el cumplimiento escatológico de la promesa divina a Israel permanece como esperanza viva; a menos que Israel sea salvo, la fidelidad de Dios a su promesa será inválida» (:335). Porque, dice Pablo, «las dádivas de Dios son irrevocables, como lo es también su llamamiento» (Ro. 11:29). De otro modo, también a los gentiles las promesas de Dios permanecerían ambiguas para siempre (cf. Stegemann 1984:300).

Sin embargo, ¿cómo puede Pablo mantener su posición frente a la afirmación teológica fundamental sobre la cual basa su misión a los gentiles: que en Cristo no hay ni judío ni gentil (3:28); que «los hijos de la promesa» en vez de «los descendientes naturales» son los descendientes de Abraham (Ro. 9:8); que «la verdadera circuncisión» no es algo «externo y físico» sino «del corazón», y que todos tienen el mismo acceso a Dios, siendo todos justificados sólo por la fe? ¿Cómo puede Pablo mantener dos conceptos opuestos a la vez? Senior y Stuhlmueller afirman acertadamente: «La lucha de Pablo con este dilema era compleja y nunca se resolvió por completo» (1985:246). Y Räisänen (1987:410) comenta sobre Romanos 9–11, donde este problema llega a su culminación:

> Romanos 9–11 testifica de un modo conmovedor de la lucha de Pablo con una tarea imposible: «hacer de un círculo un cuadrado». El trata de mantener dos convicciones incompatibles: 1) Dios ha hecho con Israel un pacto irrevocable y le ha dado a Israel su Ley, que invita al pueblo a un cierto tipo de vida recta, y 2) esta rectitud no es la verdadera ya que no se fundamenta en la fe en Jesús.

Todo este dilema es realmente un «dilema respecto a Dios», puesto que surge «de dos conjuntos de convicciones ‘gemelas’ de Pablo, las que le son propias y las que le son reveladas». El problema de Pablo no se limita al nivel de una angustia humana provocada por la posibilidad del juicio eterno sobre

su pueblo, al cual ama tan profundamente. También se preocupa «por Dios, por su voluntad, su constancia» (Sanders 1983:197). El verdadero problema de Pablo es de «convicciones encontradas», convicciones que son mejores «afirmadas que explicadas: la salvación es por la fe, la promesa de Dios a Israel es irrevocable» (:198). Pablo busca desesperadamente una fórmula que mantenga intactas las promesas de Dios a Israel y al mismo tiempo insiste en la fe en Cristo (:199).

Romanos 9–11

Especialmente en Romanos 9–11 Pablo «afirma» sus convicciones, en vez de «explicarlas», para hacer uso de la frase de Sanders. Estos tres capítulos, los más difíciles, aparecen en la parte intermedia de la carta a los Romanos, cuyo tema dominante se enuncia en 1:16: «el evangelio … es poder de Dios para la salvación de todos los que creen: de los judíos primeramente, pero también de los gentiles». La sección constituida por los capítulos 9 al 11 forma «el verdadero centro de gravedad en Romanos» (Stendahl 1976:28) y constituye un «caso de prueba» para entender a Pablo y su percepción de la misión (Stuhlmacher 1971:555). La unidad interna de la misión y la teología de Pablo es más obvia en estos capítulos que en cualquier otro lugar (Dahl 1977a:86). Es importante, no obstante, fijar la atención en el hecho de que no aparecen allí, por azar, después de los primeros ocho capítulos. La carta a los Romanos no es un tratado teológico sobre la doctrina de la justificación por la fe, en el cual los capítulos 9 al 11 se destacan como una especie de «cuerpo extraño». Tampoco pueden atribuirse a la «fantasía especulativa» de Pablo, ni se puede ver en ellos «una especie de suplemento» que no forma «parte integral del argumento principal» (Bultmann y F. W. Beare respectivamente, citados en Beker 1980:63). Esta sección es, más bien, un importante «documento de ‘historia de las misiones’ que apunta hacia el futuro»; y, en este contexto, la sección en discusión «dilucida en particular el propósito y trasfondo de la misión de Pablo a los gentiles» (Stuhlmacher 1971:555).

La sección del capítulo 11:25–27, como Luz afirma correctamente (1968:268; cf. Hofius 1986:310s.), constituye la esencia de lo que Pablo quiere comunicar, la culminación, si se quiere, del argumento de los tres capítulos:

Hermanos, quiero que entiendan este misterio para que no se vuelvan presuntuosos. Parte de Israel se ha endurecido, así permanecerá hasta que haya entrado la totalidad de los gentiles. De esta manera todo Israel será salvo, como está escrito:

«vendrá de Sión El redentor
y apartará de Jacob la impiedad.
Y éste será mi pacto con ellos
cuando perdone sus pecados».

Ya he afirmado que a Pablo, y particularmente su misión, sólo se los puede entender en el contexto de las profecías del Antiguo Testamento y del enfoque apocalíptico judío de la época. Esta observación se aplica también a Romanos 9 al 11, y especialmente a 11:25–27. En ninguna otra parte de sus cartas Pablo basa su argumentación tan claramente en el Antiguo Testamento como en estos tres capítulos (cf. Aus 1979:232s.; Beker 1980:333). Luz (1968:286–300; cf. también Rütti 1972:164–169) ha argumentado que el pasaje citado anteriormente no debe verse como una referencia a eventos cronológicos y a una secuencia en particular, sino que las referencias a la cronología deben interpretarse como afirmaciones acerca de la gracia y la fidelidad de Dios. Esta es, sin embargo, una interpretación poco probable. Pablo emplea aquí el estilo de la revelación apocalíptica y afirma que la misión a los gentiles es una empresa para un período de ínterin solamente, y que terminará cuando haya entrado «la totalidad de los gentiles». Después de este hecho «todo Israel» será salvo y el «redentor»

(Cristo en la parusía) llevará la historia a su culminación (cf. Stuhlmacher 1971:561, 564s.; Hengel 1983b:50s; Mussner 1982:12; Hofius 1986: 311–320). Todo esto se describe como el despliegue de un drama apocalíptico. Pablo desarrolla su caso a partir de Romanos 9:1 en dos argumentos sucesivos. El primero va desde Romanos 9:6 a 11:10, el segundo desde 11:11 a 11:32 (Hofius 1986:300–311). El párrafo 11:25–27, entonces, es el clímax. Pablo delinea allí la «estrategia» salvífica de Dios siguiendo una «sorprendente dinámica ondulante o serpentina» (Beker 1980:334) en tres «actos»: (a) el endurecimiento de Israel y la oposición a Cristo llevan hacia (b) el surgimiento de la misión gentil, la cual finalmente desemboca en (c) la salvación de Israel (cf. 11:30s.).

El endurecimiento *(porosis)* sobrevino a «parte de Israel», dice Pablo. En 11:28 aun llama a los judíos «enemigos de Dios». Al mismo tiempo, no duda del celo de ellos y de sus buenas intenciones, aunque «su celo no se basa en el conocimiento» (Ro. 10:2). Además, remontándose a varios pasajes del Antiguo Testamento, aparentemente los excusa, porque dice en 11:8: «Dios les dio un espíritu insensible, ojos con los que no pueden ver y oídos con los que no pueden oír, hasta el día de hoy» (cf. Mussner 1976:248; Hofius 1986:303s). El asunto dominante, entonces, es que Dios *ha permitido* este endurecimiento *por causa de los gentiles.* Aquí se introduce el «segundo acto». A través de la transgresión de Israel «ha venido la salvación a los gentiles» (11:11); en efecto, «su fracaso ha enriquecido a los gentiles» (11:12), su rechazo significa la reconciliación del mundo (11:15). «Dios cierra los ojos de Israel para que los gentiles pueden ver la gloria que Dios ha preparado para ellos también» (Stegemann 1984:306). El endurecimiento de una parte de Israel crea un espacio para la misión gentil y facilita que los gentiles lleguen a su «totalidad».

Esto prepara el escenario para el «tercer acto»: la salvación de «todo Israel». Cuando «la totalidad de los gentiles» haya entrado (¿Pablo concibe en estos términos a los representantes de todas las iglesias gentiles que lo acompañan a Jerusalén para entregar la ofrenda?), el período del «endurecimiento» de Israel habrá terminado. Entonces Israel le dará la bienvenida a su «redentor» (11:26), quien hará que reciban misericordia (11:31). En una frase final (11:32) Pablo resume todo («Dios ha sujetado a todos a la desobediencia, con el fin de tener misericordia de todos»), y luego irrumpe en una doxología (11:33–36).

¿Cómo concibe Pablo la «salvación» de «todo Israel»? ¿Prevee la conversión de Israel a su Mesías? En otras palabras, ¿abrazará Israel a Cristo en fe? ¿Pablo espera la salvación de *todos* los judíos? ¿Y aún ve la necesidad de una proclamación misionera al pueblo judío? Los eruditos no están de acuerdo en las respuestas a estas y otras preguntas similares.

Algunos dicen que, según Pablo, «todo» Israel será salvo por medio de un acto de Dios en el momento de la parusía, *sola gratia*, cuando Israel recibirá a Cristo en fe (Stendahl 1976:4; Steiger 1980; Mussner 1976, 1982; Sanders 1983:189–198). Sanders en particular enfatiza que esto no implica una especie de «teología de doble pacto», según la cual los judíos se salvarán por su fidelidad a la ley y los gentiles por su fe en Cristo. Los judíos también se salvan solamente por la fe en Cristo. La única manera de ser parte del olivo es por la fe; judíos y gentiles deben ser iguales, tanto antes como después de haber sido injertados en el olivo. No hay dos economías de la salvación. Sin embargo, según propone Sanders, la llegada de Israel a la fe no será el resultado de una misión apostólica. Dios, no los embajadores humanos, logrará la salvación de Israel. He aquí el «misterio» que le ha sido revelado a Pablo. El plan original se ha echado a perder. Dios salvará a Israel no antes sino *después* de que los gentiles hayan entrado (cf. Ro. 11:13–16), pero siempre bajo la misma condición que en el caso de los gentiles: la fe en Cristo.

Como Sanders, otros que adhieren a la idea de que debemos entender que Romanos 9–11 dice que «todo» Israel será salvo por un acto divino en el momento de la parusía, son explícitos en su convicción de que para los cristianos «gentiles» no existe ninguna misión de buscar la conversión de los judíos (cf. Beker 1980:334; Steiger 1980:49). Estos académicos anotan que el texto no dice nada de una *conversión* de Israel, pues habla únicamente de su *salvación* (Mussner 1976:249). Israel oirá el evangelio de la boca del mismo Cristo de la parusía, y luego lo recibirá en fe. «Todo Israel» llegará a la fe exactamente del mismo modo que Pablo: un encuentro con el Cristo resucitado, sin ninguna intervención humana (Hofius 1986:319s). Cualquier intento cristiano de convertir a los judíos resulta, desde Pablo, teológicamente imposible, y desde Auschwitz, éticamente imposible. En el caso de Israel es necesario distinguir *estrictamente* entre *missio Dei y missio hominum* (Steiger 1980:57; cf. Mussner 1976:252s). La Iglesia no puede mover a Israel a la fe (Bieder1964:27s.). Sólo Dios salvará a Israel; el único compromiso de la Iglesia toma «la forma de … una predicción» (Stuhlmacher 1971:566). La otra obligación única que tiene la Iglesia es proteger al Israel incrédulo, ya que la salvación presente de los cristianos gentiles (reconciliación con Dios), así como la futura (resurrección), dependen del destino de los judíos (Steiger 1980:56). Estrictamente hablando, Romanos 9–11 no contiene una acusación contra Israel sino «un discurso para la defensa» (:50)

En efecto, en Romanos 9–11 existen expresiones que pueden llevar al lector a una interpretación como la anterior. También es interesante que Pablo no utiliza el término expresamente cristiano *ekklesia*, «iglesia», en la carta a los Romanos (con excepción de los saludos en el capítulo 16 [cf. Beker 1980:316]). Es igualmente notable el hecho de que Pablo escribiera toda la sección de Romanos 10:17 al 11:36 «sin utilizar el nombre de Cristo. Esto incluye la doxología al final (11:33–36), la única en todos sus escritos sin ningún elemento cristológico» (Stendahl 1976:4; obviamente no entiende el «redentor» en 11:26 como una referencia a Cristo).

El juicio de otros eruditos es que las conclusiones expresadas anteriormente no tienen base porque ponen demasiado peso en un solo pasaje —de hecho unos pocos versículos— y porque lo dicho por Pablo en Romanos 11:25–32 tiene que entenderse en el contexto de sus otros escritos. Cabe notar también que Pablo incluye ciertos «calificativos» aun dentro del mismo argumento contenido en los capítulos 9 al 11. En 11:23, por ejemplo, donde alude a los judíos no creyentes («incrédulos»), incluye la posibilidad de que sean injertados al olivo, «si ellos dejan de ser incrédulos». Sus afirmaciones sobre la salvación de «todo Israel», entonces, no han de percibirse en conflicto con otras declaraciones según las cuales la obediencia a la Ley, aun en el mejor de los casos, resulta inadecuada (cf. Ro. 10:2), o con su tesis fundamental en Ro. 1:16, según la cual el evangelio es «poder de Dios para la salvación de todos los que creen» (cf. también Zeller 1982:184; Senior y Stuhlmueller 1985:246). Por lo tanto, la misión cristiana entre los judíos no queda excluida categóricamente por Romanos 9–11 (Kirk 1986).

En el proceso de encontrar una respuesta a este problema enigmático presentado en Romanos 9 al 11 nos puede resultar útil tener en cuenta que un tema (quizás el más importante) en estos capítulos es prevenir a los lectores gentiles cristianos en Roma acerca del peligro de la arrogancia y la jactancia frente al «endurecimiento» de Israel. Haciendo uso de la metáfora del olivo, Pablo les advierte sobre la posibilidad de ser tentados a exclamar: «Desgajaron unas ramas para que yo fuera injertado» (11:19). Pablo afirma que, en efecto, así sucedió, pero les recuerda a los cristianos gentiles que han sido injertados únicamente porque tienen fe, y añade: «Así que no seas arrogante sino temeroso; porque si Dios no tuvo miramientos con las ramas originales, tampoco los tendrá contigo» (11:20s.). No son ellos los que sostienen la raíz sino es la raíz la que los sostiene a ellos (11:18). Los gentiles, el «olivo

silvestre», han sido injertados al árbol «bueno», es decir, Israel, «contra lo natural» (11:24 VP). Por eso se les previene que no sean arrogantes en cuanto a ellos mismos (11:25), pues no cabe el triunfalismo. Se permite, en efecto, se exige, una sola actitud hacia Israel, a saber, que los cristianos gentiles, a través de la fe, la esperanza y el amor, den testimonio del Dios de Israel y al hacerlo provoquen «celos» en los judíos. Para Pablo este aspecto es tan importante que lo reitera de tres maneras distintas (Ro. 10:19; 11:11; y 11:14), para asegurarse de que los cristianos gentiles entiendan plenamente su postura correcta frente a Israel (cf. Mussner 1976:254s.; Stegemann 1984:306; Hofius 1986:308–310).

El uso paulino de la expresión «misterio» (*mysterion*), particularmente en Romanos 11:25, apunta en la misma dirección. El misterio hace referencia a la «interdependencia» del trato de Dios con gentiles y judíos (Beker 1980:334), un proceso que va de la desobediencia gentil a la misericordia hacia los gentiles, y de la desobediencia judía a la misericordia hacia los judíos, hasta llegar a Dios que tiene misericordia «de todos» (Ro. 11:30–32). Según Pablo, el destino de Israel, y por ende el acto final del plan de Dios, depende del cumplimiento de la misión gentil (Senior y Stuhlmueller 1985:246s.) y de la irrevocable coordinación entre judío y gentil.

Romanos 9 al 11 confirma de otro modo la interrelación dialéctica entre judíos y gentiles en el pensamiento de Pablo. A los *judíos* les está diciendo que el proyecto misionero a los gentiles es la consecuencia de la misma misión histórica de Israel hacia el mundo, pero ya en la era mesiánica inaugurada por el evento de Cristo (Beker 1980:333). «Israel tiene que aprender a extender sin calificación alguna la promesa divina de la gracia, que recibió, a todos los gentiles» (:336s). El evangelio, por cierto, se dirige primero al judío, pero también al griego (cf. Ro. 1:16; 2:10). Cristo ha llegado a ser un «servidor de los judíos» (Ro. 15:8) para que los gentiles puedan alegrarse «con el pueblo de Dios» (15:10) (cf. Minear 1961:45). En Abraham, progenitor de los judíos, Dios inició una historia de la promesa que abarca no sólo a los judíos sino a todos los pueblos.

A los cristianos *gentiles* Pablo les está diciendo que serán «presuntuosos» en cuanto a sí mismos (11:25) si conciben su propia existencia como cristianos en aislamiento o separación de Israel (cf. Bieder 1964:27). Pablo nunca abandona la continuidad de la historia de Dios con su pueblo Israel. Es imposible para la Iglesia ser el pueblo de Dios sin su vínculo con Israel. El apostolado de Pablo a los gentiles guarda relación con la salvación de Israel y nunca significa dar la espalda a dicho pueblo. El evangelio es la extensión de la promesa más allá de las fronteras de Israel, no el desplazamiento de Israel por parte de una Iglesia compuesta de gentiles (cf. Beker 1980:317, 331, 333, 344). Por eso Pablo nunca (ni siquiera en 6:16) califica explícitamente a la Iglesia como el «nuevo Israel»; tal costumbre surge más bien del siglo 2 en adelante, por ejemplo en los escritos de Bernabé y Justino Mártir (cf. Beker 1980:316s., 328, 336; Senior y Stuhlmueller 1985:242–247). De hecho, la Iglesia no es ningún Israel nuevo sino un «Israel ensanchado» (Kirk 1986:258). Y los cristianos gentiles nunca deben olvidarlo.

¿Ha logrado Pablo «hacer de un círculo un cuadrado»? (Räisänen 1987:410). Es decir, ¿ha podido reconciliar sus ideas acerca del pacto irrevocable de Dios con Israel con su convicción de que Dios salvará únicamente a los que responden en fe al evangelio?

La respuesta a esta pregunta dependerá, por lo menos en parte, de la perspectiva del lector. Estas dos convicciones permanecen hasta el final en tensión la una con la otra, y probablemente sería contrario al espíritu del ministerio de Pablo tratar de empujar cualquiera de las dos hasta su consecuencia lógica. Una lógica así inevitablemente concluiría o bien que la fe en Cristo al fin y al

---

VP Versión popular de la Biblia, Dios habla hoy

cabo no importa tanto, o que Israel está perdido, dado el hecho de que tan pocos judíos han llegado a la fe. Pablo no podría nunca sentirse cómodo con ninguna de estas dos afirmaciones.

La Iglesia: la comunidad escatológica del ínterin

Ekklesia según Pablo

Al comienzo de este capítulo, al explorar el sentido de responsabilidad en Pablo como una de las dimensiones de su motivación misionera, mencionamos brevemente lo dicho por él en cuanto a la actitud del creyente y su conducta hacia «los de afuera». No obstante, se nos hace necesario profundizar su comprensión de la Iglesia en el contexto de su teología de la misión.

Los sociólogos nos dicen que cualquier organización social, para poder persistir, requiere de fronteras, de estabilidad estructural, así como de flexibilidad, y que además tiene que crear una cultura singular (Marvin E. Olson, referencia en Meeks 1983:84). En el caso de una organización esencialmente religiosa se añaden otros factores adicionales, tales como aquellos relacionados con lo que atrae a las personas hacia una persuasión religiosa específica, los cambios ocurridos en la concepción que dichas organizaciones tienen de sí mismas y del mundo, y todo lo que ahora las sostiene en su nueva fe (Gaventa 1986:3).

Si quisiéramos aplicar estos criterios a las iglesias paulinas de los años cincuenta del primer siglo deberíamos recordar que tales comunidades eran todo menos estables cuando Pablo las dejaba, «relativamente desorganizadas, angustiadas, con una instrucción apenas rudimentaria en la fe y en un estado de tensión con la sociedad en general» (Malherbe 1987:61; cf. Lippert 1968:130s.). Estas comunidades, numéricamente pequeñas, asumían el nombre de *ekklesia*, comúnmente utilizado en la Septuaginta como traducción de la palabra hebrea *kahal*. En el griego contemporáneo, *ekklesia* normalmente se refería a la reunión municipal de los varones (ciudadanos) libres de una ciudad de constitución griega. Las comunidades con características helenísticas, judías y cristianas (empezando quizás con la comunidad de Antioquía; cf. Beker 1980:306), fueron las primeras en usar este término para referirse a sí mismas. Pablo llevó consigo esa acepción en sus viajes misioneros.

Meeks ofrece una comparación cuidadosa entre la *ekklesia* paulina y cuatro modelos contemporáneos: la familia romana o griega, la asociación voluntaria (club, gremio, etc.), la sinagoga judía y la escuela filosófica o retórica (1983:75–84). Malherbe hizo investigaciones sobre las principales escuelas filosóficas (especialmente los cínicos, los epicúreos y los estoicos), y luego las comparó con el entendimiento paulino de la Iglesia (1987: *passim*). Después de considerar cuidadosamente la evidencia, ambos eruditos llegan a la conclusión de que, a pesar de un número sorprendente de similitudes entre las *ekklesia* y los otros grupos, no cabe duda de que la *ekklesia* era algo *sui generis*. Ya que sus características distintivas son muy importantes en relación con la concepción de la Iglesia como una comunidad misionera, las examinaremos a continuación.

En el concepto de Pablo, la «justicia de Dios» (cf. Ro. 3:21–31) se interpreta como un don a la *comunidad*, no al individuo (cf. Luz 1968:168–171), por la sencilla razón de que no existe el creyente individual en aislamiento. Esto surge particularmente en sus dos cartas a los creyentes en Corinto, donde algunos interpretan su libertad en Cristo como permiso para actuar como se les da la gana, un concepto de la vida cristiana rechazado categóricamente por Pablo (cf. Gaventa 1986:45). No cabe en la Iglesia un ser aislado o egoísta (Beker 1984:37). Cuando un individuo experimenta la «justificación por la fe», se une a la comunidad de creyentes. «Los miembros de la comunidad de los últimos días no viven una vida solitaria» (Malherbe 1987:80). De hecho, los cristianos «son una comunidad especial» (:94). Se los llama «santos», los «elegidos», los que han sido «llamados», «amados» y «conocidos» por

Dios (para las referencias, cf. Meeks 1983:85). Su conducta debe reflejar lo que son en Cristo. Esta se manifiesta particularmente a través de sus relaciones interpersonales. Han de exhortar a los que ponen en riesgo la armonía de la comunidad (:94) y han de demostrar una preocupación visible por las necesidades materiales de los demás miembros (:102). Esta preocupación ha de extenderse mucho más allá de las fronteras de la comunidad local porque, aunque *ekklesia* en los escritos de Pablo generalmente se refiere a la congregación local (cf. Ollrog 1979:126; Beker:314–316), siempre se presupone la comunidad extendida (Meeks 1983:75, 80, 107–109). La hospitalidad, entonces, debe ofrecerse también a los creyentes de otras regiones y Pablo insta a los creyentes en Roma a compartir con los hermanos necesitados y a practicar la hospitalidad (Cf. Ro. 12:13; Meeks 1983:109s.).

La relación entre los creyentes se demuestra con claridad particular en el «lenguaje de pertenencia» utilizado por Pablo (Meeks 1983:85–94). Su uso de una terminología de familia es muy significativo, pues términos como «padre», «hijo/hijos» y especialmente «hermano/hermanos» abundan en sus cartas. En otras partes del Nuevo Testamento también encontramos tales términos, pero tanto la frecuencia como la intensidad de las frases de afecto en las cartas paulinas son extremadamente inusitadas. La *ekklesia* local claramente llega a ser el grupo de pertenencia primario para sus miembros. En su primera (y relativamente corta) carta a los Tesalonicenses Pablo denomina a los cristianos «hermanos» no menos de dieciocho veces (cf. Meeks 1983:86–88; Malherbe 1983:39s; 1987:48–52). Lo escrito por Alfred Wifstrand (citado en Malherbe 1983:39) respecto al Nuevo Testamento en general es particularmente aplicable a las comunidades paulinas:

Lo distintivo del Nuevo Testamento es que Dios y el prójimo están más cerca a ellas [las comunidades paulinas] que los judíos y los griegos; el concepto de comunidad tiene otra importancia, mucho mayor aún; los valores son más intensos y por esta razón los adjetivos que expresan emoción son también más frecuentes.

El bautismo y la superación de las barreras

La unidad entre los creyentes tiene su base en el hecho de que todos han sido incorporados a Cristo por medio del bautismo. Ya hemos indicado anteriormente que la predicación de Pablo, en efecto, la totalidad de su teología, se centra en la muerte y la resurrección de Cristo. Esto explica también su concepto del bautismo. Los creyentes —no como un determinado número de individuos sino como un solo cuerpo— son bautizados en la muerte de Cristo y así mismo levantados de entre los muertos; son crucificados con Cristo, han muerto con él, pero ahora viven con él y están vivos para Dios (Ro. 6:3–11). Han sido «revestidos» de Cristo crucificado y resucitado, y han sido adoptados como hijos de Dios (3:26s.; cf. Col. 3:10).

Este evento decisivo del bautismo de los creyentes en Cristo es lo que motiva a Pablo a declarar con tanta pasión y vehemencia que la Iglesia trasciende toda barrera humana. El bautismo es «el sello de pertenencia como miembro del pueblo escatológico de Dios» (Käsemann 1969b:119). A los corintios Pablo les dice: «Todos fuimos bautizados por un solo Espíritu para constituir un solo cuerpo —ya seamos judíos o gentiles, esclavos o libres» (1 Co. 12:13). A los gálatas les escribe en tono similar: «Porque todos los que han sido bautizados en Cristo se han revestido de Cristo. Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, sino que todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús» (3:27s.; cf. también Ef. 3:6). El bautismo, entonces, conscientemente efectúa un cambio radical en las relaciones interpersonales y en la comprensión que los creyentes tienen de sí mismos (Malherebe 1987:49). La fe en Cristo hace posible la comunión. Porque los creyentes son uno en Cristo, se pertenecen los unos a los otros (cf. Zeller 1982:180). La comunión en Cristo no une solamente a judíos

y gentiles, sino también a personas de trasfondos sociales distintos (me refiero una vez más a Petersen 1985). Las asociaciones griegas y romanas de la época tendían a ser homogéneas sociológicamente (cf. Malherbe 1983:86s; Meeks 1983:79), pero Pablo insiste en la superación de las barreras. 1 Corintios 10–11 ofrece un argumento sostenido a favor de una mayor integración entre ricos y pobres (y, por ende, entre ciudadanos libres y esclavos) en la celebración de la Santa Cena. El comportamiento de los ricos choca con el concepto de Pablo sobre la naturaleza de la comunidad. El comportamiento de los ricos no es simplemente una ofensa a la sensibilidad de otros ni puede solucionarse simplemente con la aplicación de una etiqueta correcta. No: un comportamiento correcto en asuntos de esta índole revela la presencia de una fe genuina (1 Co. 11:19) (Malherbe 1983:79–84).

Esto explica la vehemente reacción de Pablo ante Pedro cuando éste se negó a comer con gentiles convertidos (1:11–21). Rehusar compartir la mesa del Señor con un condiscípulo es negar que uno ha sido justificado por la fe (cf. Räisänen 1983:259). Donde esto ocurre los creyentes confían más en alguna forma de justificación por obras. La reconciliación con Dios se pone en riesgo si los cristianos no se reconcilian los unos con los otros y persisten en separarse a la hora de la comida. La unidad de la Iglesia —más bien, la Iglesia misma— se pone en tela de juicio cuando los grupos de cristianos se segregan entre sí basándose en distinciones dudosas como raza, etnia, sexo o clase social. Dios nos ha aceptado incondicionalmente en Cristo; tenemos que hacer lo mismo los unos con los otros. Si nos basamos en las ideas de Pablo, es inconcebible que en una localidad cualquiera los convertidos se dividan en dos congregaciones, una compuesta por cristianos observadores de la Torah, y la otra por cristianos gentiles que no la observan (Sanders 1983:188). En la muerte y la resurrección de Jesucristo amanece una nueva era en que judíos y gentiles se unen sin distinción para ser un solo pueblo de Dios. «¿Está dividido Cristo?» (1 Co. 1:13). ¡Inconcebible! La segregación en la Iglesia destruye su vida interna y niega su fundamento en la muerte vicaria de Cristo. Únicamente *Cristo,* no Pablo ni ninguna otra persona (cf. 1 Co. 1:13) fue crucificado para reconciliar a todos con Dios (cf. Breytenbach 1986:3s., 19). «*Uno* murió por todos» (2 Co. 5:14). Y la obra de reconciliación efectuada por Cristo no sólo reúne a dos partidos en el mismo lugar para arreglar sus diferencias, sino que abre paso a un nuevo tipo de cuerpo en el cual las relaciones humanas están en proceso de transformación. En un sentido muy real, la misión, según el concepto de Pablo, le dice a la gente de todos los trasfondos: «Bienvenidos a la nueva comunidad donde todos somos miembros de una sola familia y estamos ligados por el amor» (cf. también Beker 1980:319; Zeller 1982;178; Meeks 1983:81, 92; Hahn 1984:282s.; Hultgren 1985:141s.; Kirk 1986:252).

Por causa del mundo

Esto es lo que la misión paulina se propone lograr. La Iglesia está llamada a ser la comunidad de los que glorifican a Dios demostrando la naturaleza y las obras de él y manifestando la reconciliación y la redención efectuadas por Dios en la muerte, la resurrección y el reinado de Cristo (cf. 1 Co. 5:18–20). Es cierto, por supuesto, que las iglesias paulinas son muy conscientes de lo que las distingue de los de afuera. Además, Pablo les recuerda constantemente su singularidad. Al mismo tiempo, esta conciencia de ser un grupo distinto no los lleva a ningún enquistamiento: precisamente tal entendimiento de su singularidad los motiva a compartir con otros. Existe una tensión creativa entre el ser exclusivo y el practicar la solidaridad con otros.

En la concepción de Pablo, la Iglesia es «el mundo en obediencia a Dios», la «creación … redimida» (Käsemann 1969b:134). Su misión primordial en el mundo es *ser* esta nueva creación. Su misma existencia debe ser por causa de la gloria de Dios. Y precisamente esto produce un efecto en

«los de afuera». Por su comportamiento, los creyentes atraen a los de afuera o los ahuyentan (cf. Lippert 1968:166s). Su estilo de vida es atractivo u ofensivo. Donde hay atracción, la gente llega a la Iglesia aun si ésta no «sale» en busca de ellos para evangelizarlos. Pablo escribe a los creyentes tesalonicenses que el mensaje del Señor, partiendo de ellos «se ha proclamado» en Macedonia y en Acaya y que su fe «se ha divulgado» también «en todo lugar» (1 Ts. 1:8) Les recuerda a los de Corinto que ellos mismos son sus «cartas de recomendación…» para ser conocidas y leídas por todos (2 Co. 3:1, 2). De modo similar, de los cristianos en Roma se dice que «en el mundo entero se habla bien de su fe» (Ro. 1:8) y que el hecho de que viven en obediencia «es bien conocido de todos» (16:19). Tales comentarios probablemente no sugieren que las iglesias de Tesalónica, Corinto y Roma estén involucradas activamente en la empresa misionera sino, más bien, que «son misioneras por su misma naturaleza», a través de su unidad, amor mutuo, conducta ejemplar y gozo radiante.

La Iglesia no se concentra en el más allá. Por el contrario, se involucra con el mundo, lo que significa que es misionera. A los cristianos se los llama a practicar un estilo de vida mesiánico dentro de la Iglesia, pero también a ejercer un impacto revolucionario sobre los valores del mundo. La Iglesia no se enclaustra protegiéndose de los ataques del mundo (Beker 1980:318s). Para Pablo no existe un dualismo entre el alma humana y el mundo exterior. «El ubica a todo ser humano en el contexto del mundo y sus estructuras de poder» y enfatiza «una solidaridad e interdependencia fuertes» entre la Iglesia y el mundo (Beker 1984:36), lo cual marca a la primera como una «comunidad de esperanza mientras gime y trabaja para la redención del mundo» (:69). La Iglesia es la Iglesia *en* el mundo y *para* el mundo (:37), lo cual significa que tiene «una vocación activa y una misión al orden creado y sus instituciones» (Beker 1980: 326s.). La Iglesia es una comunidad de personas involucradas en la creación de nuevas relaciones entre sí y con la sociedad en general; así da testimonio del señorío de Cristo. Este no es ningún señor privado o individual, sino siempre, como Señor de la Iglesia, también es Señor del mundo.

Por lo tanto, la Iglesia es muy importante para Pablo. Los creyentes a quienes dirige sus cartas no son ninguna «chusma de jornaleros formados por un predicador itinerante» sino una «comunidad creada y amada por Dios» que como tal ocupa un «lugar especial dentro de su esquema redentor» (Malherbe 1987:79). Pablo, por lo tanto, no sólo funda iglesias: las sostiene en medio de sus cargas y conflictos, escribiéndoles cartas y mandándoles ayudantes de vez en cuando. Al respecto, en sus escritos hace referencia a las presiones diarias que sufre y a su ansiedad por todas las iglesias (2 Co. 11:28). La Iglesia es *ahora* el pueblo escatológico de Dios y un testimonio vivo de la ratificación de las promesas de Dios a su pueblo Israel, precisamente en cuanto admite un número mucho más amplio de miembros que el del pueblo del pacto antiguo. La Iglesia es santa, es el cuerpo de Cristo mismo en la tierra. Por lo tanto, cuando los creyentes son insensibles a las necesidades y circunstancias de los demás, «menosprecian a la iglesia de Dios» (1 Co. 11:22).

A pesar de su importancia teológica, sin embargo, la Iglesia es siempre y únicamente una comunidad preliminar, en camino a su rendición completa al Reino de Dios. Pablo nunca desarrolla una eclesiología divorciada de la cristología y la escatología (Beker 1980:303s.; 1984:67). La Iglesia es una comunidad de esperanza que gime y trabaja para la redención del mundo (Beker 1984:69). Apenas es el *comienzo* de la nueva época. Por eso Pablo se abstiene de elaborar «una doctrina de la Iglesia»; *ekklesia* permanece más bien como una poderosa *imagen* (Beker 1980:306s.). La Iglesia es una realidad proléptica, la señal del amanecer de la nueva era en medio de la antigua y, como tal, la vanguardia del nuevo mundo de Dios. Simultáneamente, actúa como la garantía de la firme esperanza de la transformación del mundo cuando irrumpa el triunfo final de Dios, y se esfuerza en todas sus

actividades con el fin de preparar al mundo para este destino futuro (Beker 1980:313, 317–319, 326; 1984:41; Kertelge 1987:373). La Iglesia sabe, después de todo, que «este mundo, en su forma actual, está por desaparecer» y que «nos queda poco tiempo». Así que

> De aquí en adelante los que tienen esposa deben vivir como si no la tuvieran; los que lloran, como si no lloraran; los que se alegran, como si no se alegraran; los que compran, como si no poseyeran; los que disfrutan de las cosas de este mundo, como si no disfrutaran de ellas (1 Co. 7:29–31).

El paradigma misionero paulino

Como en los capítulos anteriores, intentaremos ahora trazar el perfil del paradigma paulino de la misión. No se puede exagerar la importancia que tiene para entender la misión cristiana en su primera etapa. En todo el Nuevo Testamento, y en toda la iglesia primitiva, Pablo no tiene parangón en cuanto a la profunda manera de presentar una visión universal, cristiana y misionera (cf. Senior y Stuhlmueller 1985:217). No cabe duda de la imposibilidad de comprender a Pablo el teólogo a menos que se lo perciba como Pablo el misionero. En efecto, cualquier intento de interpretarlo tiene que buscar rescatar «la unidad de la teología y la evangelización, y de la justificación por fe y la misión mundial» (Dahl 1977a:88).

El pensamiento de Pablo, para decir la verdad, es tan complejo que al finalizar una reflexión como ésta se tiene la sensación de estar en el umbral (cf. también Haas 1971:119). Hay muchos bordes que no hemos explorado. Ha sido imposible dar más que un bosquejo rústico de una de las maneras en que se puede explicar el concepto paulino de la misión. Somos conscientes de que en varios aspectos el «verdadero» Pablo puede habérsenos escapado de las manos. Este Pablo permanece en gran parte, dice Käsemann (1969e:249), «ininteligible para la posteridad», y también para nuestra época, y puede ser que a lo sumo hayamos logrado subrayar apenas algunos de los componentes esenciales de su teología.

«Una de las metas de la misionología —según Minear— es lograr una comprensión más adecuada de la tarea apostólica de la Iglesia. Una meta de la teología exegética es lograr una comprensión más adecuada de la mente del escritor bíblico». Minear continúa:

> Por lo tanto, cuando el exégeta enfrenta al apóstol Pablo y cuando la misionología acepta la obra apostólica de Pablo como normativa para la continuación de la misión de la Iglesia, entonces *estas dos metas se funden* (1961:42, énfasis añadido).

Tal «fundición» (H. G. Gadamer diría «fusión de horizontes») es una tarea plagada de riesgo. Fácilmente somos tentados a llegar demasiado pronto a conclusiones y a aplicarlas a nuestra situación contemporánea, olvidando que Pablo desarrolló su teología y estrategia misioneras en un contexto bien específico. La única salida de este dilema es una vez más, como hemos venido sugiriendo en capítulos anteriores, extrapolar a partir de Pablo, permitirle «fertilizar» nuestra imaginación y, dependiendo de la guía del Espíritu Santo, prolongar de manera creativa la lógica de la misión y teología de Pablo en medio de circunstancias históricas que son, en muchos aspectos, muy distintas de las de él. No «entendemos» al verdadero Pablo si solamente lo «atamos» al primer siglo. Nuestro peregrinaje no es solamente establecer el significado de las cartas de Pablo en su propio tiempo sino también lo que significan hoy. Es esencial cerrar la brecha entre el pasado y el presente. El proceso de interpretación es básicamente un proceso de unificación en el que se combinan el entendimiento histórico y el teológico (más precisamente, en este caso, el exegético y el misionológico) (cf. Beker 1984:63s.). Naturalmente, esto puede suceder únicamente si tratamos la autenticidad del texto original con sumo respeto y no lo sacrificamos en el altar de la «relevancia». En resumidas cuentas, el llamado es a ser «fieles al texto antiguo en una situación nueva» (:106). Es imprescindible leer a Pablo históricamente, es decir, en sus

propios términos (en la medida de lo posible), antes de intentar cualquier «aplicación»; no se trata de amontonar textos que defiendan nuestro caso para fortalecer una comprensión hacia la cual estamos dispuestos favorablemente.

Esperamos haber aclarado en las páginas anteriores que la «teología de la misión» de Pablo abarca más que lo que puede sugerir esta frase interpretativa tan arbitraria (¡aunque consagrada por el tiempo!). Puede haber otro problema, sin embargo. Dada la singularidad de Pablo, ¿tenemos el derecho de extrapolar a partir de él? ¿No es verdad, como sugiere Hengel (1983b:52s.), que el apostolado de Pablo es tan excepcional que no es posible emularlo como tal? Leyendo las cartas de Pablo es posible tener esta impresión. Casi como un hombre orquesta, se enfrenta a todo el Imperio Romano. Carga una «necesidad impuesta» o irrevocable (*anangke*, 1 Co. 9:16). Las etiquetas que él mismo utiliza para identificarse a sí mismo y su ministerio son de hecho asombrosas. Eleva su propio llamado a los niveles de las vocaciones de un Isaías o un Jeremías (cf. Ro. 1:1; 1:15). Lo describe como un acto sacerdotal y ofrece a los cristianos gentiles como sacrificio aceptable a Dios y santificado por el Espíritu (Ro. 15:16). A través de Pablo Dios está esparciendo «por todas partes la fragancia de su conocimiento». Pablo se identifica como «el aroma de Cristo entre los que se salvan y entre los que se pierden» (2 Co. 2:14s.). Es embajador de Cristo, por medio de quien Dios ruega (2 Co. 5:20). Se ha constituido en ministro de un nuevo pacto (2 Co. 3:6), un colaborador de Dios (1 Co. 3:9) (cf. Senior y Stuhlmueller 1985:250s.). Además, como expresa de varias maneras en su carta a los Romanos, está en deuda tanto con judíos como con gentiles, porque está endeudado con Cristo (cf. Minear 1961).

¿Nos atreveríamos *nosotros* a expresar semejantes pretensiones? Probablemente no. Por otro lado, ¿nos atreveríamos a leer las cartas de Pablo devocionalmente o a predicarlas sin ser contagiados por su pasión misionera? ¿Y no es cierto que Pablo mismo comunica esta visión e imagen de su misión a sus colaboradores y a las iglesias fundadas por él? Así es, en efecto. Como Pablo está en deuda con Cristo y con los judíos y gentiles, los cristianos estamos en deuda con Cristo y los unos con los otros. Opera aquí una interdependencia «triangular» (Minear 1961:44). Si somos justificados por Cristo, este cambio «se indica más auténticamente al mostrar un nuevo sentido de endeudamiento/gratitud» (:48; cf. Bieder 1965:30s.). Las iglesias paulinas manifiestan su «deuda de gratitud», primero y principalmente siendo diferentes de los demás, logrando su respeto (1 Ts. 4:12), absteniéndose de toda especie de maldad (1 Ts. 5:22), siendo «intachables y puros, hijos de Dios sin culpa en medio de una generación torcida y depravada» (Fil. 2:15) y pensando siempre en todo lo verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable y de buen nombre (Fil. 4:8). El extraordinario capítulo 12 de la carta a los Romanos es particularmente instructivo en este sentido. No cabe duda de que Pablo espera que sus lectores lo imiten.

En tal espíritu intentaremos a continuación la tarea de identificar las características del paradigma misionero de Pablo.

1. *La Iglesia como la nueva comunidad.* Las iglesias que deben su existencia a la actividad misionera de Pablo se encuentran en un mundo dividido culturalmente (griegos vs. bárbaros), religiosamente (judíos vs. gentiles), económicamente (ricos vs. pobres) y socialmente (esclavos vs. libres). En las mismas iglesias incipientes (particularmente en Corinto) hay facciones, y como prueba de ello tenemos el registro de la desunión y las peleas. Sin embargo, Pablo no negocia sus principios. Para él es imposible rendirse frente a la necesidad de la unidad de un solo cuerpo a pesar de sus múltiples diferencias. Este rasgo distintivo no es simplemente un truco pragmático o una estrategia contra la fragmentación sectaria. Más bien, tiene su base en un principio teológico: para quienes han sido una vez «bautizados en Cristo» y «revestidos de Cristo» ya no puede haber separación entre judío y gentil, entre esclavo y

libre, entre varón y mujer, entre griego y bárbaro; todos ahora son «uno en Cristo» (3:27s.). Ahora «nos concebimos en términos de nuestro bautismo y no en términos de nuestro nacimiento» (Breytenbach 1986:21). Nuestra unidad no es negociable nunca. La Iglesia es la vanguardia de la nueva creación y necesariamente ha de reflejar los valores del mundo venidero de Dios.

A la luz de esto, cualquier forma de segregación en la Iglesia, sea racial, étnica, social u otra, según el concepto de Pablo equivale a negar el evangelio (cf. Duff 1989:287–289). La reconciliación y la justificación se manifiestan en una interdependencia y *filadelfia* entre creyentes. Donde esto no se da, algo anda drásticamente mal, y para Pablo es impensable dejar las cosas así. Los miembros de la nueva comunidad encuentran su identidad en Jesucristo y no en su raza, cultura, clase social o sexo. Una vez más, ¿cómo podría ser de otra manera si gentiles y judíos han sido hechos uno por Cristo, si él ha creado «en sí mismo de los dos pueblos una nueva humanidad», reconciliándolos «con Dios … en un solo cuerpo mediante la cruz» ? (Ef. 2:15s.).

2. *¿Una misión a los judíos?* El concepto paulino de la relación entre la Iglesia e Israel va ligado al punto anterior, pero constituye también, desde otra perspectiva, una especie de caso particular. ¿Son los judíos, tal vez, el único grupo religioso en el mundo hacia el cual la Iglesia no tiene una misión de conversión? Ya he mencionado que varios eruditos han llegado a esta conclusión, especialmente sobre la base de su exégesis de Romanos 9 al 11. La Iglesia, dice Steiger, no tiene ninguna otra «misión» a los judíos fuera de la de «proteger al Israel incrédulo» y salvaguardar la paz de todo judío en el mundo (1980:56s.; cf. Beker 1980:338s.).

Aun si admitimos que Romanos 9–11 (especialmente 11:25–32) ha de ser interpretado en el sentido de que Pablo no anticipa ninguna actividad misionera más entre los judíos, la conclusión de Steiger y otros es problemática. En primer lugar, tenemos que preguntarnos si hay eventos que rebasen las expectativas de Pablo, las cuales expresa aquí tan apasionadamente. Y dado el caso, ¿no sería anacrónico apelar a estos versículos como la respuesta final para las preguntas de hoy? En segundo lugar, ¿no corremos el riesgo de depender demasiado de un solo pasaje, ignorando así otras afirmaciones no sólo en el Nuevo Testamento en general, sino en Pablo mismo? (cf. Kirk 1986:249). En tercer lugar, ¿se puede negar que mucha de la sensibilidad contemporánea frente a los puntos de vista judíos y sus aspiraciones, juntamente con sus demandas del reconocimiento de «la importancia sagrada de la supervivencia judía» (J. T. Pawlikowski, citado en Kirk, 1986:250), han de atribuirse a la mala conciencia, especialmente de los cristianos de Occidente, después del exterminio en masa de los judíos en la II Guerra Mundial?

A la luz de estas y otras preguntas similares, arriesguemos unas observaciones en cuanto al tema en discusión.

Primero, los cristianos gentiles nunca deben perder de vista que Israel es la matriz del pueblo escatológico de Dios; por ende, tampoco pueden poner en duda la continuidad de la historia de Dios con Israel. La fe cristiana es «una extensión o una interpretación renovada de lo que significó ser judío en el primer siglo» (Kirk 1986:253). La Iglesia no es el nuevo Israel (en el sentido que Dios ha cambiado de pacto, dejando a los judíos por los gentiles creyentes); más bien, se trata de un Israel ensanchado (:258). No es posible desligar la existencia cristiana gentil de la existencia de Israel (Bieder 1964:27). Pablo lo explica con la ayuda de una metáfora que va en contra de todo principio de horticultura: las ramas del olivo silvestre fueron injertadas «contra tu condición natural» en un olivo cultivado (Ro. 11:24).

Segundo, los cristianos gentiles nunca se han portado como huéspedes en la casa de Israel. Al contrario, la Iglesia invirtió el orden por el cual las dos comunidades llegaron a unirse: se les cerró la

puerta de la casa a los judíos y se tiró la llave (Fr. Daniel, citado en Kirk 1986:253). Muchas generaciones de cristianos gentiles han ignorado su dependencia de la fe de Israel y, justificándose a sí mismos sin reparo, se han jactado de su fe en contraposición a «los judíos». Y han ido aún más allá. La relación de los cristianos con los judíos a lo largo de la historia ha sido una cadena de perversión, malentendidos, odio y persecución.

Tercero, entablar un diálogo entre judíos y cristianos reviste suma importancia, pero no vamos a dialogar en un vacío sino bajo la sombra de una trágica historia, especialmente la del Holocausto. Sin embargo, a pesar del dolor y la tragedia, en este diálogo debemos mirar, más allá de semejante evento, al hecho de que el cristianismo y el judaísmo comparten una misma raíz y una Escritura común, aunque difieren profundamente en su concepto de la revelación del Dios que tienen en común. La perpetua opresión de los judíos por parte de los cristianos será siempre una partícipe silenciosa en el diálogo. Esto debería motivar a la empatía sin que lleguen a diluirse los puntos que hay que tratar (cf. Beker 1980:337s.).

Cuarto, cualquier diálogo teológico y cualquier discusión acerca de Israel deben establecer una distinción entre el lugar de Israel dentro del pacto de Dios y el moderno Estado empírico o nación de Israel. Es una equivocación teológica peligrosa hacer una conexión directa entre la singular posición de Israel como un ente teológico y la supervivencia de los judíos como una nación independiente, aparte del hecho de que, como Estado, Israel ha mostrado a través de los eventos de las últimas décadas que no se rige por una conducta distinta de la de cualquiera otra nación (Kirk 1986: 254–257).

Quinto, el asunto de la continuación de la misión evangelizadora a los judíos permanece como un punto inconcluso en la agenda de la Iglesia. Lo que Pablo dice en Romanos 9–11 es suficientemente ambiguo como para permitir por lo menos la posibilidad de interpretarlo en el sentido de la necesidad de una misión permanente a los judíos. Si Cristo es «la respuesta sorprendente a la búsqueda religiosa judía»; si una «fusión entre la Torah y Cristo» es inadmisible (cf. Beker 1980:341, 347); si lo que importa no es la carne de Abraham sino su fe (3:7; Ro. 4:11, 14, 16; 9:8); si la obediencia celosa a la religión no trae la salvación (Ro. 10:2), y si únicamente los que «dejan de ser incrédulos» serán injertados de nuevo al olivo (Ro. 11:23), ¿no significa todo esto que los cristianos tenemos una responsabilidad hacia los judíos que rebasa el deseo de salvaguardar su paz en el mundo? Naturalmente, cualquier testimonio cristiano a los judíos tiene que nacer de un espíritu de profunda sensibilidad y humildad, a la luz (una vez más) de la historia del trato que los judíos han recibido en manos de los cristianos.[25]

Finalmente, las reflexiones de Pablo sobre «la Iglesia e Israel» demuestran similitudes sorprendentes con las de Mateo y Lucas. Todas pertenecen al mismo paradigma general. Sin embargo, existen también diferencias significativas entre los tres autores. Las reflexiones de Pablo, en particular, se caracterizan por una tensión casi insoportable pero a la vez creativa.

3. La *misión en el contexto del triunfo inminente de Dios.* He dedicado considerable atención a la comprensión que Pablo tenía de su misión dentro del horizonte de la parusía de Cristo. Sin embargo, han pasado más de diecinueve siglos desde que Pablo proclamó el cercano fin del mundo, y sus

[25] Al mismo tiempo, no debemos perder de vista la necesidad de acercamientos misioneros similares, humildes y sensibles, en otras situaciones también. A la luz del tratamiento dado por los blancos a los negros en Sudáfrica y en los Estados Unidos, para mencionar sólo dos ejemplos, el desafío para los cristianos blancos es testificar a los negros primordialmente a través de la práctica de la justicia y la solidaridad, no limitándose al testimonio verbal.

expectativas no se han cumplido. Beker (1984:64) cita a James M. Robinson como ejemplo del amplio sentido de decepción con Pablo en círculos teológicos y eclesiásticos:

Una expectativa inminente ya no puede cumplirse porque nuestra época ya no se encuentra cerca de aquel tiempo. Pero todas las demás modificaciones del esquema del tiempo son igualmente fallidas. Cualquier afirmación de que el Reino de Dios ya ha venido, es decir, que nuestro mundo es el Reino de Dios, merece ser desechado con risas o lágrimas. Pero al que busca una posición moderada entre los dos extremos también se le refutaría por el incumplimiento de la consumación. Para la persona pensante de nuestros días todas las alternativas temporales son igualmente inválidas.

El problema es desde luego serio. A través de la historia y particularmente en la época moderna, los eruditos han hecho lo posible para reinterpretar o explicar este desafortunado elemento en la teología de Pablo (para ejemplos, ver Beker 1980:366; 1984:117). Fuera de las iglesias y los círculos teológicos «respetables», la solución se hallaba (y aún se halla) muchas veces en la dirección exactamente opuesta: apuntando desesperadamente a la *forma* de la apocalíptica paulina, pero sin su esencia, como lo demuestran los libros de Hal Lindsey y otros.

Beker sugiere un acercamiento al revés: el de mantener la esencia de la escatología apocalíptica de Pablo sin absolutizar su forma. Los intentos de hacer de la dimensión cronológica de su expectativa algo absolutamente decisivo han sido desastrosos, con el resultado de distorsionar gravemente el meollo del evangelio de Pablo. La cronología es meramente un producto colateral (necesario) del enfoque primario del mensaje de Pablo, lo cual no equivale a decir que se puede ignorar la urgencia del tiempo (cronológico) en el sentido de 2 Pedro 3:8: «Pero no olviden, queridos hermanos, que para el Señor un día es como mil años, y mil años como un día». Sin embargo, no podemos simplemente dar por sentado el carácter perpetuo y perdurable del tiempo cronológico. Más bien, hemos de continuar prestando atención al poder convocador del futuro triunfo de Dios sin perdernos ni en especulaciones cronológicas ni en la negación de la realización venidera de la promesa de Dios. Con Pablo hemos de esperar una resolución final a las contradicciones y sufrimientos de la vida precisamente en el venidero triunfo de Dios. Nuestra vida como cristianos se vuelve real únicamente cuando nuestra ancla es la certeza de la victoria de Dios: «Si la esperanza que tenemos en Cristo fuera sólo para esta vida, seríamos los más desdichados de todos los mortales» (1 Co. 15:19). Sabemos y confesamos que el triunfo de Dios está sólo en sus manos y que trasciende nuestras especulaciones y anticipaciones cronológicas. Y precisamente porque nos encontramos en el camino hacia el amanecer de la segurísima victoria de Dios, rehusamos conformarnos a este mundo; más bien, permitimos la renovación de nuestra mente en función de la transformación de toda nuestra naturaleza (Ro. 12:2). Nuestra misión en el mundo sólo tiene sentido si la emprendemos en la certeza de que nuestros diminutos «logros» un día serán consumados por Dios (cf. además Beker 1980:362–367; y en particular 1984:29–54, 79–121). En el aquí y ahora el creyente goza de las primicias del Espíritu, no como un sustituto para la esperanza escatológica sino como el que mantiene viva esta esperanza y a través de quien gemimos en nuestro interior esperando nuestra redención (Ro. 8:23).

4. *La misión y la transformación de la sociedad.* Una discusión de la perspectiva apocalíptica paulina plantea el problema de la relación entre Iglesia y mundo y la pregunta en torno a si escatología apocalíptica tiene algo que decir al llamado de la Iglesia en la sociedad.

Al reflexionar sobre este punto debemos recordar que en la época de Pablo el recién nacido movimiento cristiano estaba en la periferia de la sociedad, que era una entidad imperceptible en términos de tamaño y que su supervivencia, desde el punto de vista humano, peligraba. Estos factores

explican en parte la ausencia de una crítica punzante de las estructuras injustas (como la esclavitud) en los escritos de Pablo, y su actitud bastante positiva hacia el Imperio Romano (cf. Ro. 13).

Sin embargo, esta no es la historia completa. Hay que considerar a Pablo como alguien que rechaza dos interpretaciones teológicas mutuamente contradictorias, a saber, la de una apocalíptica «pura» y la del puro entusiasmo. Su reacción ante *ambos* sentimientos revela las implicaciones sociales a largo plazo de su evangelio.

El enfoque apocalíptico judío, como se ha demostrado, tendía hacia la construcción de una antítesis absoluta entre esta era y la venidera. Tal entendimiento, casi de manera natural, lleva a una separación de este mundo y sus vicisitudes. No cabe duda de que muchos cristianos del primer siglo habían abrazado un dualismo apocalíptico de esta índole. Por el hecho de haber empezado ya el cambio de una era a otra, Pablo encuentra imposible aceptar esta interpretación. Vivimos *ahora* en el nuevo espacio creado por la invasión poderosa de Cristo; por tanto, no podemos continuar tolerando las distinciones de la era pasada en el orden social y político (cf. Duff 1989:285s.).

Los entusiastas (en particular los de Corinto) adoptan en esencia una posición opuesta. Conmocionados por lo que ya han recibido en Cristo, los corintios entusiastas desechan la expectativa de una parusía inminente y la esperanza de una futura resurrección corporal de los muertos. La resurrección de Cristo ya no es percibida como precursora de la redención universal por venir, ni el adviento del Espíritu Santo como la garantía de lo que ha de llegar; más bien, a través del bautismo y el derramamiento del Espíritu el creyente ya ha sido transferido a la «resurrección» (cf. Käsemann 1969b:124–137; Rütti 1972:282–284). «La expectativa de una parusía inminente, entonces, pierde su significado porque todo lo que se esperaba desde la perspectiva apocalíptica ya se ha realizado» (Käsemann 1969:131).

Es fascinante que esta postura teológica tenga tan poco interés en la responsabilidad cristiana en el mundo como la actitud adoptada por los que sustentan una posición apocalíptica extrema. En el caso de estos últimos, el mundo no es redimible y hay que huir de él; únicamente Dios al final pondrá en orden las cosas. Los entusiastas, por otro lado, ignoran el mundo porque ya ha sido «vencido» y ni siquiera se lo toma en cuenta; ¿por qué tomarlo en cuenta si ya se ha realizado la expectativa que uno tenía?

Pablo se opone a estas dos posturas de no involucramiento en la sociedad y lo hace a través de una posición apocalíptica reinterpretada radicalmente. Precisamente a causa de la certeza de la victoria de Dios al final, Pablo no enfatiza una pasividad ética sino una participación activa en la voluntad redentora de Dios en el aquí y ahora. La fe en el Reino venidero «demanda una ética que se esfuerza y trabaja para mover la creación de Dios hacia aquel futuro triunfo de Dios» (Beker 1984:111; cf. 16). La vida cristiana no se limita a la piedad interior y los actos cúlticos, como si la salvación estuviera restringida a la Iglesia;[26] más bien, se llama a los creyentes, como un cuerpo, a practicar una obediencia corporal (cf. Ro. 12:1) y a servir a Cristo en la vida cotidiana en medio de la «secularidad del mundo», dando así testimonio, aquí en la era «penúltima», de su fe en la victoria final de Cristo (cf. Käsemann 1969b:134–137; 1969e:250). La ética de Pablo no gira alrededor de saber lo que es bueno, sino en saber quién es Señor, ya que el señorío de Cristo deslegitima cualquier otra pretensión de señorío (Duff 1989:283s.).

[26] Pixley (1981:90–96) malinterpreta totalmente a Pablo cuando dice que el mensaje paulino se centraba «exclusivamente en el individuo» y «no se extendía a las relaciones reales en el mundo público»; que predicó únicamente una «religión espiritualizada» y concibió el Reino de Dios meramente como una «realidad espiritual» y como «fin de la historia, al cual entrarían sólo personas purificadas».

Al mismo tiempo Pablo se resiste claramente a enfatizar demasiado la participación en el mundo. Sin duda esto se debe en parte a su contexto y su expectativa de una inminente parusía, y también a su convicción de que el esfuerzo humano no va a inaugurar el nuevo mundo. Cualquier esfuerzo dirigido a este fin es una manifestación o de una «ilusión romántica» o de una «demanda constrictiva», «porque disuelve el futuro triunfo de Dios en nuestra posición y voluntad a nivel personal ahora» (Beker 1984:118). A menos que nuestro involucramiento sea una respuesta al «poder apremiante y convocador de la teofanía final de Dios» (:109) y «sea vista contra el telón de fondo de la *iniciativa de Dios* para implementar su Reino, existe el peligro de que se convierta en una exageración romántica de la capacidad ética del cristiano» (:86). La ética cristiana no puede basarse sólo «protológicamente» en lo que Cristo ya ha logrado, sino también «escatológicamente» en lo que Dios ha de hacer todavía (cf. Beker 1980:366). La Iglesia puede ignorar esta doble orientación a su propio riesgo. Así que los cristianos pueden luchar contra las estructuras opresivas del poder del pecado y la muerte, que en nuestro mundo de hoy claman por la justicia y la paz del mundo de Dios; y también contra los falsos apocalipsis de los juegos de poder en el ámbito político, tanto en la izquierda como en la derecha, únicamente en la medida en que den razón de la esperanza que hay en ellos (1 P. 3:15) y como agitadores a favor del Reino venidero. Su obligación es erigir, en el aquí y ahora, en las garras mismas de aquellas estructuras, señales del nuevo mundo de Dios.

5. *La misión en debilidad.* Pablo no da espacio a sus lectores para ningún escape ilusorio del sufrimiento, la debilidad y la muerte de la hora actual, por medio de la proclamación entusiasta de que Cristo ya ha ganado la victoria final. Tampoco permite que sus lectores se unan a sustentadores de la visión apocalíptica e interpreten el dolor y la miseria que encuentran como evidencia de la ausencia de Dios en la era maligna actual, la cual afortunadamente no durará mucho (cf. Rütti 1972:167). Más bien, la «revaloración de todos los valores» que hace Pablo (porque esto es, de hecho, lo que hace) tiene otro origen: la tensión creativa de la existencia cristiana entre la justificación ya otorgada y la redención garantizada.

He argumentado que la teología de Pablo es bifocal en el sentido de que enfoca tanto la acción pasada de Dios en Cristo como su acción futura (cf. Duff 1989:286, siguiendo la línea de J. Louis Martyn). La «visión cercana» de Pablo lo ayuda a percibir la batalla entre Dios y los poderes de la muerte; su «visión lejana» le permite ver y gozarse ya en el resultado final de la batalla (cf. Ro. 8:18).

En su segunda carta a los Corintios, en particular, Pablo elabora la tensión dialéctica entre su visión cercana y la lejana. Lo logra de una manera asombrosa, vinculando un conjunto de ideas —debilidad (*astheneia*), servicio (*diakonia*), luto (*lype*) y aflicción *(thlipsis)* —con un conjunto totalmente opuesto— poder *(dynamis),* gozo (*jara*) y jactancia (*kaujesis*).[27] Esta dialéctica corre como un hilo por toda la carta, y llega a su culminación en 12:9s.:

Pero él me dijo: «Te basta con mi gracia, pues mi poder se perfecciona en la debilidad.» Por lo tanto, gustosamente haré más bien alarde de mis debilidades, para que permanezca sobre mí el poder de Cristo. Por eso me regocijo en debilidades, insultos, privaciones, persecuciones y dificultades que sufro por Cristo; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte.

También aparecen similares conexiones contrastantes en otras secciones. En 4:8s. ellos se encuentran atribulados, no abatidos; perplejos, no desesperados; perseguidos, no abandonados; derribados, pero no destruidos. El texto de 6:8–10 muestra otra serie de opuestos: engañadores, pero

[27] Véase también mi libro *Spirituality of the Road*, Herald Press, Scottdale, Pa., 1979, en particular pp. 74–90. Cf. también Michael Prior, «Paul, on 'Power and Weakness'», *The Month* 1451, noviembre de 1988, pp. 939–944.

veraces; desconocidos, pero bien conocidos; moribundos, pero viviendo; golpeados, pero no muertos; pobres, pero enriqueciendo a muchos; como no teniendo nada aunque poseyéndolo todo.

Para Pablo el sufrimiento no es sólo algo que se tiene que soportar pasivamente a causa de los ataques y la oposición de los poderes de este mundo, sino también, y tal vez primordialmente, una expresión del involucramiento activo de la Iglesia en el mundo, motivado por la posibilidad de su redención (cf. Beker 1984:41). El sufrimiento, por tanto, es un modo de involucramiento misionero (cf. Meyer 1986:111). Pablo carga en su cuerpo «las cicatrices de Jesús» (6:17) adquiridas por ser siervo de Cristo (cf. 2 Co. 11:23–28). Comparte los sufrimientos de Cristo (2 Co. 1:5) y completa en su carne «lo que falta de las aflicciones de Cristo, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia» (Col. 1:24). Pablo carga en su cuerpo la muerte de Jesús; la muerte está activa en él, pero la vida está activa en los que han llegado a la fe por medio de él (2 Co. 4:9, 12). Si él está afligido, entonces, esto es por causa de la salvación de ellos (2 Co. 1:6). Hacia el final de 2 Corintios lo expresa aun de otra manera: «Así que de buena gana gastaré todo lo que tengo, y hasta yo mismo me desgastaré del todo por ustedes» (12:15).

6. *El objetivo de la misión.* En las líneas iniciales de su carta a los Romanos Pablo formula brevemente los objetivos de su apostolado: ha sido «apartado para anunciar su evangelio» por Jesucristo, por medio de quien ha recibido el privilegio de una comisión en su nombre «para persuadir a todas las naciones que obedezcan a la fe» (Ro. 1:5) (cf. Legrand 1988:156–158). Ha sido enviado a anunciar que Dios ha efectuado la reconciliación consigo y también entre las naciones. Esta tarea le lleva alrededor de los límites de mundo mediterráneo, donde rehúsa edificar sobre el fundamento de otros porque el tiempo es corto y la tarea urgente (Senior y Stuhlmueller 1985:252). Dondequiera que llega funda *ekklesiai*, iglesias, las cuales se espera que sean la manifestación de la nueva creación que ahora está «restaurada al estado del cual cayó Adán» y en las cuales ya no reinan los poderes del mundo, con excepción de la muerte. (Käsemann 1969b:134).

Por importante que sea la Iglesia, para Pablo no es la meta final de la misión. La vida y la labor de la comunidad cristiana están íntimamente ligadas con el plan histórico-cósmico de Dios para la redención del mundo. En Cristo, Dios ha reconciliado al mundo, no sólo a la Iglesia, consigo mismo (2 Co. 5:19) y esto es lo que Pablo debe proclamar: «La universalidad del evangelio hace juego con la universalidad de la labor de apóstol, es decir, proclamar la victoria salvífica de Dios sobre su creación» (Beker 1980:7). Cristo ha sido exaltado por Dios y ha recibido un nombre que es sobre todo nombre para que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble «en el cielo y en la tierra y debajo de la tierra» (Fil. 2:9–11), porque «fue designado con poder Hijo de Dios por la resurrección» (Ro. 1:4). La salvación de la humanidad, entonces, resulta en alabanza por boca de todas las naciones; en efecto, de toda la creación (cf. Zeller 1982:186s.).

La raíz primaria de la comprensión cósmica que tiene Pablo de la misión es su creencia personal en Jesucristo, crucificado y resucitado, como Salvador del mundo. Proclamarlo puede ser «motivo de tropiezo para los judíos y … locura para los gentiles», pero «para los que Dios ha llamado, lo mismo judíos que gentiles, Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios (1 Co. 1:23s.), a cuya comunión han sido llamados (1 Co. 1:9). La misión de Pablo se lleva a cabo, como lo ha demostrado Sanders, sobre la base de la «solución» y no sobre la base de la «situación». Sólo retrospectivamente Pablo podía entender lo que significaba una vida sin Cristo. Únicamente a la luz de la experiencia del amor incondicional de Dios podía reconocer el abismo de oscuridad tan terrible en el cual habría caído sin Cristo. Lo que expresa en 1 Tesalonicenses 1:4 y 10 («Hermanos amados de Dios, sabemos que él los ha escogido»; y «Jesús … nos libra del terrible castigo venidero» es una *confesión* de haber sido salvado por el acto de Dios en Jesús, no un *pronunciamiento* acerca de los otros que no creen (cf.

Boring 1986:276s.). Así que Pablo no enfatiza el estado de los de afuera del redil cristiano. Esto sería empezar con «la situación». Más bien, sabe, sobre la base de la «solución» que ha encontrado, o por la cual *él* ha sido encontrado, que el evangelio que tiene para predicar es un evangelio de amor incondicional y gracia inmerecida. Su evangelio misionero, por lo tanto, es un evangelio *positivo*.

Segunda parte
Paradigmas históricos de la misión

Cinco
Cambios de paradigma en misionología

Seis épocas

En la primera parte de este estudio intentamos introducir al lector a las maneras en que tres testigos importantes de la primera época cristiana entendieron el evento de Jesucristo y, a partir de ello, la responsabilidad de la Iglesia hacia el mundo.

Sin embargo, es necesario ir más allá y escribir sobre el significado de la misión para nuestra propia era, tomando en cuenta que el tiempo presente es fundamentalmente diferente de las épocas en que Mateo, Lucas y Pablo escribieron sus Evangelios y Epístolas a la primera y segunda generación de cristianos. Las profundas diferencias entre aquella época y la nuestra implican que no es suficiente apelar de manera directa a las palabras de los autores bíblicos para aplicarlas una por una a nuestra situación. Debemos, más bien, con libertad creativa pero responsable, prolongar la lógica del ministerio de Jesús y de la Iglesia primitiva de una manera imaginativa y creativa a nuestra propia era y a nuestro contexto. Una de las razones básicas que nos obliga a hacerlo así radica en el hecho de que la fe cristiana es una fe *histórica.* Dios comunica su revelación a las personas por medio de otros seres humanos y eventos, no por medio de proposiciones abstractas. Esta es otra manera de decir que la fe bíblica, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, es «encarnacional»: la realidad de Dios entra en los asuntos humanos.

Las implicaciones de admitir lo anterior se esclarecerán, espero, en la medida en que avancemos. Al hacerlo nos proponemos reflexionar primero sobre el significado de la misión en períodos sucesivos hasta el presente y luego, en la parte final del libro, trazar el perfil, en términos muy generales, de un paradigma contemporáneo para la misión.

Al hablar de la manera en que la Iglesia cristiana ha interpretado y llevado a cabo su misión a través de los siglos, usaré las subdivisiones histórico-teológicas sugeridas por Hans Küng (1984:25; 1987:157). Küng sugiere que se puede subdividir toda la historia del cristianismo en seis «paradigmas» principales:

1. El paradigma apocalíptico del cristianismo primitivo.
2. El paradigma helenístico del período patrístico.
3. El paradigma católico-romano del medioevo.

4. El paradigma protestante (de la Reforma).
5. El paradigma moderno de la Ilustración.
6. El paradigma emergente del ecumenismo.

Cada uno de estos seis períodos, sugiere Küng, revela una comprensión muy particular de la fe cristiana. A esto añadiríamos que cada uno ofrece, además, una comprensión distinta de la misión cristiana.

En los siguientes capítulos nos proponemos resumir el significado de la misión en cada uno de estos períodos (con la excepción del cristianismo primitivo, por la sencilla razón de que toda la primera parte de este libro estuvo dedicada a trazar el paradigma misionero operante en algunos de los mayores representantes de este período). Comenzaremos, pues, con el período helenístico.

En cada una de estas eras los cristianos, desde la perspectiva de sus respectivos contextos, lucharon con la pregunta acerca del significado de la fe cristiana y, por ende, de la misión cristiana. No es necesario decir que todos y cada uno creían y argumentaban que su comprensión de la fe y la misión de la Iglesia era fiel a la intención de Dios. Esto no quería decir, sin embargo, que todos pensaran igual ni llegaran a las mismas conclusiones. Siempre ha habido cristianos (¡y teólogos!) convencidos de que su concepción de la fe era «objetivamente» correcta y, en efecto, la única versión auténtica del cristianismo. Una actitud así, sin embargo, tiene su base en una ilusión peligrosa. Nuestros puntos de vista son siempre *interpretaciones* de lo que consideramos revelación divina; no son revelación divina en sí (y tales interpretaciones reflejan la comprensión que tenemos de nosotros mismos). En los capítulos anteriores hemos argumentado que ni siquiera los libros bíblicos examinados son, como tales, revelación divina; son interpretaciones de aquella revelación. Es ilusorio creer que podemos penetrar hasta un evangelio puro y libre de los efectos de agregados culturales y humanos. Aun en la tradición más temprana acerca de Jesús, los dichos *de* Jesús ya eran dichos *acerca* de Jesús (cf. Schottroff y Stegemann 1986:2) Y si esto sucedió con la fe cristiana en su fase prístina, es apenas obvio que sería así aún más para los períodos subsecuentes. Nadie recibe el evangelio pasivamente; cada uno a su vez lo reinterpreta. Verdaderamente, no existe conocimiento en el cual la dimensión subjetiva no entre de alguna manera a configurar dicho conocimiento (Hiebert 1985a:7). Además, como esperamos demostrar en el transcurso de nuestra argumentación, esta circunstancia no es tan lamentable; más bien, es un aspecto inherente a la fe cristiana, ya que tiene que ver con la Palabra hecha carne.

Consecuentemente, no es apropiado hablar de «teología cristiana» sino de «teologías cristianas». La comprensión que cualquier cristiano tiene de Dios está condicionada por una gran variedad de factores. Estos incluyen la tradición eclesiástica de la persona, su contexto personal (sexo, edad, estado civil, educación), su posición social («clase» social, profesión, posesiones, medio ambiente), su personalidad y cultura (cosmovisión, lenguaje, etc.). Tradicionalmente hemos reconocido la existencia (si no la validez) únicamente del primer factor, es decir, de las diferencias debidas a las tradiciones eclesiásticas. Más recientemente hemos empezado a aceptar el papel de la cultura en la religión y en la experiencia religiosa. Los otros factores, sin embargo, son igualmente importantes, o quizás más importantes. Un obrero itinerante negro en Johannesburgo, por ejemplo, puede tener una percepción muy distinta de la fe cristiana que la que tiene un funcionario del gobierno de raza blanca en la misma ciudad, aunque los dos sean miembros de la Iglesia Reformada Holandesa. Un campesino en la Nicaragua de Somoza, como lo ilustra tan gráficamente Ernesto Cardenal en *El evangelio en Solentiname,* puede entender el evangelio de una manera que difiere radicalmente de la de un comerciante de Nueva York, aunque los dos sean católicos romanos. En cada caso, la comprensión que el individuo tenga de sí mismo desempeña un papel crucial en su interpretación y experiencia de la fe.

Resta otro factor importante relativo a esta discusión, que afecta la manera en que las personas interpretan y experimentan la fe cristiana, a saber, el «marco de referencia» general en que les tocó crecer, la totalidad de su experiencia y su comprensión de la realidad y su posición en el universo, la época histórica en que les tocó vivir y que, en gran medida, ha moldeado su fe, sus experiencias y su manera de pensar. Las diferencias entre las seis subdivisiones de la historia del cristianismo mencionadas por Hans Küng tienen que ver, en gran parte, con las diferencias en los marcos de referencia de una era y otra; contraste en el cual desempeñan un papel menos importante las diferencias personales, confesionales y sociales per se. El «mundo» del cristianismo helenista de los siglos 2 y subsecuentes simplemente era cualitativamente distinto del «mundo» del cristianismo primitivo, que todavía se encontraba impregnado del carácter del Antiguo Testamento hebraico. Existen también disparidades comparables entre las otras épocas mencionadas anteriormente.

La subdivisión que hace Küng de la historia del pensamiento cristiano en seis etapas principales no es, por supuesto, muy original. Lo que sí es original es la manera en que Küng las moldea siguiendo la teoría de Thomas Kuhn sobre «los cambios paradigmáticos». Cada una de esas épocas, sugiere Küng, refleja un «paradigma» teológico profundamente distinto de cualquiera de sus predecesoras. En cada período los cristianos del período en cuestión entendieron y experimentaron su fe de maneras conmensurables sólo en un sentido parcial con el entendimiento y experiencia de los creyentes de otras épocas.

Las observaciones de Küng respecto a la teología en general tienen un efecto profundo en nuestro entendimiento de cómo los cristianos percibían la misión de la Iglesia en los diferentes períodos de la historia del cristianismo. Por lo tanto, nos incumbe profundizar más en todo este tema, y no con fines «arqueológicos», es decir, por simple curiosidad respecto a la manera en que las generaciones anteriores percibieron su responsabilidad misionera. Más bien, lo hacemos también, y primordialmente, para lograr una percepción más profunda de lo que la misión puede significar para nosotros hoy. Al fin y al cabo, cada intento de interpretar el pasado se vuelve indirectamente un intento de entender el presente y el futuro. Entonces, una manera importante en que la teología cristiana puede explorar su relevancia para el presente es indagar en su propio pasado, permitiendo que sus «autodefiniciones» de hoy reciban el desafío de las «autodefiniciones» de los primeros cristianos. En este sentido podemos beneficiarnos explorando las proposiciones de Kuhn respecto a los cambios paradigmáticos.

La teoría paradigmática de Thomas Kuhn

Este no es el lugar apropiado para un análisis y una discusión detallada de los puntos de vista de Thomas Kuhn, físico e historiador de la ciencia. Por lo tanto, haré un resumen de su tesis sólo en la medida en que tenga alguna relevancia para la teología. Somos conscientes del hecho de que Kuhn mismo limita sus teorías a las ciencias naturales (a las que denomina «ciencias maduras») y explícitamente excluye cualquier referencia a las ciencias sociales («protociencias», en su opinión). También somos conscientes de los muchos juicios críticos sobre su posición tanto de parte de científicos naturales como de científicos sociales (para un breve resumen de las críticas de su punto de vista, cf. Bernstein 1985:88–93). Estos dos factores deberían ser suficientes para prevenir a todos sobre el riesgo de aplicar cualquiera de sus ideas a la teología. Sin embargo, al invocar a Kuhn en este contexto lo hacemos por el papel catalítico que ha desempeñado recientemente en la teoría de la investigación científica, y utilizamos sus puntos de vista únicamente como una especie de hipótesis de trabajo. Creo que Kuhn, en cierto sentido, ha descubierto y hecho explícito lo que muchos sabían implícitamente.

En pocas palabras, el postulado de Kuhn es que la ciencia realmente no crece por acumulación (como si mayor conocimiento y más investigación nos acercaran cada vez más a la solución final de los problemas), sino más bien por vía de las «revoluciones». Son pocas las personas que empiezan a percibir la realidad de maneras *cualitativamente* distintas de las de sus predecesores y de aquellos contemporáneos practicantes de la «ciencia normal». Ese pequeño grupo de pioneros sienten que el modelo científico existente está plagado de anomalías y no sirve para resolver los problemas emergentes. Empiezan, entonces, a buscar un nuevo modelo o estructura teorética, o un nuevo «paradigma» (el término favorito de Kuhn), que ha estado, hablando figurativamente, esperando detrás del escenario, listo para reemplazar el anterior (Kuhn 1970:82s). Ningún individuo o grupo puede realmente «crear» un nuevo paradigma; más bien, éste crece y madura dentro del contexto de una red extraordinaria de factores sociales y científicos. En la medida en que el paradigma existente se diluye cada vez más, el nuevo va atrayendo un número creciente de eruditos, hasta que paulatinamente se abandona el paradigma original, lleno de problemas (:84).

Sin embargo, pocas veces esto ocurre sin una lucha, puesto que las comunidades científicas son por naturaleza conservadoras y resienten la perturbación de su paz. Los protagonistas del antiguo paradigma continúan por largo rato peleando con las estrategias típicas de la retaguardia. Un ejemplo de esa dinámica se dio en la física cuando el paradigma de Copérnico fue reemplazado paulatinamente por el newtoniano y una vez más cuando éste dio lugar al de Einstein. Al fin y al cabo, argumenta Kuhn, el paradigma viejo y el nuevo son inconmensurables; las perspectivas de sus respectivos defensores son tan diferentes que hasta podríamos decir que están respondiendo a distintas realidades. Aunque el mundo en el cual viven es el mismo, responden a él como si vivieran en mundos diferentes. Los que sostienen el viejo paradigma, con frecuencia, simplemente no pueden entender los argumentos de los proponentes del nuevo. Hablando metafóricamente, uno está jugando ajedrez y el otro damas, pero sobre el mismo tablero (Hiebert 1985a:9).

Es entendible, dice Kuhn, que abandonar un paradigma para abrazar otro no es simplemente cuestión de dar un paso «científico» racional. Dado el hecho de que no existe el conocimiento totalmente objetivo, la misma persona del erudito está involucrada profundamente en este desplazamiento de un marco de referencia a otro. Kuhn aun utiliza un lenguaje religioso para describir lo que le sucede al científico cuando se despoja de un paradigma para adoptar otro. Es un caso en que «las escamas caen de los ojos», en donde se responde a las «chispas de intuición», e incluso se habla de «conversión» (1970:122,123, 151; cf. Capra 1987:520s.). Esto explica a veces porqué los defensores del orden viejo y los proponentes del nuevo con frecuencia se encuentran hablándole al vacío. Los defensores del modelo antiguo, en particular, tienden a inmunizarse contra los argumentos de los del nuevo. Resisten los desafíos con profundas reacciones emocionales porque dichos retos amenazan con destruir sus percepciones y su propia experiencia de la realidad, en efecto, de la totalidad de su mundo (Hiebert 1985b:12). En las palabras de Einstein (cf. Küng 1984:59), «es más difícil aplastar prejuicios que átomos».

El término «paradigma» no deja de tener sus propios problemas. Es un concepto escurridizo. A Kuhn mismo lo han criticado por utilizarlo por lo menos con veintidós sentidos ¡sólo en su obra principal! En un apéndice de su obra Kuhn define paradigma como «la totalidad de la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., compartida por los miembros de una determinada comunidad» (1970:175). Küng emplea el concepto en el sentido de «modelos de interpretación» (1987:163). T. F. Torrance lo describe como «marcos de conocimiento» (cf. Martin 1987:372), van Huyssteen como «marcos de referencia» o «tradiciones investigativas» (1986:66). Hiebert (1985b:12) sugiere el

concepto alterno de «sistemas de creencia», aun para las ciencias naturales, porque la actitud personal y el compromiso del investigador no pueden eliminarse de su investigación.

La teoría del paradigma implica una ruptura fundamental con las teorías anteriores de la ciencia, especialmente con el énfasis del positivismo lógico en la «verificación», así como con la idea de la «falsificación» de Karl Popper, como maneras seguras de avanzar en la investigación científica. Hoy se acepta ampliamente en todas las ciencias (tanto naturales como sociales) que la objetividad total es una ilusión y que el conocimiento pertenece a una comunidad y viene influenciado por la dinámica operativa de dicha comunidad. Esto quiere decir que no son sólo los «datos científicos» los que son puestos a prueba, sino también los científicos mismos.

Las teorías de Kuhn revisten una importancia particular para nuestra época porque virtualmente en todas las disciplinas crece la percepción de que vivimos en una era de transición de un modo de entender la realidad a otro. Capra sugiere que las cosmovisiones («macroparadigmas») pasan por un período de cambio fundamental cada trescientos a quinientos años (1987:519). No hay duda de que el siglo 20, especialmente después de la II Guerra Mundial, da evidencias de tal cambio mayor en la percepción de la realidad. Desde el siglo 17 el paradigma de la Ilustración ha reinado como supremo en todas las disciplinas, incluyendo la teología. Hoy día hay un creciente sentido de insatisfacción con la Ilustración y una búsqueda de un nuevo acercamiento, una nueva comprensión de la realidad. Por un lado, hay la búsqueda de un nuevo paradigma; por el otro, ese nuevo paradigma ya está apareciendo.

Cambios paradigmáticos en la teología

La idea de los cambios de paradigmas es relevante para el estudio de la teología en general y, dentro del contexto de este libro, para el estudio y comprensión de la misión en particular. Esto no equivale a sugerir que debemos aplicar sin crítica las ideas de Kuhn al área de la teología (cf. también Küng 1987:162–165). Para empezar, en este sentido hay diferencias muy importantes entre la teología y las ciencias naturales. En estas últimas, por ejemplo, el nuevo paradigma por lo general *reemplaza* al antiguo de modo definitivo e irreversible. Después de la revolución newtoniana simplemente no es posible entender el universo en categorías copernicanas y menos aún ptolemaicas. En la teología (también en el arte; cf. Küng 1987:260–265) los paradigmas «antiguos» pueden subsistir. A veces aun puede ocurrir un avivamiento de algún paradigma anterior, casi olvidado. Esto se ve, *inter alia*, en el «redescubrimiento» de la carta de Pablo a los Romanos por Agustín en el siglo cuatro, por Martín Lutero en el dieciseis y por Karl Barth en el siglo veinte (cf. Küng 1987:193).

También, en otro sentido, el paradigma «antiguo» raras veces desaparece. En su diagrama de los cambios paradigmáticos en teología (1984:25; 1987:157), Küng indica que el paradigma helenista del período patrístico vive todavía, en parte, en las iglesias ortodoxas; el paradigma católico romano del medioevo sigue vivo en el tradicionalismo católico-romano; el paradigma de la Reforma protestante está vigente en el protestantismo confesionalista del siglo veinte, y el paradigma de la Ilustración en la teología liberal. Brauer nos recuerda que virtualmente en todas las denominaciones protestantes hoy encontramos juntos creyentes fundamentalistas, conservadores, moderados, liberales y radicales (1984:12). La cuestión se complica aún más por el hecho de que con frecuencia las personas están comprometidas con más de un paradigma al mismo tiempo. Martín Lutero, cuyo rompimiento con el paradigma anterior fue excepcionalmente radical, en muchos aspectos conservó elementos importantes del paradigma que había abandonado. Lo mismo se puede decir de Karl Barth. De igual modo, hay personas que en gran parte operan dentro del paradigma antiguo y pueden encarnar a la vez elementos significativos del nuevo. Un excelente ejemplo de ese fenómeno fue el contemporáneo de Lutero,

Desiderio Erasmo (1466–1536), quien permaneció dentro del paradigma católico romano del medioevo al mismo tiempo que actuaba como un heraldo de una nueva era (cf. especialmente Küng, 1987:31–66).

Una de las críticas a la teoría de los paradigmas es que nutre el relativismo en el sentido de que no existen realmente ni normas ni valores absolutos. Thomas Kuhn dice, por ejemplo, que cada grupo «utiliza su propio paradigma para argumentar en defensa del paradigma mismo», y continúa afirmando que uno únicamente puede aceptar la validez de un paradigma si ha entrado en su «círculo», y que, además, dicha validez nunca «resulta convincente en un sentido lógico o incluso probable para quien rehúsa entrar en el círculo». Por tanto, en la elección paradigmática «no existe norma más alta que el acuerdo de la comunidad relevante» (1970:94). ¡Esto sí suena algo relativista! En su «posdata» Kuhn responde a las acusaciones de sus críticos de que su posición equivale a un relativismo total (1970:205–207). Califica su posición anterior declarando que él es un «creyente convencido del progreso científico» y que las teorías científicas posteriores ciertamente tienden a ser mejores que las anteriores.

Quizás, sin embargo, el punto clave aquí es que en ninguna investigación, ya sea en teología, ciencias naturales o ciencias sociales, se debe pensar en categorías exclusivas de «absoluto» y «relativo». Nuestras teologías son parciales y a la vez cargan con sus prejuicios culturales y sociales. Nunca pueden pretender ser absolutas. Sin embargo, esto no las convierte en propuestas relativistas, como si sugiriéramos que en la teología, dado el hecho de que no podemos nunca saber nada «en términos absolutos», todo es válido. Aunque es cierto que sólo vemos en parte, sí vemos (Hiebert 1985a:9). Tenemos un compromiso con nuestra comprensión de la revelación, pero a la vez mantenemos una distancia crítica frente a dicha comprensión. En otras palabras, en principio estamos abiertos a otros puntos de vista, una actitud que, sin embargo, no milita contra un compromiso completo con nuestro propia comprensión de la verdad. Nuestro diálogo se inicia con «Yo creo…», o «A mi modo de ver…» (Hiebert 1985a). Nos engañamos si creemos que mantener un compromiso y tener una actitud autocrítica son mutuamente excluyentes.

Lejos de sumirnos en una confusión de subjetivismo y relativismo, el acercamiento que estoy sugiriendo realmente nutre una tensión creativa entre mi firme compromiso con la fe y mi propia percepción teológica de dicha fe. En vez de percibir mi propia interpretación como absolutamente correcta y todas las demás, por ende, como erradas, reconozco que las interpretaciones teológicas, incluyendo la mía, reflejan contextos, perspectivas y prejuicios distintos. Esto no implica, sin embargo, que considero todas las posiciones teológicas como igualmente válidas o que tiene poca importancia lo que alguien cree. Al contrario, me esfuerzo al máximo para compartir con otros mi comprensión de la fe y los dejo a la vez ejercer su derecho a hacer lo mismo. Soy consciente de que mi acercamiento teológico es un «mapa», y que un «mapa» nunca es el verdadero «territorio» (Hiebert 1985b:15; Martin 1987:373). Aunque creo que mi mapa es el mejor, acepto que existen otros tipos de mapas y también que, por lo menos en teoría, uno de ellos puede superar al mío, puesto que sólo conozco en parte (cf. 1 Co. 13.12).

Para el cristiano esto significa que cualquier cambio paradigmático se puede dar únicamente sobre la base del evangelio y por causa del evangelio, nunca en contra del evangelio (cf. Küng 1987:194). Contrariamente a lo que sucede con las ciencias naturales, la teología tiene que ver no sólo con el presente y el futuro, sino también con el pasado, con la tradición, con el testimonio primario de Dios a los seres humanos (:191s.). La teología ha de ser, sin duda, siempre relevante y contextual (:200–203), pero nunca a expensas de la revelación de Dios en y por medio de la historia de Israel y, de manera suprema, el evento de Jesucristo (:203–206). Los cristianos tomamos seriamente la prioridad epistemológica de nuestro texto clásico, las Escrituras.

Sabemos que al afirmar lo anterior no resolvemos casi ningún problema. La Escritura viene a nosotros en forma de palabras humanas que ya están «contextualizadas» (en el sentido de que fueron dirigidas a un contexto histórico muy específico) y además están abiertas a distintas interpretaciones. Al afirmar esto sugerimos, sin embargo, un «punto de orientación» que debe compartir todo cristiano y que hace posible el diálogo. Ningún individuo o grupo tiene monopolio aquí. Entonces, la Iglesia cristiana debe funcionar como una «comunidad hermenéutica internacional» (Hiebert 1985b:16) en la cual los cristianos (y los teólogos) de diferentes contextos se desafían mutuamente respecto a sus prejuicios culturales, sociales e ideológicos. Esto presupone, sin embargo, el poder ver al otro cristiano no como rival u opositor sino como socio (Küng 1987:198), aunque estemos apasionadamente convencidos de que su punto de vista requiere de correcciones importantes.[1]

Paradigmas en misionología

En los siguientes capítulos seguiremos en líneas generales la subdivisión de la teología en los períodos sugeridos por Küng (1984:25; 1987:157): el cristianismo primitivo (ya discutido); el período patrístico; el medioevo; la Reforma protestante; la Ilustración y la era ecuménica. También podríamos haber seguido otra división. James P. Martin (1987) divide la historia de la Iglesia y la teología únicamente en tres eras. La segunda, tercera y cuarta de Küng aparecen agrupadas bajo la denominación de «precrítica», «vitalista» o «simbólica». A ésta le sigue la Ilustración como una segunda era caracterizada como «crítica», «analítica» y «mecanicista». La tercera época, emergente ahora, se describe como «poscrítica», «holística» y «ecuménica». La clasificación de Martin tiene su mérito, en particular por su comprensión del desarrollo de la interpretación bíblica. Las subdivisiones de Küng, sin embargo, proveerán, según nuestra opinión, una herramienta más apropiada para discernir la evolución de la idea misionera.

Sin embargo, aun la categorización de la historia de la teología hecha por Küng puede ser demasiado general para hacer justicia a todas las clases de matices teológicos. El acierta, entonces, en hacer una distinción entre macroparadigmas, mesoparadigmas y microparadigmas (Küng 1984:21). Las seis épocas históricas especificadas arriba se refieren a macroparadigmas. Cada nuevo macroparadigma representa una reconstrucción de la totalidad de la disciplina de la teología (cf. van Huyssteen 1986:83). Dentro de un solo macroparadigma los teólogos, en efecto, comparten, a la larga, un marco de referencia general y una perspectiva conmensurable de Dios, el ser humano y el mundo, aunque tales teólogos difieran sustancialmente entre sí en muchos aspectos (cf. Küng 1984:20s., y 1987:154, donde da ejemplos).

La transición de un paradigma a otro no es abrupta. El paradigma nuevo tiene sus pioneros, quienes continúan operando dentro del antiguo. La mayoría de los teólogos contemporáneos crecieron dentro de los parámetros del paradigma de la Ilustración pero se encuentran hoy pensando y trabajando en términos de dos paradigmas a la vez (cf. Martin 1987:375). Esto produce una especie de esquizofrenia teológica que tenemos que soportar mientras tanteamos el camino hacia la claridad. Los eruditos de todas las disciplinas están sobrecargados, pero no hay manera de evitar las demandas impuestas.

---

[1] El acercamiento epistemológico que estoy defendiendo aquì a veces se ha denominado hermenéutica crítica (cf. Nel 1988). Practicar este acercamiento implica que estoy abierto a cambiar y reexaminar mis convicciones actuales. En el caso de la teología, la hermenéutica crítica reconoce que los cristianos tendrán sus desacuerdos en su entendimiento de la Escritura y de la fe cristiana, pero que comparten un compromiso con el mismo Señor.

La cuestión crucial es simplemente esta: la Iglesia cristiana, en general, y la misión cristiana, en particular, confrontan hoy desafíos jamás soñados que claman por repuestas relevantes y armónicas con la esencia de la fe cristiana. La Iglesia-en-misión de nuestra época es desafiada por lo menos por los siguientes factores (cf. también Küng 1987:214–216, 240s.):

1. Occidente, la sede del cristianismo por más de un milenio y, en un sentido muy real, creado por dicho cristianismo, ha perdido su posición dominante en el mundo. Los pueblos en todas las partes del mundo luchan por la liberación de lo que perciben como el imperialismo de Occidente.
2. Las estructuras injustas de opresión y explotación, como nunca antes en la historia de la humanidad, se enfrentan a desafíos serios. Las luchas contra el racismo y el sexismo son sólo dos de las muchas manifestaciones de este reto.
3. Hay una profunda sensación de ambigüedad respecto a la tecnología y el desarrollo de Occidente; de hecho, respecto a la idea misma de progreso. El progreso, dios de la Ilustración, al final resultó ser un dios falso.
4. Más que nunca somos conscientes hoy día de vivir en un globo cada vez más pequeño, con recursos limitados. Ya sabemos que las personas y su medio ambiente son mutuamente interdependientes. A esta cosmovisión emergente Capra (1987:519) la denomina *ganzheitlich-ökologisch:* «globalmente ecológica».
5. Hoy día no sólo somos capaces de matar el mundo creado por Dios sino también —una vez más por primera vez en la historia— de aniquilar a la humanidad entera. Si la problemática del medio ambiente requiere una respuesta ecológica apropiada, la amenaza de un holocausto nuclear nos desafía a responder trabajando en favor de la paz con justicia.
6. Si la reunión de la CMME en Bangkok (1973) tenía razón para afirmar que «la cultura moldea la voz humana que responde a la voz de Cristo», entonces debe quedar en claro que las teologías diseñadas y desarrolladas en Europa no pueden pretender ser superiores a las teologías emergentes de otras partes del mundo. Esta es una situación nueva, ya que la supremacía de la teología de Occidente se ha dado por sentada por más de mil años.
7. De modo similar, durante muchos siglos los cristianos consideraron que la superioridad de la religión cristiana frente a todas las demás era un hecho. Se consideró como indiscutible que era la única religión verdadera y la única salvífica. Hoy día la mayoría de las personas están de acuerdo con que la libertad religiosa es uno de los derechos humanos básicos. Este factor, juntamente con muchos otros, fuerza al cristianismo a reexaminar su actitud hacia otras religiones y su comprensión de las mismas.

Se podrían añadir otros factores a los siete ya mencionados. El punto que trato de subrayar es que literalmente vivimos en un mundo diferente al del siglo 19, para no hablar de los siglos anteriores. La nueva situación nos desafía, sin excepción, a dar una respuesta acertada. No osamos ya, como hemos hecho en el pasado, responder por partes y *ad hoc* a cada desafío cuando surja. El mundo contemporáneo nos desafía a practicar una «hermenéutica transformadora» (Martin 1987:378), una respuesta teológica que primero nos transforme a nosotros antes de involucrarnos en la misión al mundo.

Podríamos haber pasado directamente del paradigma del cristianismo primitivo, bosquejado en la primera parte de este libro, al desafío del escenario contemporáneo. Por varias razones, sin embargo, tal procedimiento no es aconsejable. La magnitud del desafío de hoy se puede apreciar únicamente contra el telón de fondo de casi veinte siglos de historia eclesiástica. Además, necesitamos las perspectivas del

pasado para poder apreciar la amplitud del desafío actual y entender de verdad el mundo de hoy y la respuesta cristiana a su problemática. Como los israelitas de antaño —quienes necesitaban recordar, en cada período de crisis, su liberación de Egipto, su peregrinaje en el desierto y su pacto antiguo con Dios— nosotros también necesitamos recordar nuestras raíces, no sólo para obtener consolación sino, aún más, para encontrar un norte (cf. Niebuhr 1959:1). Reflexionamos sobre el pasado no por el pasado mismo; más bien, lo tomamos como una brújula, y ¿quién utilizaría una brújula únicamente para determinar de dónde ha venido?[2]

Seis
El paradigma misionero de la Iglesia Oriental

«Al judío primeramente, y también al griego»

En un lapso muy breve la nueva fe cristiana, al entrar en el mundo grecorromano, experimentó una transformación significativa. Esta metamorfosis fue, tanto en amplitud como en carácter, tan profunda como cualquier otra en la historia posterior del movimiento. Paul Knitter (1985:19) resume de manera concisa lo que sucedió cuando el cristianismo dejó de ser una religión judía para convertirse en una religión grecorromana:

Fue una transformación, no sólo en la vida litúrgica y sacramental de la Iglesia y en las estructuras de su organización y legislación, sino también en su *doctrina*, es decir, en la comprensión de la revelación que le dio inicio. Los primeros cristianos no sólo expresaron en pensamiento griego lo que ya sabían; también descubrieron, a través de percepciones religiosas y filosóficas, lo que se les había revelado. Las doctrinas de la trinidad y la divinidad de Cristo … por ejemplo, no serían lo que son hoy si la Iglesia no se hubiera reexaminado a sí misma y sus doctrinas a la luz de las nuevas situaciones históricas y culturales que se presentaron durante el período comprendido entre el siglo tres y el seis.

Naturalmente, la transición no fue abrupta. Tampoco llevó a una nueva teología homogénea; lejos de eso. No obstante, es posible discernir el perfil de un único paradigma coherente por lo menos durante el período patrístico griego. A pesar de las muchas e importantes diferencias entre teólogos tales como Ireneo, Clemente, Orígenes, Atanasio y los tres de Capadocia, todos compartían un concepto similar de Dios, la humanidad y el mundo, y los tres diferían fundamentalmente del modelo apocalíptico-escatológico del cristianismo primitivo (cf. Küng 1984:20; 1987:154). No es necesario decir que tales diferencias habrían de ejercer un efecto importante sobre la comprensión de la misión durante este período.

No debe perturbarnos que durante la época en cuestión la fe cristiana se percibiera y se experimentara de maneras nuevas y distintas. La fe cristiana es intrínsecamente encarnacional; por lo tanto, a menos que la Iglesia escoja permanecer como una entidad foránea, siempre entrará en el contexto en que se encuentra. Y el contexto del segundo siglo y de los siglos subsecuentes de la era cristiana era distinto en casi todo al del primero. El cambio del mundo hebreo al griego fue sólo un

[2] He dedicado toda una sección de *Witness to the World* a la teología de la misión a través de los siglos (cf. Bosch 1980:85–195). No es mi intención ahora repetir dicho trabajo aquí, aunque inevitablemente, dada la naturaleza del caso, se dan algunas repeticiones.

elemento (extremadamente importante también) del nuevo escenario. También tenía otros ingredientes decisivos. Uno fue que lo que empezó como movimiento se convirtió en institución mucho antes del fin del siglo.

De hecho, tal como se describió en los capítulos 1 al 4 de este libro, hubo un viraje entre la época del ministerio de Jesús y el contexto de las primeras generaciones y los primeros escritos del Nuevo Testamento. Las generaciones subsecuentes se percibirán aún más distantes del nacimiento del movimiento. El cristianismo estaba todavía en su infancia, era todavía una fe de minoría en un mundo pluralista, una *religio illicita*, despreciada aunque no siempre perseguida por las autoridades romanas. Pero en general, había perdido mucho de su fervor y singularidad originales; cada vez más se parecía al mundo que pretendía ganar para la fe. Más específicamente, poco a poco había perdido su carácter apocalíptico-escatológico y su esperanza de una *parusía* inminente para acomodarse, aunque un poco torpemente, a este mundo. El cambio ocurrió casi de manera imperceptible. Por supuesto, resulta imposible trazar una línea definida entre lo que a veces se denomina el período neotestamentario y la era siguiente. Algunas de las características que dominarían el siglo dos y los subsecuentes ya se perciben en algunos de los escritos del Nuevo Testamento (cf., p. ej., Käsemann 1969c).

Se ha afirmado con frecuencia (por ejemplo en Frend 1974:32; cf. Holl 1974:3–11) que el oficio de «predicador itinerante», si podemos denominarlo así, desapareció con los apóstoles; que durante muchos siglos la Iglesia careció totalmente de personas que se podrían describir acertadamente como «misioneros», así como de cualquier programa o método misionero. Aunque parcialmente cierta, esta afirmación no cuadra del todo con los hechos. Como lo ha demostrado Kretschmar (1974:94–128), no se debe subestimar el significado que hasta el tercer siglo tuvo para la misión de la Iglesia el trabajo de los misioneros sanadores carismáticos, de los que obraban milagros y de los predicadores itinerantes. Del cuarto siglo en adelante, sin embargo, el monje reemplazaría gradualmente al predicador itinerante como misionero en las áreas todavía no evangelizadas (cf. Adam 1974:86–93; Kretschmar 1974:99s.).

De mucha más importancia para la misión que el ministerio del predicador ambulante o del monje fue la *conducta* de los primeros cristianos, hablando el «lenguaje de amor» con su boca y con su vida (Harnack 1962:147–198, 366–368), su *Propaganda der Tat* («propaganda del acto»; Holl 1974:8). Al fin y al cabo no fueron los milagros de los evangelistas itinerantes y monjes errantes los que impactaron a la población local —los hacedores de milagros eran un fenómeno común en el mundo antiguo— sino la vida ejemplar del cristiano ordinario (Kretschmar 1974:99). Si la conducta de los creyentes en la era neotestamentaria tuvo su dimensión misionera particular (cf. van Swigchem 1955), también la tuvo en el período posapostólico. En el mundo contemporáneo griego la moralidad se nutría de la filosofía griega más que de la religión (cf. Malherbe 1986). Los dioses griegos eran presentados frecuentemente como amorales, y hasta inmorales, en su conducta. Estrictamente hablando, no se consideraba que la ética fuera parte de la religión; los dioses no insistían en ninguna ruptura con el pasado ni en ninguna renuncia a todo lo que era incorrecto (cf. Green 1970:144s.). En cambio, las altas normas éticas de la fe cristiana, lo mismo que las del judaísmo, eran claramente atribuidas a influencias *religiosas* y muchos no cristianos lo advertían. Se esperaba que un cristiano perteneciera en cuerpo y alma a Cristo, y que esto se viera en su conducta (:146).

En medio del ambiente general de la época un comportamiento así no podía pasar desapercibido. Hacía mucho que el helenismo había dejado atrás su época de gloria. El filósofo marxista Viteslav Gardavsky afirma que Roma aún gozaba de cierto poder político y militar; pero el «olor de la podredumbre» lo permeaba todo (citado por Rosenkranz 1977:71). A esto añade Rosenkranz:

En este mundo macabro, sumergido en la desesperanza, la perversidad y la superstición, algo nuevo existía y crecía: el cristianismo, bastión del amor hacia Dios y hacia el hermano, del Espíritu Santo y de la esperanza del Reino venidero de Dios (:71).

Los testimonios de los enemigos de la Iglesia (tales como Celso y Julián el apóstata) con frecuencia mencionan el comportamiento extraordinario de los cristianos, muchas veces refiriéndose a dicha conducta como un factor que le había permitido a la fe cristiana ganar a otros. Michael Green quizás pinta un cuadro demasiado romántico de los primeros cristianos; sin embargo, los elementos que destaca (su ejemplo, compañerismo, carácter transformado, gozo, perseverancia y poder) sí eran factores críticos en el crecimiento fenomenal de esta nueva «superstición»[1] durante los primeros siglos de la era cristiana (Green 1970:178–193). Y, de hecho, su crecimiento fue espectacular: se estima que para el año 300 d.C. aproximadamente la mitad de la población urbana, por lo menos, en algunas de las provincias del vasto Imperio Romano, había abrazado la fe cristiana (cf. Harnack 1924:946–958); von Soden 1974:25). Fuera del Imperio, con algunas notables excepciones, la fe cristiana fue menos exitosa por razones que mencionaremos más adelante.

La Iglesia y su contexto

Después del año 85 d.C. el judaísmo tuvo que distinguirse claramente no sólo del paganismo sino también de la Iglesia. De igual manera, los cristianos tuvieron que dar batalla en dos frentes: contra la sinagoga y contra las religiones helenísticas. En sus primeras etapas el cristianismo estaba, sin duda, más cerca del judaísmo; en sus etapas posteriores estaría en muchos aspectos más cerca del ambiente griego, a pesar de la resistencia inicial de teólogos tales como Tácito y Tertuliano. El cambio ya se discierne en la terminología empleada. Los conceptos originalmente típicos del culto al emperador, el ejército, las religiones griegas de misterio, el teatro y la filosofía platónica, llegaron poco a poco a ser comunes en el culto y la doctrina cristianas (cf. van der Aalst 1974:54).

Los muchos paralelos entre las religiones paganas y el cristianismo constituyeron, en un sentido muy real, una ayuda grande para la Iglesia en su misión y defensa de la fe. El mensaje acerca de Dios en forma humana, acerca de los sacrificios salvíficos, la victoria de la resurrección y la nueva vida, llegó a oídos que no lo encontraban del todo extraño. Resultó fácil considerar al cristianismo como la culminación de otras religiones. Para la fe cristiana incipiente el problema no fue la diferencia sino la similitud con las otras religiones del medio ambiente (cf. von Soden 1974:26). La nueva religión podría caber fácilmente en el molde de la antigua sin provocar más que una agitación superficial. Los apologistas, en particular, se esforzaron muchas veces por enfatizar la semejanza entre la nueva religión y la antigua. Justiniano y Clemente adoptaron una actitud amistosa hacia lo mejor del paganismo y consideraron a la filosofía griega como el «maestro de escuela» que guiaba a los paganos hacia Cristo. El espíritu general de la época resultó favorable a un sincretismo casi ilimitado de las religiones occidentales y orientales: otro factor que indujo al cristianismo hacia el conformismo. El hecho de que al fin no se conformó a las antiguas religiones no se debió sólo a su conciencia de ser fundamentalmente diferente de cualquier otra fe. Por lo menos otros dos factores influyeron.

Primero, ya en sus años iniciales la fe cristiana había experimentado cierto éxito con la clase alta, aunque la mayoría de los cristianos eran personas sencillas con un mínimo de educación. La Iglesia no

[1] Plinio el joven y otros muchas veces se referían al cristianismo así. Denominarlo *superstitio* significaba clasificarlo como «un culto no romano a dioses no romanos» (W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire Before AD 170*, Hodder & Stoughton, Londres, s/f, p. 206). Plinio en realidad llamó al cristianismo una *superstitio prava immodica,* una superstición degradante e impropia.

era portadora de cultura. De hecho, la mayoría de los ciudadanos cultos del Imperio la despreciaban. Celso combinó el monoteísmo de la filosofía platónica con el politeísmo grecorromano en sus esfuerzos por desacreditar el cristianismo. Desde el siglo 2 en adelante el cuadro empezó a cambiar paulatinamente. Clemente de Alejandría, Orígenes y otros introdujeron una nueva tradición: la del rebuscado erudito cristiano quien podría igualarse con cualquier filósofo pagano, en particular porque tenía la capacidad de utilizar el mismo tipo de argumento que los maestros griegos. Con el transcurso del tiempo los teólogos cristianos también abrazaron los típicos sentimientos helenísticos de superioridad, especialmente hacia los *barbaroi* (cf. Holl 1974:14). Aun antes de que finalizaran las persecuciones y el cristianismo fuera declarado como la única religión legítima del Imperio Romano, la Iglesia ya había empezado a ser una portadora de cultura y una presencia civilizadora en la sociedad. El advenimiento de Constantino selló este desarrollo. De allí en adelante los cristianos, y sólo los cristianos, tendrían cultura y capacidad de movilidad social. Dominaban la vida en la ciudad. Ahora, los no cristianos eran los ignorantes; eran los «paganos» (*pagani*, «aquellos que vivían en las áreas rurales») o «salvajes» (es decir, aquellos cuyo hogar está en algún terreno baldío). Un Celso era, por definición, inconcebible. Al fin y al cabo únicamente los cristianos eran civilizados y educados. La misión se volvió entonces un movimiento desde arriba para abajo, del superior al inferior. Las otras religiones eran inferiores al cristianismo y no primordialmente por razones teológicas, sino por razones socioculturales (cf. Holl 1974:11s.; von Soden 1974:29, Kahl 1978:22s.).

Segundo, y relacionado con lo anterior, el Imperio pagano estaba desintegrándose lentamente. Ya he mencionado la referencia de Gardavsky al «olor de la podredumbre» que se respiraba por doquier. El fatalismo se había esparcido entre la población que buscaba en la magia y la astrología seguridad para defenderse contra las vicisitudes y confusiones de la vida (cf. Rosenkranz 1977:44s.). El cristianismo estaba listo para llenar el vacío, y los ciudadanos del Imperio respondieron. Se ha argumentado que nunca ha ocurrido un movimiento masivo de personas que abrazaran la fe cristiana en una cultura estable y rica en contenido, sino siempre y únicamente en sociedades que han perdido su valor y están desintegrándose. Esto fue cierto no sólo respecto al mundo grecorromano del siglo 4 y los posteriores, sino en otros casos también. E. A. Thompson sostiene la tesis de que el éxito de la misión cristiana entre los godos se debió no tanto al excelente trabajo misionero de Ulfilas, sino más bien al efecto devastador que el encuentro de los godos con el Imperio Romano produjo en su estilo de vida tradicional. También cree que, aparte de la tribu de los suevos, ninguna de las tribus germánicas permaneció fiel a su religión tradicional por más de una generación después de haber invadido al Imperio Romano. Por lo tanto, una de las razones principales de la conversión germana al cristianismo, desde un punto de vista sociológico, fue la desorganización de las condiciones sociales causadas por las migraciones (referencias a Thompson en Frend 1974:40).

La Iglesia y los filósofos

Si los teólogos cristianos en su gran mayoría mostraron una tendencia a despreciar las religiones paganas, su actitud hacia la filosofía pagana fue mucho más positiva. Como muchos judíos antes que ellos, consciente o inconscientemente se apropiaron del material de los filósofos. Malherbe publicó recientemente un libro de consulta con citas de los filósofos moralistas grecorromanos cuyos escritos revelan no sólo una afinidad asombrosa con los de autores cristianos sino que, sin duda, influyeron en los últimos (Malherbe 1986). En su estudio sobre la primera carta de Pablo a los Tesalonicenses, Malherbe ha demostrado que aun en el pensamiento de Pablo se nota indudablemente la influencia de

varias escuelas filosóficas (Malherbe 1987). Durante los siglos subsecuentes la influencia de los filósofos sobre los teólogos cristianos llegó a ser aún más obvia.

Las principales escuelas filosóficas de la época helenística y romana eran la platónica, la estoica, la cínica y la epicúrea. Con la primera de ellas los cristianos tenían una gran deuda. La influencia platónica en el pensamiento cristiano se manifestó por lo menos en dos aspectos: la relación entre la eternidad y el tiempo, que preocupó a numerosos teólogos, y la distinción platónica entre lo verdadero y lo aparente, la realidad y la sombra, que desempeñó un papel particular en la teología eucarística (cf. van der Aalst 1974:54; Beker 1980:360).

El penetrante impacto de la filosofía griega en el movimiento cristiano primitivo, sin embargo, puede percibirse mejor en la creciente tendencia a definir la fe y sistematizar la doctrina. El Dios del Antiguo Testamento y el cristianismo primitivo llegó a ser identificado con la idea general de dios en la metafísica griega. Dios es visto como el Ser Supremo, esencia, principio, movilizador inmóvil. La ontología (el ser de Dios) llegó a ser más importante que la historia (los hechos de Dios) (cf. van der Aalst 1974:110s.). Reflexionar sobre lo que Dios es en sí mismo se volvió más importante que considerar la relación de la persona con Dios. Detrás de todo esto está la noción de que lo abstracto es más real que lo histórico. Por lo tanto, la verdadera necesidad del pagano era una adecuada doctrina de Dios.

Para los griegos el concepto clave era el *conocimiento (gnosis* o *sofia)* (cf. el comentario de Pablo en 1 Co. 1:22). En gran parte de la teología cristiana este concepto paulatinamente reemplazó al de *evento.* El tema «la salvación se encuentra en el conocimiento» se presentó de muchas maneras en que la idea original del conocimiento por medio de la experiencia cedió cada vez más su lugar a la idea del conocimiento racional (cf. van der Aalst 1974:88s.). El Espíritu Santo se convirtió en el «espíritu de la verdad» o el «espíritu de la sabiduría», donde el interés primordial recaía en el *ser* original del Espíritu en vez de recaer en su *actividad en la historia* (:124s.). La revelación de Dios ya no se entendía en términos de su propia comunicación por medio de eventos sino en términos de verdades en cuanto al *ser* de Dios en tres *hypostases* y en cuanto a Cristo como *una sola persona* con dos *naturalezas.* Los numerosos concilios de la Iglesia buscaban producir declaraciones *definitivas* de fe; sus formulaciones eran concluyentes y finales en vez de referencias a lo inefable. La unidad de la Iglesia se reguló escrutando a las personas en términos de su aceptación de tales fórmulas. Aquellos que no las aceptaban eran excluidos por medio de anatemas. Una comparación entre el Sermón de la Montaña y el Credo de Nicea provee una buena ilustración. El primero bosqueja un modo de conducta sin apelar a ningún cuerpo de preceptos. El tono del Sermón es ético, totalmente carente de una especulación metafísica. El segundo, en cambio, se estructura dentro de todo un marco metafísico, hace varias declaraciones doctrinales y deja completamente de lado cualquier referencia a la conducta del creyente. Van der Aalst resume apropiadamente el resultado de este desarrollo: «El mensaje se convirtió en doctrina, la doctrina en dogma y este dogma se expresó en preceptos reunidos con toda precisión» (:138). Los resultados de este cambio se vieron en debates de varios siglos sobre conceptos como *ousia, fysis, hypostasis, meritum, transsubstantiatio,* etc (*ibid.*).

Hace algunos años estaba de moda construir contrastes absolutos entre la cosmovisión hebrea y la griega. Hoy día se acepta ampliamente que tal diferencia fue exagerada en gran parte. Se ha comprobado que muchas de las nociones consideradas típicamente hebreas existían también en el pensamiento griego y viceversa. Resulta demasiado fácil culpar a los griegos por todas las aberraciones (cf. van der Aalst 1974:150–174, donde se examinan muchas similitudes entre el pensamiento «hebreo» y «griego»; cf. también Young 1988:302). Sin embargo, existe una importante diferencia de

perspectiva. Ya he hecho referencia al énfasis característico de los griegos en el *conocimiento* o *gnosis*. A ello hemos de añadir la diferencia entre un acercamiento auditivo y un acercamiento visual a la realidad. Aun cuando la diferencia está lejos de ser absoluta, podríamos decir que es posible observar una perspectiva visual en vez de auditiva entre los griegos y, del mismo modo, un acercamiento más auditivo que visual entre los semitas (cf. van der Aalst 1974:92). Para los judíos «la fe viene como resultado del oír» (Ro. 10:17 NVI), y *dabar* («palabra» en hebreo) se refiere en particular a la *palabra* hablada. *Logos* («palabra» en el griego), en cambio, alude primordialmente al conocimiento adquirido por la vista (van der Aalst 1974:98). Mientras los semitas (incluyendo los nestorianos, que eran semitas cristianos) tenían aversión a las artes plásticas, los griegos eran sobresalientes en dicho arte (:93s.).

Esto tiene sus implicaciones para la comprensión ortodoxa de la misión. Un patriarca ortodoxo griego del siglo 19 enfatizó el valor de las imágenes en la predicación y añadió que «ver lleva hacia la fe de un modo mejor que oír» (referencia en van der Aalst 1974:99). La alusión específica es a la liturgia, a la cual se invita a los no creyentes para que asistan y observen (naturalmente no pueden participar). Para la tradición ortodoxa, esta es la forma principal de dar testimonio y llevar a cabo la misión (cf. Stamoolis 1986:85–102).

Escatología

Probablemente no hay otra área en que la Iglesia helenística haya revelado una diferencia tan profunda del cristianismo judío primitivo que la de su escatología y su comprensión de la historia.

La historia bíblica es el relato de la remembranza de los encuentros con Dios en medio de la historia humana real, juntamente con las expectativas de futuros encuentros. El evento de Cristo no es un acontecimiento aislado e insólito sino un evento profundamente enraizado en la historia de Dios e Israel (cf. Rütti 1972:95). El significado de Jesús puede entenderse, entonces, únicamente sobre la base del Antiguo Testamento y su historia de la promesa. Su resurrección (que dio origen a la misión apostólica al mundo) puede entenderse únicamente en el marco de la expectativa profética y apocalíptica (:103). La proclamación del Reino de Dios no introduce un nuevo credo o culto sino que es el anuncio de un evento en la historia, un evento que desafía a las personas a responder con arrepentimiento y fe. En la venida de Cristo y en su resurrección de entre los muertos, el acto escatológico de Dios ya ha sido inaugurado. Sin embargo, no está completo. La resurrección y exaltación de Cristo significan apenas el comienzo del cumplimiento universal que ha de venir, del cual el Espíritu es la garantía. Únicamente otra intervención de Dios aniquilaría las contradicciones del tiempo presente. Por lo tanto, en la cristología paulina Cristo no figura tanto como el cumplimiento de las promesas de Dios, sino como la garantía y la confirmación de dichas promesas (cf. Ro. 4:16; 15:8). Cristo no ha «cumplido» el Antiguo Testamento, sino que lo ha ratificado (Beker 1980:345). El final todavía está por venir.

Todo esto habría de alterarse profundamente en los siglos subsecuentes. Las expectativas apocalípticas se frustraron con la tardanza de la parusía. La frescura y el ardor que caracterizaron a los primeros cristianos, que creían que vivían en los últimos tiempos, se disiparon y la percepción de la urgencia de la crisis inmediata menguó en la mente de muchos creyentes (cf. Lampea 1957:19s.). Justino Mártir, a mediados del siglo 2, todavía creía en una esquema milenario como parte de su herencia doctrinal, pero lo enfatizaba poco. En otros lugares también las ideas apocalípticas empezaron a lucir como muebles recibidos en herencia; no eran para desechar, pero tampoco para valorar (:33). El

mensaje cristiano estaba en proceso de transformación: de ser el anuncio del reinado inminente de Dios se convirtió en la proclamación de la única verdadera y universal religión de la humanidad (cf. Rütti 1972:128). La fe en las promesas de Dios aún por cumplirse fue reemplazada por la fe en un reino ya consumado y eterno de Cristo. Su resurrección llegó a ser vista como un evento completado, como «el clímax del cumplimiento de todas las promesas de Dios» (Beker 1984:85), y ya no como «las primicias» de la resurrección de todos los creyentes.

En este ambiente general no debe sorprender a nadie que Pablo fuera olvidado o incluso silenciado. Beker (1980:342s.) demuestra que Papías, Hegesipo, Justino Mártir y otros apologistas no apelan a Pablo para nada. Los sectores helenísticos, que sí aceptaron a Pablo, se aseguraron de domesticarlo completamente. Donde se lo citaba, siempre era en términos de sus exhortaciones morales y no de su hermenéutica apocalíptica.

En línea con este pensamiento, se empezó a pasar por alto la continuidad histórica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, juntamente con la conexión hermenéutica entre ambos. El Antiguo Testamento fue perdiendo paulatinamente su sentido histórico para llegar a ser un mero preludio alegórico al evento de Cristo (cf. van der Aalst 1974:118; Beker 1980:359s.). La alegoría, un método exegético excepcional en Pablo (cf. 4:21–26), se convirtió en el principio dominante de la hermenéutica en la Iglesia helenística.

El eclipse de la escatología también se manifestó en varios otros aspectos. El pensamiento histórico cedió lugar cada vez más a las categorías metafísicas. Los creyentes ya no pensaban en términos de la distinción entre «este siglo» y «el siglo venidero» sino en términos de una relación «vertical» entre el tiempo y la eternidad (Lampe 1957:21; Beker 1980:360). Las expectativas de la gente se centraron más en enfocar el cielo que en este mundo y el involucramiento de Dios en la historia; en lugar de mirar adelante hacia el futuro, miraban arriba hacia la eternidad. La cristología «baja» de los primeros cristianos, quienes ponían énfasis en el Jesús de la historia, cedió frente a la preocupación de los cristianos helenísticos por el Cristo exaltado, quien llegó a ser identificado con el Logos, un concepto no temporal (cf. van der Aalst 1974:115–118), acercamiento éste que llevó a la espiritualización radical del evento de Cristo. El interés cambió de la escatología a la protología, a la preexistencia eterna de Cristo, su relación con Dios Padre y la naturaleza de su encarnación (Beker 1980:357, 360; 1984:108). Llegó a importar más saber *de dónde* provenía Cristo que *porqué* vino. El interés en su encarnación, tan común en este período, poco tenía que ver con tomar la forma humana para identificarse con la problemática de la humanidad; más bien, el enfoque se trasladó al nivel de la metafísica, donde la discusión se centraba en la naturaleza de la encarnación y sus implicaciones «pedagógicas» (Ireneo; cf. además a Greshake 1983:52–63).

La expectativa escatológica original perdió aún más vitalidad con el misticismo, o quizás más precisamente con la pneumatología, es decir, la noción de que a través de la presencia del Espíritu Santo el alma toma dimensiones espirituales y progresa hasta entrar finalmente en un orden angélico (Lampe 1957:19, 34; Beker 1984:107; cf. van der Aalst 1974:144). «Que lleguemos a ser espirituales» (*pneumatikoi*), leemos en el capítulo 4 de la Epístola de Bernabé. Y Orígenes interpretó el Reino de Dios en términos de percepción de una realidad espiritual, o de las semillas de la verdad implantadas en el alma (para referencias, cf. Lampe 1957:19, 34). La predicación llegó a enfocarse casi exclusivamente en el tema de Dios y el alma individual, sin tener nada que decir en cuanto a la relación del evangelio con el medio ambiente ni con las estructuras de este mundo. En el proceso se espiritualizó la expectativa cósmica de «un nuevo cielo y una nueva tierra» (Beker 1980:360; 1984:108).

Mientras que el concepto hebreo de *yasha*, «salvar», significa primordialmente «salvar a personas de peligro y desastre», o «liberar a cautivos» (es decir, salvación *para* este mundo), la palabra griega *soteria* en el período bajo consideración tendía a referirse al rescate de la existencia corporal, librarse de la carga de una existencia material (en otras palabras, salvación como liberación *respecto a* este mundo). La salvación llegó a significar exclusivamente la idea de «vida eterna». A veces (por ejemplo en Basílides y Marción) se dijo que sólo el alma sería salva, excluyendo el cuerpo. Según Justino Mártir, el alma puede ver a Dios después de su liberación del cuerpo (cf. Lampe 1957:18, 33). La religión cristiana salva *de;* no cambia ni renueva. El involucramiento en el mundo tomó la forma única de una mera caridad. Cada vez más el énfasis recaía en la inmortalidad del alma, que Lactancio denominó «el máximo bien». La hostia de la eucaristía llegó a ser *farmakon athanasias*, «medicina de (o para) la inmortalidad». La reivindicación de la creación en la gloria de Dios dio paso a la idea de una felicidad individual y del *status* inmortal y celestial del individuo después de la muerte. A través de varios grados y etapas de vida espiritual el alma progresa hasta la unión perfecta con Dios.

Con mayor frecuencia, el logro de la salvación se definió en términos de «vida». Clemente de Roma empezó su lista de los dones de Dios con «la vida en estado de incorrupción»; Ireneo afirmó que la comunión con Dios convierte al ser humano en incorruptible. La salvación otorgada a las personas, entonces, había de ser realmente concebida en términos de su divinización (para referencias, ver Lampe 1957:30s., 34).[2]

El abandono de la escatología del cristianismo primitivo unido a la idea de un alma que poco a poco pasa por las etapas de un proceso hasta llegar a la inmortalidad y la incorruptibilidad tuvo otra consecuencia muy seria. El énfasis, en vez de estar en la intervención futura de Dios en la historia, estaba en las recompensas de aquellos que hicieron el bien, quienes ganarían el cielo como premio por su perseverancia (referencias en Lampe 1957:20). Para escapar de la amenaza constante del infierno había que realizar múltiples buenas obras, elevar muchas oraciones y rogar por la intercesión de muchos santos. Ireneo en particular presentaba el ascenso del alma en términos de un proceso pedagógico hacia la perfección. El martirio en particular se convirtió en una puerta segura hacia la inmortalidad. En *El martirio de Policarpo* se dice aun que los mártires estaban «*comprando* al costo de una hora una exoneración del castigo eterno». Podríamos dar muchos otros ejemplos del moralismo «esparciéndose como una plaga sobre la expectativa cristiana en el más allá» (Rosenkranz 1977:61).

Mucho de lo acontecido en este sentido es, por cierto, comprensible. Los apologistas, en particular, tuvieron que hacerle frente a un fatalismo furioso insistiendo en el libre albedrío, el arrepentimiento, la recompensa y el castigo (cf. Lampe 1857:32). Además, no sería del todo correcto sugerir que la Iglesia griega simplemente echó a la basura todas las tradiciones escatológicas recibidas. La Iglesia se mantuvo, en palabras de Lampe,

en gran parte fiel a las convicciones escatológicas primitivas al ligarse por los sacramentos … a los eventos históricos en los cuales el Reino se manifestó, irrumpe constantemente en el orden presente y lo reemplazará en el futuro (1957:22).

---

[2] La doctrina ortodoxa de la *theosis,* unión con Dios o divinización, tiene sus raíces aquí. En palabras de Atanasio, «Dios se convirtió en ser humano para que nosotros llegásemos a ser Dios». Stamoolis (1986:9) sugiere que este concepto es similar a la doctrina de la unión de los creyentes con Cristo en el cristianismo occidental, pero que *theosis* ocupa un lugar mucho más central en la Iglesia ortodoxa que su contraparte en la teología y vida eclesial de Occidente. Expresa «en esencia el entendimiento oriental del propósito de la encarnación y el destino final de la humanidad» (:10; cf. también Bria 1986:9).

Además, algunos elementos de la escatología primitiva persistieron más tiempo en el pensamiento de ciertos teólogos que en el caso de otros, aun si la escatología tendía a marchitarse convirtiéndose en un concepto unidimensional. En particular, aquellos cristianos que formaban el cuerpo sólido de la Iglesia y contribuyeron con la mayoría de sus mártires, retuvieron «una escatología realista basada en las nociones de milenarismo, resurrección corporal y el reino de los santos con Cristo» (Lampe 1957:24). En tiempos de persecución y opresión, cuando la batalla arreciaba y eran numerosas las bajas, los creyentes requerían de algo más que una enseñanza en cuanto a un alma en ascenso lento hacia el cielo y la inmortalidad. Una percepción vívida de la realidad del Anticristo de igual modo orientó las esperanzas del pueblo hacia un juicio final sobre el mal y la inauguración cataclísmica del Reino de Dios (:26, 30s.).

En general, la Iglesia estaba dispuesta a tolerar una escatología tan simplista y realista. A veces, sin embargo, la protesta contra la incapacidad de la Iglesia para apreciar la validez del apocalipsis llegó a ser tan fuerte que un cisma era inevitable. Ocurrió, por ejemplo, alrededor de la mitad del siglo dos, cuando Montano proclamó un nuevo derramamiento del Espíritu Santo y el inminente advenimiento de la Nueva Jerusalén. El movimiento liderado por él revivió de manera vigorosa el sentido de urgencia y crisis tan característico de la escatología primitiva. El montanismo, sin embargo, especialmente en cuanto a algunas de sus excrecencias exóticas, fue una aberración en términos de la escatología primitiva. Después de que el movimiento fuera prácticamente excomulgado en el año 230 d.C., la Iglesia cerró las puertas a los enfoques apocalípticos de cualquier vertiente con más determinación aún. Nunca tuvo un éxito total, sin embargo, y muchos elementos apocalípticos sobrevivieron especialmente en el movimiento monástico.

Gnosticismo

La Iglesia se encontró frente a la necesidad de combatir la herejía, por lo menos en dos frentes. Por un lado, había personas como Montano y otros cuyas enseñanzas pueden considerarse como una manifestación excesiva de la escatología apocalíptica judía. Además, no se diferencia mucho de cierto tipo de enfoque apocalíptico creciente en nuestra propia época. Aquí la escatología «lineal» se presenta en su forma más extrema: la hora actual está totalmente vacía y el pueblo anhela fervientemente la intervención de Dios en la historia. Todo el énfasis recae sobre el «todavía no». Por el otro lado, había aquellos que enfatizaban que el Reino de Dios ya había arribado en la Iglesia, en términos de la vida eterna del individuo y en la garantía de la inmortalidad. El énfasis estaba en el «ya».

La Iglesia tuvo éxito en defenderse de la primera de estas dos amenazas (¿tentaciones?) y en realidad se inmunizó contra cualquier forma de enfoque apocalíptico. En términos del segundo peligro, la posición de la Iglesia fue más ambigua. En un momento determinado, sin embargo, la Iglesia (una vez más, sólo la Iglesia en general) se mantuvo firme: rechazó el gnosticismo. Ya hemos afirmado que bajo la influencia de la filosofía popular la teología cristiana tendió a poner cada vez más énfasis en la *gnosis*, es decir, en el conocimiento. Este hecho podría sugerir una rendición total de la Iglesia frente al movimiento conocido como el gnosticismo que, por supuesto, derivó su nombre de la palabra *gnosis*. Pero, en general, las escuelas filosóficas eran *anti*gnósticas igual que la corriente principal de la teología. Aun así, el gnosticismo penetró profundamente en la Iglesia y varias veces la atacó en el mismo corazón.

A pesar de su aire de complejidad, el gnosticismo no era una verdadera filosofía sino una pseudofilosofía que despreciaba la racionalidad humana. Reflejaba mucho del fatalismo y la superstición de la época. Daba a las personas que tenían la sensación de estar atrapadas en el mundo

una excusa para evitar las decisiones duras de la vida y, al mismo tiempo, una sensación de superioridad, de pertenencia a una clase especial. El conocimiento (*gnosis*) que exponía era, sin embargo, no el conocimiento racional de las escuelas de filosofía sino el conocimiento esotérico, el de las revelaciones especiales, conocimientos de los secretos del universo, de extrañas contraseñas: una filosofía que había perdido confianza en la racionalidad (cf. Young 1988:300s.).

El aspecto más distintivo del gnosticismo era su irreversible dualismo ontológico, una oposición entre el Dios transcendental y un «demiurgo» obtuso, creador del mundo material. Esta creación material era totalmente maligna y el adversario irrevocable del Dios transcendental. Se concebía el mundo primeramente como una amenaza, una fuente de contagio. La consecuencia lógica de esta premisa es que la cristología del gnosticismo era doceta: Cristo no era verdaderamente humano sino que parecía serlo. Este notorio dualismo ontológico se manifestaba en una serie de parejas opuestas e interminables: lo temporal y lo eterno, lo físico y lo material, lo terrenal y lo celestial, lo presente y el más allá, la «carne abajo» y el «espíritu arriba», etc.. La salvación no podría significar otra cosa que la liberación de la ligaduras de esta mundo ajeno y material y los salvos podían tratar las realidades materiales con indiferencia, si no con desprecio.

Algunos de estos elementos gnósticos penetraron en la Iglesia tan profundamente que aún están vivos y activos hoy día. En términos generales, sin embargo, para su eterno crédito la Iglesia ganó esta batalla de vida y muerte. Rechazó esta forma extrema de la helenización del cristianismo como también había rechazado la semitización extrema. Si no hubiera rechazado la primera, habría seguido el camino de Marción y Valentino para convertirse en un movimiento irrelevante, esotérico y orientado al más allá. Si no hubiera rechazado la segunda, su destino habría sido volver a un ebionismo insípido (cf. van der Aalst 1974:187s.).

En su confrontación con el gnosticismo, la Iglesia, aunque a menudo vacilaba, sostuvo con tenacidad la canonicidad del Antiguo Testamento, la humanidad histórica de Jesús, y su fe en la resurrección corporal. El resultado fue que por un breve espacio de tiempo la Iglesia tuvo que renunciar a una oportunidad de crecimiento rápido, dedicando sus energías y tiempo a la búsqueda de claridad en los asuntos teológicos y a la consolidación interna (cf. von Soden 1974:26s.).

En medio de esa batalla mortal contra las posiciones extremas de «derecha» e «izquierda», la filosofía comprobó ser un aliado apropiado aunque ambiguo. Frances Young tal vez exagere al afirmar la existencia de «una amistad genuina entre el monoteísmo judío y el consenso emergente de los filósofos» y al decir que «el cristianismo primitivo tenía razón en afirmar que descendió del monoteísmo judío y el racionalismo griego» (1988:302, 304). Pero en esencia ella tiene razón. La filosofía griega proveyó a la Iglesia las herramientas (y más que sólo herramientas) para analizar todo tipo de aberración, para explorar preguntas críticas y difíciles, para distinguir entre verdad y fantasía, repudiar la magia, la superstición, el fatalismo, la astrología y la idolatría, para luchar seriamente con las cuestiones epistemológicas que produjeron una explicación fundamentalmente racional de cómo el ser humano adquiere un conocimiento apropiado de Dios; y, a la vez, para hacer todo esto con una combinación de rigor intelectual y un profundo compromiso de fe. En suma, la Iglesia aprendió a ser tanto «crítica» como «visionaria» (cf. el título del ensayo de Young).

La Iglesia en la teología oriental

No puede haber duda alguna de que en una época tan temprana como los finales del primer siglo ya se había dado un cambio en el concepto de la Iglesia. De hecho, algunos de los textos mismos del

Nuevo Testamento ya reflejaban una situación donde el ministerio itinerante de los apóstoles, profetas y evangelistas empezaba a ceder frente al ministerio fijo de los obispos (ancianos) y diáconos.

La tensión creativa entre estas dos dinámicas del ministerio de la Iglesia entró gradualmente en colapso en favor del segundo. Mientras que los escritos de Lucas introdujeron al Espíritu Santo, especialmente como el Espíritu de la misión, como el que equipaba a los apóstoles (y a Jesús) y los guiaba a las situaciones misioneras, en la nueva etapa se concibió la tarea del Espíritu casi exclusivamente en términos de la edificación de la Iglesia en santidad. La obra más importante del Espíritu era la de purificar e iluminar a cada alma dentro de la Iglesia. Era Espíritu de verdad, de luz, de vida, de amor, pero apenas había conciencia de un movimiento del Espíritu hacia afuera para llevar las buenas nuevas a un mundo más amplio. La Iglesia ocupaba todo el horizonte. La eclesiología dominaba hasta tal punto que la escatología y la pneumatología fueron absorbidas por ella. Beker (1980:303s) lo expresa de manera concisa:

Una doctrina mística de la Iglesia Católica reemplaza la idea de la Iglesia como realidad proléptica … se ve ahora como la compañía de la *elite* espiritual, de aquellos que con su herencia del Espíritu ya actualizan el Reino de Dios dentro de su alma … En este contexto, el *status* preexistente de la Iglesia, su carácter ontológico y su estado de cuerpo inmortal se convierten en las preocupaciones centrales.

Casi fue una conclusión sacada de antemano el hecho de que, en un ambiente así, el fervor misionero del cristianismo menguaría. La primera carta de Clemente (capítulo 59) ni siquiera menciona la misión; apenas expresa el deseo de que el Creador del universo «guarde intacto hasta el final el número … de sus elegidos en todo el mundo». En la mayoría de los padres de la Iglesia los no creyentes aparecen sólo como un telón de fondo en el cual se proyecta la realidad de la Iglesia. Tampoco fue diferente para muchos teólogos posteriores. Según Ireneo, por ejemplo, la Iglesia era el baluarte de la doctrina correcta contra las herejías. Cipriano concibió el mundo en proceso de colapso; para él, entonces, había una sola posibilidad de salvación: ser miembro de la Iglesia. Únicamente los cristianos vivían en la luz del Señor, y añadió: «¿Qué nos importan los paganos no iluminados, o los judíos que han rechazado la luz para permanecer en la oscuridad?» (para la referencia ver Rosenkranz 1977:66). La Iglesia se había organizado como una institución para la salvación. Seguía en expansión y crecimiento, pero en contraste con el concepto paulino de la misión ésta se redujo a propaganda cristiana. A los ojos de la Iglesia, el paganismo y la ausencia de la «civilización» eran sinónimos y la misión era idéntica a la expansión de cultura.

En este clima general, el verdadero portador del ideal y la práctica misioneros fue el *movimiento monástico,* que empezó a florecer especialmente durante los últimos veinticinco años del siglo 3 y los primeros veinticinco años del siglo 4, llevando paulatinamente al paganismo rural a su desintegración total en todo el mundo grecorromano (cf. Frend 1974:43; Adam 1974). Cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio y finalizó la era de la persecución, el monje tomó el lugar del mártir como la expresión de testimonio absoluto y de protesta contra el espíritu mundano. Desde el siglo 4 d.C. la historia de la Iglesia en movimiento, particularmente en Occidente, es en esencia la historia del monasticismo. De hecho, desde los inicios de éste, los misioneros más atrevidos y eficientes fueron los monjes. Pero aun el monje requería de la sanción oficial y la supervisión de un obispo. Sin ello el servicio misionero de ningún monje o sacerdote podría considerarse legítimo; además, únicamente el oficio episcopal garantizaba el fluir de la gracia sacramental (cf. Kahl 1978:22). Los misioneros eran embajadores de los obispos, cuya tarea era incorporar a los convertidos a la Iglesia.

Hasta el año 313 d.C. (el año en que los emperadores Constantino y Licinio, en una reunión en Milán, revisaron la política respecto al cristianismo, vigente durante dos siglos, y declararon que de allí en adelante sería tolerado) los cristianos habían vivido una situación de desventaja en el vasto Imperio Romano. Aun cuando no eran perseguidos,[3] los cristianos sufrían discriminación en muchas maneras. Se los veía con desconfianza, bajo la sospecha de deslealtad frente al Estado y a veces de ser políticamente peligrosos. Muchos líderes y teólogos de la Iglesia se esforzaron tratando de probar que la Iglesia tenía interés sólo en asuntos espirituales, pero no tuvieron mucho éxito.

Después del llamado Edicto de Milán la situación empezó a cambiar drásticamente. Aparentemente, la Iglesia aún profesaba lealtad absoluta a la «Jerusalén celestial» en el más allá; en la práctica, sin embargo, esta misma lealtad implicaba negociar con el sistema político vigente, otorgándole vía libre en todos los asuntos no estrictamente religiosos. Mientras que la Iglesia en general observaba cuidadosamente esta «división de funciones», el Estado era menos consciente del proceso. Incluso llegó a suceder que algunos emperadores se involucraron personalmente en proyectos de «misión» en los que se entremezclaban propósitos religiosos y objetivos políticos (cf. Frend 1974:38). La negociación era tan sutil que fue apenas perceptible, pero se manifestaba indirectamente de varias maneras. La cristología «alta» de la Iglesia implicó que a Cristo se lo presentara cada vez más en términos que recordaban el culto al emperador. El Concilio de Nicea, reunido por iniciativa del emperador Constantino en el 325 d.C., tendía, tal vez inconscientemente, a presentar a Cristo apelando a los atributos y títulos del emperador. «Cristo se convirtió en un rey majestuoso que daba audiencia a través de la liturgia, en una basílica monumental cuya arquitectura y decoración expresaban su gloria» (van der Aalst 1974:120). Aunque no se negaba la humanidad de Cristo, se la exponía muy poco en la devoción, la liturgia y la teología bizantinas (:121s.). La expresión que empezó como una confesión valiente frente al culto al emperador —Jesús es Señor (*«¡Kyrios Iesous!*) — terminó siendo una especie de arreglo donde el emperador gobernaba en el «tiempo» y Cristo en la «eternidad».

Misión en el Asia no romana

Hasta aquí nuestra argumentación se ha limitado casi exclusivamente a los desarrollos teológicos en el período patrístico, es decir, a la Iglesia de los siglos dos hasta el seis, en general. Hemos enfocado nuestra atención en la rama griega de la Iglesia más que en la latina. También nos hemos concentrado en la Iglesia en el interior del Imperio Romano y no fuera de él; es decir, en la parte de la Iglesia considerada «ortodoxa» en doctrina, en contraposición a los grupos denominados «cismáticos» o «herejes» por el cuerpo principal. A propósito, el cuerpo principal de la Iglesia misma también tenía el mismo enfoque. Aun en los tiempos en que la Iglesia estaba en conflicto con el Imperio entero, ella experimentaba y veía al Imperio como la esfera primordial de sus actividades y el marco de la expansión; el «mundo», la *«ecumene»*, era el Imperio Romano. La «misión mundial» de la Iglesia se completaría al llegar a las fronteras del Imperio (cf. Holl 1974:3; von Soden 1974:24). Al fin y al cabo, las fronteras del Imperio, de la «ortodoxia» y del lenguaje coincidirían (cf. van der Aalst 1974:40).

---

[3] Contrario a la opinión popular, los cristianos eran perseguidos únicamente durante períodos muy cortos. La mayoría de los emperadores no mostraban interés en acabar con la nueva religión por la fuerza. Eran extremadamente infrecuentes las persecuciones que abarcaran todo el Imperio; en la mayoría de los casos eran esporádicas y limitadas a regiones específicas. La persecución más amplia, sangrienta y duradera tuvo lugar bajo el emperador Dioclesiano en el año 303 d.C. y continuó hasta 311 d.C. Para un análisis conciso y confiable, cf. Jacques Moreau, *Die Christenverfolgung im Römischen Reich*, Alfred Töpelmann, Berlín, 1961.

También existían, sin embargo, iglesias cristianas fuera de los límites del Imperio Romano; además, estas iglesias se involucraban mucho más activamente en la misión que la cada vez más monolítica Iglesia «principal». Los cristianos occidentales (protestantes y católicos) tienden a prestar atención únicamente al movimiento de la fe orientado hacia el Occidente, es decir, desde la primera iglesia semita, a través de la iglesia griega a la latina y a otras iglesias europeas, y las fundadas por los esfuerzos de aquéllas. Ya es hora de que los cristianos occidentales tomen en cuenta el fervor misionero y la expansión hacia el Oriente de los nestorianos y otros grupos más. En los primeros siglos, la Iglesia sí extendió ampliamente sus brazos. No se encarnó únicamente en culturas y modos de pensar grecorromanos sino que también se expresó en las liturgias de otras culturas: cóptica, siriaca, maronita, armenia, etíope, india y aun china.

Hubo una diferencia fundamental entre la situación general de las iglesias del Oriente y las de Occidente. Mientras estas últimas (incluyendo la mayor parte de la Iglesia bizantina y sus iglesias «hijas») se beneficiaron (por lo menos exteriormente) con el efecto del «reverso constantiniano» (es decir, el reconocimiento de la Iglesia principal de Occidente como la Iglesia del Estado), las iglesias del Oriente, por lo menos en sus años formativos, nunca experimentaron algo así. L. E. Browne escribe de ellas: «En Asia … ni una sola vez hasta el siglo trece el Estado le confirió favor alguno a la Iglesia» (citado por Moffett 1987:481). Incluso entonces —en el siglo trece, cuando un emperador mongol, hijo de una princesa nestoriana, estuvo en el trono de la China— el alivio fue demasiado breve porque muy pronto se aniquilaron estos puestos fronterizos de la Iglesia. Por tanto, la Iglesia en estas regiones jamás supo de algo como un «reverso constantiniano» de la situación del cristianismo. La Iglesia en Asia siempre fue un grupo minoritario en su ambiente (de hecho, con la excepción de las Islas Filipinas, ha permanecido como minoría hasta hoy). No sólo fue minoría. La miraban, además, con sospecha por su supuesta connivencia con los imperios del Occidente «cristiano». Por ejemplo, en el siglo cuatro el rey Sapor II del Imperio Sasánido en Mesopotamia consideró a los cristianos de su Reino como una quinta columna del Imperio Romano. «Viven en nuestro territorio —dijo— pero comparten los sentimientos de César» (citado en van der Aalst 1974:59).

Esta circunstancia era a la vez un impedimento y una ventaja. Impedimento, porque la presencia de la Iglesia cristiana siempre fue débil en aquellas regiones. En Persia, por ejemplo, la Iglesia logró sobrevivir a largo plazo únicamente en el gueto. «Fue un estado dentro de otro Estado, un enclave de personas protegidas pero subyugadas … ningún cristiano, ni siquiera el patriarca, ejercía poder excepto dentro de su gueto, y aun allí su poder dependía del *sha*» (Moffett 1987:481, 482). El resultado fue una Iglesia cristiana que siempre fue un cuerpo foráneo, una subcultura cada vez más idiosincrásica, cada vez más aislada de la población en general y cada vez menos capaz de comunicarse con ella (Hage 1978).

Al mismo tiempo, la ausencia del apoyo del Estado fue una ventaja por el hecho de que la Iglesia podía ser ella misma, no teniendo razón para tratar de complacer a los poderes. Su misión tenía más credibilidad también porque nadie podía sospechar que su motivación fuera la de buscar el favor de las autoridades. La Iglesia, entonces, se expandió no solamente hacia Occidente, como la mayoría de los textos occidentales quieren hacernos creer, sino también hacia el Oriente. Para el año 225 d.C., menos de dos siglos después del ministerio terrenal de Jesús, la iglesia de Siria había llevado la fe cristiana hasta la parte central de Asia, hasta los bordes de la India y las regiones occidentales de la China (Moffett 1987:484). Sus ascetas convertidos en misioneros, «seguidores errantes del Jesús errante en … un peregrinaje sin fin por todo este mundo» (R. Murray, citado en Moffett 1987:483), sanaban a los enfermos, alimentaban a los pobres y predicaban el evangelio.

Sobre todo, fueron los nestorianos los que habrían de convertirse en la fuerza misionera mayor en el Asia no romana. Cuando condenaron a Nestorio en el concilio de Éfeso (431 d.C.) y lo desterraron a Egipto, sus seguidores huyeron a Persia, donde un monasticismo vital, una teología eminente (para el siglo seis la Escuela de Nisibis había llegado a ser el centro de aprendizaje más famoso en toda el Asia fuera de la China; cf. Moffett 1987:481) y una actividad misionera imponente pronto dieron testimonio de la fuerza del movimiento. Estas tres dimensiones de nestorianismo —monasticismo, teología y misión— eran interdependientes, y dieron como resultado una iglesia nestoriana que fue «la iglesia 'misionera' por excelencia en el contexto general del cristianismo del medioevo» (Hage 1978:360). El monasticismo tenía sus raíces en su herencia religiosa siriaca y era, en contraste con el monasticismo egipcio, misionero hasta los tuétanos. Estos ermitaños excéntricos pueden lucir extraños a nuestros ojos; sin embargo, fueron los que una y otra vez combinaron el llamado ascético a negarse a sí mismos con el llamado a ir, predicar y servir. A los nestorianos del este de Siria, juntamente con misioneros como Alopen (A Lo Pen) podría denominárselos justificadamente los monjes irlandeses de Oriente (o, si se prefiere, a los misioneros irlandeses podría denominárselos los monjes nestorianos de Occidente).

Al llegar al final del siglo catorce, sin embargo, las iglesias nestorianas y otras iglesias —que anteriormente habían salpicado el territorio de Asia Central y algunas partes de Asia Oriental— desaparecieron casi del todo. Sólo sobrevivieron muestras aisladas del cristianismo en la India. Los vencedores religiosos en el vasto campo misionero de los nestorianos de Asia Central fueron el Islam y el budismo. La mayoría de aquellos guetos cristianos que no perecieron bajo los ataques de estas dos vigorosas religiones cayeron en el sincretismo (Hage 1978:391s.). Entonces, al final, no fue el programa misionero de los nestorianos y otros grupos en Asia el que dejaría su sello indeleble en el mundo y en la historia cristiana: esta distinción la tiene la Iglesia occidental y su misión, a la cual regresamos ahora.

El paradigma misionero patrístico y ortodoxo

A partir del siglo cuatro, cuando Constantino el Grande trasladó su sede de Roma a Bizancio sobre el Bósforo y dio a la ciudad el nuevo nombre de Constantinopla, el Imperio tuvo que lidiar con el problema de dos capitales rivales. La rivalidad no se limitaba sólo al escenario político. En el sentido eclesiástico también Roma y Constantinopla empezaban lenta pero irreversiblemente a tomar rumbos distintos, un proceso que culminaría con el gran cisma del año 1054. Después de eso las dos «alas» de la Iglesia —una denominándose «romana» y «católica» y la otra «bizantina» y «ortodoxa»— caminarían cada una por su lado. Fue la Iglesia bizantina la que daría a luz y moldearía, en el transcurso de muchos siglos, la teología y el concepto misionero ortodoxo oriental que hoy conocemos. A partir del gran cisma las iglesias ortodoxas quedaron prácticamente aisladas del pensamiento teológico y los acontecimientos en Occidente, por lo menos hasta épocas muy recientes. Por un lado, la ortodoxia fue aislada por la Iglesia occidental; por el otro, fue bloqueada por el poder amenazante y los avances del Islam. La única área que quedaba para la expansión era hacia el norte. Desde el siglo seis hasta el doce las misiones ortodoxas avanzaron principalmente entre los pueblos eslavos y aún más en los vastos campos de Rusia y su interior (cf. Hannick 1978).

Como veremos en el siguiente capítulo, la Iglesia Católica Romana (u occidental) se encontraba comprometida con el Estado. Lo mismo sucedió con la Iglesia bizantina, pero en mayor medida. Eusebio de Cesarea, «heraldo del bizantinismo» y «fundador de la teología política» (van der Aalst 1974:59s), edificó un sistema en que el Estado y la Iglesia estaban unidos en armonía. Combinó varias tradiciones tempranas sobre el origen divino y la naturaleza de los reyes en una nueva síntesis. El

monoteísmo y la monarquía, sugirió, iban de la mano y cada uno presuponía al otro. En un elogio a Constantino él llegó a ser el primer teólogo que «claramente formuló la filosofía política del Imperio cristiano, aquella filosofía del Estado que se mantuvo persistentemente durante todo el milenio del absolutismo bizantino» (H. Baynes, citado en van der Aalst 1974:61s.). El monoteísmo judío conquistó al politeísmo; de igual forma la monarquía romana venció a la anterior poliarquía. El emperador cristiano Constantino fue llamado a guiar al mundo de regreso a Dios. En el Imperio Bizantino se intentaría una y otra vez hacer coincidir la unidad del Imperio con la unidad de la fe. El *Henotikon* del Emperador Zenón (482 d.C.), el *Ekthesis* de Heraclio (638 d.C.) y el *Typos* de Constantino II (648 d.C.) fueron medidas tomadas para asegurar la unidad indisoluble de los intereses de la Iglesia y el Estado (cf. van der Aalst 1974:59–62).

En un ambiente de esta naturaleza se esperaba que la misión fuese una preocupación tanto para el emperador como para la Iglesia. Como «imitador de Dios», el emperador unía en sí mismo ambos oficios, el religioso y el político (Hannick 1978:354). Los objetivos del Estado coincidían con los objetivos de la Iglesia y viceversa, y lo mismo era cierto en cuanto a la misión (Stamoolis 1986:56–60). La práctica de involucramiento directo de la realeza en la empresa misionera persistiría por toda la edad media y, de hecho, hasta la era moderna. La misión rusa ortodoxa de los príncipes de Kiev fue un proyecto político que avanzó muy de la mano con la expansión imperialista hacia el norte y el noreste, hacia el interior de Rusia (Rosenkranz 1977:188). La evangelización llegó a ser virtualmente sinónimo de «rusificación» (Fisher 1982:22).

¿Todo esto significa que los esfuerzos misioneros de las iglesias ortodoxas merecen un veredicto mayormente negativo? Con frecuencia sucede así, especialmente en círculos occidentales (un ejemplo es Rosenkranz 1977:188–190, 242s.). En otros casos nos encontramos con la idea de que, por lo menos en la época moderna, no hay en la Ortodoxia tal cosa como la misión; en síntesis, sus iglesias no son misioneras. Sin embargo, tanto la evaluación negativa como la acusación de que no es una Iglesia misionera resultan inapropiadas. Ambas ideas han de ser atribuidas a la absolutización de una definición de misión, en este caso la occidental. Pero es posible percibir la misión desde un punto de vista distinto. En los últimos años los cristianos de otras tradiciones se han valido de la ayuda de teólogos tales como Anastasios de Androussa (en Grecia), Bria (de Rumania), y Stamoolis para apreciar el pensamiento ortodoxo sobre la misión. La contribución de la Iglesia oriental al entendimiento de la misión es, a decir verdad, significativa.

Es a los griegos a quienes debemos *la disciplina intelectual de la teología* y las formulaciones clásicas de la fe. En la Biblia y la primitiva literatura cristiana se nota la ausencia de cualquier intento de sistematización. El teólogo alejandrino Orígenes (*ca.* 185-*ca.* 254 d.C.) bien podría recibir el título de «primer teólogo sistemático» y la primera persona en quien se ve claramente el paradigma teológico oriental (cf. Kannengieser 1984:154–156). ¿Es este acontecimiento, junto con el surgimiento del dogma cristiano, sólo un motivo de lamentación? Así lo sugiere Harnack (1961:17, 21s.) al decir: «El dogma, en su concepción y desarrollo, es una obra del espíritu griego sembrado en el terreno del evangelio». Proponemos que este cambio paradigmático era inevitable y tuvo un aspecto muy positivo. Los griegos proveyeron a la teología a nivel mundial una variedad de conceptos esenciales para el desarrollo de un acercamiento más crítico, sistemático e intelectualmente honesto en asuntos de la fe (cf. van der Aalst 1974:42). Existe un peligro aquí, por cierto: la racionalización y la intelectualización. Orígenes y sus colegas, sin embargo, no estaban meramente interesados en el intelecto en sí. Su convicción sostenía la prioridad de la fe sobre la razón. Ellos elaboraron sus argumentos intelectuales tan rigurosos precisamente por causa de la fe. La argumentación rigurosa era esencial porque los

cristianos necesitaban entender su fe en un mundo pluralista. Para Orígenes, entonces, fe era razonamiento de la mente religiosa (cf. Young 1988:306s.). El hecho de que la fe ortodoxa en los siglos subsecuentes se tornara cada vez más inflexible, tendiese a colocar su dogma, para todo propósito, al mismo nivel con la verdad bíblica y empezara a concebirse como la (¿única?) «defensora de la fe» (cf. Bria:1980:6), fue una lástima, pero no por eso hay suficiente razón para rechazar la disciplina de la reflexión académica y la formulación cuidadosa. Por semejante legado que nos ha dejado la Iglesia Ortodoxa por medio de su vigorosa participación misionera en el mundo de su tiempo, debemos estar eternamente agradecidos.

En el pensamiento ortodoxo la misión es enteramente *«eclesiocéntrica»* (cf. Nissiotis 1968:186–197; Anastasios 1989:75, 81–83). Este hecho también tiene sus raíces en la teología oriental primitiva, en la cual crecía cada vez más el énfasis en la eclesiología. Paulatinamente surgió la convicción de que la Iglesia era el Reino de Dios en la tierra y que pertenecer a la Iglesia significaba lo mismo que pertenecer al Reino.

En la Ortodoxia, entonces, la Iglesia es la dispensadora de la luz salvífica y la mediadora del poder de aquella renovación de la cual brota la vida (cf. Nissiotis 1968:195–197). El «carácter eclesial» de la misión implica que «la Iglesia es el objetivo y el cumplimiento del evangelio, más que un instrumento o medio para la misión». La Iglesia es parte del mensaje que ella misma proclama (Bria 1975:245). La misión no se concibe como una función de la Iglesia: los ortodoxos rechazan «tal interpretación instrumentalista de la Iglesia». La misión tampoco se reduce a la proclamación de algunos «principios y verdades éticos»; es más bien un «llamado a las personas a convertirse en miembros de la comunidad cristiana de manera visible y concreta». «La Iglesia es el objetivo de la misión y no viceversa». Es «la eclesiología la que determina la misionología» (Bria 1980:8). Por esta razón, los elementos fundamentales de la respuesta a la pregunta en cuanto a la comprensión ortodoxa de la misión habría que buscarlos en su «doctrina y su experiencia de la Iglesia» (Schmemann 1961:251). La misión es «parte de la naturaleza de la Iglesia»; no está relacionada exclusivamente con su «apostolicidad», «sino con todas las *notae* de la Iglesia» (Bria 1986:12s.; cf. Stamoolis 1986:103–127).

Tales percepciones tienen consecuencias determinantes, no sólo para el entendimiento de la misión sino para la práctica de ella. Bajo ninguna circunstancia puede un individuo o un grupo de individuos, iniciar un proyecto misionero sin ser enviados y apoyados por la Iglesia. Si «la Iglesia *como tal* es la misión» (V. Spiller, citado en Stamoolis 1986:116), entonces la misión se refiere a una tarea *colectiva.* «Cristo ha de ser predicado en el marco de su realidad histórica, su Cuerpo en el Espíritu, sin el cual no hay ni Cristo ni evangelio. Fuera del contexto de la Iglesia, la evangelización queda a nivel de un humanismo o un entusiasmo psicológico momentáneo» (N. A. Nissiotis, citado en Bria 1975:245).

Esto nos lleva al siguiente elemento crucial en la misionología ortodoxa: el lugar de *la liturgia en la misión.* «La liturgia es la clave para la comprensión ortodoxa de la Iglesia y, por lo tanto, es imposible poner demasiado énfasis en la importancia de la liturgia en la perspectiva ortodoxa de la evangelización» (Bria 1975:248). Precisamente porque la Iglesia es parte del mensaje, ninguna evangelización ni misión debe tener lugar «sin una referencia definitiva a su existencia espiritual y sacramental» (:245). Los ortodoxos, entonces, adhieren a una «eclesiología eucarística» (:247). En palabras de K. Rose (1960:456s.):

Como la Iglesia de la luz y la liturgia de la Pascua ella ve como su tarea fundamental iluminar a los paganos que han de recibir la luz de Dios a través de la liturgia. La mayor manifestación de la actividad misionera de la Iglesia Ortodoxa radica en su celebración de la liturgia. La luz de la misericordia que

brilla en la liturgia debería actuar como centro de atracción para aquellos que todavía permanecen en la oscuridad del paganismo.

En la perspectiva ortodoxa la misión, entonces, es más centrípeta que centrífuga, más orgánica que organizada. «Proclama» el evangelio por medio de la doxología y la liturgia. La comunidad que testifica es la comunidad que adora; de hecho, la comunidad que adora es, en sí y por sí misma, un acto de testimonio (Bria 1980:9s). Esto es así porque la liturgia eucarística tiene una estructura y un propósito misioneros básicos (cf. Stamoolis 1986:86–102) y se celebra como un «evento misionero» (Bria 1986:17s.).

Si la misión es una manifestación de la vida y el culto de la Iglesia, entonces *misión y unidad* son inseparables. Unidad y misión (o, si es el caso, misión y unidad) no pueden considerarse nunca como dos etapas cronológicas: están inextricablemente unidas. En palabras de Nissiotis:

»Misión y unidad» significan que ningún misionero puede proclamar el evangelio sin estar profundamente consciente del hecho de que está llevando a la comunidad histórica de la Iglesia, sin sentirse empujado, a testificar por el Espíritu Santo, sobre la base de su membresía personal en la única Iglesia apostólica (citado en Rosenkranz 1977:468).

Para los ortodoxos el Gran Cisma del año 1054 tuvo consecuencias de largo alcance. Mientras la Iglesia Católica Romana continuó sin interrupción con su actividad misionera, especialmente después del siglo quince, y las iglesias protestantes y agencias misioneras iniciaron sus propios esfuerzos para alcanzar a los que vivían fuera de los límites del cristianismo histórico, la Iglesia Ortodoxa no halló fácil hacer lo mismo. Cuando se quebrantó la unidad, «la Iglesia Ortodoxa empezó a ver que su misión había cambiado de la evangelización a la búsqueda de unidad en el cristianismo» (Stamoolis 1986:110, resumiendo la perspectiva del Metropolitano Santiago de Melita). Otros representantes ortodoxos adoptaron una perspectiva menos rígida. En vez de argumentar que a partir del Cisma la misión se había tornado imposible, prefirieron decir que en nuestra época la unidad es el objetivo de la misión (cf. Voulgarakis 1965; Nissiotis 1968:199–201; Bria 1987). Para los ortodoxos tanto la unidad como la misión son actos eclesiásticos, actos realizados por el pueblo entero de Dios, que conforman una sola realidad eclesiástica. En realidad, *catolicidad* es otro nombre para la misión en unidad, según la perspectiva ortodoxa (Bria 1987:266). Dado que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, y que hay un solo cuerpo, la unidad de la Iglesia es la unidad de Cristo, por el Espíritu, con el Dios trino. Cualquier división de cristianos, entonces, es «un escándalo y un impedimento para el testimonio unido de la Iglesia» (Bria 1986:69). Trágicamente, según el punto de vista ortodoxo, con demasiada frecuencia convertimos a las personas no a esta sola Iglesia, el cuerpo de Cristo, sino a nuestra denominación, al mismo tiempo que les inyectamos «el veneno de la división» (Nissiotis 1968:198).

En un sentido más profundo, la misión, según la perspectiva ortodoxa, se fundamenta en el *amor de Dios.* Si tuviéramos que identificar un solo texto de la Escritura que tipifica la posición ortodoxa sobre la misión sería Juan 3:16: «Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna». El amor de Dios se manifiesta en *kenosis,* es decir, en «un negarse a sí mismo voluntariamente que deja espacio para recibir y abrazar al otro, hacia quien uno se vuelve» (Voulgarakis 1965:299–301) Y si el amor de Dios, revelado al enviar a Cristo, es «el punto de partida teológico» de la misión (Yannoulatos1965:281–284; cf. Voulgarakis 1987:357s.), este mismo amor debe encontrar expresión en sus emisarios, y éstos —por el hecho de estar motivados por el amor que, al igual que el amor de Dios en Cristo, se manifiesta en *kenosis*— salen hacia los que se encuentran fuera del redil cristiano. Dios no se concibe principalmente, como sucede en la teología occidental, en términos del justo que enjuicia a los

pecadores y los impíos; se enfatiza más su amor que su justicia. Por su amor a la humanidad, Dios concibió su plan de redención. «Dios es el Dios que busca, el que desea encontrar a las ovejas perdidas; el padre amoroso que aguarda el regreso de hijo pródigo» (Stamoolis 1986:10).

Si el fundamento de la misión en la perspectiva de la Iglesia oriental es el amor, entonces el *objetivo de la misión* es vida (Lampe 1957:30s.). Igual que el amor, la vida es un tema característico de Juan (cf. una vez más, Jn. 3:16) La teología de la Iglesia Ortodoxa oriental claramente lleva el sello de la tradición juanina más que el de la paulina. Cristo no vino primordialmente para cargar con el pecado humano sino para restaurar en el ser humano la imagen de Dios y darle vida. El contenido de la proclamación es «una palabra de vida conducente a la vida» (Voulgarakis 1987:359s.; cf. Schmemann 1961:256). En este sentido la característica doctrina ortodoxa de *theosis* adquiere un significado misionero. Las personas no son llamadas simplemente a conocer a Cristo, a reunirse alrededor de él o a someterse a su voluntad: «están llamadas a participar en su gloria» (Anastasios 1965:285). «De gloria en gloria» (2 Co. 3:18) «define el proceso a través del cual los fieles son santificados durante la presente vida, hasta la *Parousía*» (:286). *Theosis* es unión con Dios, no es deificación; es «un estado continuo de adoración, oración, acción de gracias e intercesión, además de meditación y contemplación del Dios trino y el amor infinito de Dios» (Bria 1986:9). La fórmula «el cielo aquí en la tierra», tan familiar a todo feligrés ortodoxo, expresa la actualización en este mundo del *esjaton*, «la realidad última de la salvación y la redención» (Schmemann 1961:252; cf. Bria 1987:267). *Theosi*s se refiere a la anulación de la pérdida de la imagen de Dios y la transformación de la existencia anterior en una nueva criatura, en nueva vida eterna (cf. Rosenkranz 1977:243, 470; Lowe 1982:200–204; Greshake 1983:61–63). Donde esto ocurre la misión ha logrado su fin.

La salvación o la vida como el objetivo de la misión no se limita a los seres humanos. Tiene su «dimensión cósmica» (Bria 1976:182; 1980:7; Anastasios 1989:83s.). No sólo la humanidad, sino también el universo entero «participa en la restauración y encuentra su orientación al volver a glorificar a Dios». La cruz «santifica el universo» (Anastasios 1965:286). Dios no sólo ha reconciliado consigo a individuos sino también «al mundo entero» (2 Co. 5:19), hasta las fuerzas cósmicas (Col 1:20). La creación entera está en proceso de llegar a ser *ekklesia*, Iglesia, cuerpo de Cristo (Bria 1980:7). Esta *anakefalaiosis* o «recapitulación» del universo no ha tenido lugar todavía, pero se espera con ansia; es, de verdad, una realidad escatológica (cf. Anastasios 1965:286). Para la misión de la Iglesia esto significa que hay, ahora y ya, un «movimiento mesiánico fuera de la Iglesia», el cual sugiere «una necesidad urgente de que la Iglesia aumente su entendimiento de aquello que permanece fuera del alcance de su influencia» (Bria 1980:7). Como lo expresa Schmemann:

> El Estado, la sociedad, la cultura, la naturaleza misma, son *objetos* reales de la misión y no simplemente un *milieu* neutral en el cual la única tarea de la Iglesia es preservar la propia libertad interior, mantener su «vida religiosa» … En el mundo de la encarnación no hay nada «neutral», nada se le puede quitar al Hijo del Hombre (1961:256, 257).

Las observaciones hechas en el párrafo anterior pueden ayudar a esclarecer otro aspecto más de la misionología ortodoxa, a saber, su comprensión de la misión como *involucramiento en la sociedad.* A los ortodoxos, con frecuencia, se los ve como un cuerpo conservador y contemplativo que anhela escapar de las realidades difíciles de la historia. Rose (1960:457) comenta sobre la ausencia en la misión ortodoxa de un «programa para el mundo, para la vida cívica». Acercarse a la concepción ortodoxa de la misión desde la perspectiva del activismo del cristianismo occidental puede dar la idea de que la misión en aquella tradición no tiene relación alguna con las realidades del sufrimiento y la

injusticia en este mundo. Además, de hecho ha habido períodos en la historia ortodoxa cuando la Iglesia se ha limitado, consciente o inconscientemente, a los asuntos «religiosos» en el sentido estrecho de la palabra (Anastasios 1989:70).

En general, sin embargo, esta interpretación de la ortodoxia se fundamenta en una equivocación respecto a su carácter. Con razón los años recientes han visto el surgimiento de voceros ortodoxos esforzándose por clarificar su posición en ese sentido. Es, sin embargo, de crucial importancia reconocer que el involucramiento de las iglesias ortodoxas en la sociedad no puede estar divorciado de la práctica y la experiencia de su culto. Existen dos movimientos complementarios en el rito eucarístico: la eucaristía empieza con el movimiento de ascensión hacia el trono de Dios y culmina con el movimiento de regreso a la tierra. «La eucaristía es siempre el Final, el sacramento de la parusía, y, sin embargo, siempre es el *comienzo*, el *punto de partida:* ahora empieza la misión» (Schmemann 1961:255). Últimamente ha llegado a ser común en círculos ortodoxos referirse a este segundo movimiento como «la liturgia después de la Liturgia» (cf. Bria 1980:66–71). Ambas formas pueden denominarse liturgia, adoración de Dios, porque ambas formas de servirle y seguirle son distintas, pero complementarias. La misión de la Iglesia hacia el mundo, la segunda liturgia, descansa sobre el poder radiante y transformador de la Liturgia. La Liturgia hace posible la liturgia. La celebración eucarística, entonces, tiene que nutrir la vida cristiana no sólo en la esfera privada sino también en el ámbito público y político: es imposible separarlos. Según Juan Crisóstomo (quien dio forma al orden de la liturgia eucarística que habitualmente celebran los ortodoxos), existe, además de la eucaristía, «el sacramento del hermano», es decir, el servicio que los fieles deben ofrecer fuera del recinto de la adoración, en la plaza pública y en el altar del corazón del prójimo (:71).

El primer cambio paradigmático: un equilibrio de ínterin

No hay duda de que la teología griega de los primeros siglos después de Cristo, y su heredero contemporáneo, la ortodoxia oriental, representan un paradigma muy diferente respecto al cristianismo primitivo. Orígenes, en particular, fue responsable por la renovación de la teología que en muchos aspectos se parece a lo que hizo Pablo con la tradición que había recibido (Kannengieser 1984:162). En este sentido, Orígenes puso el fundamento para una interacción verdaderamente innovadora entre la cultura contemporánea y la comprensión que el cristianismo tiene de sí mismo (:163). Su aporte significó la reelaboración de la tradición cristiana desde abajo hasta arriba, y el resultado final fue una manera de hacer teología que tenía sentido para la mente griega. En el transcurso del tiempo los griegos impartirían esta visión a muchos otros pueblos también: eslavos, rusos y varios grupos asiáticos (cf. Hannick 1978), pero de tal manera que el sello bizantino esencial permanece hasta hoy.

Verdaderamente, este cambio paradigmático era inevitable. El incipiente movimiento cristiano podía permanecer dentro de los límites del pequeño mundo judío o ampliarse yendo a la *ecumene.* Y el helenismo era la forma cultural del mundo en el cual se introdujo primero el cristianismo. Por tanto, la helenización fue el equivalente de la universalización (van der Aalst 1974:185). No había otra alternativa real, y aunque no ofreciera más, el helenismo le brindó a la Iglesia un marco de referencia más espacioso (:188). Y aun si el argumento es que la helenización de la fe llegó más allá de lo deseable, hay que recordar que la Iglesia no sólo resistió la forma extrema de «semitización» de parte de los ebionitas, montanistas y otros, sino también la extrema helenización. Los «herejes» del cristianismo muchas veces fueron repudiados precisamente por ser más helenistas que los «ortodoxos» (:188), como en el caso del gnosticismo. En su oposición a esta amenaza mortal, la Iglesia, como lo demostramos anteriormente, se asió a los elementos más fundamentales e inalienables de la fe cristiana:

la canonicidad del Antiguo Testamento, la historicidad de la humanidad de Jesús y la resurrección corporal de Jesús de entre los muertos. Pero este logro tuvo su costo. Quizás la Iglesia hubiera podido avanzar con mayor rapidez por todo el mundo helenista si hubiera abandonado tales convicciones. Sin embargo, resistió ser consumida enteramente por el espíritu griego (cf. von Soden 1974:26s.; Lampe 1957:18, 21s.).

El movimiento monástico fue otro elemento atenuante en la tradición misionera patrística y más tarde en la ortodoxa. Sin embargo, ha sido sobre todo la fe sencilla de miles de creyentes comunes y corrientes la que hasta el día de hoy ha dado expresión a la dimensión esencialmente misionera de la ortodoxia. La *Carta a Diogneto* 5s, escrita alrededor del año 200 d.C., presenta una ilustración de esta dimensión en una etapa bien temprana del cristianismo helenista:

Los cristianos no se distinguen del resto de la humanidad ni en localidad ni en lenguaje o costumbres. Porque no habitan en algún lugar en ciudades apartadas, ni utilizan otro idioma, ni practican un estilo de vida extraordinario … Mientras habitan en ciudades de griegos y bárbaros … y siguen las costumbres de los nativos en términos de vestimenta, comida y otros aspectos de la vida, la constitución de su propia ciudadanía, la que pregonan, es maravillosa y de hecho contradice toda expectativa. Viven en sus países de origen, pero sólo como peregrinos … Consideran cada país foráneo como su patria y cada patria como si fuera foránea … Viven en la carne, pero a la vez no viven según la carne. Existen sobre la tierra, pero su ciudadanía está en los cielos. Obedecen las leyes establecidas, y van más allá de las leyes en su propia vida … Son víctimas de la guerra en su contra por parte de los judíos y sufren persecución por parte de los griegos, pero quienes los odian no pueden explicar la razón de su hostilidad. En una palabra, lo que es el alma al cuerpo, eso son los cristianos para el mundo … (ellos) son prisioneros detenidos en el mundo como en una cárcel, pero a la vez ellos mismos hacen que el mundo subsista.

Este es un cuadro algo romántico, si no utópico. Sin embargo, no se puede dudar que, aun desde el punto de vista de la historia secular, fueron los cristianos los que hicieron que el mundo subsistiera. La descripción de Harnack de su «evangelio de amor y caridad» (1962:147–198) ofrece un registro sin paralelo del testimonio llamativo de la vida del cristiano común y corriente de los primeros tres siglos. Nunca podremos comprender enteramente el significado de esta dimensión para la misión de la Iglesia, pero no hay duda de que transformó la totalidad del Imperio lenta pero efectivamente, algo que el cristianismo no pudo lograr más hacia el Oriente, en el Asia no romana.

Contra este trasfondo deben apreciarse los elementos de la misión bizantina y ortodoxa elaborados anteriormente. La vigorosa disciplina intelectual era necesaria precisamente por causa de la misión de la Iglesia en una sociedad sumergida en el sincretismo y el relativismo. La Iglesia como señal, símbolo y sacramento de lo divino en la vida humana ayudó a elevar el corazón de los creyentes a Dios en un mundo resignado al fatalismo y al capricho de los dioses. La liturgia eucarística era el único lugar donde se les daba a los fieles el alimento que los ayudaba a manejar las vicisitudes de la vida y donde se los equipaba para la «liturgia después de la Liturgia». La unidad de la Iglesia-en-misión no sólo daba credibilidad a la Iglesia en el contexto de una sociedad dividida sino que también significaba, para un mundo politeísta, que Dios es uno y soberano. Fundamentar la misión en el amor de Dios en vez de basarla en su justicia constituía un mensaje revolucionario en un mundo donde los dioses aparentemente se caracterizaban por la apatía y la despreocupación. La identificación de la nueva vida como la esencia de la salvación añadió una cualidad sin precedentes a la existencia de los cristianos y también sirvió para enfocar sus ojos en lo que Dios todavía iba a efectuar.

La misionología ortodoxa constituye un desafío en particular a los protestantes (cf. Fueter 1976: *passim*). Los desafía respecto a sus estructuras misionológicas excesivamente pragmáticas, su tendencia a presentar la misión casi exclusivamente en categorías verbales y la ausencia de una espiritualidad misionera en sus iglesias, situación que muchas veces empobrece de manera drástica todos sus loables esfuerzos en el área de la justicia social.

Pero el paradigma ortodoxo no carece de dificultades. Fue más allá de la mera inculturación y contextualización de la fe. La Iglesia se adaptó al orden mundial existente y el resultado fue que la Iglesia y la sociedad se mezclaron entre sí. El papel de la religión —cualquier religión— en la sociedad es tan estabilizador como emancipador; tan mítico como mesiánico. En la tradición oriental la Iglesia tendió a expresar el primer elemento de cada uno de estos pares en vez del segundo. El énfasis radicaba en la conservación y la restauración en vez de la embarcación en un viaje hacia lo desconocido. Las palabras clave eran «tradición», «ortodoxia» y «los padres (de la Iglesia)» (cf. Küng 1984:20), y la Iglesia se convirtió en un baluarte de la doctrina correcta. Las iglesias ortodoxas tendieron a crecer hacia adentro, a ser excesivamente nacionalistas y sin preocupación por los de afuera (Anastasios 1989:77s.).

Especialmente las categorías platónicas de pensamiento casi destruyeron la escatología del cristianismo primitivo (Beker 1984:107s). La Iglesia se estableció en el mundo como una institución de salvación orientada casi exclusivamente hacia el más allá. La fe en las promesas de Cristo aún no cumplidas tendía a ceder espacio a la fe en el Reino eterno de Cristo ya establecido, que sólo podía experimentarse y manifestarse en el contexto cúltico-sacramental de la liturgia. El evangelio apocalíptico, que había anticipado tan fervientemente la intervención de Dios en la historia, fue reemplazado por un evangelio desconectado del tiempo y según el cual la tardanza de la parusía no era ni siquiera importante. Desapareció el elemento de la urgencia y la crisis en favor de la idea de acercarse gradualmente a la perfección a través de varias fases «pedagógicas». Siguiendo la pauta de la encarnación de Cristo, teólogos tales como Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes describieron el ascenso del creyente desde el momento de su nuevo nacimiento, a través de etapas, hasta el punto final donde llega a ver a Dios (cf. Beinert 1983:199–202; Küng 1984:53). Al fin y al cabo, este mundo y la historia no son reales: son ilusorios (Rose 1960:457). La consecuencia de ello es que, aun donde los creyentes se involucran en las contingencias de la vida y la historia, lo hacen con reservas y con una mala conciencia (cf. Anastasios 1989:69s.).

Siete
El paradigma misionero de la Iglesia Católica Romana en el medioevo

Un contexto cambiado

El título se refiere al paradigma teológico medieval. Sin embargo, aunque fue adquiriendo forma durante el medioevo, este paradigma no desapareció después del siglo dieciseis. De hecho, todavía encontramos evidencias de él en el catolicismo romano contemporáneo. Pero su apogeo tuvo lugar en el período medieval.

Para referirme al período entre los años 600 y 1500 utilizaré generalmente la expresión Edad Media. En un sentido amplio, podríamos decir que esa época comenzó con el papado de Gregorio el

Grande y el surgimiento y los primeros éxitos del Islam, y terminó con la captura de Constantinopla por los musulmanes en 1453 y con los viajes de descubrimiento de los portugueses y los españoles. El final de la Edad Media también señaló la era cuando Europa había sido cristianizada indiscutiblemente. Pocos siglos antes Europa era cristiana sólo exteriormente, pues apenas se había extendido sobre su territorio la «sombra de la simbología cristiana» (cf. Baker 1970:17–28).

Por lo menos durante tres siglos la Iglesia cristiana había estado signada casi exclusivamente por el sello del espíritu griego. Paulatinamente, sin embargo, empezó a surgir una nueva forma de cristianismo con otras características, en el cual el idioma dominante ya no era el griego, sino el latín. Esta diferencia externa escondía muchas otras diferencias no muy obvias. Mil años después de la introducción de la nueva religión, es decir, en el año 1054, tales diferencias llevarían al gran cisma entre las iglesias del Oriente y el Occidente.

En la Iglesia bizantina, como hemos afirmado en el capítulo anterior, la redención se concibió en términos de un proceso en el cual la naturaleza humana, por medio de una progresión «pedagógica», era absorbida por lo divino; en el Occidente, el énfasis recayó en las secuelas del pecado y la reparación de una humanidad caída por medio de una experiencia de crisis. La teología de la Iglesia oriental era encarnacional: su énfasis estaba puesto en el «origen» de Cristo, en su preexistencia. La teología de la Iglesia occidental era «estaurológica» (de la palabra *stauros* en griego: cruz): el énfasis estaba en la muerte sustitutiva de Cristo por los pecadores (cf. Beinert 1983:203–205).

Estas son sólo algunas de las áreas en las que los dos segmentos de la Iglesia tomaron caminos distintos. Dadas tales diferencias en énfasis e interpretación, ¿qué más se podía esperar sino que la misión occidental difiriera en muchos aspectos de su contrapartida oriental y desarrollara un carácter propio? Naturalmente había también similitudes que de hecho pesaban más que las diferencias. Por un lado, la Iglesia latina, igual que la griega y a diferencia de la hebrea, prefería lo visual a lo auditivo. Estaba preocupada por la formulación correcta de la doctrina e igualaba a los padres bizantinos en su habilidad para definir y redefinir los principios de la fe; las trece «definiciones» de la naturaleza de Dios, que ganaron consenso en el Cuarto Concilio de Letrán y en el Concilio Vaticano I (1215 y 1870) son evidencia de ello. El enfoque estaba puesto, en general, en el proceso de conceptualización y sistematización de las doctrinas heredadas por la Iglesia, frecuentemente de una manera totalmente ahistórica.[1]

En un sentido más estricto, Agustín de Hipona (345–430) antecedió a la Edad Media, por lo menos si uno considera el inicio de este período alrededor del año 600. Aun así, a este «primer hombre verdaderamente occidental» (Stendahl 1976:16) lo podemos considerar como el iniciador del paradigma medieval (Küng 1987:258) y como el individuo que dejó su marca indeleble sobre la totalidad de la historia de la teología occidental, tanto católica como protestante. Esto se puede atribuir no sólo a su carácter de genio sino también a su historia personal y a las circunstancias en medio de las cuales se encontró. El movimiento cristiano apenas tuvo oportunidad de ajustarse a la nueva dispensación político-religiosa introducida por Constantino (313) y a la proscripción de todas las religiones, a excepción del cristianismo, por Teodosio (380), cuando Alarico y sus hordas conquistaron y saquearon a Roma en 410. Para todo el mundo mediterráneo, Roma era el símbolo de la civilización, el orden y la estabilidad. Verla derrotada por los bárbaros no podía sino crear un sentido profundo de

[1] Como voy a demostrar en el capítulo siguiente, el paradigma teológico del protestantismo no sería decisivamente distinto en este punto. Con respecto a esto, entonces, el protestantismo, al igual que el catolicismo, revela una continuidad con la teología patrística griega.

desesperación e incertidumbre. El hombre preciso para esta hora fue Agustín, quien con su monumental *De Civitate Dei* logró señalar el camino hacia adelante.

Además de la crisis que enfrentaba el Imperio, le tocó a Agustín responder ante otras dos crisis mayores precipitadas, respectivamente, por los donatistas en el norte de África y un monje británico, Pelagio. Estas tres circunstancias y la reacción de Agustín frente a ellas, influenciada profundamente por su propia historia personal, moldearían tanto la teología como la comprensión de la misión de todos los siglos subsecuentes.

La individualización de la salvación

En primer lugar nos concentraremos en el análisis de la refutación de Agustín al pelagianismo, porque tuvo un impacto de más largo alcance sobre la misión medieval y porque revela con mayor claridad las diferencias básicas entre las ramas bizantina y latina de la Iglesia.

Pelagio, activo en Roma a finales de siglo cuatro y principios de siglo cinco, optó por un punto de vista demasiado optimista acerca de la naturaleza humana y la capacidad humana para lograr la perfección. Aunque Dios recibe el crédito final por habernos hecho de tal forma que somos capaces de realizar lo correcto, «nosotros tenemos el poder para lograr todo bien por medio de la acción, el habla y el pensamiento». La humanidad no necesita de la redención, sólo de la inspiración. Esto quería decir que Pelagio no consideraba a Cristo como el Salvador que murió por los pecados de la humanidad, sino como un maestro y modelo a quien debemos emular. A esto Agustín respondió con las doctrinas del pecado original y de la predestinación. La imagen de Dios, impedida por el pecado y la debilidad humana, no puede ser restaurada —y así habían enseñado Clemente, Orígenes y otros teólogos griegos— por medio de un proceso de ascenso prolongado y pedagógico que culmina en la *theosis*; más bien, la terrible realidad de la depravación total de la humanidad exige una experiencia radical de conversión y un encuentro con la irresistible gracia de Dios en Cristo.

Agustín se convirtió en el primer cristiano que tomó en serio la enseñanza de Pablo sobre la justificación por la fe. Nuestra condición de pecadores es tan grave que únicamente Dios puede cambiarla, y sin ninguna contribución nuestra. No tenemos poder alguno en nosotros para salvarnos y hemos sido entregados en las manos de Satanás hasta que seamos redimidos de su dominio. Pero nuestro dilema es un dilema humano y únicamente un ser humano puede satisfacer las demandas de Dios en este aspecto. Sin embargo, todos los seres humanos son pecadores y hay uno solo que no tiene pecado, uno solo que es humano y divino, y que cumple este requisito y puede satisfacer a Dios como sustituto por otros seres humanos. De hecho, esto es lo que hizo Cristo a través de su muerte vicaria en la cruz. Ocurrió una vez por todas y su validez objetiva permanece; lo único que queda por hacer es que los individuos se apropien de tal salvación subjetivamente, algo posible sólo para los elegidos. No es, sin embargo, un mensaje deprimente ni pesimista, sino de gozo inefable; después de todo, es sólo en contraste con el oscuro trasfondo de la depravación humana que la luz de Dios puede brillar de manera verdaderamente radiante. Por tanto, es imposible hablar de la culpa y del pecado humanos sin referirse simultáneamente al perdón, la renovación en Cristo y la redención (cf. Greshake 1983:19)

En esencia Agustín no luchó con un problema teológico sino antropológico: ¿sobre qué base una persona encuentra la salvación? A través de la lente de esta pregunta el obispo de Hipona leyó a Pablo y encontró en él la respuesta. Agustín aplicó a un problema humano más general y fuera de los límites temporales —el del individuo luchando con su propia conciencia— la misma lucha de Pablo con el específico problema salvífico-histórico de la negativa de Israel en términos de abrazar a Cristo en fe —asunto tan prominente en Romanos y Gálatas (cf. capítulo 4 arriba). Una de las maneras clásicas en que

Agustín lo expresó fue el dicho: «Nuestro corazón no encuentra descanso hasta encontrarlo en ti.» En otra ocasión escribió: «Sólo deseo conocer a Dios y mi alma, y nada más». El alma humana está perdida y por lo tanto es ella la que requiere salvación. Siete siglos después de Agustín, Anselmo escribió *¿Cur Deus Homo?* (¿Por qué Dios se hizo humano?), y su respuesta a la pregunta fue similar a la de Agustín: Dios se convirtió en ser humano para salvar a las almas humanas que están precipitándose hacia la destrucción. El meollo no es tanto la reconciliación del universo como la redención del alma. Esta redención se entiende en términos del más allá y del individuo, en contraste no sólo con mucho del Antiguo y el Nuevo Testamento, sino también con las religiones tradicionales de Europa que estaban orientadas exclusivamente hacia este mundo y eran comunitarias (cf. Kahl 1978:33).

La teología de Agustín no podría sino engendrar una visión dualista de la realidad, que se convirtió en una característica esencial del cristianismo occidental: la tendencia a percibir la salvación como un asunto esencialmente privado y olvidarse del mundo (cf. Greshake 1983:20, 69). La esperanza del Reino de Dios se transformó en una esperanza del «cielo», el lugar o estado de vida en que los hacedores del bien recibirán su recompensa y que tienen que ganarlo como un premio por la perseverancia. Con este fin se desarrolló cada vez más la práctica de la penitencia. Los creyentes recibían orientación para autoexaminarse con miras a analizar sus conciencias y detectar las debilidades morales en su carácter. En el sentido positivo, esta tendencia ayudó al surgimiento de una tradición de integridad y vitalidad moral en el cristianismo occidental.

Paradójicamente, la espiritualización y la tendencia introvertida que empezó con Agustín también abrió paso a la externalización en gran escala. Lo cúltico-institucional ahogó lo ético-personal, porque la Iglesia oficial no sólo sancionaba la práctica de la penitencia sino que también definía qué pensamientos y acciones humanos eran pecaminosos; además, por supuesto, solamente la Iglesia, por medio de sus ministerios, podía garantizar la restitución. En este proceso, la soteriología tendió a divorciarse de la cristología y subordinarse a la eclesiología. La gracia se tornó autónoma en términos de ser un sacramento eclesial. Con este comentario estamos ya entrando en el tema de la controversia de Agustín con los donatistas en el cual me detendré a continuación.

La «eclesiastización» de la salvación

El movimiento donatista se originó en el norte de África, donde reunió un número considerable de seguidores en los siglos cuatro y cinco. La consagración de Ciciliano como obispo de Cartago en 311/312 precipitó el cisma con la Iglesia Católica. Se dijo que Felipe, uno de sus proponentes, había sido un «traidor»[2] durante las persecuciones bajo Dioclesiano, que sucedieron inmediatamente antes de que Constantino ocupara el trono. Los que protestaron, llamados los donatistas, venían de la tradición de Tertuliano, quien había enseñado que los «siete pecados mortales» (idolatría, blasfemia, asesinato, adulterio, fornicación, dar falso testimonio y fraude) son imperdonables. Un líder de la Iglesia, culpable de cualquier pecado de éstos, no debe permanecer en su oficio y mucho menos participar en la consagración de un obispo. Su participación podría de hecho anular el oficio de tal obispo.

Los donatistas expresaron así la indignación y desesperanza de aquellos que percibían una contradicción absoluta entre el evangelio de Cristo y la mundanalidad de la Iglesia. El verdadero

[2] La palabra en latín utilizada por los donatistas, *traditor,* se refería en su sentido literal a alguien que había cometido *traditio,* en otras palabras alguien que había «entregado» las Escrituras durante las recientes persecuciones y por tanto «traicionado» (esto es, llegado a ser un traidor de) la causa del cristianismo.

creyente no debe tratar con el mundo ni con una Iglesia contaminada por el mundo. La Iglesia verdadera ha de guardarse sin mancha y perfecta; si esto no ocurre, los pecados de los miembros individuales y los que ofician se extenderán como una infección por toda la Iglesia. Los donatistas eran ortodoxos en su teología y, por lo menos formalmente, sostenían más explícitamente que Agustín la tradición antigua de una disciplina moral estricta e insistían también en la separación absoluta de Iglesia y Estado (cf. Schindler 1987:296–298).[3]

Agustín se opuso apasionadamente a los donatistas. Al hacerlo no intentó declarar, ni a la Iglesia ni a ninguno de sus funcionarios, libres de ninguno de los pecados de los cuales los donatistas acusaban a éstos. Quien entra en la Iglesia, dijo en su *Instrucciones a los indoctos*, «de hecho verá (en ella) a borrachos, avaros, tramposos, tahúres, adúlteros, fornicadores, gente portando talismanes, clientes fieles de brujos, astrólogos … Las mismas muchedumbres que se apresuran a entrar en la Iglesia en los días santos también llenan los teatros en las festividades paganas». Al fin y al cabo, la diferencia entre los cristianos y los otros radica en una sola cosa: los primeros son miembros de la Iglesia, los últimos no lo son.

Hay un importante lado positivo en el punto de vista de Agustín sobre el tema, en contraposición al de los donatistas: Agustín insistía en que la Iglesia no es un refugio para escaparse del mundo, sino que existe por causa de un mundo dolido. Todos, incluyendo «los buenos de la Iglesia», son pecadores y el santurronismo de los donatistas podría ser más vicioso que los pecados de los demás. Sin embargo, su posición tiene también su lado negativo: la autoridad y la santidad eran consideradas parte constitutiva de la Iglesia, aunque tales cualidades morales y teológicas no fueran visibles. Dado el hecho de que la Iglesia universal, fundada por los apóstoles, es la única Iglesia verdadera, quienquiera que la abandone evidentemente está equivocado; los que cortan su vínculo con la Iglesia Católica también cortan su vínculo con Dios. La unidad visible y la salvación van asidas de la mano (cf. Schindler 1987:297). En años muy recientes (1919) Josef Schmidlin, el padre de la misionología católica, podía decir que para los católicos el asunto de la legitimidad de la misión fue resuelto «por la doctrina de la Iglesia visible y su estructura jerárquica» (citado en Rosenkranz 1977:235). Al fin y al cabo, la misión encuentra su base en la divinidad, la santidad y la inmutabilidad de la Iglesia. En la perspectiva católica clásica la misión es después de todo «la autorrealización de la Iglesia» (cf. Rütti 1974:229, 230).

Este concepto de la misión y la Iglesia tiene sus raíces en el famoso dictamen de Cipriano, *extra ecclesiam nulla salus* («no existe salvación fuera de la Iglesia [Católica]»). La frase nació durante un período particularmente tormentoso en la primera mitad del siglo tres, en la misma área geográfica donde le tocó a Agustín refutar las pretensiones de los donatistas dos siglos más tarde. Muy pronto, sin embargo, el carácter fortuito de la declaración de Cipriano fue olvidado y se aplicó la frase universalmente a la Iglesia Católica Romana. La bula papal *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII (1302), por ejemplo, apoyó la frase de Cipriano literalmente y terminó con la afirmación: «Declaramos, afirmamos, definimos y proclamamos que es absolutamente necesario para la salvación de cada criatura humana su sujeción al pontífice de Roma». En tono similar, el Concilio de Florencia (1441) declaró: «No sólo los paganos sino los judíos, herejes y cismáticos no tendrán parte alguna en la vida eterna. Irán al fuego eterno que fue preparado para el diablo y su ángeles a menos que ellos también se agreguen a la Iglesia Católica antes del fin de su vida.» Aun en fecha tan reciente como 1958 el papa

[3] En años recientes muchos eruditos han argumentado que los donatistas pueden ser considerados como la primera «Iglesia africana independiente». No cabe duda de que la Iglesia Católica, en general, representaba el elemento latino en el norte de Africa y los donatistas representaban el elemento indígena (berebere) africano.

Pío XII diría en su encíclica *Ad Apostolorum Principis* que la Iglesia de Cristo es «un rebaño bajo un pastor supremo. Esta es la doctrina de la verdad católica, de la cual no se le permite a nadie desviarse sin arruinar su fe y también su salvación.»

Esto naturalmente tuvo consecuencias importantes para el concepto de misión. El papa Benedicto XV, refiriéndose en su encíclica *Maximum Illud* (1919) al crecimiento de las misiones protestantes, escribió: «Sería después de todo una desgracia si en ese sentido los heraldos de la verdad fueran derrotados por los siervos del error». El mundo católico, por lo tanto, no debería tolerar una situación en que las misiones católicas luchan para conseguir fondos, «mientras los que siembran el error tienen abundantes recursos financieros a su disposición». En *Rerum Ecclesiae* (1926), el papa Pío XI, de modo similar, lamentaba la «generosidad de los no católicos que apoyan liberalmente a los que esparcen sus enseñanzas falsas». Una vez más, en la encíclica *Evangelii Praecones* (1951), Pío XII estimulaba la obra realizada en las escuelas católicas, particularmente en su obligación de refutar los errores de los no católicos y los comunistas.[4]

Otra importante consecuencia de la «eclesiastización» de la teología y la misión en Cipriano, Agustín y otros fue el cambio fundamental en su comprensión del bautismo. Agustín mismo todavía enfatizaba la formación espiritual de los convertidos y su preparación cuidadosa para el bautismo (Rosenkranz 1977:118). En el siguiente período, sin embargo, la implementación misma del rito bautismal tendía con frecuencia a llegar a ser más importante que la apropiación personal de la fe por parte del creyente. La responsabilidad del misionero se redujo a traer al «convertido» a la pila bautismal lo más pronto posible (cf. Reuter 1980:76). Una vez bautizado, el nuevo creyente llegaba a ser objeto de la disciplina eclesiástica: por medio de la práctica de la penitencia y otras reglas podría paulatinamente ser conformado al modelo cristiano.

Un poco más tarde Tomás de Aquino resumiría esta práctica argumentando que la única condición era «el simple y obediente reconocimiento de lo que la Iglesia siempre ha enseñado, aunque falte precisión en el conocimiento de tal enseñanza» (citado en Kahl 1978:49). Puesto que el acto del bautismo le confiere a la persona bautizada un *caracter indelibilis*, nadie podría nunca deshacer su bautismo; y aun en los casos donde alguien se resista al bautismo, ya se habrá convertido en un *fidelis* (creyente).

Agustín aplicó esta interpretación del bautismo a los donatistas. Ellos no podían, aunque lo desearan, anular su bautismo. Sería, entonces, completamente aceptable «persuadirlos» para que renegasen de sus creencias erróneas y retornasen a la Iglesia Católica. Les aplicaron la consigna *cogite intrare* («obligar [a personas] a entrar»; Lc. 14:23) y la implementaron con la ayuda del Estado. Agustín creía que la acción del Estado en contra de los cismáticos no era persecución sino una disciplina justa (cf. Erdmann 1977:9, 237; Rosenkranz 1977:139). Por medio de este ejercicio disciplinario había que volver a hacer católicos («recatolizar») a los donatistas. Agustín no tenía reparos en aplicar este tipo de presión sobre ellos, aunque coherentemente rehusaba hacerlo contra los paganos (cf. Erdmann 1977:9; Rosenkranz 1977:86). Ocho siglos más tarde esta perspectiva saldría a flote en la *Summa Teologiae* de Tomás de Aquino (II-2, q.10, a.8):

Los inconversos que nunca han aceptado la fe, los judíos y los paganos no deben, bajo ninguna circunstancia, ser objeto de coerción para llegar a ser creyentes; pero los herejes y apóstatas deben ser forzados a cumplir lo que han prometido.

[4] Por supuesto, debemos recordar que a partir del siglo dieciseis muchos protestantes adoptaron exactamente la misma actitud hacia los católicos y, con frecuencia, hacia otros correligionarios protestantes.

Aun Raimundo Lulio, quien rechazó todo intento de forzar a los musulmanes y paganos a convertirse a la fe católica, apoyaba la idea de una cruzada, dentro de los límites del cristianismo, contra los herejes (cf. Rosenkranz 1977:136s.).

La misión entre la Iglesia y el Estado

Se precisa decir más sobre los efectos a largo plazo de las enseñanzas de Agustín respecto a la idea misionera y su práctica en la Edad Media y después. En ese sentido, no sólo su controversia con Pelagio y los donatistas sino también su obra voluminosa de veintidós tomos *De Civitate Dei* (La ciudad de Dios), escrita entre 413 y 427, en las secuelas del saqueo de Roma por parte de los godos (410), son de una importancia enorme. Ya para aquel entonces el Imperio Romano llevaba casi un siglo de ser cristiano oficialmente. Los cristianos tendían a percibir el Imperio y especialmente su capital como algo tan indestructible y permanente como lo era la Iglesia Católica. Se traumatizaron, entonces, con el éxito de los godos. Jerónimo se lamentaba: «Si Roma puede perecer, ¿qué puede estar seguro?» Los seguidores de las religiones tradicionales de Roma, por otro lado, alegaron enseguida que el saqueo de la ciudad había ocurrido como resultado del *status* de religión oficial otorgado al cristianismo por el emperador y el haber ilegalizado las religiones antiguas. Agustín decidió responder tanto a la desesperación de los cristianos como a las demandas de los paganos.

Este no es el lugar apropiado para discutir en detalle la argumentación un tanto desordenada de Agustín. Sólo tendremos en cuenta algunos aspectos de *La ciudad de Dios*, aquellos relevantes a la misión.[5] En el volumen 15 de *La ciudad de Dios,* Agustín escribió:

Sin embargo, soy de sentir que quedan plenamente satisfechas y comprobadas las cuestiones más arduas, espinosas y dificultosas que se citan acerca del principio o fin del mundo, o del alma, o del mismo linaje humano, al cual hemos distribuido en dos géneros: el uno de los que viven según el hombre, y el otro según Dios … es decir, dos sociedades o congregaciones de hombres, de las cuales la una está predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio.

Estas dos «sociedades» o «ciudades» existen simultáneamente una al lado de la otra. La primera, la *civitas Dei*, o ciudad de Dios, perdura para siempre. Sin embargo, nunca llegará a su plena realización en la tierra. Se manifiesta en este mundo como *communio sanctorum* (la comunión de los santos), como un pueblo peregrino en camino a su hogar celestial y eterno.

Es importante notar que Agustín no identificó a la iglesia empírica con la *civitas Dei*, el reinado o el Reino de Dios. En los siglos subsecuentes, sin embargo, la idea de la «ciudad de Dios» se fusionó casi completamente con la de la Iglesia Católica Romana empírica; la extensión de esta última significaba, lógicamente, la realización de la primera. Esto, inevitablemente, llevó a un énfasis exagerado en la iglesia empírica como una institución romana, con la personalidad y autoridad del papa y la curia.

Sin embargo, la perspectiva de Agustín sobre la ciudad terrenal no es del todo negativa. A diferencia de los donatistas, él no postuló una separación absoluta entre lo sagrado y lo profano. No percibía al Imperio Romano como un instrumento de Dios para la salvación (aunque muchos de sus contemporáneos así lo vieron), ni tampoco lo calificó de completamente diabólico. Admitió que los

[5] Es, en todo caso, importante no considerar esta obra —como muchas veces ha ocurrido— como un intento de presentar una «filosofía cristiana de la historia». El problema con tal acercamiento a *La Ciudad de Dios* es que se lee contra el trasfondo del desarrollo intelectual y cultural de los siglos diecisiete y siguientes. Para una refutación cuidadosa de este punto de vista, cf. Ernst A. Schmidt, «Augustins Geschichtsverständnis», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 34 (1987), pp. 361–378.

ciudadanos de la *civitas terrena* trataban de lograr la forma ideal de sociedad humana donde la justicia y la paz perfectas pudieran reinar. Al mismo tiempo, estaba convencido de que este Estado ideal nunca se lograría en el aquí y ahora sino solamente en el Reino venidero de Cristo.

Más importante aún, Agustín describió la ciudad terrenal como sujeta a la ciudad de Dios. La sociedad espiritual era la suprema, la otra era subordinada. Allí donde el gobernante terrenal era creyente, como en el caso del Imperio Romano, por lo menos se podía esperar este ministerio de la ciudad terrenal a la celestial, aunque no estaba absolutamente garantizado. La noción de la supremacía e independencia del poder espiritual en contraposición a las autoridades políticas se estableció firmemente y en los siglos subsecuentes encontraría su órgano de expresión sobre todo en el papado. Dentro del magnífico edificio intelectual de Tomás de Aquino la razón ocupaba un lugar secundario respecto a la fe, la naturaleza respecto a la gracia, la filosofía respecto a la teología, y el Estado (emperador o rey) respecto a la Iglesia (el papa) (cf. Küng 1987:223s.). En su famosa encíclica *Unam Sanctam* (1302) Bonifacio VIII declaró que tanto la «espada temporal» como la «espada espiritual» habían sido confiadas a la Iglesia.

En teoría, entonces, el *magnum opus* de Agustín pretendió salvaguardar, de una vez y para siempre, la primacía del reino espiritual y establecerlo como inexpugnable. En la práctica, sin embargo, Agustín negoció la posición de la Iglesia frente al Estado y el poder secular, así como su comprensión y práctica de la misión, en parte porque la íntima relación entre el trono y el altar le garantizaba a la Iglesia Católica su rango de organización privilegiada, baluarte de la cultura y de la civilización, y le aseguraba su influencia determinante en la vida pública. La relación entre la Iglesia y el Estado, en realidad, fue de interdependencia, un dar y recibir de ambos lados. El régimen recibía la bendición de la Iglesia a cambio de garantizarle la protección y darle su apoyo. De especial importancia fue aquí la carta escrita por Carlomagno al papa León III en 796. Su tarea como emperador, escribió Carlomagno, era defender a la santa Iglesia de Cristo en todas partes contra los ataques de los paganos y los estragos de los inconversos. La responsabilidad del papa, como la de Moisés, era interceder por el emperador y sus campañas militares, «para que a través de su intercesión y la guía y la gracia de Dios el pueblo cristiano pueda ser siempre y en todas partes victorioso sobre los enemigos del nombre de Cristo» (cf. Schneider 1979:227–248). La relación entre el emperador y el papa durante la primera parte del medioevo nunca fue de completo solaz: casi siempre hubo una lucha silenciosa por la supremacía. Al mismo tiempo, cada uno era muy consciente de su dependencia del otro. Lo que fue cierto en el nivel más alto también lo fue a nivel local: cada obispo o sacerdote dependía de la buena voluntad de las autoridades y cada gobernador local requería el apoyo de la Iglesia. La dependencia de la Iglesia del poder imperial, también para su obra misionera, resultó ser una necesidad y una carga a la vez (cf. Löwe 1978:203, 218s.).

Un fenómeno adicional fue la tendencia a ubicar bajo una misma categoría a los enemigos de la Iglesia y del Estado. Después de 755 Pepino y luego Carlomagno con frecuencia se referían a sus súbditos como *fideles Dei et nostri* («los que son fieles a Dios y a nosotros»). Naturalmente, si la lealtad al Estado significaba la lealtad a la Iglesia, lo inverso también era cierto: la oposición al Estado significaba oposición a la Iglesia. No es de extrañarse, entonces, que a partir de 776 los anales del Imperio con frecuencia se referían a los enemigos sajones de Carlomagno como los que luchaban *adversus christianos* («contra los cristianos») (cf. Schneider 1979:234s.).

Mirando hacia atrás desde nuestra perspectiva contemporánea, puede que reaccionemos contra todo este desarrollo condenándolo incondicionalmente. ¿Cómo pudo la Iglesia cristiana permitir semejante

negociación con el Estado? Conviene, sin embargo, tomar nota de los pensamientos de Lesslie Newbigin al respecto:

Mucho se ha escrito sobre los daños que le provocó a la causa del evangelio el hecho de que Constantino aceptara ser bautizado y no es difícil pontificar sobre el tema. Pero, ¿en realidad existía otra opción? Cuando se le acabó el combustible espiritual al antiguo mundo clásico y éste se volvió a la Iglesia como la única sociedad capaz de mantener unido un mundo en proceso de desintegración, ¿debía la Iglesia haber rechazado la apelación y lavado sus manos frente a la posibilidad de asumir una responsabilidad por el orden político? … Es fácil valerse de una percepción retrospectiva para observar cuán rápidamente la Iglesia cayó en la tentación del poder mundano. Es muy fácil señalar … la obvia contradicción entre el Jesús de los Evangelios y sus seguidores sentados sobre las sillas del poder y la riqueza. Sin embargo, tenemos que preguntarnos, ¿los propósitos de Dios … se hubieran llevado a cabo mejor si la Iglesia hubiera negado toda responsabilidad política? (1986:100s.).

Lo que hemos afirmado anteriormente no debe considerarse entonces un juicio sobre Agustín y su legado. Dadas las opciones históricas que enfrentaron los cristianos de entonces, optaron por la única alternativa que tenía sentido para ellos. Y es apropiado preguntarse si nuestras elecciones, en circunstancias similares, hubieran sido mejores aun cuando no fueran las mismas. Recordemos esto ahora que pasamos a otro asunto para nosotros aún más controversial.

«Guerras misioneras» directas e indirectas

Dadas las circunstancias, era de esperarse que con el transcurso del tiempo se emplearan varios métodos coercitivos para facilitar la conversión a la Iglesia Católica. Ya he mencionado que Agustín parece haber tenido pocos reparos en aplicar presión en casos de «recatolización» de los donatistas. El procedimiento por el cual debían convertirse los que nunca habían sido cristianos se desarrolló, sin embargo, de un modo diferente. Al principio, Agustín distinguía rígidamente entre dos categorías de personas: los *paganos* que nunca se habían encontrado bajo la disciplina de la Iglesia y por lo tanto no podían ser vistos como *apóstatas*, quienes tenían que ser devueltos al redil a la fuerza.

No era una opción muy diferente de la de Gregorio el Grande cuando alentó el uso de lisonjas en vez de amenazas para persuadir a los campesinos judíos que ocupaban terrenos de la Iglesia a convertirse al cristianismo (cf. Markus 1970:30s.). Los gobernantes francos del siglo 8, de igual manera, estaban preparados para ofrecer incentivos a los convertidos (cf. Löwe 1978:223s; Schneider 1978:234s.). «Incentivar», sin embargo, puede tomar diferentes formas y, de manera progresiva, llegó a ser una costumbre el uso de formas misceláneas de coerción para inducir a las personas a abrazar la fe cristiana. Una vez más, Agustín fue quien abrió paso a este nuevo acercamiento. Originalmente consideró que las medidas coercitivas eran inadmisibles o por lo menos inapropiadas. Después del año 400, sin embargo, paulatinamente llegó a la conclusión de que la presión externa sí cabía en el asunto. Proveer al individuo la oportunidad de huir de la condenación eterna no podía ser malo y con toda seguridad justificaba el uso de presión. Debemos recordar, no obstante, que Agustín limitó las medidas coercitivas al pago de unas multas, la confiscación de propiedades, el exilio y cosas por el estilo. Matar o torturar a los disidentes, jamás (cf. también Swift 1983:140–149).

En ese mismo tono Gregorio el Grande, dos siglos después de Agustín, exhortó a los terratenientes en Cerdeña en relación con el hecho de que sus obreros campesinos todavía no se habían bautizado, sugiriendo que a los campesinos había que «cobrarles tanta renta que el peso de esta obligación punitiva debe hacer que se apresuren a la rectitud». Los que no respondían a la razón, si eran esclavos debían «ser castigados con látigo y tortura de modo que sean llevados a corregirse». Los ciudadanos

libres debían ser encarcelados. Todo esto, por supuesto, era por el bien del inconverso (cf. Markus 1970:31–33).

Desde su inicio, en los finales de la Edad Media, la ley internacional tendía a negar a los no cristianos los mismos derechos que a los cristianos. Los primeros tenían apenas «derechos naturales» como «criaturas de Dios». Una vez bautizados, sin embargo, se les otorgaban los mismos derechos políticos que a sus correligionarios (cf. Kahl 1978:60–62). Una vez más, el argumento giraba alrededor de las ventajas materiales y políticas de aceptar la fe cristiana.

Estos desarrollos dieron paso a lo que Erdmann llama «la guerra misionera indirecta» (1977:10s., 105) y, con el transcurso del tiempo, también a las guerras misioneras directas. Durante los primeros tres siglos la Iglesia nunca sancionó la guerra. El asunto no era cuestión de justificar o no la guerra, sino si un cristiano como individuo podía participar en cualquier guerra —pregunta contestada negativamente por Tertuliano, Orígenes y otros (cf. Swift, 1983:38–46; 52–60). Los primeros cristianos «conocían solamente las guerras profanas, emprendidas por el bien del Estado, y dudaban acerca de lo apropiado de participar en ellas (Erdmann 1977:5, sigue a Harnack).

Después de Constantino los argumentos empezaron a cambiar, en primer lugar en el Oriente, donde ya no se percibía la contradicción entre guerra y cristianismo. En la Iglesia occidental, la evolución de una nueva actitud frente al tema se desarrolló de manera más lenta y desorganizada, en parte porque la Iglesia latina nunca llegó a depender tanto como la griega del emperador. Pero a su tiempo se manifestaría también aquí un cambio fundamental.

Fue Agustín quien empezó a desglosar el perfil de una ética occidental de guerra y quien ejerció la influencia más duradera en moldear los contornos de su complejidad. Luchó con el problema socioético de la guerra a un nivel mucho más fundamental. Mientras afirmaba que la guerra era siempre una maldad, argumentaba que existía tal cosa como «la guerra justa» (*bellum justum*); sería, sin embargo, siempre «justo» de un solo lado porque tenía que emprenderse únicamente en defensa propia. La enseñanza de Agustín llegó a ser la piedra angular de la teoría europea de la guerra. Durante un milenio su validez fue incuestionable, aunque no se la practicaba fielmente. Se condenaban las actitudes agresivas. El propósito de una guerra justa o defensiva era lograr la paz, nunca conquistar (cf. Erdmann 1977:6–8).

Bellum justum no se refería al principio a una guerra religiosa sino a una guerra moral. Sin embargo, contenía la semilla de la idea de una guerra religiosa o santa. La propia actitud de Agustín hacia los donatistas y su reconversión a la fuerza ya revelaba la ambivalencia fundamental de su posición. Además de la «guerra justa», hablaba de la «guerra sancionada por Dios» (*bellum Deo auctore*), en la cual los dos partidos no podían ser juzgados con la misma medida: un lado batallaba por la luz, el otro por las tinieblas; uno por Cristo, el otro por el diablo (Erdmann 1977:8–10).

Agustín todavía no concebía la posibilidad de una guerra religiosa contra los inconversos (cf. Kahl 1978:62). Fue Gregorio el Grande quien movió a la doctrina cristiana en esa dudosa dirección en la cual la defensa de la cristiandad y, muchas veces, su expansión eran concebidas como las tareas primordiales del gobernante. Con él por primera vez se justificó y planificó una guerra agresiva para favorecer la expansión del cristianismo. Sin embargo, aun en este caso el principio fundamental fue «solamente» el de una guerra misionera *indirecta* (Erdmann 1977:10–12, 105). El objetivo inmediato de la guerra era la subyugación de los paganos, la cual era percibida como el fundamento para la subsecuente actividad misionera bajo la protección del Estado. Así podría llevarse a cabo la proclamación pacífica del evangelio (Erdmann 1977:10; Rosenkranz 1977:62s.).

No obstante, la línea divisoria entre una guerra misionera «indirecta» y una «directa» era muy precaria. Era solamente cuestión de tiempo antes de que esta última evolucionara a partir de la primera. El contraste agustiniano entre la ciudad de Dios y la ciudad del diablo se mantuvo en la mente del pueblo y muy pronto sería utilizado para caracterizar los combates de los cristianos contra los paganos. Respecto a la aguda distinción hecha por Agustín entre la guerra ofensiva y la defensiva, ¿quién iba a decidir si una determinada guerra era de un tipo o de otro? Y dado el concepto del gobernante cristiano como defensor del cristianismo, ¿no era de esperarse que su actividad se desarrollase en términos de campañas militares? Así concibió la situación Carlomagno en su época, por lo cual tomó la iniciativa de poner a los sajones bajo el dominio forzoso de la Iglesia Católica.

Este asunto tenía también otro matiz, que primaba para Carlomagno: en el ambiente de la época era inconcebible que un monarca cristiano gobernara sobre un pueblo pagano. Entonces, bautizar a los sajones a la fuerza fue consecuencia natural de su derrota a manos de Carlomagno. Tenían que bautizarse, aun contra su voluntad si se rehusaban, porque habían sido conquistados. La sujeción al Dios más fuerte era la consecuencia lógica de la sujeción al gobernante invicto. Una vez bautizados, los sajones enfrentaban la pena de muerte si volvían a su fe tradicional. La idea de mantener la lealtad política aunque la lealtad religiosa fuera dudosa era inconcebible (cf. Schneider 1978:234, 242s). El mismo modelo se repetiría en otras partes: el proceso violento de subyugar a Noruega a la cristiandad implementado por Olaf Tryggvason al finalizar el siglo diez, la dominación de los wends, quienes habitaban las regiones al este y al norte del río Elba, en el siglo doce, y otros casos (cf. Rosenkranz 1977:110,118).

A pesar de esto, aunque sí se dieron estas «guerras misioneras directas» agresivas y muchas veces brutales, fueron casos excepcionales. La vieja actitud ambigua de la Iglesia respecto a la guerra impidió alentarlas como práctica normal (cf. Erdmann 1977:4, 12, 97; Kahl 1978:58s., 68). Tal concepto, como lo expresa acertadamente Erdmann,

sufría una contradicción interna: la actitud necesaria para llevar a cabo una guerra contra un contrincante es tan fundamentalmente distinta de la que se requiere para la predicación misionera, que ningún ejército podría inspirarse en una visión de servicio evangélico (:11s.).

A la luz de esto, en realidad es imposible considerar las cruzadas de los siglos once al trece como «guerras misioneras», aunque muchos cristianos comunes las consideren así. El papa Urbano II, sin embargo, no pensaba en convertir a los musulmanes por medio de la acción bélica; más bien, el Islam representaba una amenaza que tenía que ser eliminada antes de que anulara a la Iglesia (cf. Kedar 1984:57–74, 99–116, quien ha analizado las discusiones medievales sobre la relación entre las cruzadas y la posibilidad de una misión a los musulmanes).

En el proceso se cuestionaba cada vez más el precepto (fundamental en el pensamiento de Agustín) según el cual matar a alguien, aun en el transcurso de una guerra justa, acarrea culpa (Erdmann 1977:238). Los líderes de la Iglesia, uno tras otro —Bruno de Querfort, Manegold de Lautenbach, Bernardo de Constanza, Bonizo de Sutri y otros—, quienes abrieron paso a la primera Cruzada (1096), cada vez distinguían menos entre los paganos, por un lado, y los herejes o apóstatas, por el otro. Se podía matar a cualquier persona bajo estas categorías con impunidad y, a juicio de Manegold, el que matara a una de ellas ya no era culpable sino merecedor de loor y honores. Se sugería que eliminar a un pagano o a un apóstata era excepcionalmente grato a Dios (referencias en Erdmann 1977:12, 236, 238).

Una persona se destacó sobre todas las que prepararon el camino teológico para las cruzadas: Anselmo de Luca. Mucho más sutil en sus argumentos que Bruno, Bonizo o Manegold, fue él quien, en cuanto a la teoría, anticipó las cruzadas. Ninguno de sus contemporáneos aportó a la práctica

gregoriana de la guerra una justificación de más alto nivel, en particular porque algunos de sus argumentos sonaban tan genuinamente «cristianos». Por ejemplo: su rechazo de la venganza o cualquier indicación de regocijo por la derrota del enemigo, o su sugerencia de que emprender acciones contra los impíos no era realmente una persecución sino una expresión de amor (cf. Erdmann 1977:245–248). Esta y muchas otras enseñanzas condujeron irresistiblemente al anuncio de la primera Cruzada, iniciada por Urbano II , y a la respuesta entusiasta de las masas que, según se dice, gritaban a una sola voz: *«¡Deus vult!»*; («¡Dios lo desea!»).

Ya para esta época, la alta Edad Media, la estructura de la sociedad humana tenía su orden final y permanente, y nadie debía alterarlo. Dentro de este ordenamiento de la realidad, constituido y sellado por Dios mismo, las distintas clases sociales tenían que permanecer en su debido lugar. Dios estableció a los peones como peones y a los señores (feudales) como señores. Una «ley natural» dada por Dios e inmutable gobernaba el mundo de las personas y de las cosas. Cada quien y cada cosa estaban bien cuidados en sus respectivos lugares. Toda persona sensata era cristiana católica y el monopolio de la Iglesia, incluyendo los asuntos públicos, era indiscutible. No quedaba ningún grupo «pagano» en toda Europa, aunque aquí y allá había uno que otro grupito de «herejes» o «cismáticos».

Los judíos constituían un caso especial. Por la influencia de la teología de Pablo y Agustín, a veces eran tolerados y aun protegidos por la ley (cf. Linder 1978:407–413). También algunos traían a colación la escrupulosa preocupación por hacerles justicia y darles un trato humano, que había caracterizado al papado de Gregorio el Grande (cf. Markus 1970:30). A veces, por su erudición, los judíos hasta provocaban sentimientos de admiración en los cristianos (Linder 1978:409). Con más frecuencia, sin embargo, eran considerados responsables por la muerte de Cristo y padecían persecuciones. Sus insurrecciones eran aplastadas con brutalidad y sus sinagogas, destrozadas. Aun donde no se los perseguía, eran discriminados (:400–407). Teólogos prominentes, como Crisóstomo, predicaban con vehemencia en su contra. Donde se les permitía seguir viviendo les tocaba generalmente sujetarse a reglas y restricciones especiales (:421, 429; 432–437).

Hacia el inicio del medioevo los esfuerzos por convertir a los judíos eran similares a los que se hacían respecto a los herejes. A los que renegaban se los amenazaba con expulsión, expropiación o aun la pena de muerte (:429). Gregorio el Grande rogaba que los judíos fueran conducidos a la fe cristiana «por medio de la suavidad y la generosidad, de la admonición y la persuasión», por la «dulzura de la predicación» y no por «amenazas y presión» (citado en Markus 1970:30s.; Linder 1978:420s.). Sin embargo, la práctica y la estrategia de Gregorio eran la excepción. Entre el siglo cuatro y el once hubo verdaderas olas de conversiones forzadas en el Imperio Romano (Linder 1978:414–420). Ocurrían también «conversiones grupales» voluntarias a la fe católica; por ejemplo, la conversión de los judíos en Creta en 431 (:414). De vez en cuando algunos judíos también aceptaban la fe individualmente (:420–439), un paso excesivamente complicado por el hecho de que tales cristianos judíos eran considerados inferiores por los otros cristianos y rechazados por sus compatriotas judíos (:439s.). Ya a finales de la Edad Media los judíos tuvieron que enfrentar dificultades descomunales, a medida que la Iglesia crecía en impaciencia e intolerancia. Grandes comunidades de judíos europeos fueron expulsadas de sus territorios y reubicadas o saqueadas (:441).

El colonialismo y la misión

Durante la mayor parte de la Edad Media Europa se caracterizó por ser una especie de isla separada del resto del mundo por el Islam. En Oriente, el Islam había penetrado en el Asia central, desde donde formó una cadena continua vía Asia occidental, el Medio Oriente y el norte de África para llegar a

España, hasta los Pirineos. Ni siquiera las cruzadas lograron abrir una brecha en semejante barrera. Y el Islam estaba aparentemente en ascenso. En 1453 Constantinopla, tradicionalmente el centro espiritual de la Iglesia oriental, cayó ante las fuerzas musulmanas. Mientras tanto, sin embargo, un creciente ambiente de intranquilidad iba surgiendo en Europa, intranquilidad que llegó a su culminación con la «época de los descubrimientos». Vasco da Gama abrió una ruta marítima a la India, aventajando así a los musulmanes, y Cristóbal Colón «descubrió» las Américas. Estos eventos al cierre del siglo quince inauguraron un período totalmente nuevo en la historia mundial: la colonización europea de los pueblos de África, Asia y las Américas. No sucedió por accidente. En efecto, se puede argumentar que las raíces de las conquistas subsecuentes y todo el fenómeno de la colonización europea del resto del mundo surgieron a partir de los escritos medievales sobre la guerra justa (cf. Kahl 1978:66). Mirando más de cerca, hasta podríamos afirmar que la colonización consistió en «la prolongación moderna de las cruzadas» (Hoekendijk 1967a:317). En palabras de M. W. Baldwin (citado por Fisher 1982:23), «aunque las cruzadas en sí fracasaron, la mentalidad de las cruzadas persistió».

Por supuesto, la colonización de pueblos no cristianos por parte de naciones cristianas había empezado muchos siglos antes del colonialismo moderno, pero esos eran proyectos de europeos para europeos y en cada caso el pueblo derrotado pronto abrazaba la fe cristiana y se asimilaba a la cultura dominante. Ahora, sin embargo, los cristianos europeos entraban en contacto con gente muy diferente a ellos no sólo físicamente sino cultural y lingüísticamente. Una de las consecuencias más repugnantes fue la imposición de la esclavitud entre los habitantes de las regiones no occidentales. En el antiguo Imperio Romano, igual que en el caso de Europa, la esclavitud no tenía que ver en realidad con la raza. Después del «descubrimiento» del mundo no-occidental más allá de los territorios musulmanes, todo esto cambió. De allí en adelante únicamente la gente de otro color podría ser esclava. El hecho de ser diferentes hizo posible que los de Occidente los considerasen inferiores. España y Portugal introdujeron la esclavitud y pronto otros poderes coloniales (inclusive países protestantes) siguieron la pauta, todos reclamando su parte en el lucrativo tráfico de cuerpos humanos. En 1537 el papa autorizó la apertura de un mercado de esclavos en Lisboa, donde unos doce mil africanos se vendían cada año para ser exportados a las Indias Occidentales. Ya para el siglo dieciocho Inglaterra había acaparado la tajada más jugosa del mercado de esclavos. En los diez años comprendidos entre 1783 y 1793 un total de 880 barcos llenos de esclavos salieron de Liverpool, transportando más de trescientos mil esclavos a las Américas. Se estima que el número de esclavos vendidos a las colonias de Europa osciló entre los veinte y los cuarenta millones de personas. Y todo el tiempo la (supuesta) superioridad del occidental sobre todos los demás se convirtió en un hecho cada vez más firmemente afianzado y considerado como axiomático.

Hay cierta incongruencia en el hecho de que el período colonial también precipitó también una época sin parangón en términos de misión. La cristiandad descubrió con sorpresa que, quince siglos después de haberse iniciado la Iglesia, todavía quedaban millones de personas totalmente ignorantes en cuanto a la existencia de la salvación y precipitándose, por no ser bautizadas, hacia el castigo eterno. «Afortunadamente», los primeros dos poderes coloniales y sus gobernantes eran campeones valientes de la fe católica y se podía confiar en que harían lo humanamente posible para llevar el mensaje de la redención eterna a todos, aun a los esclavos. Por tanto, justo después de las exploraciones de las rutas marítimas a la India y las Américas el Papa Alejandro VI (en la bula *Inter Caetera Divinae*) dividió el mundo no europeo entre los reyes de Portugal y España, y les otorgó a éstos plena autoridad sobre todos los territorios ya descubiertos y por descubrir. Esta bula (como su antecesora *Romanus Pontifex* de Nicolás V [1454] que incluía sólo privilegios dados a Portugal) tenía su fundamento en la

presuposición medieval de que el papa gozaba de autoridad suprema sobre el mundo entero, incluyendo su estamento pagano. He aquí el origen del derecho del *patronato real* (*padroado* en portugués), por el cual los reyes de estos dos países ejercían dominio sobre sus colonias, no sólo política sino eclesiásticamente. Se daba por sentada la interdependencia entre el colonialismo y la misión: el derecho a tener colonias conllevaba la responsabilidad de «cristianizar» a los colonizados.

Este derecho a «enviar» agentes eclesiásticos a colonias distantes fue tan decisivo que las actividades y la designación de los representantes derivaron sus nomenclaturas de dicha acción. Su encargo llegó a denominarse una «misión» (término utilizado en primera instancia y con este sentido por Ignacio de Loyola) y ellos mismos «misioneros» (cf. Seumois 1973: 8–16). Hasta este punto hemos utilizado la palabra «misión» como si hubiera sido siempre la designación convencional para la actividad de proclamar y encarnar el evangelio entre los que todavía no lo habían recibido como suyo. Utilizar el término así, sin embargo, resulta ser un anacronismo. La palabra latina *missio* era una expresión empleada en la doctrina de la Trinidad para denotar el envío del Hijo por el Padre, y del Espíritu Santo por el Padre y el Hijo. Durante quince siglos la Iglesia utilizó otros términos para referirse a lo que más tarde nosotros llegaríamos a llamar «misión»: frases tales como «propagación de la fe», «predicación del evangelio», «proclamación apostólica», «promulgación del evangelio», «aumentar la fe», «expandir la Iglesia», «plantar la Iglesia», «propagación del Reino de Cristo» e «iluminación de las naciones» (cf. Seumois 1873:18). La nueva palabra *misión* está ligada histórica e indisolublemente con la era colonial y con la idea de una comisión magisterial. El término presuponía una Iglesia establecida en Europa, que despachaba delegados para convertir personas al otro lado del mar y que como tal, era un fenómeno colateral de la expansión europea. Por Iglesia se entendió una institución legal con derecho a confiar su «misión» a órdenes seculares y a un cuerpo de «especialistas», sacerdotes o religiosos. La «misión» abarcaba actividades por medio de las cuales el sistema eclesiástico de Occidente se difundía al resto del mundo. El «misionero» estaba ligado irrevocablemente a una institución en Europa, de la cual recibía el mandato y el poder para otorgar la salvación a aquellos que aceptaban ciertos dogmas de la fe.

La reglamentación por medio de la cual los reyes de España y Portugal se convirtieron en los «patronos» de la expansión misionera en sus colonias no careció de dificultades. La propagación de la fe y las políticas coloniales se entretejían tanto que muchas veces no se podían distinguir. Las diócesis fundadas en las colonias eran entregadas a obispos aprobados por las autoridades civiles. A tales obispos no se les permitía una comunicación directa con el papa; además, los decretos papales tenían que ser endosados por el rey antes de salir a la luz pública e implementados en las colonias. Los monarcas de España y Portugal pronto se consideraban no meros representantes del papa sino delegados directos de Dios (cf. Glazik 1979:144–146).

La Iglesia no podía tolerar esto indefinidamente. La respuesta del papa a las políticas misioneras de España y Portugal fue la formación, en 1622, de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe). Con la fundación de *Propaganda Fide*, la totalidad del ministerio de la Iglesia Católica Romana entre los no católicos fue asignada firme y exclusivamente al papa. Durante todo el período anterior la misión había sido responsabilidad de los obispos o, más generalmente, una tarea asumida por las comunidades monásticas (volveremos sobre ellas más adelante). No se llegaba a ser misionero sobre la base de alguna autorización eclesiástica sino «bajo el empuje del Espíritu Santo» o (como lo expresó San Francisco de Asís en el capítulo 12 de su *Reglamento*) sobre la base de «la inspiración divina». Todo esto había cambiado ahora, primero con la asignación del derecho de patronato a España y Portugal, y luego con la creación de *Propaganda Fide*.

«El *privilegio* de evangelizar los territorios recién descubiertos (llegó a ser) el monopolio exclusivo de la Sede Romana» (Geffré 1982:479). Los obispos diocesanos de los «países de misión» fueron reemplazados por obispos que ejercían funciones eclesiásticas en nombre del papa. Se los llamaba entonces *Vicarii Apostolici Domini* o «vicarios apostólicos» (van Winsen 1973:9–11).

Esto quería decir, por supuesto, que las iglesias coloniales no gozaban de la misma autonomía que las diócesis del «mundo cristiano». Eran, en un sentido, subsidiarias de Roma, «misiones», iglesias de segunda clase, iglesias «hijas», comunidades de adoración inmaduras , frecuentemente objetos del paternalismo occidental. Los vicarios apostólicos poseían únicamente una autoridad delegada, porque sólo el papa era el ordinario real. Este confiaría, sobre la base de su *Jus commissionis* (derecho de comisionar), los nuevos territorios de misión a una orden misionera en particular o a una congregación específica. De esta manera se evitarían las rivalidades entre misioneros de diferentes naciones y órdenes (cf. Glazik 1979:145–149).

De hecho, este arreglo se aplicaba no sólo a los nuevos territorios coloniales sino también a las áreas de Europa que Roma había «perdido» recientemente en manos del protestantismo. La autoridad papal a veces hacía referencia a las actividades de los asentamientos jesuitas en la región protestante del norte de Alemania como una «misión». Otro ejemplo: las diócesis católicas romanas en los países escandinavos fueron supervisadas por *Propaganda Fide* hasta bien entrado el siglo 20. Las actividades de *Propaganda Fide* tenían que ver no sólo con «paganos» sino que también incluían a todo «no católico». En una fecha tan reciente como 1913, Theodor Grentrup abogaba en favor de la idea de que la misión era «aquella parte del ministerio eclesiástico relacionado con el establecimiento de la fe católica entre no católicos» (citado en Rzepkowski 1983:101). Otra manera de expresar lo mismo es decir que las actividades de *Propaganda Fide* se extendían hasta donde la Iglesia Católica Romana todavía no era, o había dejado de ser, la confesión dominante, y donde sus estructuras jerárquicas no se habían establecido apropiadamente. Esta perspectiva surge claramente en un documento publicado en 1908 sobre la reorganización de *Propaganda Fide.* Según el documento *Sapienti Consilio,* la característica fundamental de una situación misionera es la ausencia de la jerarquía: «Donde no se ha constituido la jerarquía sagrada, persiste una condición misionera» (citado en Rzepkowski 1983:102). Esta definición fue adoptada virtualmente sin cambios en el libro de la ley canónica de 1917. La totalidad de la empresa misionera se definió en términos de lo que Rütti denomina un «arreglo dogmático-institucional» (1974:228). Rütti continúa:

Hablando en general, tenemos aquí el principio de la mediación jerárquica-sagrada. Por misión se entiende la mediación de la fe (o más bien, las verdades del credo) y la gracia. La Iglesia, como institución jerárquica-sagrada, es el verdadero portador y agente de esta mediación. La misión, por lo tanto, se lleva a cabo por medio de un sistema de autorización y delegación. La autoridad jurídica es el elemento constitutivo de la legitimidad y de la calidad misionera, tanto de palabras como de hechos. Todas las otras formas de actividad misionera cristiana se reducen o se subordinan a este modelo de comisión autoritativa. Las estructuras mediadoras de la misión son, por tanto, en esencia estructuras de reproducción y expansión. En consecuencia, la misión se manifiesta como la «autorrealización de la Iglesia» … La ausencia de la Iglesia o alternativamente, los varios niveles de su presencia, determina el criterio primario para la evaluación misionera de una determinada situación histórica (:228s.).

La misión del monasticismo

El cuadro pintado hasta este punto de lo que hemos denominado el paradigma misionero de la Edad Media no es del todo agradable. Durante más de mil años, dice Hoekendijk, Europa jugó el papel de

soldado cruzado, ubicándose ideológicamente en una posición especial y enseñoreándose del resto del mundo (1967a:317). A pesar de ello, surgió una cultura cristiana auténtica no sólo en Europa sino mucho más allá de sus fronteras. Los cristianos podían afirmar que esto se debía a la victoria de Dios sobre el egoísmo, la miopía, la intolerancia y el orgullo del ser humano. Pero es importante recordar que, a pesar de lo que puede surgir a primera vista para criticar, la contribución misionera de la Edad Media no fue del todo lamentable. Nos referimos una vez más al comentario de Newbigin citado anteriormente en este mismo capítulo. El punto es que los cristianos medievales respondieron a los desafíos contemporáneos de la única manera que tenía sentido para ellos. Los procesos de la interiorización y la «eclesiastización» de la salvación, según los identificamos en Agustín, llegaron a ser vehículos de una salvación auténtica y caminos por los cuales el evangelio entró en Europa en categorías apropiadas para la mente europea. Algo similar ocurrió con las guerras misioneras, directas o indirectas, y con la totalidad del proyecto de colonización occidental del resto del mundo. A pesar de todos los horrores que los acompañaron, y aunque hoy nos parezcan totalmente incomprensibles e indefendibles, eran expresiones de una preocupación genuina para con el prójimo en los términos que los cristianos entendían su responsabilidad en aquella época.

Menos ambiguo, sin embargo, resultó el *movimiento monástico* y su contribución a la «cristianización» de Europa. Podríamos quizás afirmar que, hablando humanamente, al monasticismo se debe que tanto cristianismo auténtico haya surgido en el transcurso de esta edad de oscurantismo en Europa y posteriormente. Únicamente el monasticismo, dice Niebuhr (1959:74), salvó a la Iglesia medieval del conformismo, de la petrificación y de la pérdida total de su visión y su carácter verdaderamente revolucionario.

Por más de setecientos años, desde el siglo cinco hasta el doce, el monasterio fue el centro no sólo de la cultura y de la civilización sino también de la misión (cf. Dawson 1950:47). En medio de un mundo dominado por el amor egoísta, las comunidades monásticas se convirtieron en una señal visible y una realización anticipada de un mundo gobernado por el amor de Dios. Por tanto, cualquier estudio de la cultura medieval en general, como también de la evolución del paradigma misionero de la Edad Media, obligadamente tiene que destacar el papel determinante de la historia del monasticismo occidental. A partir de él Europa —aquella «prolongación noroccidental del Asia» (Dawson 1952:25)— no sería más un simple concepto geográfico sino una idea, una calidad histórica, «Occidente», una entidad calada por el cristianismo, moldeada y constituida por el monasticismo y la misión cristiana (cf. Dawson 1952: *passim*; Kahl 1978:17s., 20).

El monasticismo, como hemos señalado en el capítulo anterior, tuvo sus orígenes en la Iglesia oriental, en particular en Egipto, donde floreció mucho antes de echar raíces en Occidente. Cuando éste empezó a evolucionar, el monasticismo mostró sus diferencias con el monasticismo oriental en varios aspectos. Por un lado, el monasticismo oriental era en general un asunto individual. Los ascetas solitarios del desierto con frecuencia evitaban la vida en comunidad y quizás muchos de ellos al fin y al cabo se perdieron para la Iglesia ortodoxa. El monasticismo de Occidente, en cambio, era en esencia comunitario y muy bien estructurado. El monasterio era predominantemente una «escuela de servicio al Señor». Esto tenía que ver entre otras cosas con el énfasis romano en el orden y la disciplina. Una segunda diferencia quizá más importante radica en que el monasticismo oriental dependía en gran parte del Estado, debido a la legislación monástica de Justiniano. El monasticismo en Occidente, en cambio, era mucho más independiente de la interferencia gubernamental porque quizás, como sugiere Dawson (1950:51), «el Estado era demasiado débil y bárbaro como para tratar de controlar los monasterios».

Los grandes legisladores aquí no fueron, como en Oriente, los emperadores, sino los monjes como Benito y Gregorio el Grande.

A primera vista el movimiento monástico parece ser la empresa menos indicada para convertirse en agente misionero. Las comunidades, a decir verdad, no fueron fundadas para ser plataformas de lanzamiento de la misión. Ni siquiera surgieron por un deseo de involucrarse en la sociedad de su contexto. Más bien, consideraban a la sociedad como algo corrupto y moribundo, que sólo se conservaba unida por «la tenacidad de la costumbre». La sociedad padecía de «una lenta fiebre que la consumía», pero todavía tenía fuerzas para «seducir y depravar». La gente debía hacer todo lo posible «para escapar de su presencia y su influencia» (Newman 1970:374). Así que el monasticismo representó la renuncia a todo lo que el mundo antiguo valoraba. Fue un «huir del mundo, y nada más» (:375). El objetivo único del monasticismo, tanto inmediato como último, «era vivir en pureza y morir en paz» (:452) y evitar todo lo que podía «agitar, acosar, deprimir, estimular, fatigar o intoxicar el alma» (:375).

A la luz de lo anterior puede sonar absurda la sugerencia de que el monasticismo sirvió tanto como agente primario de la misión medieval como instrumento principal en el proceso de reformar la sociedad europea. Así sucedió en efecto debido, en primer lugar, a la alta estima que la población en general tenía por los monjes. Después del inicio de la era de Constantino y el fin de una época que demandaba el sacrificio supremo del martirio, los ascetas llegaron a ocupar el lugar de prestigio que los mártires habían monopolizado a los ojos del mundo cristiano. El tratado irlandés del siglo ocho, *Cambrai Homily,* se refiere a tres tipos de martirio: blanco, verde y rojo, que simbolizaban las tres etapas del perfeccionamiento cristiano. El martirio blanco se refería al ascetismo, el verde a la contrición y la penitencia, y el rojo significaba la mortificación total por causa de Cristo (cf. McNally 1978:110). A los monjes en particular se los veía como la expresión de la vida cristiana pura y como los que «vigilaban los muros» de la ciudad cristiana repeliendo los ataques de sus enemigos espirituales (Dawson 1950:48).

Sin embargo, si los monjes se hubieran limitado sólo a ser ascéticos y excéntricos en su comportamiento, nunca habrían logrado la devoción y la admiración de la gente como efectivamente lo hicieron. Por lo tanto, en segundo lugar, su estilo de vida ejemplar tuvo un impacto profundo especialmente en la vida de los campesinos. Su conducta se ilustra en las palabras del monje celta Columban (543–615): «El que dice creer en Cristo debe caminar como caminaba Cristo, pobre y humildemente, siempre predicando la verdad» (citado en Baker 1970:28). Los monjes sí eran pobres y trabajaban duro; araban, cercaban, drenaban ciénagas, limpiaban bosques, realizaban trabajos de carpintería, hacían techos de paja y construían carreteras y puentes. «Encontraron pantano, páramo, matorral o piedra e hicieron un Edén en el desierto» (Newman 1970:398). Aun los historiadores seculares afirman que la restauración agrícola efectuada en la mayor parte de Europa se debe atribuir a ellos (:399). Con su labor disciplinada e infatigable detuvieron los efectos del barbarismo en Europa occidental y recuperaron como cultivables las tierras que se habían vuelto desiertas y despobladas en la era de las invasiones. Más importante aún: a través de su obra santificadora y de su pobreza lograron levantar el ánimo e inspirar a los campesinos pobres y abandonados, al mismo tiempo que revolucionaron el orden de los valores sociales que regían en la sociedad esclavista imperial (cf. Dawson 1950:56s).

En tercer lugar, sus monasterios eran centros no sólo de duro trabajo manual sino también de cultura y educación. Después de la desaparición de las instituciones educativas existentes a raíz de las invasiones de los bárbaros, la tradición antigua de aprendizaje encontró refugio en los monasterios. En

una época de inseguridad, desorden y barbarie, el monasterio encarnó el ideal de orden espiritual y actividad moral disciplinada que permearía con el tiempo la Iglesia entera hasta afectar la totalidad de la sociedad. Cada monasterio era un complejo inmenso de edificios: iglesia, talleres, tiendas y casas de caridad, una verdadera colmena de actividades para el beneficio de la comunidad aledaña (cf. Dawson 1950:50s., 55, 68s.). Los ciudadanos de la ciudad celestial buscaban activamente la paz y el buen orden de la ciudad terrenal.

Hubo una cuarta manera más difícil de expresar en palabras en que el movimiento monástico dejó su impresión duradera en el mundo medieval, especialmente en los campesinos. Me refiero a la paciencia, tenacidad y perseverancia de los monjes. Ola tras ola de invasiones inundaban Europa en la medida en que una tribu guerrera bárbara tras otra tomaba la delantera. Sarracenos, hunos, lombardos, tártaros, sajones, daneses: todos estos solían atacar a los indefensos campesinos y destruir los monasterios. Pero el monasticismo poseía una resistencia y capacidad de recuperación extraordinarias. Podían quemar noventa y nueve de cada cien monasterios y ahuyentar o asesinar a los monjes pero, según escribe Dawson,

de todos modos, la tradición entera podía ser reconstruida a partir del único sobreviviente, y los sitios desolados repoblados nuevamente con contingentes frescos de monjes que tomarían de nuevo la tradición resquebrajada, siguiendo la misma regla, cantando la misma liturgia, leyendo los mismos libros y pensando los mismos pensamientos que sus predecesores (1950:72; cf. Newman 1970:410s.).

Los monjes sabían que las cosas requerían de tiempo, que una gratificación instantánea y una mentalidad de reparación inmediata eran ilusorias y que un esfuerzo iniciado en una generación tendría que ser continuado por las generaciones venideras, porque la suya era una «espiritualidad a largo plazo» y no de éxito instantáneo (Henry 1987:279s.). Mano a mano con esto iba la negativa de ellos a considerar el mundo como causa perdida o proponer soluciones simples y sin cabos sueltos para los problemas de la vida; más bien, se dedicaban a reedificar en seguida con paciencia y ánimo, «como si la restauración viniera como por ley de la naturaleza» (Newman 1970:411).[6]

---

[6] Como voy a argumentar a continuación, eran los benedictinos en particular quienes revelaban las cualidades enumeradas. Su dedicación perseverante al servicio desinteresado y a la virtud los equipó para la tarea de recrear la sociedad y forjar una civilización cristiana. Junto con su percepción de que las cosas requieren tiempo y que debemos perseverar fiel y tercamente en lo que nos proponemos, ellos constituyen un ejemplo digno de emular especialmente en nuestros días. En su perceptivo análisis de las maldades de nuestra sociedad contemporánea titulado *After Virtue* (Duckworth, Londres, 1981), Alasdair MacIntyre insiste en que la naturaleza misma de la virtud exige que sea practicada sin mirar las consecuencias, que debemos practicar las virtudes sin calcular si un conjunto particular de circunstancias contingentes producen algunos beneficios (:185). Esto es consecuente con la perspectiva benedictina sobre la virtud. En las páginas finales de su monografía, MacIntyre hace referencia al impacto del monasticismo sobre Europa durante el medioevo, cuando se construyeron nuevas formas de comunidad dentro de las cuales la vida moral podía sostenerse, «de tal forma que tanto la moralidad como el civismo podrían sobrevivir las épocas venideras de barbarie y oscuridad» (:244). Con respecto a nuestro propio tiempo concluye: «Lo que importa en este escenario es la construcción de formas locales de comunidad dentro de las cuales tanto el civismo como la vida intelectual y moral puedan sostenerse durante la nueva edad oscura que ya está sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes pudo sobrevivir los horrores de la pasada edad oscura, no estamos del todo sin bases para la esperanza. Esta vez, sin embargo, los bárbaros no están esperando mas allá de nuestras fronteras; ya nos han gobernando por algún tiempo. Y es nuestra falta de consciencia de ello lo que constituye parte de nuestra

Todas esta actitudes y actividades eran, en un sentido profundo de la palabra, *misioneras.* Expresándolo de otra manera (e inspirado en una definición sugerida por Newbigin 1958:21, 43s y Gensichen 1971:80–95), aunque las comunidades monásticas no eran *intencionalmente* misioneras (en otras palabras, no fueron creadas con un propósito misionero), estaban permeadas por una *dimensión* misionera. Aun sin saberlo, y sin ninguna intención, su conducta era misionera en todo sentido. No es sorprendente, entonces, que cada vez más su dimensión misionera implícita empezara a desbordar en esfuerzos misioneros explícitos.

Para ilustrar este punto volvemos primero al monasticismo irlandés (o celta) (cf. McNally 1978:91–115). En algunos aspectos fueron los monjes irlandeses quienes contribuyeron más a la creación de la tradición de la actividad erudita y educacional después del declive del Imperio Bizantino (cf. Dawson 1950:58). Columbano (543–615), en particular, resucitó el monasticismo de la época merovingia tardía, y casi todos los grandes fundadores de monasterios del siglo 7 eran sus discípulos o recibieron algo de su influencia (:63). Sin embargo, además del deseo de fundar monasterios en lugares lejanos (los monasterios irlandeses se encontraban desde Skellig Michael, frente a la costa occidental de Irlanda, por toda Europa continental y hasta Kiev en Rusia), algo más subyacía a dicha actividad: el gusto irlandés por vagabundear por el mundo. En círculos cristianos, este *Wanderlust* se manifestó de maneras novedosas. Primero se convirtió en una expresión de estar sin hogar por razones de ascetismo. Los monjes se embarcaban en peregrinaciones a lugares bien lejanos como parte de su disciplina de la penitencia y a favor de su propia salvación. El monasticismo irlandés tendía a ser de un espíritu más austero y rígido que su contraparte inglesa, para el cual el *peregrinatio*, el peregrinaje, se convirtió en una manera de empujar hasta sus límites extremos su disciplina de renuncia. Pero el peregrino estaba obligado a dar socorro a otros en el camino de tal modo que muchas veces el concepto de peregrinaje se fundía con el de misión, aun cuando tanto el peregrinaje como la misión permanecieran subordinados a la búsqueda de la perfección espiritual del monje (cf. Walter 1970:42; Rosenkranz 1977:93s., 102; Prinz 1978:451–460).

El monasticismo benedictino compartía con su contrapartida celta un fuerte énfasis escatológico, una seriedad moral pronunciada y un interés profundo en la perfección espiritual. La *Regla de San Benito* era, sin embargo, mucho más práctica y con el transcurso del tiempo llegó en realidad a reemplazar el reglamento más austero del monje celta, Columbano. Benito (480–547) también puso más énfasis en la vida cristiana como un estar al servicio de magnificar el nombre de Dios. Consideraba al trabajo manual como un ministerio religioso tanto como la oración, y todo cabía bajo el titular *U.I.O.G.D.: Ut in omnibus glorificetur Deus* («Que en todo Dios sea glorificado»). «Para San Benito el trabajo nunca fue un fin en sí. Debía formar parte del propósito sublime y global de la vida entera: llegar a Dios por medio del 'servicio al Señor', por medio de la obediencia» (Heufelder 1983:211). «Agradar sólo a Dios» (*soli Deo placere*) era el deseo ardiente de este hombre extraordinario que vivía en Dios *velut naturaliter* «como si eso ocurriera naturalmente» (:214, 215). El «ascenso hacia Dios» evolucionó en doce sucesivos «grados de humildad» (para una reflexión sobre ellos ver Heufelder 1983:51–150), y el propósito de su *Regla* (citando a San Benito mismo en el capítulo 7) era ayudar al monje a llegar a

aquel amor de Dios que, siendo perfecto, echa fuera el temor; de modo que empezará a guardar sin esfuerzo, y como algo natural y acostumbrado, todos aquellos preceptos que antes había guardado por

---

problemática situación. Estamos esperando no a un Godot, sino a otro —sin duda muy diferente— San Benito» (:245).

temor: ya no por la angustia frente al infierno sino por el amor a Cristo, por buen hábito y el gozo en la virtud.

Precisamente debido a su naturaleza profundamente espiritual pero al mismo tiempo eminentemente práctica, la *Regla* benedictina ha sido «uno de los nexos de justicia, unidad y renovación más efectivos jamás conocidos por la Iglesia» (Henry 1987:274). En efecto, el monasterio benedictino llegó a ser «una escuela para el servicio al Señor». Durante más de seis siglos estos monasterios sirvieron de modelo para el diseño de todos los demás y hasta hoy ejercen una influencia profunda en la búsqueda de una vida libre de corrupción y de distracción en su culto diario, en la cual cada día y cada hora tiene su propia plenitud. Benito introdujo una tradición de consecuencias perdurables y de largo alcance. Pocos eruditos han captado el genio y la contribución permanente del monasticismo benedictino con la misma percepción que el Cardenal Newman, en el siglo diecinueve, como lo demuestra la cita a continuación:

(San Benito) encontró un mundo en ruinas, física y socialmente, y su misión fue restaurarlo, no según la ciencia sino según la naturaleza; no como proponiéndose hacerlo ni hablando de hacerlo antes de tal y cual fecha, ni por medio de algo raro, específico, o por una serie de golpes, sino de manera tranquila, paciente, gradual, de tal modo que a menudo no se sabía qué se estaba haciendo hasta que la labor estaba terminada. Fue más una restauración que una visitación, corrección o conversión. El nuevo mundo que ayudó a crear fue más crecimiento que estructura. Se observaba a hombres silenciosos en el campo, o se los descubría en el bosque, cavando, limpiando y edificando; y a otros, igualmente silenciosos, no se los veía nunca, sentados en un claustro frío, los ojos cansados, la atención fija en su labor meticulosa, descifrando, copiando y recopiando los manuscritos guardados. No había pregonero que «anunciara o gritara» o dirigiera la atención a lo que ocurría; pero poco a poco el pantano se convirtió en ermita, en casa religiosa, en granja, abadía, villa, seminario, sitio de aprendizaje o ciudad. Carreteras y puentes lo conectaban con otras abadías y ciudades surgidas de manera similar, y lo que el orgulloso Alarico o el feroz Atila había dejado en pedazos, estos hombres pacientes y meditabundos reunían otra vez y le daban nueva vida (Newman 1970:410).

Una vez más, un trabajo de tales magnitudes parece tener poco que ver con la misión. Sin embargo, tiene mucho que ver, y de manera muy profunda. La vida y el ministerio de los monasterios benedictinos, si uno los mira más de cerca, eran misioneros hasta la raíz. Una «dimensión misionera» calaba todo lo que hacían los monjes. Por tanto, no debe sorprender que los benedictinos también se involucraran, de manera aún más significativa que los monjes celtas, en proyectos más explícitamente misioneros. Fue Gregorio el Grande, un monje benedictino, el que primero concibió la idea de una «misión foránea» planeada, cuando envió al monje Agustín desde el corazón del monasticismo italiano a las islas británicas, a iniciar un proyecto misionero entre los ingleses paganos. Menos de un siglo después de la llegada de Agustín a Canterbury, la Iglesia estaba firmemente establecida en Inglaterra, no sólo debido al proyecto benedictino sino también a los muchos peregrinos misioneros entre los celtas (cf. Schäferdiek 1978:178).

Con el transcurso del tiempo los monjes benedictinos y celtas, cada uno con su tradición, se encontraron y chocaron en Northumbria. Fue el encuentro de estas dos tradiciones lo que produjo la influencia más duradera y profunda sobre la cultura occidental (cf. Dawson 1950:63–66). De la coalescencia de estas dos culturas monásticas (en la que el hilo benedictino demostró ser el más duradero) salió la figura del monje-misionero Bonifacio de Crediton, a quien se lo llamó «el apóstol de Alemania» y que ha sido descrito como «el hombre cuya influencia en la historia de Europa ha sido

más grande que cualquier otro inglés que jamás haya existido» (Dawson 1952:185), o bien como «el británico más sobresaliente» (tomado del título del libro en inglés de Reuter, 1980).

Bonifacio no fue enviado por nadie cuando emprendió su primer viaje a Frisia; éste fue un proyecto más bien personal, la respuesta a un llamado interior a la misión (Talbot 1970:45). Y no estaba tan solo. Otros monjes anglosajones como Willibrod, Pirmin y Alcuino de York o lo precedieron o lo siguieron al continente (cf. Löwe 1978:192–226). Cada uno de ellos llevaba la convicción explícita de que no se debía permanecer en el monasterio para alcanzar la propia salvación, sino para salvar y servir a otros. Para los monjes celtas la predicación y la misión eran accesorios espontáneos que acompañaban sus andanzas penitenciales lejos de casa. Para los anglosajones, sin embargo, la *peregrinatio* (peregrinación) se hacía por causa de la misión (Rosenkranz 1977:102). Sus viajes no surgían de un sentimiento o deseo de hacer penitencia o lograr la perfección espiritual; se concibieron en términos de tratar de difundir el evangelio y traer a los paganos al seno de la Iglesia. Inspirado por esta visión, Bonifacio se inició en su casi ilimitado campo de labor: la vasta región al este del río Rhin (cf. Reuter 1980:71–94).

Hubo otro aspecto en el que el monasticismo anglosajón se distinguió fundamentalmente del irlandés. Este último fue mucho menos «eclesiástico». En Irlanda, la verdadera fuente de autoridad era el abad y no el obispo; de hecho, el obispo a veces era un miembro bajo la autoridad de la comunidad monástica. El monasticismo anglosajón y la misión eran, en cambio, explícita e intensamente eclesiásticos. Bonifacio salió para Alemania con la plena bendición y apoyo de su obispo Daniel de Winchester, y también conservó su vínculo con su iglesia local (cf. Löwe 1978:217). Además, consiguió el apoyo del papa en Roma y en sus últimos años pudo no sólo expandir la Iglesia Católica por su apostolado misionero, sino también, como el representante oficialmente designado por el papa, logró reformar y reorganizar la Iglesia de los francos (Reuter 1980:76–86). El ejemplo de Bonifacio fue seguido por otros misioneros anglosajones, que conscientemente actuaron como emisarios del papa y cuyo deber era incorporar a los nuevos convertidos a la única Iglesia que garantizaba la salvación (cf. Rosenkranz 1977:102).

Rosenkranz resume hábilmente las diferencias entre los celtas y los anglosajones en este aspecto: «De predicadores itinerantes, los irlandeses se convirtieron en misioneros; los anglosajones, sin embargo, evolucionaron de misioneros a organizadores de iglesias» (:103). Precisamente esta dimensión de su ministerio llevó a los misioneros anglosajones y, en efecto, a toda la tradición benedictina actual y subsecuente a formar parte del paradigma que caracterizó el período medieval, ya descrito brevemente en el capítulo anterior. Pocos de ellos apoyaron algún intento de convertir a los paganos a la fuerza. Esto fue cierto no sólo de los monjes benedictinos (y naturalmente de los celtas) sino también del franciscano Raimundo Lulio (1232–1316), quien mostró en su época una actitud fundamentalmente distinta de la de los cruzados frente a los musulmanes. Igualmente esto fue cierto, sobre todo respecto a misioneros como Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas en la época de la conquista española. Ambos sacerdotes y otros muchos desconocidos llegaron a ser los defensores de los indios de América Latina, oprimidos y explotados sin piedad por los conquistadores. Contra la práctica de la conquista militar de los no creyentes, Las Casas propuso la idea de una *conquista espiritual*. Para proteger a los convertidos indígenas contra la brutalidad de los vencedores españoles, los reunió en las llamados reducciones o reservas, donde los únicos europeos con posibilidad de entrar eran los misioneros.

El paradigma medieval: una evaluación

Como lo hemos señalado en el capítulo anterior, el texto misionero del paradigma patrístico griego fue Juan 3:16. Quizás uno podría postular que el paradigma católico romano medieval se nutría implícita o explícitamente de otro texto: Lucas 14:23: «…y fuérzalos a entrar». Nuestro primer encuentro con este texto es la controversia de Agustín con los donatistas, donde él argumentaba que esto significa que a los donatistas había que forzarlos a regresar al redil católico (cf. Erdmann 1977:9; Kahl 1978:55s., nota 100). En el transcurso de la Edad Media el texto llegó a aplicarse también a la conversión forzada (o por lo menos, el bautismo) de paganos y judíos. Aunque no se apelaba directamente a Lucas 14:23, la idea como tal estaba presente y activa (cf. Rosenkranz 1977:118).

Que esta mentalidad dominó durante siglos el pensamiento misionero se confirmó más tarde, en el siglo dieciseis, cuando Las Casas fue desafiado por sus opositores a defenender su metodología tan pacífica y no violenta, y a explicar cómo interpretaba Lucas 14:23, *Compellere intrare* («fuérzalos a entrar»). El respondió que no hace referencia a la fuerza sino a la persuasión. A los indios se los debía mover con la proclamación de la palabra a abrazar la fe y no, hablando proverbialmente, a punta de pistola (cf. Rosenkranz 1977:184). En los siglos subsecuentes el uso de Lucas 14:23 fue disminuyendo hasta quedar en el olvido, pero el sentimiento subyacente persistió hasta el siglo veinte y se encuentra en algunas de sus encíclicas misioneras. No podía ser de otro modo si persistía el argumento de que no hay salvación fuera de la participación como miembro formal en la Iglesia Católica Romana y que, para el beneficio eterno de las personas, había que obligarlas a unirse a este cuerpo.

En el período bajo discusión en este capítulo la Iglesia experimentó una serie de cambios profundos. Pasó de ser una minoría perseguida a ser una organización grande e influyente; cambió de secta acosada a opresora de sectas; se perdió todo vínculo entre el cristianismo y el judaísmo; evolucionó una relación íntima entre trono y altar; el ser miembro de la Iglesia se convirtió en algo corriente; el oficio del creyente quedó en gran parte en el olvido; se fijó y se concluyó lapidariamente el dogma; la Iglesia logró el ajuste necesario frente a la prolongación de la espera del regreso de Cristo; el movimiento apocalíptico misionero de la Iglesia primitiva cedió frente a la expansión de la cristiandad (cf. Boerwinkel 1974:54–64).

Agustín encarnó el inicio de este paradigma y Tomás de Aquino, su clímax (cf. Küng 1987:258). En su teología, este último le asignó a cada persona y a cada cosa en el cielo y en la tierra un lugar en el universo, de tal manera que la totalidad constituía una síntesis perfecta sin cabos sueltos. La clave de todo era un orden doble de conocimiento, uno natural y el otro sobrenatural: razón y fe, naturaleza y gracia, Estado e Iglesia, filosofía y teología, donde el primer elemento de cada pareja se refería al fundamento natural y el segundo, al «segundo nivel» sobrenatural. Este marco de pensamiento puso su sello en el desarrollo de la idea misionera de la alta Edad Media, idea que a pesar de haber pasado por varias crisis, quedó intacta en esencia hasta el siglo veinte. Desde el siglo dieiseis se manifestó sobre todo dentro del contexto de la colonización europea del mundo no occidental.

Sin embargo, nuestra evaluación no puede ser del todo negativa. ¿Había algo malo en la idea de intentar la creación de una civilización cristiana, formular leyes consonantes con la enseñanza bíblica y colocar a reyes y emperadores bajo la obligación explícita del discipulado cristiano (Newbigin 1986:129)? No cabe duda de que el paradigma explorado en este capítulo tiene desde luego su lado oscuro, pero a la vez hizo contribuciones positivas. Además, es necesario tomar en cuenta que era lógico que las cosas se diesen así después de la victoria de Constantino: fueron un inevitable resultado de las circunstancias. Entonces, cuando criticamos a nuestros antepasados espirituales, y a veces lo hacemos sin tregua, recordemos que nosotros con toda seguridad no habríamos actuado mejor.

Hacía el final del capítulo anterior sugerimos que el paradigma patrístico griego en gran parte permanece intacto hasta el día de hoy. No se puede decir lo mismo respecto al paradigma católico romano del medioevo. Durante las últimas tres décadas, en particular, el concepto católico romano ha experimentado un cambio bien profundo. El evento catalítico fue el Concilio Vaticano II (1962–1965). Stransky tiene razón al decir que en décadas recientes,

> ninguna otra Iglesia mundial o cuerpo confesional a nivel internacional ha experimentado un examen de conciencia *[conciousness]* y de conciencia *[conscience]* respecto a su misión como la Iglesia Católica Romana durante los cuatro años del Concilio Vaticano II … Cada católico y la Iglesia Católica entera, de un momento a otro enfrentaron la obligación de interiorizar e implementar las demandas explícitamente teológicas, pastorales y misioneras del Concilio. Visto en retrospectiva se puede concluir que demasiadas cosas les sucedieron a demasiadas personas demasiado rápido (1982:344).

Naturalmente, no todo ocurrió de golpe. Al paradigma católico romano del medioevo le sucedieron, con el transcurso del tiempo, otros dos: el de la Reforma protestante y el de la Ilustración (que discutiremos en los dos capítulos siguientes). Durante varios siglos, sin embargo, el paradigma católico se dejó afectar sólo de manera marginal por estos dos, de modo que Hans Küng (1984:23) podría tener razón cuando afirma que al Vaticano II le tocó digerir simultáneamente no uno sino dos paradigmas.

Los protestantes tienen un dicho: *Roma semper eadem est* (Roma siempre permanecerá igual). A la luz de lo que ha sucedido en el catolicismo desde que el papa «Juan el bueno» convocó el Concilio Vaticano II, este aforismo, me parece a mí, ha perdido su validez. El actual paradigma misionero católico romano es fundamentalmente distinto del tradicional. Volveremos sobre este tema en los capítulos 11 y 12.

Ocho
El paradigma misionero de la Reforma protestante

La naturaleza del nuevo movimiento

El paradigma católico romano experimentó una crisis en la parte final de la Edad Media. Con el tiempo, las fuerzas del cambio traerían una nueva era (cf. Oberman 1983:119–126; 1986:1–17). La persona que llegó a ser el catalizador, introduciendo así un nuevo paradigma, fue Martín Lutero (1483–1546).[1] Los eventos de su historia personal, juntamente con el clima en el cual creció y los lugares

[1] Los protestantes tienden a ver la Edad Media tardía solamente en términos de decadencia teológica y moral. Sin duda esto es una simplificación exagerada hasta el punto de ser peligrosa. Cf., p. ej., H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1967 [edición revisada]). Oberman escribe, *inter alia*: «La Edad Media tardía se caracteriza por un debate vivo y a veces amargo sobre la doctrina de la justificación, íntimamente ligado a la interpretación de las obras de Agustín sobre la relación entre naturaleza y gracia» (p. 427). A la luz de esto, algunos preferirían ver el paradigma de la Reforma protestante como una subdivisión de un paradigma «occidental cristiano» más amplio, como si fuera un capítulo importante en el período medieval pero no algo esencialmente nuevo. Yo creo, sin embargo, que hay justificación para tratar el paradigma de la Reforma como un modelo teológico en sí, como una ruptura tanto con el escolasticismo como con la *via moderna* de Occam y otros (cf. Gerrish 1962).

donde estudió, paulatinamente venían preparándolo para la ruptura final con la Iglesia Católica y el despegue de la nueva época. Tales eventos incluían su adhesión a la escuela nominalista de William Occam, promocionada en la Universidad de Erfurt (aunque más tarde llegó a criticar fuertemente el nominalismo [cf. Gerrish 1962:49–113]), el papel catalítico que desempeñó una terrible tempestad en el año 1505, su decisión de ordenarse como monje agustiniano, el papel que desempeñaron sus maestros en su formación, sus propios estudios teológicos y de la Escritura, etc. (cf. Oberman 1983:126–138; 1986:52–80). A pesar de que Lutero había sido monje agustiniano desde 1505, los escritos de Agustín estaban virtualmente olvidados en los monasterios de esa orden. Lutero mismo los descubrió como por accidente algunos años después de unirse a la comunidad. Ello le ayudó a romper radicalmente con la estructura entera del escolasticismo y su dependencia total de la filosofía de Aristóteles, con ayuda de la cual se interpretaban la Biblia y las enseñanzas eclesiásticas. Lutero se opuso a Aristóteles junto con Agustín, sin rendirse a la vez frente al neoplatonismo de este último. Lo que le atrajo de Agustín fue el acercamiento genuinamente teológico a las Escrituras que encontró en aquel padre de la Iglesia (cf. Gerrish 1962:138–152; Oberman 1983:169). Por lo tanto podía decir: «La totalidad de Aristóteles se relaciona con la teología como la sombra con la luz».

La ruptura con Aristóteles significó una ruptura con el edificio teológico de Tomás de Aquino y su estructura de dos pisos, en la cual la fe, la gracia, la Iglesia y la teología ocupaban el piso superior, mientras que la razón, la naturaleza, el Estado y la filosofía ocupaban el inferior. Esta maravillosa síntesis fue reemplazada por un énfasis sobre la tensión y a veces hasta la oposición entre fe y razón (o gracia y razón; Gerrish 1962), Iglesia y mundo, teología y filosofía, el *Christianum* y el *humanum*; una tensión que ha caracterizado al protestantismo, debemos admitirlo, en una gran variedad de modos desde Lutero (cf. Küng 1987:224,230).

Agustín descubrió de nuevo a Pablo para el siglo cinco; Lutero lo hizo para el siglo dieciseis. Y encontró el meollo de la teología de Pablo en la epístola a los Romanos 1:16, donde el apóstol describe el evangelio como «el poder de Dios para salvación a todo aquel que cree», y, aún más específicamente, en el versículo siguiente: «Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Mas el justo por la fe vivirá».

Si el «texto misionero» del período patrístico griego fue Juan 3:16 y el del catolicismo medieval Lucas 14:23, quizás uno puede tomar Romanos 1:16s. como el «texto misionero» del paradigma teológico del protestantismo en todas sus formas. El «redescubrimiento» de este texto y su significado llegaron a Lutero sólo de manera gradual. Sus estudios teológicos y especialmente su tiempo en el monasterio agustiniano habían plantado en él la convicción de tener que aplacar a un Dios airado por medio de la mortificación de la carne y el hacer sin cesar obras de caridad. Sólo algunos años después se dio cuenta de que la justicia de Dios no significaba el justo castigo de Dios y su ira, sino su don de gracia y misericordia, del cual el individuo puede apropiarse por la fe (cf. Oberman 1983:135–138, 172–174). No podemos reducir la totalidad de la teología de Lutero a este único «descubrimiento». Durante el período entre 1513 y 1519 logró toda una serie de nuevas percepciones teológicas. Sin embargo, su reinterpretación de Romanos 1:16s. permaneció como fundamento y piedra angular o foco central de toda su vida y teología (:175). Nunca pudo dejar de maravillarse de que Dios lo había aceptado, misericordiosa y gratuitamente, como ser humano pobre y miserable que era. Sus últimas palabras, pronunciadas en su lecho de muerte, fueron: «Somos sólo mendigos, eso es cierto.»

Sería un error argumentar que la Reforma rompió con el paradigma católico medieval en todos sus aspectos. Algunos elementos del protestantismo fueron en efecto, la simple continuación, aunque con revestimiento nuevo, de lo que caracterizaba también el modelo católico. Por una parte, el

protestantismo, igual que el catolicismo (si no más), insistió en la formulación correcta de la doctrina. Llegó a ser importante en particular para las generaciones subsiguientes adherir a los credos de la Reforma de un modo absolutamente inalterado e inalterable, otorgándoles una validez tan amplia que cubría todo tiempo y todo contexto, y utilizándolos tanto para excluir a ciertos grupos como para incluir a los considerados como ortodoxos en su fe. A la vez, se excluía cualquier posibilidad de desarrollo futuro de la doctrina.

En segundo lugar, la Reforma, excepto en su manifestación anabaptista, tampoco rompió del todo con el concepto medieval de la relación entre la Iglesia y el Estado. A partir de Constantino, simplemente se presupuso la idea de un Estado «cristiano» y la interdependencia y cooperación entre éste y la Iglesia. Los gobernantes católicos rápidamente perdieron su hegemonía sobre varias regiones de Europa, que pasaron a ser gobernadas en su lugar por reyes y príncipes luteranos, reformados o anglicanos. La única diferencia fue que los protestantes parecen haber creído «que dado que el ejercicio del poder absoluto por la iglesia del papado estaba equivocado, su ejercicio por medio de los opositores tenía que ser correcto» (Niebuhr 1959:29). Las guerras «religiosas» fueron libradas para establecer cuál rama de la fe cristiana tendría la supremacía en un área determinada. La solución se logró recién en 1555 con la Paz de Augsburgo y, más tarde, con la Paz de Westfalia (1648), cuando se promulgó la famosa regla *cuius regio eius religio* («cada región tiene que seguir la religión de su gobernante») y así cesaron las hostilidades.

Para poder apreciar la singular contribución de la Reforma protestante a la comprensión de la misión es importante también destacar las áreas en las cuales hubo contraste con el paradigma católico. A continuación centraremos la atención en ellas, identificando cinco elementos que pueden ayudarnos a discernir el perfil de «una teología protestante de la misión», elementos que se encuentran en todas las manifestaciones del protestantismo del siglo dieciseis, sea luterano, calvinista, zwingliano, o anabaptista.

1. Es indiscutible que el punto de partida para la teología de la Reforma protestante es el artículo de la *justificación por la fe.* Sobre la base de este artículo la Iglesia permanecía en pie o caía (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Este artículo expresa una convicción fundamental de la Reforma: existe una distancia asombrosa entre Dios y su creación, a pesar de lo cual Dios, en su soberanía y por su gracia (*sola gratia*), tomó la iniciativa de perdonar, justificar y salvar a los seres humanos. Enfatizar esto equivale a sugerir que estas convicciones faltaban en el catolicismo contemporáneo. Más bien, «lo que habitualmente se creía llegó a ser cuestión de convicción apremiante; lo que se había enseñado como doctrina antigua y aceptada se convirtió en experiencia vital; lo que era una verdad entre otras llegó a ser *la* verdad» (Niebuhr 1959:18). Por tanto, la doctrina de la justificación se convirtió en la doctrina de la cual todas las demás se desprenden (cf. Beinert 1983:208). El punto de partida de los reformadores no era lo que las personas podían y debían hacer para lograr su salvación, sino lo que Dios ya había hecho en Cristo.
2. Intimamente conectado con la centralidad de la justificación estaba el hecho de que la humanidad debía ser considerada *desde la perspectiva de la caída,* es decir, como una raza perdida, sin posibilidad de remediar su condición. La Reforma rompió con la idea de Aquino sobre la firmeza y la confiabilidad de la razón humana; ésta, por el contrario, se había corrompido hasta el fondo y era vulnerable al error. El mundo era malo y había que rescatar al individuo como un tizón del fuego. Era necesario ayudar a las personas a tomar consciencia de su condición de perdición para traerlas al punto de arrepentimiento, librándolas de la pesada carga del pecado. Mientras el catolicismo tendía a concentrarse en los muchos pecados (plural) de las personas como individuos, los protestantes enfatizaban el pecado (singular) y la

pecaminosidad intrínseca de la humanidad (cf. Gründel 1983:120). En los anabaptistas esta comprensión de la naturaleza humana, compartido por todos los reformadores, se acentuó aún más.

3. La Reforma subrayó la *dimensión subjetiva de la salvación.* Para Tomás de Aquino la teología todavía era *scientia argumentativa* («ciencia razonada»); para Lutero este acercamiento era imposible. Dios ya no podía ser visto como Dios en sí mismo *(Gott an sich);* se convirtió en Dios para mí, para nosotros, el Dios que por causa de Cristo nos justificó por la gracia (cf. Beinert 1983:207s; Pfürtner 1984:174s.). El trasfondo personal de Lutero y su pregunta existencial: «¿Dónde encuentro a un Dios misericordioso?» desempeñaron un papel en todo esto, coincidiendo con el hecho de que en la Edad Media tardía el individuo ya empezaba a destacarse en relación con la colectividad. La Reforma «teologizó» este desarrollo. La pregunta acerca de la salvación se convirtió en una pregunta personal del individuo. Este énfasis jamás desaparecería. De mil modos distintos los creyentes insistirían tanto en la experiencia personal y subjetiva de un nuevo nacimiento por el Espíritu Santo como en la responsabilidad del individuo contrastada con la de la colectividad (Pfürtner 1984:181s.).
4. La afirmación del papel personal y la responsabilidad del individuo llevó al redescubrimiento del *sacerdocio de todos los creyentes* (Holl 1928:238; Gensichen 1960:123). Cada creyente tenía su relación directa con Dios, una relación independiente de la Iglesia. Es cierto que en el caso propio de Lutero, y debido a la manera en que los anabaptistas practicaron la idea del sacerdocio universal, él tuvo necesariamente que retroceder hacia un concepto más rígido del oficio: negó la validez de cualquier oficio no vinculado a la existencia de parroquias geográficamente definidas y rechazó la idea de que cualquier persona pudiera apelar a la «gran comisión» para justificar un oficio eclesiástico que fuera extraordinario y extraterritorial (cf. Schick 1943:15–17). Aun así, al reintroducir el concepto del sacerdocio de todos los creyentes Lutero inició algo que luego no pudo deshacerse, algo que permanece como una característica del protestantismo hasta el día de hoy.
5. La idea «protestante» encontró expresión en la *centralidad de las Escrituras* en la vida de la Iglesia. Esto significó, *inter alia*, que la palabra prevalecía sobre la imagen, es decir, el oído sobre el ojo. Los sacramentos fueron reducidos drásticamente y, en particular en la tradición calvinista, subordinados a la predicación. De hecho, el sacramento para Calvino era a su vez otra palabra, un *verbum visibile*: una «palabra visible». En muchas iglesias protestantes el centro litúrgico sufrió cambios: el altar (o mesa de comunión) cedió lugar al púlpito, al cual se le otorgó el puesto de honor en el centro.

Esto cinco elementos característicos del protestantismo, a los cuales se podría añadir otros, tuvieron consecuencias significativas para la comprensión y el desarrollo de la misión, tanto positiva como negativamente.

El primer elemento, el énfasis en la justificación por la fe, podía convertirse, por un lado, en el motivo de urgencia para involucrarse en la misión; sin embargo, por otro lado, también podía, como sucedió a veces, paralizar cualquier esfuerzo misionero. Es posible afirmar, después de todo, que por ser de Dios la iniciativa y por ser Dios el único que elige en su soberanía a los que han de ser salvos, cualquier intento humano de salvar a las personas sería una blasfemia.

Percibir a la humanidad sólo en términos de la caída podía, por un lado, salvaguardar la idea de la soberanía de Dios y así asegurar la misión como, a la postre, la obra propia de Dios. Preocuparse por la depravación humana podía, sin embargo, promover una perspectiva pesimista de la humanidad que percibe a los seres humanos como meras piezas de ajedrez. Tal concepto podía llevar a una actitud fatalista y a desentenderse de los problemas sociales, pues humanamente no sería posible hacer nada para cambiar la realidad.

El énfasis en la dimensión subjetiva de la salvación podía promover la idea del valor intrínseco del individuo, un triunfo importante en contraste con la Edad Media, en la que el individuo se sacrificaba con frecuencia por causa de la colectividad. Al mismo tiempo, exagerar el valor del individuo podía alienarlo del grupo, destruyendo así la conciencia de que el ser humano es, por definición, un ser-en-comunidad.

Hablar del sacerdocio de todos los creyentes reintrodujo la idea del llamado y la responsabilidad de servir a Dios, de involucrarse activamente en su obra en el mundo, rompiendo así con el concepto de que los creyentes «comunes y corrientes» son meros «objetos menores o inmaduros» del ministerio de la Iglesia. Al mismo tiempo, contenía las semillas de un cisma, la posibilidad de que diferentes creyentes interpretaran la voluntad de Dios de manera distinta, y luego, en ausencia de un *magisterium* eclesiástico, cada cual siguiera por su propio camino (cf. Oberman 1986:285). Hasta cierto punto, por lo menos, la multiplicación de iglesias independientes en el protestantismo debe verse como la aplicación a ultranza del principio del sacerdocio universal.

La centralidad de las Escrituras como guía para la vida marcó un avance importante respecto a la idea de que, sobre todo asunto de fe y vida, debían decidir los papas y los concilios, a veces arbitrariamente. Al mismo tiempo, abrió camino para el surgimiento de un «papa de papel» en lugar del verdadero papa en Roma: poco avance en relación con la Edad Media. Algunas veces se hizo de la Biblia una hipóstasis, casi considerando que ella obraba por sí sola. Es importante recordar que los reformadores todavía no enseñaban la infalibilidad de la Biblia; su interés radicaba, más bien, en la causa promovida por la Escritura (cf. Küng 1983:234–239). Lutero pudo afirmar: «La Biblia y Dios son dos entes distintos, tal como el Creador es distinto de la criatura» (cf. Oberman 1983:234–239). La ortodoxia luterana y la reformada, no los reformadores mismos, propagaron la idea de la «unidad doctrinal» de la Escritura, según la cual podemos deducir un solo sistema doctrinal a partir de todos los dichos bíblicos (cf. Küng 1987:92). Esto llevó al dogma de la inspiración verbal de la Biblia, que permanece en muchas ramas del protestantismo. En efecto, en palabras de Hans Küng, *el «biblicismo» ha quedado como un peligro permanente para la teología protestante.* El verdadero fundamento de la fe, entonces, ya no es el mensaje cristiano, ni el mismo Cristo proclamado, sino la palabra bíblica infalible. Así como muchos católicos creen menos en Dios que en «su» Iglesia y «su» papa, muchos protestantes creen en «su» Biblia. ¡La deificación de la Iglesia corresponde a la deificación de la Biblia! (:72s., énfasis del original).

Los reformadores y la misión

Con frecuencia se ha tildado a los reformadores de indiferentes, y a veces hostiles, a la misión. Especialmente los eruditos católicos los juzgaron fuertemente en ese sentido. Ya en el siglo dieciseis el Cardenal Roberto Belarmino afirmaba, refiriéndose a la escasa historia misionera de los reformadores: «Jamás se ha podido decir de los herejes que hayan convertido a paganos o a judíos a la fe: sólo han pervertido a cristianos» (citado en Neill 1966a:221).

Gustav Warneck, el padre de la misionología como disciplina teológica, fue uno de los primeros eruditos protestantes en promover esta perspectiva. Extrañamos en los reformadores, dijo, no sólo la acción misionera, «sino aun la idea de las misiones como las entendemos hoy». Esto sucede «porque las perspectivas teológicas fundamentales obstaculizaron la posibilidad de que dieran a su actividad o aun a sus pensamientos una dirección misionera» (1906:9). Lutero, por ejemplo, jamás entró en polémica contra la idea de una misión foránea: simplemente nunca habló de ello (:11). Lo especialmente triste, dijo Warneck, fue que no hubo ningún lamento de parte de los reformadores sobre

su incapacidad de salir al mundo, ninguna disculpa o expresión de tristeza sobre las circunstancias que inhibían el cumplimiento de su deber misionero (1906:8s.). Y Schick cree que sencillamente estuvo ausente en los reformadores (1943:14) una afirmación fundamental del deber misionero.

Más recientemente, sin embargo, varios investigadores han argumentado que un juicio como el de Warneck coloca a los reformadores ante el tribunal del movimiento misionero moderno para declararlos culpables por no haberse adherido a una definición de la misión que ni siquiera existía en su época. La presuposición aquí es que el «gran siglo misionero» (el siglo diecinueve) logró la comprensión correcta de la misión: se impone esta definición sobre los reformadores, los que luego son, por supuesto, juzgados por no haberla aceptado (Holl 1928; Holsten 1953; cf. también Gensichen 1960 y 1961, y Scherer 1987). ¿No sería más apropiado, pregunta Holsten (1953:1s.), llamar a la empresa misionera del siglo diecinueve —víctima del humanismo, del pietismo y la Ilustración, e hijo de la mente moderna— ante el tribunal de la Reforma y luego declararla culpable de haber corrompido la idea de misión? Después de todo, la misión no empieza apenas alguien cruza un océano; ni tampoco se puede limitar a una «teoría operacional» *(Betriebstheorie),* ni siquiera depende de la existencia de una serie de «agencias misioneras» (:2, 6, 8).

Argumentar que los reformadores no tenían una visión misionera, dicen estos eruditos, es perder de vista el meollo de su teología y ministerio. Lutero en particular debe ser visto como «un pensador creativo y original respecto a la misión» y debemos leer la Biblia «con los ojos de Martín Lutero el misionólogo» (Scherer 1987:65, 66). De hecho, proveyó pautas y principios importantes para la empresa misionera de la Iglesia (Holl 1928:237,239). El punto de partida de la teología de la Reforma no fue lo que las personas debían hacer o no para lograr la salvación del mundo, sino lo que Dios ya había hecho en Cristo. Dios visita a los pueblos del mundo con su luz; extiende su palabra para que «corra» y «se reproduzca» hasta el amanecer del último día. La Iglesia fue creada por el *verbum externum* (la palabra de Dios desde afuera de la humanidad) y a la Iglesia se le confió esa palabra. Uno podría afirmar que es el evangelio mismo quien «hace la misión» y en este proceso recluta a seres humanos (Holsten 1953:11). En este sentido los eruditos con frecuencia citan la metáfora de Lutero para describir el evangelio, que sería como una piedra que cae al agua: produce una serie de olas circulares que parten de la piedra y se van extendiendo hasta llegar a la playa más lejana. De modo similar, la palabra proclamada de Dios se extiende hasta los extremos de la tierra (cf. Warneck 1906:14; Holl 1928:235; Holsten 1953:11; Gensichen 1960:122; Holsten 1961:145). Durante toda la época, entonces, el énfasis va a recaer sobre una misión que no depende de los esfuerzos humanos. Ningún predicador, ningún misionero, debe atreverse a atribuir a su propio celo lo que es realmente la obra de Dios mismo (Gensichen 1960:120–122; 1961:5s.).

Esto no sugiere una actitud de pasividad ni quietismo. Para Lutero la fe era una cosa viva, inquieta, que no podía permanecer inoperante. No somos salvos por las obras, dijo, pero también añadió: «pero si no hay obras, algo no está funcionando en la fe» (citado en Gensichen 1960:123). En otra ocasión escribió que si un cristiano se encontrara en un lugar donde no hubiera otros cristianos, «estaría bajo la obligación de predicar y enseñar el evangelio a los paganos errados o a los no creyentes, por el deber del amor fraternal, aun cuando ningún otro ser humano lo haya llamado a hacerlo» (citado en Holsten 1961:145).

Otros teólogos luteranos del período de la Reforma fueron menos lúcidos en cuanto a la naturaleza misionera de la teología. Calvino, en cambio, fue más explícito, en particular dado que su teología tomó la responsabilidad del creyente en el mundo más en serio que la de Lutero (cf. Oberman 1986:235–239). En general, entonces, no cabe duda de que por lo menos Lutero y Calvino, junto con

algunos de sus colegas más jóvenes (como Bucero), expusieron una teología esencialmente misionera. También cabe anotar que rompieron completamente con la idea de utilizar la fuerza en la cristianización de las gentes. La espada del emperador, dijo Lutero, no tiene nada que ver con la fe y ningún ejército puede atacar a otros bajo el estandarte de Cristo. Si el papa realmente fuera vicario de Cristo sobre la tierra, predicaría el evangelio a los turcos en vez de incitar a los gobernantes seculares a atacarlos violentamente (para referencias, cf. Warneck 1906:11; Holsten:1953:12s.). La coerción tiene su lugar en asuntos del poder secular; a la Iglesia, sin embargo, porque sirve al Reino de Dios, no se le permite usarla (Holl 1928:240s.).

Sin embargo, a pesar de aquello que Holl, Holsten, Gensichen, Scherer y otros han identificado como la fuerza misionera esencial de la teología de la Reforma, muy poca actividad misionera tuvo lugar durante los dos siglos subsecuentes. Existían, sin duda, obstáculos prácticos serios. Para empezar, los protestantes entendían que su tarea principal era reformar la Iglesia de su época, y esta semejante labor consumió todas sus energías. En segundo lugar, los protestantes tampoco tenían contacto inmediato con pueblos no cristianos, mientras que España y Portugal, ambas naciones católicas romanas, en esa época ya gobernaban extensos imperios coloniales. El único grupo pagano restante en toda Europa eran los lapones, que en efecto fueron evangelizados por los luteranos suecos en el siglo dieciseis. En tercer lugar, las iglesias de la Reforma luchaban simplemente para sobrevivir; únicamente después de la Paz de Westfalia (1648) quedaron libres para organizarse adecuadamente. En cuarto lugar, al abandonar el monasticismo los reformadores cerraron la puerta a una agencia misionera muy importante; tomaría siglos antes de que se desarrollara en el protestantismo algo tan competente y eficaz como el movimiento misionero monástico. En quinto lugar, los protestantes mismos estaban divididos por conflictos internos, y disiparon sus fuerzas en celos imprudentes y en un sinfín de disensiones y disputas; les quedó, entonces, poca energía para atender a los que estaban fuera del redil.

Todos estos factores también son aplicables a los *anabaptistas.* Sin embargo, ellos sí estuvieron involucrados en un programa asombroso de extensión misionera (cf. Schäufele 1966: *passim*). Puede resultar provechoso, entonces, comparar los dos movimientos y sus perspectivas de la misión. Los anabaptistas aceptaron y a la vez radicalizaron la idea de Lutero del sacerdocio universal de todo creyente. Mientras Lutero se aferró a la idea de parroquias circunscritas geográficamente y a la restricción del oficio eclesiástico a esa misma área delimitada, los anabaptistas desecharon tanto la idea de un oficio especial o exclusivo como la de que el cristiano limitara su ministerio a un área determinada. Esto les permitió percibir a toda Alemania y a las naciones vecinas como campo de misión, sin necesidad de tomar en cuenta los límites de las parroquias y las diócesis; en efecto, los predicadores eran seleccionados y enviados sistemáticamente a muchas partes de Europa (cf. Schäufele 1966:74, 141–182; Litell 1972:119–123). Estas «andanzas» de los evangelistas anabaptistas encolerizaban a los reformadores, quienes defendían la ordenación y el llamado al ministerio con todo vigor en contra de los anabaptistas; quienquiera que predicase sin un nombramiento era considerado un *Schwärmer* o entusiasta (Littell 1972:115). De igual modo, mientras que los reformadores ya no consideraban «la gran comisión» como obligatoria (cf. Warneck 1906:14, 17s.; Littell 1972:114–116), ningún texto de la Biblia aparece con más frecuencia en las confesiones de fe anabaptistas y en los testimonios en las cortes que las versiones de Mateo y Lucas de «la Gran Comisión», juntamente con el Salmo 24:1 (:109). Ellos fueron los primeros en convertir la comisión en algo obligatorio para todo creyente.

Quizás la diferencia más significativa entre los dos movimientos, si los miramos desde la perspectiva de su concepto de la misión, estriba en sus actitudes radicalmente opuestas respecto a las

autoridades civiles. Los anabaptistas insistían en la separación absoluta entre la Iglesia y el Estado, y en la no participación en las actividades del gobierno. Esto implicaba naturalmente que la Iglesia y el Estado nunca, bajo ninguna circunstancia, podían cooperar en la misión. Los reformadores, en cambio, no podían concebir un esfuerzo misionero hacia países en donde no hubiera un gobierno protestante (luterano, reformado, etc.). Resulta significativo, entonces, que las únicas dos empresas misioneras emprendidas por grupos protestantes de la línea oficial durante toda la era de la Reforma se implementaron conjuntamente con las autoridades civiles. El fracasado proyecto misionero de los protestantes franceses en Brasil, iniciado en 1555, fue apoyado por el Almirante Gaspar de Coligny y formó parte del esfuerzo por fundar una colonia en el continente sudamericano. De igual modo, la misión a Laponia (iniciada en 1559) contó con el auspicio del rey Gustavo Vasa de Suecia, «con toda seguridad, no sin subyacentes intereses políticos» (Gensichen 1961:7; cf. Warneck 1906:22–24).

A veces se ha argumentado que la ausencia de cualquier esfuerzo misionero práctico por parte de los reformadores puede atribuirse a su ferviente expectativa escatológica. Lutero, por ejemplo, esperaba el regreso de Cristo en algún momento del año 1558. En un ambiente así, sostiene el argumento, cualquier «idea misionera correcta» sería impensable (cf. Warneck 1906:15s.; Schick 1943:17). Es, sin embargo, notable que la escatología del mismo Lutero no le impidió promover la labor de la Reforma. Las expectativas apocalípticas, entonces, no necesariamente paralizan los esfuerzos misioneros (como la historia posterior de las misiones protestantes también ha demostrado). Aún más significativo es el hecho de que los contemporáneos de Lutero, los anabaptistas, mantenían una perspectiva escatológica no muy distinta de la de aquél. Sin embargo, esta perspectiva precisamente inspiró a los anabaptistas a involucrarse en la misión (cf. Schäufele 1966:79–97). Como en el caso de la empresa misionera de Pablo (ver el capítulo 4 arriba), la misión en sí era considerada y experimentada como un evento apocalíptico (Schäufele 1966:93).

Según creemos, es posible aceptar la validez de los argumentos a favor de la naturaleza esencialmente misionera de la teología de los reformadores. Al mismo tiempo, y en particular a la luz de la comparación entre los reformadores y los anabaptistas al respecto, uno tiene derecho a preguntarse si algunos de los feroces intentos de exonerar a los reformadores (y especialmente a Lutero) no surgen a raíz de consideraciones más bien apologéticas. Holl (1928) y Holsten (1953 y 1961), en particular, llevaron a cabo una defensa apasionada del punto de vista de Lutero sobre la misión, tendiendo a convertirlo en norma para todas las generaciones subsecuentes y empleando argumentos que no siempre parecen valederos.[2]

Una de las razones por las cuales los anabaptistas adhirieron al «mandato» de la «gran comisión» y los reformadores no puede encontrarse en sus respectivas lecturas contradictorias de la realidad de su época. Los reformadores en general no negaban que la Iglesia Católica Romana todavía conservaba vestigios de ser la Iglesia verdadera; esto se hace evidente, por ejemplo, en el hecho de aceptar la validez del bautismo por un sacerdote católico. Su preocupación era la *reforma* de la Iglesia, no su *reemplazo*. Los anabaptistas, en cambio, desecharon con una lógica consecuente cualquier otra manifestación del cristianismo hasta la fecha. El mundo entero, incluyendo a líderes eclesiásticos y gobernantes, católicos y protestantes, consistía exclusivamente de paganos (Schäufele 1966:97). Todo

[2] El carácter tendencioso de Holl se revela, *inter alia,* en su afirmación que «la misión alemana puede sentirse orgullosa de que, a diferencia de las iglesias de otras naciones, nunca ha actuado por intereses políticos escondidos y que en eso ha sido fiel a los principios de Lutero» (1928:241). Cf., sin embargo, la sección sobre el colonialismo y la misión en el capítulo que sigue.

el cristianismo era apóstata; todos habían rechazado la verdad de Dios. Además, católicos y protestantes igualmente habían seducido a la humanidad e introducido una religión falsa. Europa se volvió campo de misión una vez más. Igual que en el tiempo de los apóstoles, había que insertar de nuevo la fe cristiana en un medio ambiente pagano (:55s.). Su proyecto no contemplaba ninguna reforma de la Iglesia existente sino la restauración de la original comunidad cristiana, la comunidad de verdaderos creyentes (:57–59, 71–73). En su comprensión, no había diferencia alguna entre la misión a una Europa «cristiana» y la misión entre no cristianos. Los reformadores, en cambio, no podían admitir semejante punto de vista.

De todos modos, la era de la Reforma conoció por lo menos un defensor de la idea de que la «Gran Comisión» seguía siendo obligatoria para la Iglesia y había que entenderla en términos de salir fuera de las paredes de la cristiandad: el teólogo holandés Adrián Saravia (1531–1613), un joven contemporáneo de Calvino (cf. Warneck 1906:20–22; Schick 1943:24–29). En 1590 Saravia publicó un tratado en el cual argumentaba a favor de la validez permanente de la «Gran Comisión», afirmando que la única base para apropiarse de la promesa de Jesús en Mateo 28:20 es la obediencia a la comisión de Mateo 28:19.[3] Las opiniones de Saravia, sin embargo, encontraron tremenda oposición en Teodoro Beza, el sucesor de Calvino en Ginebra, y también en el luterano Johann Gerhard.

La comunicación entre Saravia y sus opositores se agravó porque él había basado sus afirmaciones en una convicción: sólo los obispos que indudablemente formaban parte de la sucesión apostólica eran los herederos de la comisión dada a los apóstoles. En un sentido, este aspecto era más importante para él que el de reavivar el interés en la misión (cf. Hess 1962:20). Su perspectiva sobre la sucesión apostólica incidió entonces en su posterior mudanza a Inglaterra y su unión a la Iglesia Anglicana.

Ortodoxia luterana y misión

Cuando Saravia escribió su tratado sobre el llamado misionero de la Iglesia, la «primavera» de la Reforma ya había pasado. En los países de habla alemana en particular, los esfuerzos dirigidos a la renovación de la Iglesia menguaron y dieron lugar a los intentos de mantener la doctrina pura. La paz de Westfalia (1648) marcó prácticamente el fin del Sacro Imperio Romano y ordenó finalmente los asuntos religiosos en los distintos territorios europeos según el principio *cuius regio eius religio*. De ahora en adelante el catolicismo sería la religión establecida en los países católicos, el luteranismo en los territorios luteranos y así sucesivamente. Únicamente los anabaptistas, los «hijastros de la Reforma», seguían contraviniendo el principio territorial; pero aun ellos, después de haber experimentado una persecución violenta durante el siglo de la Reforma, empezaron a concentrarse en la conservación más bien que en la misión.

Otro factor importante en este sentido fue el desarrollo de la comprensión protestante de la Iglesia en las décadas inmediatamente después de la Reforma (cf. Neill 1968:71–77; Piet 1970:21–29). Cuando la Reforma resquebrajó la antigua unidad de la Iglesia occidental, cada uno de los fragmentos obligadamente tuvo que definirse en relación con los demás fragmentos. La más famosa de las definiciones de la Iglesia en el siglo dieciseis es la que se encuentra en la Confesión (luterana) de Augsburgo de 1530. En el artículo VII se describe a la Iglesia según dos marcas distintivas, a saber, «la asamblea de los santos en la que se enseña el evangelio de manera pura y se administran los

[3] Por tanto, no es correcto afirmar, como sucede aún con frecuencia, que el tratado de William Carey en 1792 fue el primer ejemplo protestante de promoción de la misión apelando explícitamente a la «Gran Comisión». Saravia lo hizo más de dos siglos antes de Carey, tal como lo hizo también otro holandés J. Heurnius en 1648 y el caballero luterano Justinian von Welz en 1664.

sacramentos correctamente». Ello forzó a la Iglesia de Roma, en el Concilio de Trento (1545–1563), a responder con su propia definición de la verdadera Iglesia, que «consiste en su unidad» y que tiene un solo gobernante invisible, Cristo, pero también uno visible, es decir, «el sucesor legítimo de Pedro, el príncipe de los apóstoles», quien «ocupa la sede de Roma». Siguieron otras definiciones protestantes, cada una obligatoriamente más precisa que la anterior. La Confesión Francesa (1559) y la Confesión Belga (1561) añadieron la tercera marca de la Iglesia verdadera a las dos identificadas por la agustina: el ejercicio de la disciplina.

Mientras las definiciones católicas de la Iglesia en este período tendían a enfatizar lo externo, lo legal y lo institucional, las descripciones protestantes se concentraban en la corrección de la enseñanza y los sacramentos. Cada confesión entendía la Iglesia en términos de lo que creía que sus adherentes poseían y a los otros les faltaba; así que, las confesiones católicas destacaban la unidad y la visibilidad de su Iglesia y las protestantes destacaban su impecabilidad doctrinal. La preocupación protestante por la sana doctrina pronto significó que cada grupo que salió del cuerpo principal se vio en la necesidad de validar su acción, afirmando que él y ningún otro grupo guardaba «la correcta predicación del evangelio». Las descripciones de la Iglesia protestante terminaron entonces acentuando las diferencias más que las similitudes. Se enseñaba a los creyentes a mirar a otros cristianos con ojos de división. Se llegó al punto en que los luteranos se dividieron de otros luteranos, los reformados de otros reformados, y cada grupo justificaba su acción apelando a las marcas de la verdadera Iglesia, especialmente la predicación correcta (cf. Piet 1970:26, 30, 58).

En cada instancia se definía a la Iglesia en términos de lo que sucedía dentro de sus cuatro muros y no en términos de su llamado en medio del mundo. Todos los verbos utilizados en la agustina están en voz pasiva: la Iglesia es un lugar donde el evangelio *es enseñado* con pureza y los sacramentos *son administrados* correctamente. Es un lugar donde se hace algo, no un organismo vivo que hace algo.

Neill (1968:75) ofrece un cuadro de la situación en Inglaterra en aquel entonces, una descripción que, en muchos aspectos, corresponde a la Iglesia en todos los países de Europa en esa época. Tales definiciones de la Iglesia, dice Neill,

traen a colación la imagen de una típica aldea inglesa de no más de 400 habitantes donde todos son creyentes bautizados, obligados a vivir una vida más o menos cristiana bajo el ojo pendiente del vicario y su asistente. En tal contexto, la «evangelización» casi no tiene significado porque todos en un sentido ya son cristianos y no necesitan sino ser protegidos del error en su religión y de los vicios en su diario vivir.

La Reforma había llegado a su conclusión con el establecimiento de iglesias del Estado, y de sistemas de doctrina pura y códigos de comportamiento convencional. La Iglesia de la sana doctrina, sin embargo, era una Iglesia sin misión y su teología lucía más escolástica que apostólica (cf. Niebuhr 1959:166; Braaten 1977:13).

El primer teólogo de la era de la ortodoxia luterana que luchó con el tema de la misión fue Felipe Nicolai (1556–1608)(cf. Hess 1962: *passim*). Es excepcionalmente importante para nuestro tema porque, como una figura de transición, su teología revela las diferencias entre una ortodoxia temprana y la más tardía. Sus perspectivas sobre la misión, que de manera más radical iban a llegar a ser típicas dentro de la ortodoxia, se desglosaron especialmente en su *Commentarius de regno Christi*, publicado en 1597. Analizaré a continuación estos y otros desarrollos subsecuentes en el pensamiento misionero del protestantismo ortodoxo:

1. Como la mayoría de los teólogos de la ortodoxia luterana, Nicolai creía que los apóstoles ya habían cumplido la «gran comisión» y, por tanto, ésta no era obligatoria para la Iglesia. No creía, a diferencia

de la ortodoxia subsecuente, que el llamado misionero se había desechado por tal razón. Su preocupación era, más bien, salvaguardar la unicidad de la obra fundamental de los apóstoles, distinguiéndola de lo que la Iglesia hizo después. A la obra de los apóstoles la denominó *missio* y a la extensión posterior de la Iglesia, *propagatio*. Esta última expresión no traía connotaciones negativas para Nicolai: simplemente servía para distinguir lo básico de lo secundario (cf. Hess 1962:90–96).

La proximidad de Nicolai a los eventos trascendentales de la Reforma le proporcionó la capacidad de tener un entendimiento esencialmente positivo de su propio tiempo. Asombroso, por ejemplo, es que evaluó muy positivamente los esfuerzos misioneros católico-romanos en otros países, a pesar de haber identificado tres grandes enemigos del cristianismo (leer luteranismo) en su época: los turcos, el papado y el calvinismo. Su evaluación positiva de los esfuerzos misioneros de la Iglesia Católica Romana y de la Iglesia Ortodoxa oriental (además de la existencia de la Iglesia Etíope del Presbítero Juan y los cristianos de Mar Toma en la India; detalles sobre estos en Hess 1962:97–159) no puede, por lo tanto, interpretarse como prueba de su perspectiva esencialmente ecuménica en cuanto a la misión (*contra* Hess). Más bien, Nicolai creía que estas iglesias estaban, involuntariamente y sin intención, «luteranizando» a los pueblos a los cuales iban. Aun la empresa misionera católica era un «*Handlängerin*» (asistente) para aquello. Esto ocurría por el poder de la palabra de Dios, que trabaja independientemente de las intenciones de las personas (cf. Beyreuther 1961:5s).

Las siguientes generaciones de teólogos ortodoxos evaluarían la labor misionera de los católicos y otros mucho más negativamente que Nicolai. De su punto de vista sobre la «gran comisión» y su distinción entre la tarea de los apóstoles y la de los misioneros posteriores a ellos, retendrían únicamente el concepto de que la generación presente no tenía por qué involucrarse en ninguna misión a los paganos puesto que los mismos apóstoles habían ya terminado esa labor.

2. En oposición a Roma, los reformadores enfatizaban que toda iniciativa para la salvación radicaba en Dios y sólo en él. Esta convicción es el meollo de la enseñanza luterana sobre la justificación como respuesta a la fe, por la gracia, y también de la doctrina de la predestinación elaborada por Calvino. Lutero y Calvino, sin embargo, no interpretaron de un modo rígido este énfasis en la iniciativa de Dios: la acción de Dios de ningún modo militaba contra la responsabilidad humana sostenida firmemente. La tendencia de la ortodoxia era obviar la tensión creativa entre estos dos conceptos, haciendo que el énfasis recayera sobre la soberanía y la iniciativa de Dios.

   La actitud era que ningún ser humano podría emprender labor misionera alguna; Dios, en su soberanía, se ocuparía del asunto. Para Nicolai esto significaba que no debemos atravesar arbitrariamente el mundo entero buscando campos de misión. Dios no nos lleva de un lado a otro. Más bien, nos asigna el lugar donde crecemos y nos llama a servir al vecino más próximo a una distancia de no más de mil metros (cf. Beyreuther 1961:6). En el caso de Nicolai, este concepto de predestinación un poco rígido se vio atemperado por un énfasis excepcionalmente fuerte en el amor como el motivo primario de la misión: Dios nos ha amado y estamos llamados a amar a otros (Hess 1962:81–85). Este matiz inyectó un elemento muy dinámico en su pensamiento misionero, del cual carecían algunos teólogos posteriores, en particular J. H. Ursinus.

3. La disposición positiva y optimista de Nicolai fue lo que le permitió juzgar con tanta benevolencia los esfuerzos católico-romanos de emprender misiones en el extranjero. Todo vestigio de optimismo, sin embargo, pronto desaparecería del panorama ortodoxo. Era como si los pastores y los teólogos temiesen que el mundo mejorara. Al mismo tiempo, creían que había poca razón para tal temor: el poder del pecado y el egoísmo asegurarían que cualquier intento de mejora estuviera condenado de antemano a fracasar. Esta «herejía práctica» (como la llama Beyreuther 1961:3) llevó a un pesimismo

profundo y neutralizó todo intento de cambiar las estructuras y las condiciones. Tuvo un efecto similar sobre cualquier sugerencia acerca de la empresa misionera.

Este pesimismo y pasividad se debía a una causa aún más profunda: la perspectiva tan sombría de la historia que tenía la ortodoxia luterana. Nicolai esperaba la parusía para el año 1670 aproximadamente. La urgencia del inminente fin del mundo todavía actuaba en su caso como una motivación para la misión. En el transcurso del siglo diecisiete esto cambió. La situación en la Iglesia se tornó tan lamentable, particularmente a los ojos de Gottfried Arnold (1666–1714), que el enfoque ya no estaba centrado en la convicción de que Cristo y su Reino triunfarían sino en la pregunta nefasta de si encontraría fe en la tierra a su regreso. Esta pregunta destruyó toda posibilidad de dar testimonio de Cristo de manera gozosa (cf. Beyreuther 1961:38).

4. La ortodoxia luterana no fue capaz de liberarse de la perspectiva según la cual la misión luterana sólo podía emprenderse bajo un gobierno luterano. Nicolai concibió el involucramiento misionero directo como la responsabilidad únicamente de patrones coloniales en la situación hipotética de que llegasen a existir tales colonias. Con esta presuposición, una misión luterana podría conducirse sólo en Laponia (cf. Beyreuther 1961:6s.). Casi todos los teólogos y universidades luteranos del siglo diecisiete compartían este punto de vista. Un ejemplo de esto es la «Opinión» sobre la cuestión misionera publicada en 1652 por la facultad teológica de la Universidad de Wittenberg, que negaba que la Iglesia luterana tuviera llamado misionero alguno; esta responsabilidad quedaba en manos del Estado. Es significativo que la responsabilidad estatal en este aspecto se afirmó sobre la base del Antiguo Testamento: el Estado tenía que convertir a paganos *jure belli* («por medio de la ley marcial») si otros medios no resultaban eficaces (cf. Warneck 1906:27s.).
5. La «Opinión» de Wittenberg dio otra razón por la cual la Iglesia debía abstenerse de cualquier misión a los paganos: nadie podría excusarse ante Dios apelando a la ignorancia porque Dios se había revelado a todos por medio de la naturaleza y la predicación de los apóstoles. Una vez más nos topamos con la creencia de Nicolai de que la palabra de Dios había sido predicada a todos, aun a los pueblos de las Américas. Antes que la «Opinión» de Wittenberg y después de Nicolai, Johann Gerhard (1582–1637), el gran teólogo de Jena, también había presentado pruebas de que ya todas las naciones habían sido alcanzadas con el evangelio: los mexicanos de antaño habían recibido el evangelio por medio de los etíopes, un misionero desconocido había ido a Brasil y había evidencia de elementos cristianos en las religiones de los peruanos, brahmanes y otros que comprobaban la existencia de una antigua evangelización en esas regiones (cf. Warneck 1906:28–31). Si tales naciones persistían en su paganismo a pesar de haber tenido una evangelización anterior, había una sola explicación: su despreocupación e ingratitud. Los que todavía no eran cristianos, entonces, quedaban sin excusa y no merecían una segunda oportunidad.

Este tema fue primordial en la refutación que hizo Ursinus del apasionado llamado a favor de un involucramiento misionero, publicado en tres tratados (en 1660 y 1664) por el noble Justiniano von Welz (1621–1666).[4] Welz creía que la «Gran Comisión» seguía teniendo validez incondicional y censuró con severidad el regionalismo de la Iglesia luterana de su época. Abogó a favor de revivir el oficio de ermitaño, pero ahora específicamente con una visión misionera. Tales misioneros ermitaños debían ser personas marcadas por la santidad y la piedad personal, y debían ser enviados bajo el auspicio de una «Sociedad amante de Jesús» (Scherer 1969:38–45; 62–68; 70–76). Welz fue, de todos

[4] Hace algunos años J. A. Scherer publicó de nuevo el ruego de Welz juntamente con la respuesta de Ursinus, con una introducción (Scherer 1969; cf. también Schick 1943:44–66).

modos, de avanzada en su época; mucho de lo que representaba dio su fruto sólo una generación más tarde, cuando el pietismo irrumpió en plena escena luterana alemana.

La refutación que hizo Ursinus de la propuesta de Welz contiene virtualmente todos los elementos de la interpretación ortodoxa desglosados arriba (cf. Scherer 1969:97–108): los obstáculos para la conversión de los paganos son insuperables y la tarea imposible; Dios ya se dio a conocer a todas las naciones y de varias maneras; la «gran comisión» era para los apóstoles únicamente y sería presuntuoso de nuestra parte arrogárnosla nosotros mismos; las naciones paganas, además, son herméticas frente al evangelio porque muchas de ellas están pobladas por salvajes sin características humanas; los gobernantes cristianos deben asegurar que ninguna desgracia o vicio quede sin castigo, etc. En cuanto a la «Sociedad amante de Jesús» de Welz, tal agencia claramente no es cristiana y está en contra de Dios y nuestro Salvador porque «Jesús no admite socios». Lo que se requiere es que cada uno «vigile su propia puerta, y todo saldrá bien». Los sueños de una época de oro venidera en la que los cristianos se multiplican sobre la faz de la tierra no son sino ilusiones peligrosas. Mientras tanto, demos gracias a Dios «por haber preservado un remanente pequeño e insignificante de personas que confían en su nombre». Ellas deben «trabajar con temor y temblor para que sean salvas, luchar para guardar silencio y cumplir con su parte».

La Iglesia luterana de su tiempo no tenía facultad para apreciar y aplicar los ideales de Welz cuya petición de voluntarios misioneros cayó en oídos sordos. Llevado por la pasión de sus convicciones, en 1666 salió para Surinam, en América del Sur, donde murió probablemente ese mismo año: «un sacrificio en el altar de la intransigencia ortodoxa» (Scherer 1969:23). No quedó rastro alguno de su ministerio misionero.

La irrupción pietista

Con su tratado *Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten* («Afirmación de la esperanza de tiempos mejores»), publicado en 1693, Philipp Jakob Spener rompió radicalmente con la perspectiva melancólica de la historia que había caracterizado la ortodoxia tardía (Beyreuther 1961:38). En palabras de H. Frick (citado en Gensichen 1961:16), para la ortodoxia la proclamación del evangelio a todas las naciones era en el mejor de los casos sólo un *Wunschziel* («objetivo deseado»); con el pietismo llegó a convertirse en *Willensziel* («objetivo de la voluntad»). El nuevo movimiento combinó el gozo de la experiencia de la salvación con el entusiasmo para proclamar el evangelio de redención a toda la humanidad. Con frecuencia esto estaba asociado con una impaciencia casi intolerable de ir hasta los extremos de la tierra. Ya a la edad precoz de quince años Nicolás von Zinzendorf (1700–1760), más tarde fundador del movimiento moravo, quien se había nutrido en los círculos de Spener y Francke en Halle, y su amigo de la niñez, Friedrich von Watteville, iniciaron un «Pacto para la conversión de paganos». Los dos jóvenes soñaban que (¡esperanzadamente!) no todos los paganos se convertirían antes de que ellos alcanzaran la madurez; los que quedaran serían llevados a Cristo por *ellos mismos.*

En el pietismo la fe formal, correcta, fría y cerebral de la ortodoxia cedió ante la calurosa y devota unión con Cristo. Conceptos tales como el arrepentimiento, la conversión, el nuevo nacimiento y la santificación adquirieron nuevo significado. Una vida disciplinada antes que la sana doctrina, la experiencia subjetiva del individuo antes que la autoridad eclesiástica, la práctica antes que la teoría, fueron las marcas del nuevo movimiento. Virtualmente en todos los aspectos se oponía al movimiento ortodoxo. B. Ziegenbalg, el primer misionero enviado bajo la bandera del pietismo, atacó a los maestros de la ortodoxia debido a la posición de éstos de que la Iglesia ya había sido plantada en todas partes; que el oficio del apóstol había desaparecido; que la gracia de Dios ya no obraba tan

poderosamente como al principio; que los paganos vivían todavía bajo maldición; que si Dios quería convertirlos, lo haría sin ayuda humana, etc. (cf. Rosenkranz 1977:165). Tal crítica de la posición ortodoxa había sido expresada antes, entre otros, por Welz. Lo novedoso era que los pietistas de Halle lograron apoyo para sus ideas entre los miembros comunes y corrientes de algunas iglesias y ocasionalmente, incluso, entre los líderes. Lo que antes era la preocupación apasionada de algunos pocos se convirtió en un movimiento.

Indudablemente había cierta estrechez en el pietismo, especialmente en cuanto era demasiado prescriptivo en términos de la definición de un verdadero creyente. Me refiero en particular a la insistencia del pietismo en la necesidad de un llamado *Busskampf*, una lucha interior de índole feroz y penitencial. Sin embargo, debemos alabar al movimiento por haber roto con la práctica de aceptar una vinculación a la Iglesia meramente formal y con la superficialidad del concepto de conversión que caracterizaba mucha de la labor misionera católica romana (cf. Warneck 1906:53, 57). En este aspecto se asemejaba al movimiento anabaptista y su idea de la Iglesia de creyentes. Su énfasis en el individuo más que en el grupo constituyó a la vez su fortaleza y su debilidad. Esto se revela, *inter alia*, en el concepto de la Iglesia que tenía el pietismo (y en particular los moravos).

El conde Zinzendorf, específicamente, se opuso a la idea de la «conversión en grupo», enfatizando la decisión individual (cf. Warneck 1906:66; Beyreuther 1961:40). De igual modo, no le interesaba la formación de «iglesias» en los campos de misión; para él la «Iglesia» era, por definición, formalidad y falta de vida y compromiso. Una de las decepciones de su vida tuvo lugar cuando, en una ausencia suya debido a un viaje a Norteamérica, la comunidad en Herrnhut se organizó como una iglesia confesional, rechazando así lo que él quiso fundar: una casa de huéspedes provisoria (cf. Beyreuther 1960:110). La misión no era para él una actividad de la Iglesia sino de Cristo mismo por medio del Espíritu (:74). En esto, sin embargo, Cristo hacía uso de personas de fe y valentía excepcionales, energía persistente y perseverancia tenaz. El pietismo, entonces, introdujo el concepto de «voluntarismo» en la misión (cf. Warneck 1906:55s.; 59s.).[5] No era la Iglesia (*ecclesia*) la portadora de la misión, sino la pequeña comunidad renovada dentro de la Iglesia, la *ecclesiola in ecclesiae.* De allí faltaba sólo un paso hacia el concepto de la misión como la afición de unos grupos especiales de interés, una práctica opuesta a la idea del sacerdocio de todos los creyentes (cf. Scherer 1987:73).

La Iglesia no era la portadora de la misión, ni tampoco su objetivo. Ziegenbalg y Plütschau, los primeros misioneros pietistas enviados desde Halle, arribaron a Tranquebar en la India sin una idea clara de lo que sucedería con los que abrazaran su mensaje; casi por accidente llegaron a formar «iglesias» entre los convertidos. Zinzendorf, en cambio, tenía un propósito más claro en mente para los pequeños grupos de misioneros moravos enviados a los extremos de la tierra. Siguiendo el ejemplo de los apóstoles, debían cosechar solamente las «primicias» y no organizarlas en iglesias nacionales como había sucedido en Europa. Los misioneros debían, más bien, agrupar a las pequeñas manadas de nuevos creyentes en unas «casas de peregrinos» pioneras o «residencias de emergencia». Típica del pensamiento de Zinzendorf fue la idea de improvisar, de permanecer abierto a la guía del Espíritu Santo y de intentar cosas nuevas, o avanzar para enfrentar nuevos desafíos. Todo lo hecho por los Hermanos tenía características provisionales, no era más que un anticipo del porvenir (cf. Beyreuther 1960:102–113; 1961:41s.; Rosenkranz 1977:174s.).

La insistencia de la ortodoxia en la relación estructural entre la Iglesia y el Estado significó que, por lo menos nominalmente, todos los residentes en un determinado territorio eran considerados cristianos.

[5] Volveré a tocar este importante principio de la misión protestante en el siguiente capítulo.

Los pietistas y los moravos rompieron con esto, enfatizando las decisiones personales. El trabajo de la misión bajo ninguna circunstancia podía considerarse como obligación del gobernante de turno, una perspectiva axiomática bajo los ortodoxos. Fue una ruptura determinante para el entendimiento subsecuente de la misión y otro punto de concordancia entre los pietistas y los anabaptistas. Los heraldos del evangelio debían salir bajo la dirección de Cristo y el Espíritu, y a los inconversos se los debía ganar para la fe en Cristo sin tomar en cuenta intereses coloniales o políticos.

Naturalmente, en el contexto de la época había que negociar. Así sucedió, por ejemplo, en el caso de la primera empresa misionera a un lugar lejano, la misión Halle-Danesa a Tranquebar, India. Los misioneros fueron enviados a Tranquebar por el rey danés. En la misma colonia, sin embargo, los misioneros vivían en una tensión constante con las autoridades coloniales locales (para una discusión penetrante de la situación, cf. Nørgaard 1988: *passim*).

Los primeros pietistas no sólo se preocupaban por el alma de las personas. En 1701 Francke definió el objetivo del movimiento de renovación como el «mejoramiento concreto de la vida en todos los estratos sociales de Alemania, Europa y todo el mundo» (citado en Gensichen 1975a:156). Ziegenbalg declaró que el *Dienst der Seelen* («servicio a favor del alma») y el *Dienst des Leibes* («servicio a favor del cuerpo») eran interdependientes y que ningún ministerio a las almas podía ignorar el lado «externo» (:163; cf. Nørgaard 1988:122). Y no era sólo palabrería. En Alemania, Francke y otros pietistas se involucraron intensamente en «misiones en casa», ministrando a los destituidos y despojados de Halle y el área aledaña, y fundando una escuela para los pobres, un orfanato, un hospital, un albergue para viudas y otras instituciones.

Este concepto dinámico y amplio del reinado de Dios, en que salvación y bienestar, alma y cuerpo, conversión y desarrollo no estaban divorciados el uno del otro, fue el que Ziegenbalg y Plütschau llevaron consigo a la India. Para dar un ejemplo, antes de que ellos llegaran la escuela era prerrogativa únicamente de los de la casta Brahmin y sólo de los varones; los misioneros fundaron escuelas para miembros de otras castas y también para niñas. Igualmente importante fue que en estas escuelas no se ejercía presión alguna para llegar a ser cristiano y en algunos casos hasta se nombraron maestros no cristianos (Gensichen 1975a:164–170).

Para el final de la tercera década del siglo dieciocho, sin embargo, el clima teológico del pietismo había empezado a cambiar lentamente. Ya se distinguía de manera sutil entre la esfera «cívica» y la «religiosa» y, según las directivas de Copenhague y Halle, los misioneros debían limitarse sólo a esta última (:170–176). Sería difícil sobrestimar la importancia de este cambio. Marcó el comienzo de la transición entre el pietismo temprano y el tardío con su tendencia al escapismo y su construcción de un dualismo absoluto entre lo sagrado y lo profano. Sin duda, el amanecer de la Ilustración en Europa tuvo mucho que ver con esta nueva tendencia. El pietismo no logró mantenerse contra el nuevo espíritu de la época. La situación se complicó más porque el pietismo, aun antes de la Ilustración, no había logrado penetrar en el corazón de las iglesias alemanas. Siempre era un movimiento en la periferia y, por lo tanto, extremadamente vulnerable. Los ataques se fueron intensificando desde el lado luterano ortodoxo que, de una manera incongruente y sin intención, muchas veces hacía causa común con el racionalismo en su desprecio por la empresa misionera. Mientras que la ortodoxia negaba la validez teológica del pietismo, el racionalismo vació la fe de sus misterios. Muy pronto los círculos pietistas en las iglesias del Estado se encontraron en un estado de descomposición y parálisis (cf. Warneck 1906:56s., 66s.).

Aun así, el pietismo tuvo un significado duradero en el desarrollo de la idea misionera protestante. Primero, la misión ya no pudo considerarse como la responsabilidad de los gobiernos coloniales. Además, se transformó: dejó de ser preocupación exclusiva de los gobernantes y jerarcas de la Iglesia y

se convirtió en una empresa con la cual los cristianos comunes y corrientes no solamente podían identificarse, sino en la cual también podían participar. Tercero, el pietismo hizo surgir una era de ecumenismo en la misión en el sentido de buscar un compañerismo cristiano que trascendía las fronteras de naciones y confesiones; los hermanos moravos en particular eran enteramente ecuménicos (cf. Rosenkranz 1977:168s., 173). Cuarto, por un siglo entero, el dieciocho, el pietismo convirtió a Alemania en el país más misionero del protestantismo, debido en gran parte al liderazgo provisto por personas como Francke y Zinzendorf. Finalmente, el pietismo demostró, de una manera inolvidable, lo que una dedicación total podría significar. En épocas anteriores tal compromiso se había encontrado únicamente en el movimiento monástico de la Iglesia Católica Romana, y aun allí, de manera infrecuente. Ahora, hombres y mujeres comunes y corrientes, la mayoría artesanos sencillos, iban literalmente hasta los rincones más remotos de la tierra y se dedicaban de por vida a un pueblo muchas veces atrapado en circunstancias degradantes, identificándose con la gente, viviendo el evangelio ante sus ojos. Una vez más, los moravos dieron la pauta. Durante las primeras tres décadas de la existencia de su Hermandad, salieron misioneros a veintiocho territorios. Además, estos lugares fueron seleccionados muchas veces porque sus habitantes carecían de los privilegios y oportunidades de otros países. ¡Ciertamente esta fue la «respuesta» protestante a lo mejor del monasticismo católico!.

La segunda Reforma y el puritanismo

La ortodoxia penetró hondamente no sólo en el luteranismo sino también en el calvinismo. Aun así, el calvinismo holandés y el anglosajón parecen haber logrado mantener vivo el espíritu misionero más que el luteranismo. Los proyectos misioneros de los holandeses y los anglosajones, dice Gensichen, opacaron los intentos luteranos. En el luteranismo el llamado misionero retuvo su carácter de tema de *discusión* teológica; las iglesias reformadas emprendieron *acción* misionera (Gensichen 1961:10, 11; cf. Rosenkranz 1977: 171). Los factores decisivos eran tanto teológicos como sociopolíticos. En cuanto a estos últimos, Holanda e Inglaterra, ambos países fuertemente calvinistas, pertenecían al grupo de los flamantes poderes marítimos con numerosas colonias de ultramar. En sí, sin embargo, esto no era suficiente para encender un interés en las misiones. Por lo tanto es necesario tener en cuenta un factor teológico importante: el papel crucial que desempeñó la «segunda Reforma» *(Nadere Reformatie)* en Holanda y el puritanismo en Inglaterra, Escocia y las colonias americanas.

Calvino puso énfasis especial en la pneumatología en sus dos aspectos: la obra del Espíritu en el alma humana, en la renovación de la vida interior, y la actividad del Espíritu en la renovación de «la faz de la tierra». En la primera fase de esta segunda Reforma el calvinismo en particular se manifestó con un mezcla extraordinaria de elementos soteriológicos y teocráticos (van der Berg 1956:18). La perspectiva de Richard Marius sobre la diferencia entre Lutero y Calvino puede ayudar a explicar cómo sucedió que el calvinismo se encontró con el luteranismo en este aspecto:

> Lutero nunca tomó muy en cuenta el mundo presente, y una era mundana tampoco puede tomarlo mucho en cuenta a él. Los calvinistas, en cambio, esperaban que el mundo durara y creían que ellos eran instrumentos de Dios para convertirlo … El calvinismo ha implantado … una insatisfacción perpetua con nuestros logros y una inquietud frente al statu quo (1976:32; cf. Oberman 1986:235–239).

Para Calvino, el Cristo exaltado a la diestra de Dios era un Cristo preeminentemente *activo.* En cierto sentido, la escatología de Calvino era una escatología en proceso de cumplimiento. Utilizaba el término *regnum Christi* (el reinado de Cristo) con esta connotación, percibiendo a la Iglesia como la mediadora entre el Cristo exaltado y el orden secular. Un punto de partida teológico de esta índole no podía sino provocar la idea de la misión como la «extensión del Reino de Cristo» tanto por la

renovación espiritual interior de individuos como por la transformación de la faz de la tierra, llenándola con «el conocimiento del Señor». La relación entre estas dos dimensiones, muy inadecuadamente denominadas «vertical» y «horizontal», caracterizaría a una gran parte del calvinismo durante todos los siglos subsecuentes y ejercería una influencia profunda sobre la teoría y la práctica de la misión. En mucho de los teólogos de la segunda Reforma de comienzo del siglo diecisiete —G. Voetius, J. Heurnius, W. Teellinck y otros— las dos dimensiones se mantuvieron unidas en una tensión creativa.

Gisbertus Voetius (1588–1676) reviste una importancia crucial en este sentido. Fue el primer protestante en desarrollar una «teología de misión» amplia. Para nuestra época, su perspectiva sobre las misiones parece, por un lado, demasiado anticuada y, por el otro lado, sorprendentemente moderna (cf. Jongeneel 1989:146s.). Su formulación del triple objetivo de la misión se conoce ampliamente y todavía no ha sido superada. El objetivo inmediato era *conversio gentilium* (la conversión de los gentiles), que estaba subordinado al segundo y más distante objetivo *plantatio ecclesiae* (la plantación de iglesias). El objetivo supremo y último de la misión, sin embargo, al cual los primeros dos estaban subordinados, era *gloria et manifestatio gratiae divinae* (la gloria y manifestación de la gracia divina).

Voetius concibió el fundamento de la misión en términos primeramente teológicos, es decir, fluyendo del mismo corazón de Dios. Se lo puede considerar acertadamente uno de los primeros exponentes de lo que en nuestra época se conoce como *missio Dei*. Igualmente significativo es que definió la misión en términos mucho más amplios que los que llegaron a ponerse de moda en los siglos subsecuentes. Concibió la misión, *inter alia*, como algo que pretendía reunir iglesias al borde del colapso o que habían sido esparcidas a raíz de la persecución; como la renovación de iglesias que se habían deteriorado teológicamente; como la reunificación de iglesias separadas unas de otras; como apoyo para iglesias oprimidas y empobrecidas, y como la búsqueda de la liberación de iglesias que experimentaban oposición de las autoridades (cf. Jongeneel 1989:133, 147).

Voetius consideraba que el papa, los obispos, las órdenes religiosas, las congregaciones y las autoridades seculares eran agentes inapropiados de la misión. La única portadora legítima de la misión es la Iglesia, porque sólo ella puede plantar iglesias. Partiendo de este presupuesto, para Voetius lógicamente las iglesias recién plantadas no están de ninguna manera sujetas a las iglesias sembradoras: la iglesia «mayor» y la iglesia «joven» se relacionan como iguales (cf. Jongeneel 1989:126s., 136s.).

Así como la iglesia «joven» no está sujeta a la iglesia «mayor», tampoco puede ser sierva del gobierno. Voetius rechazó el derecho contemporáneo católico romano del patronato, que otorgaba a los reyes de Portugal y España autoridad sobre las iglesias «jóvenes» de sus colonias. También se distanció, como lo harían los pietistas un siglo más tarde, de cualquier coerción en asuntos religiosos: los feligreses de otras creencias debían ser libres de rehusar el cristianismo (cf. Jongeneel 1989:128).

La comprensión puritana de la misión no era en esencia distinta de la de Voetius y, sin lugar a dudas, hubo un cierto grado de influencia mutua. El famoso Sínodo de Dort (1618–1619), en el cual Voetius desempeñó un papel prominente, por ejemplo, también contó con delegados de las iglesias de Inglaterra y de Escocia. La misión holandesa de ultramar empezó en Formosa (hoy Taiwán) en 1627. Un poco antes de esta fecha Alexander Whitaker había puesto los fundamentos para la obra misionera en la colonia de Virginia. Sin lugar a dudas, sin embargo, el pionero de las misiones protestantes fue el puritano John Eliot (1604–1690), que invirtió prácticamente todos sus años de ministerio, desde la década de 1640 hasta su muerte, entre los indígenas de Massachusetts. En 1649 se fundó la *New England Company* (la Compañía de Nueva Inglaterra), cuyo propósito era financiar la empresa misionera en las colonias transatlánticas. Fue la primera sociedad protestante dedicada exclusivamente a propósitos misioneros (cf. Chaney 1977:15).

El puritanismo clásico duró aproximadamente hasta el año 1735, es decir, hasta el comienzo del llamado «Gran despertar». Los teólogos que ayudaron a desarrollar la idea misionera en esta época fueron, además de Eliot, Richard Sibbes, Richard Baxter y Cotton Mather, mientras Jonathan Edwards fue una figura de transición (cf. Rooy 1965). Sobre la base de los excelentes estudios de Niebuhr ([1937] 1959), van den Berg (1956), Rooy (1965), De Jong (1970) y Chaney (1976), intentaremos ahora identificar los aspectos sobresalientes de la teología puritana de la misión.

1. Una característica fundamental del calvinismo es la doctrina de la predestinación. Se ha entendido esta doctrina de un modo demasiado rígido: si Dios predestina a algunos individuos para la salvación (y a otros para la perdición, como lo expresa la idea de *predestinatio gemina* o «doble predestinación»), entonces el cristiano debe dejar que Dios salve a quien él quiera, según su beneplácito. La creencia en la predestinación puede así paralizar la voluntad para emprender la misión. Algunos de los puritanos sostuvieron esta perspectiva: se vieron como los elegidos de Dios enviados a plantar y cultivar un jardín en la tierra desolada del continente norteamericano donde debían expandir el Reino de Dios desplazando a la población indígena. Se dio el caso de un pastor puritano que llegó a agradecer a Dios por haber enviado «una enfermedad mortal entre los indios … la cual destruyó multitudes, abriendo así paso a nuestros padres» (citado en Beaver 1961:61). Sin embargo, cuando John Eliot y otros emprendieron su misión entre los mismos indios encontraron una actitud abierta entre los colonos, quienes empezaban a aceptar que había que difundir el Reino de Dios más por la conversión que por la aniquilación de la población nativa. El sentido de haber sido elegido por Dios se canalizó entonces de un modo nuevo. Es posible detectar tal «desvío» una y otra vez en los grupos calvinistas. El énfasis en la predestinación lleva a un involucramiento activo en la misión; los elegidos de Dios no pueden permanecer inactivos.
2. Para los puritanos el objetivo último de la misión fue siempre, lo mismo que para Voetius, la gloria de Dios (van den Berg 1956:29; Rooy 1965:64s.; Warren 1965:53; Chaney 1976:17), que Beaver denomina la «raíz primaria» de la misión de la Iglesia. Sin lugar a dudas, fue un motivo poderoso para el involucramiento misionero durante los primeros dos siglos de la misión protestante. Como la predestinación, se trataba de un elemento básico del calvinismo. La totalidad de la vida del cristiano servía para magnificar el nombre de Dios y para atribuirle soberanía sobre todas las cosas. La soberanía de Dios no excluía su gracia, aunque la primera siempre tuvo la primacía sobre la segunda en el siglo diecisiete. Únicamente en el siglo dieciocho se daría el salto, cediendo un poco del lugar predominante de la soberanía de Dios a una preocupación mayor por su misericordia (cf. Niebuhr 1959:88s.).
3. La gloria o la soberanía de Dios no podía, sin embargo, concebirse aparte de su gracia y su insondable misericordia. Los puritanos eran «constreñidos por el amor de Jesús» (el título de van den Berg 1956). El amor de Jesús se entendía de doble manera: su amor experimentado por el creyente, y su amor para con la humanidad no redimida. Juan Wesley, por ejemplo, hablaba del amor de Cristo hacia el pecador perdonado que «dulcemente lo constriñe para que ame a todo hijo de hombre» (citado en van den Berg 1956:99). En el transcurso del tiempo este motivo soteriológico casi llegó a ser el dominante (cf. van den Berg 1956:29; Beaver 1961:60; Rooy 1965:64s., 240, 310, 316s.; Warren 1965:47; 52s.) y constituye el punto principal de concordancia entre el pietismo y el puritanismo (van den Berg 1956:25).
4. Todas las iniciativas misioneras calvinistas, tanto las de los representantes de la «segunda Reforma» holandesa como las de los puritanos ingleses, se emprendieron en el marco de la expansión colonial. En el siguiente capítulo exploraremos más ampliamente la relación íntima entre el colonialismo y la misión. Aquí sólo nos referiremos a la idea de colonizar, como se manifestó en el siglo diecisiete y los

inicios del siglo dieciocho, y su relación con las misiones protestantes. Para poder apreciar esta relación es importante entender que la idea de un *corpus Christianum* o cristiandad todavía estaba intacta en el período bajo discusión y sólo iba a ser atacada durante la Ilustración. En el siglo diecisiete era más que evidente la naturaleza cristiana de Europa (aunque existían distintas «ramas» de la cristiandad: católica romana, luterana, reformada etc.); por tanto, era lógico que lo mismo se aplicara a las «posesiones» de las naciones europeas en ultramar.

En el caso del calvinismo se añadió otra dimensión: la teocracia. Dondequiera que se emprendían misiones calvinistas el propósito era establecer un sistema sociopolítico en el «desierto», donde Dios mismo sería el verdadero gobernante. Los esfuerzos misioneros de John Eliot dieron clara evidencia de este motivo, en particular en sus «aldeas de oración», un total de catorce asentamientos en Massachusetts, donde se reunió a los indígenas convertidos y donde se organizó la totalidad de la vida sobre la base de las pautas de Éxodo 18. De modo similar las colonias puritanas en Norteamérica debían ser una manifestación del Reino de Dios en la tierra. El reinado de Cristo tenía que ser visible en la sociedad y en la Iglesia. El Estado respondía al llamado divino de funcionar como su agente auxiliar. Se preveía una armonía perfecta entre la Iglesia y el Estado. En el país de origen se buscó el mismo ideal, por lo menos en las décadas de 1640 y 1650, cuando Oliver Cromwell y otros soñaban con transformar a Inglaterra en un teocracia; la integración de la religión y la política tenía como propósito reflejar la voluntad de Dios tanto para la Iglesia como para la nación (cf. van den Berg 1956:21–29; Rooy 1965:280).

La Ilustración despedazaría esta visión teocrática. La religión fue limitada a la esfera privada, dejando la esfera pública bajo el dominio de la razón. La Ilustración haría así imposible concebir la misión como medio para construir la teocracia en la tierra. Sin embargo, como veremos más adelante, la idea de la unidad entre sociedad y religión, entre Iglesia y Estado, nunca moriría del todo; continuaría manifestándose de varias maneras, incluso después del golpe mortal propiciado por la Ilustración.

5. La visión teocrática estaba íntimamente vinculada a la manera en que los primeros calvinistas entendían la relación entre misión y escatología. La fuerte distinción entre premilenarismo y posmilenarismo, que llegaría a caracterizar épocas posteriores (en particular los siglos diecinueve y veinte), estaba todavía ausente. De Jong resume bien el período al decir que desde 1640 hasta el amanecer del siglo diecinueve:

> las esperanzas milenaristas oscilaron entre un milenarismo muy complejo, o un premilenarismo con tendencias adventistas, y un posmilenarismo moderado con su creencia en el mejoramiento paulatino de las condiciones humanas por medio de benevolencia cristiana y programas de educación (1970:22).

La escatología, más que cualquier otra área de la fe cristiana, ha sido siempre un campo fértil donde las fantasías religiosas tienen la oportunidad de correr con toda libertad. A la luz de este hecho no sería realista esperar un pensamiento uniforme entre los puritanos. En efecto, había diferencias, pero también había un grado sorprendente de acuerdo debido a que todos compartían una misma visión teocrática. Su visión de la relación entre misión y escatología abrazaba en esencia cuatro elementos: la anticipación de la caída de Roma; la subsecuente entrada de judíos y gentiles en gran escala a la verdadera Iglesia; la evolución de una era de verdadera fe y bendición material entre todos los pueblos, y la firme convicción de que Inglaterra gozaba de un mandato divino para guiar la historia hacia un final predeterminado en todos estos asuntos (De Jong 1970:77; cf. también Rooy 1965:241). Los primeros tres motivos eran evidentes también en los círculos misioneros contemporáneos de Holanda, entre otros en W. Teellinck y J. Heurnius (cf. van den Berg 1956:20s.).

Pensamientos como estos flotaban en el aire, metafóricamente, durante el siglo diecisiete y después. Al mismo tiempo reflejan un paso hacia la toma de distancia del concepto calvinista de la escatología. Calvino había postulado tres etapas para la progresión del tiempo de la Iglesia. El primer período fue el de los apóstoles, cuando se ofreció el evangelio a todo el mundo habitado. Luego vino el segundo período, dominado por el Anticristo, en el cual Calvino mismo vivió, razón por la cual escribió una teología para la Iglesia bajo la cruz. El tercer periodo, el final, sería el de la gran expansión de la Iglesia. Los puritanos aceptaron este esquema calvinista de la historia. Creían, sin embargo, que estaban al final del segundo período y a principios del tercero (cf. Chaney 1976:32s.). Esto explica porqué eran más optimistas y confiados que Calvino. Estaban convencidos de estar en los últimos días. Lenta, pero seguramente, crecía la convicción de que el último y definitivamente exitoso ataque de Dios contra las fuerzas del Anticristo partiría de la costa de Norteamérica y que los santos puritanos desempeñarían un papel clave en este drama final de la historia (cf. Hutchison 1987:38, 41).

6. La idea de elevar el nivel cultural como un objetivo de la misión todavía estaba relativamente subdesarrollada en la «segunda Reforma» y el período puritano. Los cristianos occidentales creían que su cultura era superior a la de las naciones no occidentales, pero no querían aislar el progreso cultural como un objetivo específico de la misión. Daban por sentado que las personas vivirían mejor una vez establecido el reinado de Dios sobre su respectiva sociedad. En palabras de John Eliot (citado por Hutchison 1987:27), era «absolutamente necesario seguir adelante civilizando con la religión». Algunas décadas más tarde Cotton Mather (1663–1728) formularía lo mismo de un modo menos equívoco: «lo mejor que podemos hacer con nuestros indios es ‘anglicanizarlos’« (citado en Hutchison 1987:29). En el período siguiente, como veremos en el próximo capítulo, esta perspectiva llegaría a ser tan dominante que en algunas oportunidades se haría difícil distinguir entre la misión y la «occidentalización».
7. Dada la prominencia de la «gran comisión» en los debates misioneros a partir del final del siglo dieciocho, es sorprendente ver que no desempeñó papel alguno en las discusiones del siglo diecisiete (cf. Rooy 1965:319s.). Quizás la razón principal de la ausencia de esta motivación es que la validez de la comisión nunca fue disputada, por lo cual los puritanos nunca tuvieron que apelar a un mandamiento para justificar sus acciones.

Ambivalencias en el paradigma de la Reforma

Durante las primeras dos décadas del protestantismo el paradigma misionero tuvo la tendencia a fluctuar entre varios extremos:

1. El énfasis en la soberanía de Dios a veces ejerció una influencia paralizante, aun sobre la idea de un involucramiento misionero; en otras épocas la soberanía divina y la responsabilidad humana se sostuvieron en una tensión creativa.
2. A veces se percibía a las personas exclusivamente a la luz de la caída: pecadores empedernidos en camino a la perdición. En otros períodos se enfatizaba el amor de Cristo por los perdidos: eran considerados como redimibles y dignos de la salvación.
3. La ortodoxia protestante se inclinaba hacia el lado de la naturaleza *objetiva* de la fe dejando poco espacio a una experiencia personal de la salvación. El pietismo se inclinó al otro extremo, dando demasiado énfasis al lado subjetivo y experimental de la religión. Otros, sin embargo, lograron mantener hasta cierto grado la unidad indisoluble entre las dimensiones objetivas y subjetivas de la fe.
4. En su mayoría, los protestantes de los primeros dos siglos operaban todavía dentro del marco de un vínculo estrecho entre la Iglesia y el Estado, y tal marco regía también para las misiones. Hubo

excepciones a la regla entre los anabaptistas, los pietistas, y algunos representantes de la segunda Reforma y el puritanismo.

5. Debido a sus énfasis teocráticos, la rama calvinista de la Reforma enfatizaba más que el luteranismo el dominio de Cristo sobre la sociedad en general. Esta distinción también se manifestó en la práctica misionera calvinista.

Podríamos identificar otras influencias sobre el pensamiento misionero, pero éstas son tal vez las más importantes. Ninguno de estos elementos, sin embargo, permaneció sin ser afectado durante la era subsecuente, a medida que la influencia de la Ilustración paulatina e inexorablemente se extendía en la sociedad y la Iglesia. De esto nos ocuparemos a continuación.

Nueve
La misión a partir de la Ilustración

El perfil de la cosmovisión de la Ilustración

Este capítulo continúa resumiendo el paradigma misionero protestante. A primera vista puede parecer extraño escribir dos capítulos distintos sobre la comprensión protestante de la misión. Tal procedimiento, sin embargo, se justifica a la luz de la profunda influencia que la Ilustración tuvo sobre el protestantismo. No sugerimos con esto que el catolicismo permaneció hermético frente a ella, pero sería difícil negar que en general la teología católica y la Iglesia Católica Romana se defendieron más eficazmente que el protestantismo y lograron quedar intactas por más tiempo. El catolicismo, en efecto, «postergó» su respuesta a la Ilustración hasta el Concilio Vaticano II. El resultado ha sido, como lo expresa Hans Küng (1984:23), que la Iglesia Católica ha tenido que efectuar simultáneamente dos cambios paradigmáticos en el siglo veinte (cambios paradigmáticos que, para el protestantismo, ocurrieron en siglos bien distantes el uno del otro), respecto tanto a la Ilustración como al período posmoderno. En contraste, en el caso del protestantismo casi todo lo que pasó desde el siglo dieciocho fue, de una u otra manera, afectado profundamente por la Ilustración. Se sobreentiende que mucho de esto ejerció cierta influencia en la teología católica y en la Iglesia Católica, aunque entre las dos confesiones hay diferencias fundamentales al respecto. Casi todos los eventos a los cuales nos referimos en lo que sigue, por lo tanto, serán eventos relacionados con el protestantismo, aunque ocasionalmente mencionaremos también desarrollos en el catolicismo.

Este no es el lugar apropiado para discutir la Ilustración en detalle. Nos limitamos a algunos aspectos del movimiento en la medida en que éstos contribuyen a una mejor comprensión del pensamiento y las prácticas misioneras de aproximadamente los tres últimos siglos. La era «moderna» o la Ilustración recién empezó en el siglo diecisiete, aunque hay indicaciones del comienzo de la desintegración del mundo medieval y su cosmovisión en fechas tan tempranas como el siglo catorce (cf. Oberman 1986:1–17).

La cosmología medieval había sido estructurada más o menos según los siguientes lineamientos (cf. Nida 1968:48–57):

Dios
↓
La Iglesia

↓

El rey y la nobleza

↓

El pueblo

↓

Los animales, las plantas y los objetos

Se suponía que esta estructura jamás debía ser modificada por nadie. Dentro del orden divino de las cosas, cada ser humano y cada comunidad tenía que permanecer en su lugar respecto a Dios, la Iglesia y la realeza. La voluntad de Dios para el peón era que fuera peón y para el señor que fuera señor. Sin embargo, por toda una serie de eventos —el Renacimiento, la Reforma protestante (que destruyó la unidad milenaria y, por tanto, el poder de la Iglesia occidental) y otros acontecimientos similares— la *Iglesia* fue eliminada paulatinamente de la escena como factor para validar la estructura de la sociedad. El poder para validar había pasado ahora directamente de Dios al rey y de allí al pueblo. Durante la época de revolución (principalmente en el siglo dieciocho) también fue destruido el poder verdadero de *reyes y nobles.* Las personas comunes y corrientes ahora se percibieron a sí mismas, en alguna medida, como seres en relación directa con Dios, y ya no relacionados por medio de algún noble, rey o Iglesia. Estos fueron los comienzos de la democracia. Una vez más, en la era de la ciencia *Dios* fue eliminado en gran parte de la estructura de validación de la sociedad. Las personas descubrieron, con algo de sorpresa al principio, que podían ignorar a Dios y la Iglesia sin perjudicarse. Con la remoción de todas las sanciones «sobrenaturales» (Dios, Iglesia y rey) la gente empezó a mirar ahora hacia los estratos subhumanos de la existencia —animales, plantas y objetos— para encontrar autenticación y validación para la vida. La humanidad comenzó a derivar su existencia y validez de «abajo» y ya no de «arriba».

Con esto no estamos sugiriendo que todo este proceso se desarrolló en una serie de etapas claras, identificables y distintas; tampoco que las personas siempre eran conscientes del devenir histórico. Podemos, sin embargo, afirmar que paulatinamente el mundo occidental empezó a identificarse con una nueva manera de pensar introducida por Nicolás Copérnico (1473–1543), Francis Bacon (1561–1626), Galileo Galilei (1564–1642), René Descartes (1596–1650) y otros. Una generación o dos más tarde, cuando John Locke (1632–1704), Baruch Spinoza (1632–1677), Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646–1716) e Isaac Newton (1642–1717) aparecieron en el escenario, la cosmovisión de la Ilustración ya estaba establecida firmemente. Dos acercamientos científicos caracterizaron la tradición de la Ilustración: el empirismo de Bacon (expuesto, *inter alia*, en su *Novum Organon*) y el racionalismo de Descartes (quien publicó su *Discurso del método* en 1637 y propuso su famoso precepto *«Cogito, ergo sum»*; [Pienso, luego existo]). Ambos acercamientos operaban sobre la premisa de que la razón humana tenía cierto grado de autonomía. Sin embargo, ni Bacon ni Descartes vieron sus teorías de progreso científico en términos de amenaza a la fe cristiana. Bacon, en particular, operaba completamente dentro del paradigma puritano y presumía una armonía completa entre la ciencia y la fe cristiana (cf. Mouton 1983:101–122; 1987:43–50). Sin embargo, en el período subsecuente, sus trabajos científicos pioneros comenzaron a ser considerados cada vez más como opuestos a la fe.

Intentaremos ahora —en unos pocos párrafos y, por tanto, una vez más con el peligro de simplificar demasiado— dibujar el perfil del paradigma de la Ilustración antes de proceder a discutir su impacto sobre la comprensión de la misión cristiana. Los elementos identificados no deben, por supuesto, tratarse separadamente pues todos son interdependientes. A pesar de todo esto (¡y según el mismo patrón de la Ilustración!) los consideraremos uno por uno.

La Ilustración fue, predominantemente, la era de la *razón.* El *cogito ergo sum* de Descartes con el transcurso del tiempo llegó a significar que la mente humana era el punto de partida indudable para todo conocimiento. La razón humana era «natural», es decir, se derivaba del orden de la naturaleza y por lo tanto era independiente de las normas de la tradición o de la presuposición. La razón representaba una herencia perteneciente no sólo a los «creyentes» sino a todo ser humano por igual.

En segundo lugar, la Ilustración operaba dentro de un *esquema sujeto-objeto.* Esto implicaba la separación entre el ser humano y el medio ambiente, la cual permitía la posibilidad de examinar el mundo animal y mineral desde el punto de vista de la objetividad científica. La *res cogitans* (la humanidad y la mente humana) podría investigar la *res extensa* (la totalidad del mundo no humano). La naturaleza dejó de ser «creación» y de servir como maestro a las personas, para convertirse en un objeto de su investigación. Ya el énfasis no recaía en la totalidad sino en las partes a las cuales se les asignaba prioridad sobre la totalidad. Ni siquiera los seres humanos eran considerados como entes completos sino como algo para mirar y estudiar desde una variedad de perspectivas: como seres pensantes (filosofía), como seres sociales (sociología), como seres religiosos (estudios religiosos), como seres físicos (biología, fisiología, anatomía y otras similares), como seres culturales (antropología cultural) y así sucesivamente. De este modo aun la *res cogitans* podría convertirse en *res extensa* y, como tal, en objeto de análisis.

En principio, entonces, a la *res cogitans* no se le asignó límite. La totalidad del planeta tierra podría ser ocupado y sometido osadamente. Se «descubrieron» los océanos y continentes y se introdujo el sistema de colonias. Era como si se hubieran soltado unos poderes desconocidos. Las personas se invistieron de una confianza sin igual: sintieron que lo verdaderamente «real» sólo empezaba a manifestarse ahora, como si todo lo del pasado hubiera sido sólo una preparación o quizás hasta un impedimento. Se podía manipular y explotar el mundo físico. Y en la medida que avanzaba el conocimiento científico y técnico, esto se hacía cada vez más posible. En un ensayo presentado al congreso sobre Iglesia y Sociedad (1966) de Ginebra, Mesthene podía entonces afirmar:

Somos los primeros … en tener suficiente de este poder verdaderamente en la mano para crear nuevas posibilidades casi al antojo. Por medio de cambios físicos masivos inducidos con intención, podemos literalmente extraer nuevas alternativas de la naturaleza. La tiranía antigua de la materia se quebró y lo sabemos muy bien … Podemos cambiarlo [el mundo físico] y modelarlo según nuestros propósitos … Al crear nuevas posibilidades nosotros mismos nos damos nuevas alternativas de elección. Con más alternativas tenemos más oportunidades. Con más oportunidades podemos tener más libertad y con más libertad podemos ser más humanos. Esto constituye, creo, lo que es nuevo en cuanto a nuestra época … Estamos en el proceso de reconocer que nuestra destreza técnica rebosa literalmente con la promesa de una nueva libertad, una dignidad humana más amplia y una aspiración sin interferencias (1967:484s.).

Relacionado con lo anterior hay una tercera característica de la Ilustración: la *eliminación del concepto de propósito* en las ciencias y la introducción de la causalidad directa como la clave para entender la realidad. La antigua reflexión científica griega y medieval creía en una causalidad animada y consideraba al propósito como una categoría de explicación en la física. Esta dimensión de la teleología era vital para los antiguos. A partir del siglo diecisiete, sin embargo, la ciencia se considera definitivamente no teleológica. No es capaz de contestar la pregunta por quién ni con qué propósito llegó a existir el universo (cf. Newbigin 1986:14); ni siquiera le interesa la pregunta. Más bien, opera sobre la suposición de una causalidad simple de tipo mecanicista, como de bolas de billar. La causa determina el efecto. El efecto, por lo tanto, llega a ser explicable, si no predecible. La ciencia moderna tiende a ser completamente determinista, debido a sus leyes matemáticamente estables e inmutables

que garantizan el resultado deseado. Lo único necesario es un conocimiento completo de aquellas leyes de causa y efecto. La mente humana llega a ser amo e iniciador que previene meticulosamente cualquier eventualidad, comprendiendo y controlando plenamente todos los procesos habidos y por haber. La concepción, el nacimiento, la enfermedad y la muerte perdieron su calidad de misterio; se convirtieron en meros procesos sociobiológicos (cf. Guardini 1950:101s.).

Esto se manifiesta especialmente en un cuarto elemento de la Ilustración: su creencia en el *progreso.* Para Dante Alighieri (1265–1321), el plan de Ulises de navegar más allá de las Columnas de Hércules (Estrecho de Gibraltar) mar adentro era una blasfemia (referencia en Guardini 1950:42); para la generación de la Ilustración la idea era seductora y provocativa. La gente ahora expresaba gozo y emoción frente a la posibilidad de atravesar el mundo entero y «descubrir» nuevos territorios, de ver amanecer un nuevo día sobre un mundo oscuro. Con osadía las naciones occidentales tomaron posesión de la tierra e introdujeron el sistema colonial. En el proceso de prepararse para su porvenir se llenaron de una confianza absoluta. Eran los dueños de su destino: una creencia que había sido infundida desde la niñez por la historia que estudiaban (cf. West 1971;52; Hegel 1975). Estaban convencidos tanto de su capacidad como de su voluntad para recrear el mundo a su propia imagen.

La idea del progreso se expresó preeminentemente en los «programas de desarrollo» que emprendieron las naciones occidentales en los países del llamado «Tercer Mundo». El motivo común de todos estos proyectos era el modelo de desarrollo tecnológico que encontró su expresión primordialmente en las categorías de posesión material, consumismo y avance económico. El modelo se basaba, además, en el ideal de la *modernización.* Los teóricos daban por sentado que el desarrollo era un proceso inevitable y unilateral que operaría naturalmente en cualquier cultura. Otra premisa era que los beneficios del desarrollo así definido se escurrirían de modo que llegarían hasta los más pobres entre los pobres, dándoles su parte justa de la riqueza generada (cf. Nürnberger 1982:240–254; Bragg 1987:23s.). En este paradigma lo opuesto al modernismo se denominó retraso, una condición que los pueblos «subdesarrollados» deberían superar, dejándola atrás.

Lo novedoso en este modelo era el deseo de repartir la riqueza también entre los menos privilegiados. De todos modos, resultó ser un asunto un tanto ambivalente. Un estudio tras otro, publicado durante los últimos veinticinco años, ha expuesto las fallas en el concepto occidental del desarrollo. La retórica hacía referencia al progreso y la afluencia para todos, y a nuevos niveles de seguridad y beneficios. Al fin y al cabo, sin embargo, no se trataba de ventajas ni afluencia para todos sino de «poder», ya que el egoísmo tenía la última palabra. Y como la religión ya no ejercía influencia sobre el uso debido del poder, podía utilizarse para el bien común, pero también para el bien de los ya privilegiados. Por supuesto, en períodos anteriores a la Ilustración también se habían cometido injusticias, pero, como argumenta Guardini (1950:39), en aquel entonces por lo menos las personas tenían mala conciencia. Ahora, con auténtico estilo maquiavélico, la conveniencia llegó a ser más importante que la moralidad y cualquiera podía explotar al prójimo con impunidad. Tomás Hobbes (1588–1679) propuso una teoría del Estado, declarándolo amo y juez absoluto de la vida humana, una teoría que conduciría a Auschwitz, Hiroshima y el archipiélago Gulag.

Durante todo el proceso —y esta es la quinta característica de la Ilustración— se argumentaba que el *conocimiento científico es fáctico, sin valores y neutral.* Lo que da veracidad a una creencia, dice Bertrand Russell (1970:75) «es un *hecho,* y este hecho … de ninguna manera involucra la mente de la persona que tiene la creencia» (:75). Una creencia es verídica cuando existe un hecho correspondiente, y falsa, cuando no hay tal hecho correspondiente (:78s.). Los hechos tienen vida propia independiente

del observador. Son «objetivamente» verídicos. Por eso Karl Popper (1979:109) define «el conocimiento o pensamiento en el sentido objetivo» de la siguiente manera (bastardilla suya):
…es totalmente independiente de cualquier pretensión de conocer de cualquier persona; además es independiente de la creencia de cualquier persona … El conocimiento en el sentido de objetividad es *conocimiento libre de cualquier persona; es conocimiento sin un sujeto conocedor.*

Al otro extremo de los *hechos* están los *valores*, basados no en el conocimiento sino en la *opinión*, en la *creencia*. Los hechos no son cuestionables; en cambio, los valores son asunto de preferencia y elección. A la religión se la incluyó en la categoría de valores debido a que descansaba sobre nociones subjetivas y no podía comprobarse. Se la relegó al mundo privado de la opinión, divorciada del mundo público de los hechos.

En sexto lugar, en el paradigma de la Ilustración *todos los problemas, en principio, podían resolverse.* Por supuesto, muchos problemas quedaron sin resolución, pero se atribuyó esto al hecho de no haber dominado todavía todos los datos pertinentes. Todo se podía explicar o, por lo menos, hacerse explicable. Ningún vacío o misterio resistiría permanentemente la mente humana emancipada e inquisitiva. El horizonte no tenía límites. La ciencia reinaba con su carácter acumulativo y abarcativo. Su crecimiento era continuo, siempre hacia adelante y hacia arriba en la medida en que crecía el banco de datos observables. A través de las gafas del positivismo se veía la historia de la vida intelectual en términos de haber pasado «por la era oscura de la especulación teológica, metafísica y filosófica para surgir en el triunfo de las ciencias positivas» (Bernstein 1985:5). No era que no hubiera habido progresos importantes en épocas anteriores, sino que, como dice Mesthene (1967:484), «las invenciones en el pasado eran pocas, raras, excepcionales y maravillosas»; hoy son «muchas, frecuentes, planeadas y cada vez más dadas por sentado». Para el exuberante Mesthene, el eterno y demoníaco poder de la naturaleza por fin estaba rindiéndose frente a la planificación y la razón humanas, permitiendo así a los seres humanos recrear el mundo a su propia imagen y según su propio diseño.

Finalmente, la Ilustración consideró al ser humano como un *individuo emancipado y autónomo.* En el medioevo la comunidad tenía precedencia sobre el individuo aunque, como hemos argumentado anteriormente, el énfasis en el individuo era discernible en la teología occidental por lo menos desde el tiempo de Agustín. En Agustín y Lutero nunca se consideró al individuo como emancipado y autónomo; más bien, se lo vio primordialmente en relación con Dios y con la Iglesia. Ahora los individuos llegaron a revestir importancia e interés por sí mismos y para ellos mismos (cf. Guardini 1950:42, 47, 64–79).

Un credo central de la Ilustración fue entonces la fe en la raza humana. Su progreso estaba asegurado por la libre competencia del conjunto de individuos persiguiendo su propia felicidad. El ser humano libre y «natural» era infinitamente perfectible y, por tanto, se le debía permitir que evolucionara según su propia elección. Desde los inicios de pensamiento liberal, entonces, hubo esta tendencia hacia la libertad indiscriminada. El apetito insaciable de libertad de vivir como a uno le da la gana se convirtió en un derecho virtualmente inviolable en las «democracias» occidentales. La autosuficiencia del individuo a costa de las responsabilidades sociales fue exaltada al rango de credo sagrado. «No hay absolutos; la libertad es absoluta» (Bloom 1987:28).

El corolario de este punto de vista es que cada individuo debe permitir a los demás pensar y actuar como bien les parezca. Según esta filosofía «el verdadero creyente es el verdadero peligro»; no hay «otro enemigo sino el hombre que no está abierto a cualquier cosa» (Bloom 1987:26, 27). Se elevó la no discriminación al nivel de un imperativo moral, porque su contrario era la discriminación (:30).

El individuo se experimentó a sí mismo en términos de ser libre de la tutela de Dios y de la Iglesia, los cuales ya no eran necesarios para legitimar títulos específicos, clases y prerrogativas. En principio, ya no había ni personas ni clases privilegiadas. Todos habían nacido iguales y gozaban de iguales derechos; éstos, sin embargo, no se derivaban de la religión sino de la «naturaleza». Por tanto los seres humanos eran, por un lado, más importantes que Dios; por el otro lado, sin embargo, no eran fundamentalmente diferentes de los animales y las plantas (cf. Guardini 1950:53s.). Los individuos podían entonces ser rebajados a máquinas, manipulados y explotados por los que buscaban utilizarlos para sus propios fines. Tanto el capitalismo como el marxismo, dice Newbigin (1986:118), encuentran sus raíces en esta visión que proviene de la Ilustración y que considera a los seres humanos como individuos autónomos, sin ninguna referencia sobrenatural.

La Ilustración y la fe cristiana

La característica predominante de la era moderna es su antropocentrismo radical. Antes de la Ilustración, la vida en todos sus estratos y ramificaciones estaba permeada de religión. La legislación, el orden social, la estructura privada y pública, el pensamiento filosófico y el arte llevaban de una u otra forma la marca de la religión. No estamos sugiriendo que la Edad Media como época histórica fue simplemente cristiana y la que la siguió fue, también inequívocamente, no cristiana. Hubo fe e incredulidad tanto antes como después de la Ilustración (cf. Guardini 1950:110s.). Sin embargo, es innegable que la Ilustración proveyó a las personas con una nueva «estructura de lo admisible», y que la fe cristiana (o cualquier otra fe, de hecho) dejó de operar de manera directa en el proceso de informar al pensamiento científico. Lo que distingue a nuestra cultura de todas las anteriores, entonces, es que en su filosofía pública es atea (cf. Newbigin 1986:54, 65).

Por lo tanto, aunque las personas continuaron practicando la fe cristiana después de la Ilustración, ella había perdido su tranquila evidencia propia: se volvió tensa, con una tendencia a enfatizarse excesivamente a sí misma debido a que sentía que estaba funcionando en un mundo extraño y hasta hostil (Guardini 1950:51). ¿Cómo puede estar reinando Dios soberanamente si las personas se consideran a sí mismas seres libres? ¿Dios todavía está activo en un mundo donde se cree que las personas pueden tomar iniciativas para crear cualquier cosa que necesitan? ¿Dios todavía puede ser Dios de la providencia y a la vez de la gracia? ¿Puede establecer una institución —la Iglesia— que se dirige al mundo humano con autoridad divina? Estas son únicamente algunas de las preguntas que confrontan al creyente moderno. La certidumbre firme, masiva y colectiva del medioevo se ha desvanecido por completo. A la fe cristiana se la cuestiona severamente, se la repudia con desdén y se la ignora intencionalmente. La revelación, antes matriz y fuente de la existencia humana, ahora tiene que comprobar su pretensión de verdad y validez. Surgió una nueva disciplina teológica: la apologética cristiana (:51–55).

Como lo afirmaremos más adelante, la Ilustración en general no negó a la religión un lugar bajo el sol. Lo que sí hizo, sin embargo, fue relativizar radicalmente las pretensiones exclusivistas del cristianismo. Durante siglos la palabra «religión» se utilizó en el sentido de «devoción» o «piedad». Durante la edad media las religiones no cristianas nunca eran citadas como «religiones». En el siglo diecisiete, sin embargo, «religión» llegó a significar «un sistema de creencias y prácticas». La palabra podía también usarse en plural y la fe cristiana llegó a ser una más entre varias «religiones». En esencia, se la consideró igual que cualquier otro sistema de creencias. Su superioridad sobre otras religiones era, en el mejor de los casos, relativa. Esta nivelación fundamental de todas las religiones también significó que el vocabulario tradicional de la Iglesia perdió su contenido teológico. Para dar un

ejemplo: en su forma secularizada se percibió el pecado exclusivamente en términos moralistas; se lo relacionó con transgresión o desobediencia a las instrucciones. Se negó la pecaminosidad intrínseca de la naturaleza humana y se difundió una perspectiva sorprendentemente optimista de la humanidad como buena en su esencia. Debido a que la maldad no gozaba de ningún poder inherente sobre las personas, éstas harían «naturalmente» el bien si se les permitía escoger (cf. Braaten 1977:18; Gründel 1983:105).

Por supuesto, el cristianismo no desapareció después de la Ilustración; al contrario, desde entonces se ha difundido por todo el globo terrestre. Volveremos sobre las razones por las cuales sucedió y de qué manera ocurrió. Por ahora quisiéramos afirmar que el cristianismo después del advenimiento de la Ilustración fue diferente de lo que había sido antes. Aun allí donde resistió a la mentalidad de la Ilustración recibió su influencia profunda. Podría ser de ayuda trazar su influencia sobre el cristianismo y la teología cristiana refiriéndonos a las siete características de la Ilustración enunciadas arriba:

Primero, la *razón* se convirtió en algo supremamente importante en la teología cristiana. Esto no implica que en épocas anteriores la razón no haya desempeñado papel alguno. Frances Young ha demostrado cuán importante fue, por ejemplo, en el período patrístico cuando «la espiritualidad y la racionalidad iban de la mano» porque «la fe es el razonamiento de la mente cristiana». Sin embargo, la fe tenía prioridad sobre la razón; la mente estaba por *debajo* de la verdad y no por encima. O, poniéndolo de otro modo, el contraste entre fe y razón en realidad era un contraste entre dos modos de racionalidad (:308).

A partir de la Ilustración comenzó el predominio de un modo distinto de racionalidad. La razón suplantó a la fe como punto de partida. Ahora la única diferencia entre la teología y las otras disciplinas era su «objeto»; ya no era distinta ni en su método ni en su punto de partida. Era básicamente comparable a otras disciplinas. Con el transcurso del tiempo los científicos encontraban cada vez más dificultad en dar espacio a Dios dentro de sus sistemas (excepto, quizás, por razones prácticas, como sugirió Kant). Anteriormente se creía que los seres humanos derivaban su existencia de Dios. Ahora se proclamaba lo contrario: Dios debía su existencia a los seres humanos. Freud declaró que la religión no era nada más que una ilusión. Marx la vio como algo malévolo, el «opio del pueblo». Emile Durkheim sugirió que cada comunidad religiosa en realidad sólo se rendía culto a sí misma. Otros fueron un poco más bondadosos, admitiendo que sí había una época en la que creer en Dios tenía sentido. Ahora, sin embargo, los seres humanos han llegado a la madurez y no necesitan de Dios. Entonces, aunque la religión en una época tuvo sentido, aquel residuo prehistórico ya no tenía lugar en el mundo moderno. El surgimiento de la humanidad verdadera, inhibida tanto tiempo por los prejuicios, la superstición y la autoridad arbitraria, por fin había llegado a ser una posibilidad (West 1971:73, resumiendo los puntos de vista de Voltaire y otros).

En un mundo verdaderamente antropocéntrico ya no había lugar para Dios. En efecto, era de hecho evidente que la política, la ciencia, el orden social, la economía, el arte, la filosofía, la educación, etc., tendrían que evolucionar según sus propios criterios inherentes. Los seres humanos todavía tenían fe … en ellos mismos y en la razón. Ya no necesitaban de un Dios fuerte para salvarlos de su debilidad. La consecuencia inevitable era que la religión paulatinamente languidecería.

La Iglesia y la teología respondieron a este desafío de diferentes maneras muchas veces sobrepuestas. La primera respuesta (difundida o practicada por Schleiermacher, el pietismo y los avivamientos) fue divorciar la religión de la razón, ubicarla al nivel del *sentimiento y experiencia humanos*, protegiéndola así de cualquier posible ataque de la tendencia hacia la «conciencia

objetivante» tan característica de la Ilustración (cf. Braaten 1977:22–25; Gerrish 1984:196; Newbigin 1986:44).

Una segunda respuesta consistió en la *privatización de la religión.* Esta delimitaría para sí misma un pequeño territorio en medio de la vida pública; lo demás se asignaría como asunto personal, dejando así la «plaza pública» «desnuda» (cf. Neuhaus 1984).

Una tercera respuesta fue la de declarar a *la teología misma una ciencia,* según el sentido de la Ilustración. Así, para algunos teólogos del Seminario de Princeton en el siglo diecinueve, la teología era «la ciencia de Dios», «la más grande de las ciencias», «la ciencia de ciencias», superior, precisamente en su calidad de ciencia, a cualquier otra ciencia (para referencias cf. Hiebert 1985a:5).

Una cuarta respuesta fue el esfuerzo de la religión por establecer su hegemonía *creando una «sociedad cristiana»* en la que el cristianismo sería la religión oficial y tanto los funcionarios públicos como el gobierno tendrían que obedecer principios y preceptos religiosos.

Una última respuesta al desafío de supremacía de la razón fue *abrazar a la sociedad secular*. El ser humano había alcanzado plena madurez y debía, en las palabras de Dietrich Bonhoeffer, comportarse «como si Dios no existiera» (*etsi Deus non daretur*). Un evento catalítico en este sentido parece haber sido el congreso de la *WSCF* en Estrasburgo, en 1960, donde Johannes Hoekendijk animó a los participantes a despojar radicalmente del caracter sagrado a la Iglesia y las actividades eclesiásticas. Teólogos norteamericanos empezaron a esbozar una teología de la «muerte de Dios». D. L. Munby en *The Idea of a Secular Society (La idea de una sociedad secular) (1963) afirmó que era la gloria peculiar del cristia*nismo occidental el hecho de haber permitido el desarrollo de una sociedad que explícitamente rehusaba comprometerse con una perspectiva específica. Arend van Leeuwen en *Christianity and World History* (1964) sugirió que la secularización, inspirada por el evangelio, constituía «la ola del futuro». Harvey Cox bautizó a la sociedad secular en *La ciudad secular.* Muchos otros se unieron al coro. Esta respuesta, en un sentido, constituyó una versión moderna del deísmo del siglo diecisiete que, utilizando la imagen clásica de Dios como relojero, afirmaba que Dios dio al mundo su ímpetu inicial para luego dejarlo correr por sí solo. Esta perspectiva satisfizo a los racionalistas mucho más que aquellos acercamientos que intentaban convertir a la Biblia en el primer libro de ciencia (tercera respuesta).

En segundo lugar, la estricta separación que la Ilustración hizo entre *sujeto* y *objeto* en las ciencias naturales se aplicó también a la teología. Esto surgió en particular en la medida en que los eruditos llegaban a darse cuenta de las diferencias históricas que había entre su propio tiempo y el de los documentos bíblicos; en palabras de G. E. Lessing, una *«garstiger Graben»* (zanja fea) nos separa del pasado. Esta «zanja» es especialmente evidente en la disciplina de la investigación bíblica, en la cual la relación entre los textos bíblicos de *antaño* y la interpretación de aquellos textos *ahora* ha sido motivo de polémicas por lo menos desde finales del siglo dieciocho. Al enfatizar la inerrancia bíblica, la ortodoxia protestante había intentado proteger la verdad objetiva de la «pura doctrina». A esto le siguió el pietismo con su individualización de la Palabra, luego el idealismo con su racionalización y finalmente el liberalismo, que tendía a relativizar la Palabra como puramente histórica, como un documento de un pasado lejano que apenas tenía relación con personas modernas (cf. Niebuhr 1959:37). La preocupación por la hermenéutica a partir de Friedrich Schleiermacher (1768–1834) subraya la distancia desarrollada entre el texto antiguo y el contexto moldeado por la Ilustración (cf. Tracy 1984:95).

Es importante, sin embargo, darse cuenta de que para la mayoría de los teólogos el interés en la historia estaba subordinado a sus preocupaciones teológicas. Practicaban su teología por causa de la

vida de la Iglesia, buscando cerrar la brecha dejada por la «zanja fea» que había surgido a raíz de los muchos siglos que habían transcurrido entre los eventos relacionados con Jesús de Nazaret y el presente. Se dieron cuenta de que ya no se podía ignorar la zanja para disfrutar de un acceso directo al relato bíblico como sus predecesores tendían a hacer. Creían en cambio que su tarea era recrear en lo posible la escena original, y de allí extraer un mensaje para la Iglesia contemporánea. Al hacer esto, sin embargo, cada vez corrían un riesgo mayor de capitular ante el punto de vista de la Ilustración respecto a la historia y la investigación histórica, tratando la tradición bíblica como si fuera un mero objeto. El erudito examinaba el texto pero no necesariamente era él examinado por el texto.

La *eliminación del propósito* de la ciencia y el haber reemplazado el propósito por la *causalidad directa* como la clave para entender la realidad fue otra dimensión del modo de pensar de la Ilustración, que afectó profundamente el modo de pensar teológico. La fe cristiana está interesada fundamentalmente en la teleología, en la cuestión del *porqué.* Lo que otorga significado a nuestra vida es el fin último de nuestras actividades y el propósito de nuestra existencia. En el paradigma newtoniano, sin embargo, el mundo se gobernaba no sobre la base de un propósito sino cada vez más de un ciclo cerrado de causa y efecto. Los planes humanos tomaron el lugar de la confianza en Dios. Quedó poco espacio para el elemento de sorpresa, para lo humanamente impredecible.

De todos los elementos considerados, tal vez el optimismo de la filosofía de *progreso* característico de la Ilustración sea el elemento más claramente reconocible en la teología moderna y la Iglesia contemporánea. La idea del inminente triunfo global del cristianismo en este mundo es un fenómeno bastante reciente, íntimamente relacionado con el espíritu moderno. A veces se manifestaba en la creencia de que el mundo entero pronto sería convertido a la fe cristiana; en otros momentos, se vio al cristianismo como un poder irresistible en el proceso de reformar al mundo, un poder capaz de erradicar la pobreza y restaurar la justicia para todos. Este último programa se emprendió especialmente en círculos donde se veía a Dios como un creador benevolente, a las personas como intrínsecamente capaces de una mejoría moral y al Reino de Dios como la culminación del constante progreso del cristianismo. El esparcimiento del «*conocimiento* cristiano» sería suficiente para lograr estos objetivos. Leibnitz, por ejemplo, definió la tarea de la Iglesia en el mundo como *propagatio fidei per scientiam* (la propagación del cristianismo por medio de la ciencia o el conocimiento). El nombre de la *SPCK*, fundada en 1699, revela un sentimiento similar. Consideró que su tarea era la edificación de bibliotecas y escuelas, y la distribución de literatura cristiana. Por medio del conocimiento y la educación se difundirían ampliamente la benevolencia y la caridad. El Reino de Dios se identificaba cada vez más con la cultura y la civilización de Occidente.

La teología se vio igualmente influenciada por la distinción hecha por la Ilustración entre *hechos* y *valores.* El paradigma tolerante de la Ilustración permitía al individuo escoger los valores que prefería entre una amplia gama de opciones, todas de igual mérito. Newbigin resume:

En una clase de física el alumno aprende los «hechos» y se espera que crea que lo que ha aprendido es la verdad. En el aula de clase de educación religiosa se le invita a escoger lo que más le guste (1986:39).

La consecuencia lógica de todo esto, naturalmente, fue que el cristianismo se redujo a una sola provincia en el vasto imperio de la religión. Las diferentes religiones representaban meramente diferentes valores; cada una era una pieza en un gran mosaico. Dos «verdades» o «hechos» distintos, dos perspectivas distintas sobre la misma «realidad» no pueden coexistir; pero dos valores distintos, sí.

Es interesante notar, sin embargo, que había aún un poco de espacio para la religión en este edificio; pero únicamente para una religión *tolerante* y, preferiblemente, revestida de «un poco de

filosofía» (Bertrand Russell, citado en Polanyi 1958:271) a través de la cual se podrían ajustar los valores personales de vez en cuando, si era necesario. Sobre todo, el papel de la religión era atacar cualquier forma de sectarismo, superstición o fanatismo, y cultivar en sus feligreses una fortaleza moral, reforzando así la razón humana. Sin embargo, la religión no debía, bajo ninguna circunstancia, desafiar la cosmovisión predominante. La religión podía existir de manera paralela con la ciencia, siempre y cuando la primera no interfiriera con la segunda.

La reacción religiosa frente a esta dicotomía entre hechos y valores tomó diferentes formas que a veces, pero no siempre, resultaron mutuamente excluyentes. Una reacción fue la de apoyar el paradigma de la Ilustración poniéndolo al revés: se afirmaba que los elementos de la fe cristiana pertenecían a la categoría de «hechos» y no de «valores». Los teólogos del siglo diecinueve en Princeton nos proveen un excelente ejemplo (cf. Marsden 1980:109–118). Charles Hodge, en la introducción a su *Systematic Theology* (Teología sistemática), publicada en 1874, afirmó: «Si la ciencia natural se ocupa de los hechos y las leyes de la naturaleza, la teología se ocupa de los hechos y los principios de la Biblia» (citado en Marsden 1980:112).Y Francis Turretin, teólogo del siglo diecisiete cuyo texto en latín se utilizaba en el Seminario de Princeton, podía decir: «Las Escrituras son tan transparentes en cosas pertinentes a la salvación que los creyentes pueden entenderlas sin (ninguna) ayuda externa» (citado en Marsden 1980:110s; cf. 115). Esta perspectiva provocó el surgimiento de la doctrina de la inerrancia de la Escritura, que encontró su expresión clásica en una publicación del año 1881 de A. A. Hodge y B. B. Warfield y que enseñaba «la verdad literal de cada afirmación en la Escritura»; o, como Hodge escribió en otra parte, «la Biblia … es un depósito de hechos» (citado en Marsden 1980:113).

Otra respuesta frente a la dicotomía entre hechos y valores estaba, en un sentido, exactamente en oposición a la anterior, pero también se basaba en presuposiciones de la Ilustración. En este caso, el creyente *aceptaba* que los asuntos religiosos tenían que ver más con valores que con hechos. Así que los hechos y los valores se separaban fielmente en territorios incomunicados. Y de un modo verdaderamente platónico, se otorgó supremacía a la realidad trascendental, espiritual y eterna en contraste con la natural, tangible y transitoria. Por encima de una ciencia puramente científica se ubicó una religión puramente religiosa. En realidad, hechos y valores no tenían nada que ver los unos con los otros. Se aceptaba alegremente la cosmovisión científica moderna, declarando que la esencia de la fe pertenecía a un mundo acerca del cual ni la ciencia ni la historia tenían nada que decir (cf. Newbigin 1986:49). En el proceso, sin embargo, la fe y todo lo relacionado con ella se convirtieron en algo totalmente desconectado del mundo de aquí y ahora. El Reino de Dios en el ministerio de Jesús era «puramente religioso, supernacional, orientado hacia el futuro, predominantemente espiritual e interior»; no tenía «designio político, nacional o terrenal» (Ohm 1962:247).

La idea de la Ilustración de que *todos los problemas en principio tienen solución* ejerció un efecto igualmente importante sobre la teología y la Iglesia. Este dogma eliminó milagros y toda otra forma de evento inexplicable. Galileo consideraba el mundo físico como una máquina perfecta cuyas manifestaciones futuras podrían ser predichas y controladas por alguien que tuviera pleno conocimiento de cómo funciona. Todo lo que se necesitaba era conocimiento suficiente para entender, planear y controlar eventos y acontecimientos. Allí donde Dios todavía era utilizado como una hipótesis, se había convertido en el «Dios de los vacíos». Era necesario sólo para situaciones tales como el cáncer y enfermedades incurables similares. Paso a paso, sin embargo, nuestro conocimiento estaba extendiéndose; los vacíos estaban llenándose. A Dios se lo arrinconaba cada vez más y se lo consideraba más y más irrelevante.

En círculos teológicos se oían sentimientos similares. Ya hemos señalado la aprobación entusiasta de la secularización de parte de muchos teólogos durante la década de los sesenta (cf. van Leeuwen 1964:419s.). Mientras van Leeuwen, sin embargo, todavía previene contra las «implicaciones suicidas del progreso tecnológico futuro» (:408), Mesthene es mucho menos ambivalente. Admite que la tecnología puede destruir «algunos valores» y que esto es «perturbador» porque «complica el mundo», pero minimiza el miedo humano a lo desconocido calificándolo de «reminiscente del prisionero que, habiendo cumplido una pena de muchos años, puede retroceder frente a la responsabilidad de la libertad, prefiriendo la falsa seguridad de su celda habitual» (1967:487).

El último precepto de la Ilustración que hemos identificado era que todos son *individuos emancipados y autónomos.* Su efecto más inmediato y reconocible sobre el cristianismo fue el feroz individualismo que llegó a calar al protestantismo en particular. Su influencia, sin embargo, fue más allá. La Iglesia se hizo periférica debido a que cada individuo no solamente tenía el derecho sino la capacidad de conocer la voluntad revelada de Dios. Y porque los individuos eran libres e independientes, podían tomar sus propias decisiones en cuanto a sus creencias.

•

Al explorar el impacto del paradigma de la Ilustración sobre la vida humana en general, y no sólo sobre la vida religiosa, es importante, por supuesto, darse cuenta de que esta perspectiva de la realidad no permaneció sin cambios ni desafíos en los siglos recientes. De diferentes maneras, las murallas que tan cuidadosamente dividían sujeto de objeto, valor de hecho, ideología de ciencia, etc., empezaron a agrietarse. El racionalismo y el empirismo cada vez se mostraron más incapaces de proveer respuestas convincentes a todas las preguntas planteadas. En el siguiente capítulo analizaremos brevemente el desmoronamiento del paradigma de la Ilustración. Por el momento sólo queremos señalar que al fin y al cabo todas las reacciones frente a este paradigma estuvieron condicionadas y aun determinadas por dicho paradigma hasta muy recientemente. En cada caso, la estructura operativa de realidades admisibles siguió siendo la de la Ilustración.

Tales reacciones, además, ilustran algo más que se da por descontado: es inútil tratar nostálgicamente de retornar a una cosmovisión anterior a la Ilustración. No es posible «desaprender» lo que hemos aprendido. Intentar hacer esto sería, además, innecesario. La «iluminación» de la Ilustración era real y no debe ser descartada simplemente. Lo que se necesita más bien es darse cuenta de que este paradigma de la Ilustración cumplió su propósito; ahora debemos superarlo tomando con nosotros sus aspectos valiosos —con la precaución y críticas necesarias— para entrar en un nuevo paradigma (cf. Newbigin 1986:43). El punto es que la Ilustración no ha resuelto todos nuestros problemas. En cambio, de hecho, ha creado problemas nuevos y sin precedentes, la mayoría de los cuales hemos llegado a descubrir apenas en las dos últimas décadas más o menos. Supuestamente la Ilustración crearía un mundo donde regiría la igualdad entre las personas, donde la validez de la razón humana indicaría el camino hacia la felicidad y la abundancia para todos. No sucedió así. Más bien, la gente está asediada por temores y frustraciones en un grado jamás conocido. Ya en 1950, Romano Guardini, en su libro sobre «el ocaso de la era moderna», una y otra vez enfatizaba este legado de la Ilustración utilizando en su descripción términos como temor, desencanto, amenaza, sentido de abandono, duda, peligro, alienación y ansiedad (:43, 55s., 61, 84, 94s.). El mismo resume:

Todos los monstruos del desierto, todos los horrores de las tinieblas han reaparecido. La persona humana se enfrenta una vez más con el caos; y todo esto se torna mucho más espantoso, porque la mayoría ni siquiera se da cuenta: después de todo, por todos lados personas dotadas con una educación

científica se comunican unas con otras, las máquinas funcionan sin problemas y las burocracias siguen adelante (:96).

La misión vista en el espejo de la Ilustración

Iglesia y Estado

Fue inevitable que la Ilustración influyera tan profundamente en el pensamiento y en la práctica de la misión, aún más debido a que en un sentido muy real toda la empresa misionera moderna fue hija de la Ilustración. Después de todo, la nueva cosmovisión expansionista fue lo que amplió los horizontes de Europa más allá del mar Mediterráneo y el océano Atlántico, abriéndole paso a la expansión de un proyecto cristiano y misionero mundial. En el capítulo precedente demostramos cómo al mismo término utilizado para describir esta extensión eclesiástica y cultural, es decir, «misión», se lo concibió como un concomitante de la expansión imperial occidental.

Intentaremos ahora rastrear las maneras en que la idea misionera se ha desarrollado en el protestantismo a partir del siglo dieciocho. Lo haremos examinando las fuerzas y motivos principales que caracterizaron a la misión protestante durante este período. Primero, sin embargo, intentaremos identificar y delinear los eventos más importantes de este período, en la medida en que ellos han afectado la evolución de la idea misionera.

Comenzaremos explorando la relación modificada entre la *Iglesia* y el *Estado.* Desde el tiempo de Constantino existía una relación simbiótica entre ambos, que se manifestó en la Edad Media en la interdependencia entre el papa y el soberano del Sacro Imperio Romano. Aun allí donde el papa y el emperador estaban en desacuerdo, ambos continuaban operando dentro del marco de la interdependencia y de la fe cristiana: en otras palabras, dentro del marco de la «cristiandad» o el *corpus christianum*. La Reforma le asestó un duro golpe a esta simbiosis, debido a que la Iglesia occidental ya no era una sola. Mientras tanto, el Sacro Imperio Romano también había entrado en un proceso de desintegración formando varias naciones-estado. La idea de un territorio cristiano permaneció intacta, sin embargo. En cada país europeo la Iglesia se «estableció» como *la* Iglesia oficial: la Anglicana en Inglaterra, la Presbiteriana en Escocia, la Reformada en Holanda, la Luterana en Escandinavia y algunos territorios alemanes, la Católica Romana en la mayor parte del sur de Europa, etc. Era difícil diferenciar entre elementos y actividades políticas, culturales y religiosas debido a que todas se conjugaban entre sí. Este acontecimiento les permitió a los primeros poderes colonizadores europeos, Portugal y España, dar por sentado que, por ser monarquías cristianas, les asistía el derecho divino de subyugar a los pueblos paganos (ver el capítulo 7) y, por lo tanto, que la colonización y la cristianización no sólo iban de la mano sino que eran los dos lados de una misma moneda.

No sucedió nada diferente en esencia en relación con los poderes cuando los protestantes entraron en la carrera de la adquisición de colonias. Los habitantes originales de América del Norte, por ser «paganos», no gozaban de derechos y fueron considerados sin vueltas ni rodeos como súbditos de la corona británica. Subyugarlos y arrebatar sus tierras era el cumplimiento de una especie de deber divino similar a la conquista de Canaán por parte de los israelitas. Se dio incluso el caso de citar 1 Samuel 15:3 aplicado directamente al conflicto de los colonos con los indios: «Vé, pues, y hiere a Amalec, y destruye todo lo que tiene» (referencia en Blanke 1966:105). Cuando más tarde los puritanos emprendieron una misión hacia los indígenas de América del Norte (cf. Beaver 1961:61), no fue por un cambio de marco de referencia; fue en cierto sentido sólo una manera más de afirmar la actitud de hegemonía del cristianismo y la simbiosis de la Iglesia y el Estado.

El paradigma de la Ilustración , sin embargo, vio cada vez menos viable la alianza entre la Iglesia y el Estado: a largo plazo no hubo otra alternativa que declararla inaceptable. Paradójicamente, la República de Cromwell (1649–1660), que buscaba resucitar la idea teocrática, actuó como una bomba de tiempo colocada debajo de la noción del derecho divino de la monarquía. Fue sólo cuestión de tiempo para que la religión y el Estado tomaran rumbos separados. Ello ocurrió en Inglaterra antes que en el continente europeo pero, al mismo tiempo, la separación allí fue más leve que la que ocurriría luego en Francia, los Países Bajos y otros, quizá porque las partes en juego estaban más dispuestas a negociar que las del continente. La monarquía fue restaurada en 1660 pero permaneció bajo cierta presión. Con el tiempo, en 1689, se llegó a un acuerdo entre el Parlamento y el rey Guillermo III. Se adoptó una declaración de derechos que, por un lado, garantizaba la supervivencia de la monarquía mientras que, por el otro, limitaba su poder. No se descartó la idea de una iglesia establecida, pero se la consideró por cuestión de conveniencia práctica. De allí en adelante los sueños teocráticos pertenecerían al pasado; la expansión colonial y la eclesial serían dos cosas separadas (cf. van den Berg 1956:33).

En el continente las cosas evolucionaron de manera distinta; la separación final entre la Iglesia y el Estado llegó un siglo más tarde que en Gran Bretaña, y sus consecuencias fueron más profundas. La Revolución Francesa de 1789 es el ejemplo más conocido de este movimiento, aunque otros acontecimientos similares y menos violentos ocurrieron también en Holanda y otros lugares. Las ideas características de la Ilustración, reprimidas por más de un siglo, irrumpieron en el escenario y cambiaron la faz de Europa en el transcurso de una o dos décadas. En Francia, el vínculo entre la Iglesia y el Estado se cortó de un solo tajo. En los Países Bajos, la proclamación de la República Bátava en 1795 también puso fin a una unión de siglos. Esto significó también el fin de la cooperación entre la Iglesia y el Estado en la misión en los territorios coloniales respectivos.

En las colonias británicas, sin embargo, los acontecimientos no fueron muy distintos de los ocurridos en Holanda, Dinamarca y otros poderes continentales. En el caso de las colonias en América del Norte, la expansión de la frontera occidental continuó, pero ya no tanto como un programa integral a nivel religioso-cultural-político, sino con fines imperialistas y para atropellar las aspiraciones francesas en la región. En el este, en la India en particular, los intereses del Imperio fueron más que todo comerciales. Así, lo «secular» y lo «religioso» tomaron claramente rumbos diferentes, aunque las consecuencias de esta situación nueva tardarían en manifestarse (cf. van den Berg 1956:33). El *corpus Christianum*, particularmente en el caso de Gran Bretaña, no iba a desaparecer de un solo golpe. La idea persistió. De cuando en cuando, en los siglos subsecuentes, algunas políticas adquirirían otra vez tintes religiosos, especialmente en la primera parte del siglo diecinueve (van den Berg 1956:33, 146, 170s., 190; volveremos sobre este tema).

La separación entre lo «secular» y lo «religioso» fue notable especialmente en el caso del pietismo. En el capítulo anterior nos referimos al hecho de que los primeros misioneros de la misión Halle-Danesa, Ziegenbalg y Plütschau, lograron mantener unidos el «servicio a las almas» y el «servicio al cuerpo» (Gensichen 1975a: «*Dienst der Seelen*» y «Dienst des Leibes»*;* cf. Nørgaard 1988:34–40). Este acercamiento integral no pudo, sin embargo, sobrevivir a los estragos de la Ilustración en el continente europeo. A. H. Francke, uno de los fundadores del movimiento pietista y padre espiritual de la misión Halle-Danesa, se opuso al racionalismo y las enseñanzas de Leibnitz, circunstancia que colocó al pietismo (y con ello a toda la empresa misionera pietista) en oposición a la Ilustración desde su inicio (cf. van den Berg 1956:42s). Tampoco fue una batalla entre iguales. El pietismo logró sobrevivir encerrándose en un crisol espiritual, dejando al «mundo» fuera de su visión ministerial. Los

misioneros en Tranquebar pronto sintieron la presión de preocuparse únicamente por las almas de los nativos de esa región de la India. Para el año 1727 la junta directiva ya había llegado al punto de distinguir categóricamente entre una esfera «civil» y otra «religiosa»; sólo la segunda había de incumbir a la Iglesia (Gensichen 1975a:174).

Las iglesias continentales, en contraste con las del mundo angloparlante, se rindieron de manera creciente al *ethos* de la Ilustración. Con el transcurso del tiempo, el racionalismo tomó ventaja en los círculos teológicos y eclesiásticos. Hacia finales del siglo dieciocho había logrado paralizar casi completamente la voluntad misionera (Gensichen 1961:18). Francke y Zinzendorf, los más grandes líderes misioneros germanos, quienes lucían como gigantes frente a sus contemporáneos a principios de siglo (cf. Warneck 1906:67), habían sido ahora en gran parte relegados al olvido o desacreditados. La empresa misionera estaba por desaparecer bajo el maremoto del racionalismo (Warneck 1906:66s; van der Berg 1956:123).

En Gran Bretaña las influencias de Francke y Leibnitz arribaron al escenario más o menos simultáneamente, lo cual llevó a una especie de matrimonio entre el racionalismo y el pietismo (cf. Gensichen 1961:31; van den Berg 1956:44; Chaney 1977:31). El partido eclesiástico predominante en la Iglesia Anglicana, el latitudinarianismo,[1] fue más benigno que el racionalismo, que había invadido las iglesias del continente y la teología de ese período. Además, el «evangelicalismo» británico no era tan estrecho como lo fue el pietismo alemán (van den Berg 1956:124). La *SPCK*y la *SPG* —fundadas respectivamente en 1699 y 1701—, por ejemplo, reflejaban mucho del «carácter distintivamente sintético» (van den Berg 1956:124) de la vida espiritual británica que tiende a resistir extremos mutuamente excluyentes. Por lo tanto, no se consideró que lo que los avivamientos trajeron cuando irrumpieron en la escena en Gran Bretaña y Estados Unidos a partir del siglo dieiocho era ajeno o estaba en conflicto con las ideas de la Ilustración o con las propuestas de una fe cálida y experiencial.

Las fuerzas de renovación

En este acontecimiento convergieron tres factores para efectuar un cambio espiritual en el mundo angloparlante, un cambio que ha tenido una influencia profunda sobre el desarrollo misionero hasta hoy. Tales factores fueron el gran Avivamiento en las colonias de América del Norte, el nacimiento del metodismo y el despertar evangélico dentro del anglicanismo (cf. van den Berg 1956:73–78), ninguno de los cuales fue interpretado como implacablemente opuesto a la era científica emergente. Analizaré a continuación esas fuerzas de renovación y su impacto sobre el pensamiento y la práctica misioneros.

Los historiadores distinguen entre el gran *Avivamiento,* una serie de movimientos de renovación en las colonias de Norteamérica entre 1726 y 1760, y un segundo movimiento, que duró aproximadamente desde 1787 a 1825 y que se denominó en Inglaterra el *Avivamiento evangélico.* En los Estados Unidos, sin embargo, ese movimiento llegó a ser conocido como el *segundo gran Avivamiento.* Cada uno de esos acontecimientos ejerció una gran influencia sobre la misión.

El gran Avivamiento se inició en las congregaciones de la Iglesia Reformada Holandesa (las cuales habían recibido influencia de la «segunda reforma» holandesa), en el Valle Raritan de Nueva Jersey. De allí alcanzó a otras denominaciones, la mayoría ubicadas en la costa atlántica de Estados Unidos, donde el presbiteriano Jonathan Edwards pronto llegó a ser la figura descollante. Para Estados Unidos, dice Niebuhr, el gran Avivamiento fue un nuevo comienzo, «nuestra conversión nacional» (1959:126).

[1] Este término significa un tenor teológico más que un conjunto de doctrinas. Los latitudinarios o «Broad Churchmen» eran personas moderadas que se oponían tanto al deísmo racionalista como al puritanismo.

Y Edwards fue el medio principal por el cual el movimiento logró detener la ola de un racionalismo muy superficial y romper el cepo de un puritanismo anquilosado, restaurando así el dinamismo de la Iglesia cristiana (:172). El pensamiento de Edwards constituyó la vena intelectual y espiritual desde la cual se extrajo la teología misionera del período (Chaney 1976:57; cf. 74). Esto sucedió así principalmente por el fundamento teológico tan sólido que él había puesto y por su ejemplo y compromiso personales. La ortodoxia enfatizaba los elementos objetivos de lo que Dios había hecho y lo que enseñaba la Biblia; los grupos pietistas y separatistas subrayaban los elementos subjetivos relacionados con la experiencia espiritual a nivel personal. Sin embargo, Edwards y el avivamiento combinaron los dos principios: sabían que la Escritura sin experiencia resultaría vacía, y la experiencia sin la Escritura resultaría ciega (Niebuhr 1959:109).

La escatología de Edwards —la cual influiría en el pensamiento misionero norteamericano del siglo veinte (cf. Chaney 1976:65)— era posmilenarista. No era, sin embargo, el posmilenarismo tranquilo del latitudinarianismo. Había un chispa de expectativa en su escatología, pues creía que el Avivamiento verdaderamente anunciaba el inicio de los últimos días (de Jong 1970:157s.). Esta ferviente expectativa escatológica estuvo relacionada con la proclamación de un evangelio de arrepentimiento y fe, no de motivar a las personas a realizar buenas obras. En vez de flagelar la voluntad de sus oyentes con exhortaciones, amenazas y promesas, los predicadores del Avivamiento los guiaban hacia la limpieza de las fuentes de la vida mediante un encuentro con el Señor viviente y presente. Aquellos que eran tocados por el Avivamiento se caracterizaban por una seriedad ardiente respecto a la preguntas fundamentales de la vida. El diario de David Brainerd, el joven amigo de Jonathan Edwards, quizás refleja mejor que cualquier publicación del período el verdadero espíritu del Avivamiento, calado por una pasión por la gloria de Dios y la salvación de los perdidos, pero también con un poderoso autoanálisis (cf. van den Berg 1956:78, 92; Niebuhr 1959:118s.).

El juicio de Robert E. Thompson (citado en Chaney 1976:49 y 1977:20) en el sentido de que el gran Avivamiento «terminó el período puritano e inauguró el período pietista o metodista de la historia de la Iglesia en Estados Unidos», aunque tenga cierta validez, es correcto sólo en parte. Probablemente sería más preciso describir al gran Avivamiento como una mezcla de puritanismo y pietismo fundidos en el crisol de la experiencia estadounidense (Chaney 1976:49). Fue percibido como una «gran efusión» (el título que de Jong da al capítulo sobre el período entre 1735 y 1776); actuó como el despegue de una nueva era en la evolución de la mentalidad de Estados Unidos (Alan Heimert, referencia en Chaney 1977:20). Este movimiento también representó, para utilizar el término de Niebuhr, el cambio de un énfasis primario en la *soberanía* de Dios a un énfasis en la *gracia* de Dios (1959:88–126).

Este primer Avivamiento, sin embargo, no dio como resultado directo actividades misioneras, aunque sí puso el fundamento para las mismas.

Alrededor del tiempo de las prédicas avivamientistas de Edwards en Nueva Inglaterra en 1735, Juan Wesley (1703–1791) y su hermano Charles (1707–1788) fueron enviados a Georgia por la *SPG*. Parece que no tuvieron contacto alguno con el Avivamiento de Edwards; más bien, la renovación espiritual experimentada por los hermanos Wesley fue el resultado de su contacto con los moravos. A partir de 1739 llevaron a cabo, juntamente con George Whitefield, reuniones de avivamiento en Gran Bretaña. De allí surgió, con el transcurso del tiempo, una nueva denominación: el metodismo. Más claramente que el gran Avivamiento en las colonias norteamericanas, el metodismo reveló la influencia de la Ilustración. Los metodistas no pudieron percibir una diferencia real entre cristianos nominales y paganos y, por ende, tampoco pudieron distinguir entre misión «local» y misión «foránea». El *corpus*

christianum estaba en estado de desmoronamiento. El mundo entero era un vasto campo de misión; de allí el famoso dicho de Juan Wesley: «El mundo es mi parroquia» (van den Berg 1956:84s). El avivamiento wesleyano también significó la separación entre intereses seculares y espirituales; los metodistas se preocuparon por la salvación de las almas (:170); el cambio en la sociedad vendría como resultado de la salvación de dichas almas y no como un esfuerzo colateral.[2]

La *Iglesia Anglicana* fue afectada por el Avivamiento metodista. En particular, el metodismo ejerció una influencia fecunda sobre anglicanos evangélicos cuya principal diferencia con los metodistas radicaba en que permanecieron leales a su Iglesia y anhelaron verla renovada desde adentro. El metodismo, entonces, actuó como elemento catalítico al ayudar a los anglicanos evangélicos a librarse de las cadenas del anémico latitudinarianismo que los tuvo presos durante ese período (van den Berg 1956:70, 113, 116s., 131) y de esta manera inaugurar el Avivamiento evangélico. Como efecto colateral la renovación influyó también en las iglesias no tradicionales, en particular en la presbiteriana.

El segundo Avivamiento

Mientras tanto, al otro lado del Atlántico el gran Avivamiento prácticamente se había agotado. Las iglesias del statu quo religioso habían alcanzado su nadir con la generación revolucionaria. Para la época de la independencia (1776) únicamente un cinco por ciento de la población de la nueva nación eran miembros de una Iglesia (Hogg 1977:201). En palabras de Charles Chaney:

> En general, el racionalismo había invadido las … escuelas y universidades y había entrado calladamente también a muchas iglesias. «Deísmo inofensivo» podría ser la descripción del compromiso religioso de los hombres más influyentes del siglo … Los intereses primordiales de los estadounidenses habían cambiado desde el gran Avivamiento. La Ilustración había irrumpido en medio de la nueva nación americana (1976:97s.).

Todo esto cambiaría pronto de manera dramática y fundamental. Las iglesias metodista, bautista y presbiteriana en Estados Unidos empezaron a experimentar un crecimiento marcado a partir de la Revolución (Chaney 1977:20–24). Para el año 1800 el porcentaje de miembros de las iglesias era casi el doble. Desde entonces siguió creciendo hasta llegar a un tope de aproximadamente un sesenta por ciento en 1970 (Hogg 1977:361). El sorprendente auge después de 1776 se puede atribuir casi totalmente al segundo gran Avivamiento. No era, en contraste con el primero, un nuevo comienzo para la América del Norte (como lo fue, hasta cierto punto, para Gran Bretaña). Más bien, se trataba de un aprovechamiento del primer Avivamiento, tomándolo como punto de referencia, aprendiendo de sus fracasos y debilidades, consolidando sus logros y canalizando las fuentes sin precedente de energía rebosante en una gran variedad de ministerios, especialmente en misiones nacionales y foráneas. Hacia 1797 el Avivamiento había llegado a su clímax en Estados Unidos. Chaney capta el ambiente del período:

---

[2] Me doy cuenta de que esta declaración general requiere ser calificada. Juan Wesley mismo creía firmemente que el servicio de la Iglesia a favor de las almas nunca podría estar divorciado del servicio a los cuerpos. Sólo recientemente este aspecto del ministerio de Wesley ha llegado a ser objeto de investigación seria y constante. Una buena guía al «Wesley de acción social» es el libro de L. D. Hulley *To Be and To Do* (Ser y hacer) (University of South Africa, Pretoria, 1988). De especial importancia es el ataque de Wesley contra la institución de la esclavitud, mucho antes de que William Wilberforce (1759–1833) y otros empezaran a protestar. Publicó *Thoughts Upon Slavery* (Pensamientos sobre la esclavitud) en 1744. Sobre este tema cf. W. T. Smith, *John Wesley and Slavery* (Abingdon Press, Nashville, 1986), el cual contiene la reproducción de la tercera edición del folleto de Wesley (pp. 121–148).

La defensa se convirtió en ofensiva. Un optimismo se apoderó de los evangélicos. La infidelidad no era ya la enemiga temible contra la cual había que levantar los muros, sino más bien una enemiga vulnerable contra la cual las iglesias se podían unir en masa (1976:155).

Sobre todo, el nuevo ambiente dio a luz un espíritu misionero. Para el año 1817, la causa misionera se había convertido en la gran pasión de las iglesias en Estados Unidos (Chaney 1976:174). En efecto, «la misión foránea se convirtió en la nueva ortodoxia» (J. A. Andrew, citado en Hutchison 1987:60).

No fue muy distinto en Gran Bretaña. El famoso lema de Carey: «¡Espera grandes cosas de Dios, intenta grandes cosas para Dios!» expresa con claridad el ambiente predominante. Y sin lugar a dudas, la Ilustración había reforzado esta actitud ayudando a colocar el mundo entero al alcance del evangelio. Justo antes del período en discusión, James Cook había circunnavegado la tierra. Se leía su historia en todas partes y contribuía a la ampliación de los horizontes de la gente común y corriente, en particular los de Carey. Muchos creyeron que a través de las exploraciones de Cook y otros (empresas puramente seculares y mercantiles, ya no vinculadas con la Iglesia ni con la idea de predicar el evangelio), Dios en su soberanía también estaba abriendo camino a las misiones.

Uno de los productos más significativos del Avivamiento evangélico, tanto en Gran Bretaña como en Norteamérica (y, de hecho, en Europa continental y las colonias británicas), fue el establecimiento de sociedades específicamente dedicadas a la misión foránea. Volveremos sobre el significado teológico y misionológico de aquellas sociedades. Por ahora quisiera afirmar que tales sociedades representan una nueva actitud dentro del protestantismo. La palabra clave era «voluntarismo». Aquellos a quienes el Avivamiento había tocado ya no estaban dispuestos a apoltronarse, esperando iniciativas de las iglesias oficiales. Más bien, muchos cristianos como individuos, con frecuencia de distintas iglesias, se unieron por causa de la misión al mundo.

Ha llegado a ser costumbre identificar a Guillermo Carey —el bautista de Hampshire del Norte (Inglaterra) que salió para Serampore en la India en 1793 como el primer misionero de la nueva «Sociedad Bautista Particular para la Propagación del Evangelio entre los Paganos»— como el arquitecto de la misión moderna. Aunque hay algo de validez en destacarlo como individuo, hay que recordar que él es sólo una de muchas figuras similares de este período y que, además de ser un formador del espíritu de su época, también fue un producto de ella. El espíritu de renovación y de misión simplemente permeaba todo el ambiente de la Iglesia. Cabe notar también que el tratado de Jonathan Edwards titulado *An Humble Attempt to Promote an Explicit Agreement and Visible Union of God's People, in Extraordinary Prayer for the Revival of Religión, and the Advancement of Christ's Kingdom in the Earth (*«Un humilde esfuerzo por promover un acuerdo explícito y una unión visible del pueblo de Dios en oración extraordinaria por el avivamiento de la religión y la expansión del Reino de Cristo en la tierra») fue tomado en cuenta sólo cuatro décadas después de publicarse en 1748, cuando llegó a ser un catalizador para las misiones en una variedad de denominaciones tanto en Europa como en Estados Unidos.

Mientras tanto, en el continente europeo el espíritu de la Ilustración logró estorbar cualquier renovación de la Iglesia en escala comparable al Avivamiento ocurrido en Estados Unidos y Gran Bretaña. Las circunstancias políticas también actuaron en contra de la posibilidad de una renovación. Cabe recordar que ésta fue la era de la Revolución francesa, seguida por las guerras napoleónicas que devastaron gran parte del continente. A pesar de esto, la influencia de la renovación sí logró desbordarse de Inglaterra a Holanda, donde J. Th. van der Kemp se destacó como el catalizador de la causa tanto de la renovación como de la misión (Enklaar 1981:16–20; 1988 *passim*). En los países de habla alemana la situación prometía menos aún. El pietismo, que apenas logró sobrevivir al efecto

desolador del racionalismo, tocó únicamente a unos grupúsculos y, en general, le faltó visión. Sin embargo, dos hombres, Samuel Urlsperger (1685–1772) y su hijo Johann August (1728–1806), se esforzaron por asegurar la supervivencia de estos grupitos tan esparcidos y animarlos. En 1780 Urlsperger hijo fundó la *Deutsche Christentumsgesellschaft* (Sociedad Alemana para el Cristianismo), con el fin de promover «doctrina pura y piedad verdadera». Con el transcurso del tiempo esta sociedad se convertiría en una plataforma de lanzamiento de las sociedades misioneras alemanas (cf. Schick 1943:188–306).

Es importante notar que los evangélicos —de Estados Unidos, Gran Bretaña o el continente, anglicanos, luteranos o miembros de iglesias no establecidas— eran no conformistas en el sentido verdadero de la palabra. Las iglesias «oficiales» en general eran indiferentes, mostrando poco interés por la situación de los pobres en sus propios países y por el efecto nefasto de las políticas imperialistas sobre la población de las colonias de Europa. Fueron las personas tocadas por los avivamientos las que se conmovieron por la situación de quienes estaban expuestos a las condiciones denigrantes de los barrios marginales y las cárceles, los barrios de los mineros, aquellos establecidos en la frontera de la expansión estadounidense, los de las plantaciones del Caribe y otros lugares (cf. van den Berg 1956:67–70; Bradley 1976: *passim*). William Wilberforce, quien inició el ataque frontal contra la práctica de la esclavitud en todo el Imperio Británico, fue un evangélico comprometido. William Carey protestó contra las importaciones de azúcar provenientes de plantaciones caribeñas que utilizaban mano de obra esclava. Christian Blumhardt, uno de los padres fundadores de la Misión de Basilea, desafió al primer grupo de misioneros enviados por esta a no olvidar nunca «cuán arrogante y escandalosamente las pobres razas negras fueron … tratadas durante siglos por personas que se consideraban cristianas» (citado en Rennstich 1982a:546). Se pueden añadir muchísimos ejemplos más. No es de extrañarse, entonces, que las compañías oficiales encargadas de las colonias hicieran todo lo posible para impedir la entrada de los misioneros (cf. van den Berg 1956:108, 146; Blanke 1966:109). Al mismo tiempo, estos evangélicos no dudaban de que el énfasis soteriológico tenía la prioridad, que no proclamaban una simple mejoría en las condiciones temporales sino una nueva vida en el sentido amplio de la palabra. Como tal, el flamante movimiento evangélico, especialmente si lo comparamos con el cristianismo y la vida eclesiástica en Occidente en general, que mayormente se había entregado al espíritu del racionalismo, representaba una oposición bastante eficaz y, en algunos aspectos, hasta una alternativa en relación con el modo de pensar de la Ilustración.

El siglo diecinueve

Al mismo tiempo no se puede negar que un cambio sutil había ocurrido entre el primer Avivamiento y el segundo. En general, la idea teocrática tan fundamental en el pensamiento de Edwards quedó fuera del horizonte de los evangélicos tocados por el segundo Avivamiento. Veían a las personas primordialmente como individuos, capaces de tomar decisiones por sí solas (van den Berg 1956:82). Su interés era también más estrechamente soteriológico que el de Edwards. El pensamiento de la Ilustración había acortado gradualmente, pero sin piedad, el amplio espectro de intereses que la Iglesia había tenido en la totalidad de la vida y en la sociedad anteriormente. Ciertamente hubo una especie de auge de interés teocrático hacia el final de las guerras napoleónicas, pero fue fundamentalmente distinto de la teocracia antigua. En Gran Bretaña la nueva teocracia era más secular y estaba más íntimamente ligada al patriotismo. Ingenuamente se percibía la victoria de una Gran Bretaña protestante sobre una Francia católica como el inicio de la caída del Anticristo y también como la confirmación del destino providencial de la Gran Bretaña en la historia del mundo.

Una vez más se agregó de nuevo la nota religiosa a la historia, pero de tal modo que tendía a servir intereses estrechos y nacionalistas en vez de estar al servicio de la extensión del reinado de Dios. Los misioneros evangélicos de la primera generación provenientes de Gran Bretaña, de todas las denominaciones, con frecuencia chocaban con la autoridades coloniales. Pero como la Inglaterra de la época victoriana buscaba recobrar su dimensión religiosa, la segunda generación y las posteriores experimentaron cada vez menos tensión entre trabajar para el Reino de Dios y para el Imperio al mismo tiempo. Paulatinamente, los evangélicos llegaron a ser un poder respetado en el Estado, y los misioneros, fueran esas sus intenciones o no, se convirtieron en promotores de la expansión imperialista occidental (cf. van den Berg 1956:146, 170s.). Ian Bradley, en su estudio sobre su impacto en los victorianos (1976), explica cómo los evangélicos lograron dejar su marca en todos los aspectos de la vida británica. Mucho de esto sin duda era para el bien de la comunidad entera. Desafortunadamente, sin embargo, los líderes evangélicos no estaban libres de paternalismo y esnobismo; por eso mismo mucha de la Inglaterra victoriana mostraba «dos caras»: una pública, que exigía una moralidad personal impecable, y otra privada, donde abundaban vicios de toda índole. Gran parte de la religión vital característica del Avivamiento evangélico se había congelado en una serie de códigos morales sin vida. La era victoriana, sin duda, fue una época de seriedad (cf. el título de Bradley:1976), y en algunas de sus expresiones realmente la seriedad era todo lo que había quedado.

El desarrollo de los acontecimiento en Norteamérica fue similar. Sin embargo, la actividad allí, en la llamada tierra de oportunidad y esperanza, fue más optimista. Lógicamente, la posición teológica predominante en casi todas las denominaciones protestantes era un posmilenarismo explícito. Chaney (1976:269) afirma respecto a este período: «No se ha podido descubrir ni un solo sermón o informe misionero que no subraye consideraciones escatológicas». Los eventos de la época convirtieron la posibilidad remota del milenio en una realidad provocadoramente cercana. El Reino de Dios no invadiría la historia, sin embargo, como una catástrofe sino se desenvolvería y maduraría de una manera paulatina. He aquí la vieja idea puritana resucitada. La teología del día ya no era la de Edwards: era el calvinismo modificado de Samuel Hopkins. Las pasiones malvadas se desvanecerían. El libertinaje y la injusticia desaparecerían. El conflicto y la disensión serían aniquilados. Ya no habría ni guerra ni hambruna, opresión ni esclavitud, ni en los Estados Unidos ni en los campos de misión (Niebuhr 1959:144–146). Los estadounidenses se concebían como los fundadores de un nuevo orden en la historia, un orden que haría que la humanidad regresara a su condición prístina (Marsden 1980:224). Al mismo tiempo, la interpretación «horizontalista» del milenio que despuntaba estaba abriendo camino a un concepto cada vez más secular del reinado de Dios.

Ya para la cuarta década del siglo diecinueve el impacto del segundo gran Avivamiento se estaba desvaneciendo. Otro período de avivamiento, esta vez bajo el hábil liderazgo de Charles G. Finney (1792–1875), simplemente sirvió para subrayar el hecho de que los avivamientos aparentemente no están destinados a perdurar: a todos se les acaba el combustible y requieren de una revitalización. Se perdió la singularidad de la experiencia de renovación tan palpable en los dos primeros avivamientos. Estas renovaciones —o «avivamientos», como solían llamarse cada vez más— se volvieron rutinarias. Se deterioraron convirtiéndose en una técnica para la manutención de un Estados Unidos de Norteamérica cristiano; se convirtieron en «el gran azadón divino para mantener limpio el jardín» (Chaney 1976:295).

Superficialmente, sin embargo, la vida en las Iglesias históricas *(«mainline»)* de los Estados Unidos, a pesar de la brecha cada vez más abierta entre norte y sur sobre el asunto de la esclavitud, todavía aparecía bastante monolítica en lo teológico. La experiencia traumática de la Guerra Civil

(1862–1865) cambiaría todo aquello. El cese de hostilidades no trajo la época dorada del Reino de la justicia como algunos había pronosticado. La unidad entre evangélicos forjada por los avivamientos, un «evangelicalismo» en el que «el compromiso con la reforma social era un corolario del heredado entusiasmo por el avivamiento» (Marsden 1980:12), estaba por desintegrarse; «el ancho río del evangelicalismo clásico se convirtió en delta, con riachuelos que enfatizaban el ecumenismo y la renovación social por la izquierda, y la ortodoxia confesional y el evangelicalismo por la derecha» (Lovelace 1981:298). En los inicios del siglo veinte, los primeros habían evolucionado para constituir el «evangelio social», y los segundos, el fundamentalismo.

Detrás de los dos movimientos había dos escatologías distintas. Antes de la Guerra Civil la mayoría de las iglesias en los Estados Unidos eran posmilenaristas. Para ser más exactos, el premilenarismo y el posmilenarismo no se distinguían fundamentalmente el uno del otro; los proponentes de los dos puntos de vista estaban en desacuerdo primordialmente respecto a si Cristo regresaría antes o después del milenio. Ambos grupos percibían la historia en términos de una lucha cósmica y ambos esperaban una parusía literal y visible de Cristo (Marsden 1980:51).

En los Estados Unidos del siglo diecinueve, el cristianismo era una religión del orden establecido. El anticlericalismo virulento, evidente en muchos países europeos de la época, estaba ausente. Había poca tensión entre la idea de progreso y el evangelio. Más bien, se percibía el avance científico ingenuamente como un heraldo del advenimiento del Reino de Dios. Las manifestaciones de secularismo, tales como el materialismo y el capitalismo, eran bendecidas con simbolismo cristiano. Con el retroceso de males tales como la esclavitud, la opresión y la guerra, se afirmaba que la ciencia, la tecnología y la educación llevarían a logros inimaginables. Paulatinamente, los teólogos de las iglesias históricas empezaban a abandonar los aspectos dramáticamente sobrenaturales de la tradicional perspectiva posmilenarista de la historia. Se descartó la visión de la historia como lucha cósmica entre Dios y Satanás, igual que el retorno físico de Cristo. El Reino ya no era futuro ni del más allá, sino del «aquí y ahora»; de hecho, estaba tomando forma ya en los dramáticos avances técnicos de los Estados Unidos (Marsden 1980:48–50). Todo este desarrollo se destacaba además por la falta de urgencia en cuanto a la evangelización. Por un lado, ya no se creía que los no tocados por el evangelio irían derecho al infierno; por el otro lado, se creía cada vez más que la misión foránea de las iglesias estadounidenses consistía básicamente en compartir los beneficios de la civilización y el estilo de vida norteamericanos con los menos privilegiados del mundo (cf. Hutchison 1982:169).

El siglo veinte

Para la primera década del siglo veinte se había completado la transición del posmilenarismo reformado al evangelio social. Se identificaba el pecado con la ignorancia y se creía que el conocimiento y la compasión producirían un mejoramiento en la medida que las personas desarrollaran su potencial.

La otra rama del protestantismo histórico en los Estados Unidos se aferró a los elementos sobrenaturales de la fe cristiana. Para mantenerlos se volvió cada vez más al premilenarismo, relacionado, de alguna manera, con el ambiente psicológico de la época. La devastación de la Guerra Civil y los problemas colaterales no resueltos provocaron desilusión en muchos círculos. Muchos cristianos no compartían el optimismo de los «liberales» y su creencia en el progreso. Únicamente el regreso de Cristo en su gloria podría cambiar las condiciones de manera definitiva y fundamental. Hasta entonces, el mundo estaba condenado al empeoramiento; en el mejor de los casos se podría contener un poco esa maldad que parecía correr como un reguero de pólvora. En tales círculos, la

evangelización era la prioridad; las personas rehuían de manera creciente cualquier forma de involucramiento social.

En el protestantismo norteamericano había ocurrido un cambio profundo y duradero. Esta ala de la Iglesia cristiana logró, durante un tiempo más largo que el protestantismo europeo, mantener a raya los lebreles de la Ilustración. Un remanente poderoso de la plenitud de la vida manifestada en el puritanismo anterior a la Ilustración sobrevivió en el protestantismo norteamericano hasta bien entrado el siglo diecinueve, mucho después de que tal remanente perdió su aire de respetabilidad en Europa y quedó confinado únicamente a unos grupos pequeños y marginados en la periferia de la Iglesia establecida. La Guerra Civil, sin embargo, en principio destruyó la creencia de que uno podía ser evangelista y abolicionista a la vez (como lo fue Finney), ser posmilenarista y al mismo tiempo creer en el Reino sobrenatural de Dios, o definir el pecado como público (o estructural) a la vez que privado (o individual). La Ilustración había alcanzado a las iglesias estadounidenses (cf. Visser ‘t Hooft 1928:102–125). Después de haberse originado en el puritanismo y de haber alcanzado su madurez en el evangelicalismo posmilenarista, el protestantismo norteamericano se dividió. Un ala optó por el premilenarismo, que se convirtió en el fundamentalismo: había aprendido a tolerar la corrupción y la injusticia, a esperar y aun a alegrarse de sus manifestaciones como señales del regreso inminente de Cristo (cf. Lovelace 1981:297). La otra ala permaneció posmilenarista en el nivel formal, pero su milenio gradualmente se centró en este mundo presente y material: consistía en gran medida en una afirmación no crítica de valores y bendiciones estadounidenses y en la convicción de que éstos debían ser exportados y compartidos con el mundo entero.

A partir de los años treinta el cuadro empezaría a cambiar. Sin embargo, esta historia y su significado para la misión pertenecen al siguiente capítulo.

Énfasis misioneros centrales en la época de la Ilustración

En la sección anterior se trazó el perfil de las tendencias eclesiásticas y otros desarrollos que tuvieron lugar desde el siglo diechocho al veinte, con un acercamiento diacrónico. En esta sección emplearemos un acercamiento distinto, intentando identificar y analizar brevemente algunos de los énfasis misioneros importantes del período. Es una tarea arriesgada. Para empezar, tales énfasis centrales no operaban aislados del fluir general de los eventos históricos. Quizás más importante: es imposible de verdad desenredar un conjunto de énfasis y separarlos entre sí. Un determinado énfasis en un sentido no puede ser sino la otra cara del anterior (cf. van den Berg 1956:21, 38, 186–188). Al proceder de este modo, sin embargo, intentamos aclarar las complejidades de un período histórico crucial. Tampoco va a ser posible discutir en detalle *todos* los énfasis[3] de esta época; únicamente presentaremos e identificaremos los que consideramos de especial importancia.

Además, intentaremos demostrar hasta qué punto tales énfasis centrales recibieron influencias del modo de pensar de la Ilustración. En este período operaban fuerzas centrífugas; por tanto, intentar la identificación de un esquema bien unificado y coherente de pensamiento y acción en esta época sería imposible y hasta sin sentido. El macroparadigma de la Ilustración no continúa siendo elusivo y se manifiesta, en el mejor de los casos, en una variedad de subparadigmas, algunos de los cuales parecen

[3] Aunque mi énfasis recaerá sobre los *motivos* (los temas o ideas misioneros predominantes del período), prestaré atención también a las *motivaciones* (las razones por las cuales las personas se involucraban en la misión). No es posible siempre distinguir entre motivos y motivaciones.

estar en tensión o en conflicto unos con otros. Aun así, durante todo este período virtualmente todos operaban dentro del marco generado por la Ilustración.

No intentaremos hacer un análisis exhaustivo sino un mero intento de mostrar cómo los énfasis misioneros operantes a partir del siglo dieciocho están relacionados con los anteriores. En esta visión panorámica prestaremos más atención a los énfasis del mundo angloparlante que a las del ámbito europeo. Las razones son dos. Primero, es un hecho histórico que durante los últimos dos siglos el mundo de habla inglesa ha provisto más misioneros no católico-romanos que cualquier otra región (Neill 1966a:261). Este hecho, de por sí, requiere la asignación de prioridad a las misiones angloparlantes. ¿Cómo se explica que después de que el viejo continente asumió el liderazgo en el siglo dieciocho, el curso de los acontecimientos cambiara tan drásticamente hacia el final del siglo? En segundo lugar, se han investigado más extensamente los elementos constituyentes de la misión provenientes del mundo angloparlante que los de otras regiones. Es posible, por lo tanto, identificarlos y analizarlos con más precisión. El estudio más importante sobre el tema, aunque cubre únicamente el período hasta 1815, sigue siendo el de Johannes van den Berg, *Constrained by Jesus' Love* (1956). Posteriormente se han publicado varios estudios adicionales, destacando en particular tendencias misioneras durante la expansión colonial del mundo occidental y como respuesta a ella. A pesar de esto, queda aún mucho por hacer en este campo.

La gloria de Dios

En el pensamiento misionero clásico calvinista, desde Voetius hasta Edwards, el énfasis recaía en la soberanía de Dios sobre todas las cosas, y en la convicción de que Dios y solo Dios podría tomar la iniciativa en salvar a las personas. Esta creencia en un Dios que toma la iniciativa encontró expresión en la doctrina de la predestinación. Es Dios quien perdona y salva, no los seres humanos; es Dios quien revela la verdad y la vida, no la razón humana. Los creyentes se asombraban ante la majestad de Dios, el verdaderamente Otro. En la ortodoxia protestante, sin embargo, el énfasis en la iniciativa de Dios se volvió tieso y rígido; la enseñanza produjo personas dispuestas a confiar, en medio de una pasividad total, en que Dios haría su obra salvífica en sus almas (cf. van den Berg 1956:73).

En el período bajo consideración, en cambio, había una percepción creciente de que la iniciativa de Dios no excluía la actividad humana y que su majestad constituía, en realidad, la otra cara de su gracia y amor extendidos hacia la humanidad. En la secuela del gran Avivamiento el énfasis en la gloria de Dios se fusionó, entonces, con otros énfasis, en particular con el de la compasión. Aun así, donde no se mencionaba la gloria de Dios de manera explícita, este énfasis permaneció como un telón de fondo imperceptible prácticamente durante todo el siglo dieciocho.

En la era subsecuente el énfasis en la gloria de Dios comenzó a menguar. Su declinación paulatina se puede atribuir, en gran parte, a la influencia de la Ilustración. Los ideales teocráticos y la noción de la gloria del Dios pueden operar únicamente dentro del contexto de una teología profundamente consciente de la unidad de la vida y el dominio regio de Cristo sobre cada esfera de la vida (van den Berg 1956:185). La Ilustración desplazó a Dios del centro y colocó al ser humano en su lugar; toda realidad tenía que ser recreada según sueños y esquemas humanos. Aun en círculos cristianos, las necesidades y aspiraciones humanas, cuidadosamente formuladas en lenguaje religioso, empezaron a tomar precedencia sobre la gloria de Dios. Por tanto, a finales del siglo dieciocho e inicios del diecinueve, el énfasis cambió al amor de Cristo; más tarde recayó en la salvación de los paganos perdidos y, en el siglo veinte, en el evangelio social.

Aun así la manifestación de la gloria de Dios como una motivación para la misión nunca desapareció por completo. A partir de la mitad de este siglo, en particular, volvió a una posición prominente.

¿«El amor de Cristo nos constriñe»?

Johannes van den Berg ha escogido las palabras de 2 Corintios 5:14 como el título de su excelente investigación acerca de los motivos del despertar misionero en Gran Bretaña en el período entre 1698 y 1815. Es apropiado, entonces, reflexionar brevemente sobre el papel que desempeñó este énfasis durante el período que estamos considerando en este capítulo. Encontramos una y otra vez el tema del amor.

En la motivación, promoción y práctica misioneras reales, este tema resultó algo ambivalente. Se manifestó de maneras positivas y negativas. Analicemos primero su expresión positiva.

En el despertar misionero el amor llegó a ser un incentivo poderoso: el amor como gratitud por el amor de Dios en Cristo y como devoción al que «de tal manera amó al mundo que dio a su Hijo unigénito». Este amor, junto con el deseo de promover el «beneficio espiritual de otros» se convirtió paulatinamente en la motivación predominante (cf. van den Berg 1956:98–102, 156–159, 172–176; Warren 1965:52s.). Entre los cristianos tocados por el Avivamiento había un tremendo sentido de gratitud por lo que habían recibido y un deseo urgente de compartir con otros, tanto en su país como en otros países, las bendiciones tan generosamente derramadas sobre ellos.

En conflicto con los conceptos dominantes de la época, los misioneros consideraban hermanos y hermanas a las personas a quienes se sentían enviados por Dios. Cuando la *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (comúnmente conocido como *American Board [AB])* comisionó a sus primeros misioneros al exterior, lo hizo sobre la base de la convicción de que la distante Birmania estaba «compuesta de hermanos nuestros, descendientes de los mismos padres, viviendo las consecuencias de la misma fatal apostasía contra Dios y habitando el mismo mundo» (citado en Hutchison 1987:47). El tema principal era la empatía y la solidaridad expresadas en compasión para con otros cuya situación debía suscitar «el afecto más tierno» del cristiano y un deseo de ver su bienestar temporal y su felicidad eterna (:48s.). Aunque los misioneros se consideraban a sí mismos y a los llamados «paganos» como «hijos de ira», no ponían énfasis allí; la cuestión principal era, más bien, el hecho de que toda persona era, ante todo, objeto del amor de Dios y, por lo tanto, digna de la salvación. Juan Wesley, en particular, era muy consciente del hecho de que Dios, en primera instancia, es un Dios de misericordia. Aun cuando, en parte bajo la influencia de la Ilustración, ocurrió un desplazamiento sutil desde la soberanía de Dios hacia el punto de vista de que las personas eran en sí capaces de responder al ofrecimiento de la salvación, no sólo por ser criaturas racionales, el hecho de verlas a todas como básicamente iguales y por consiguiente preciosas a los ojos de Dios fue algo loable. Los misioneros no debían olvidar esto nunca, afirmó Christian Blumhardt ante los primeros misioneros de la Misión de Basilea enviados en 1827. Por tanto, al relacionarse con los africanos, debían ser «amigables, humildes, pacientes … nunca jactanciosos, ni groseros, nunca egoístas ni prontos para ofenderse» (citado en Rennstich 1982a:94s.).

El amor a Cristo y a la gente se manifestó muchas veces en un grado asombroso de compromiso y dedicación. Una vez más los moravos sobresalieron como un ejemplo excepcionalmente claro. El lema de Zinzendorf era: «Dondequiera haya la posibilidad de hacer lo máximo para el Salvador, allí estaremos» (citado en Warneck 1906:59). Para los moravos era cuestión de principio ir a los más pobres y marginados. Se identificaban con los pueblos aborígenes, viviendo y vistiéndose como ellos,

para gran disgusto de los colonos europeos. Con frecuencia eran objeto de la ira de las autoridades coloniales. Durante el breve período de cuarenta años las misiones moravas entre los indígenas de Norteamérica fueron forzadas a evacuar sus lugares de misión no menos de diecisiete veces debido a la interferencia de las autoridades coloniales (Blanke 1966:109).

Esta dedicación ilimitada a la tarea misionera y al pueblo que les era confiado, sin embargo, no se limitó únicamente a los moravos. Podrían citarse muchos ejemplos similares de otras sociedades misioneras; nos limitaremos a uno solo por necesidad. En 1823, la CMS envió doce misioneros a Sierra Leona; dentro del espacio de dieciocho meses, diez de ellos habían fallecido de fiebre. Sin embargo, la *CMS* no abandonó Sierra Leona: por cada persona caída siempre había otra dispuesta a tomar su lugar (Warren 1965:29). No existe duda alguna de que la motivación primaria de la mayoría de los misioneros era una preocupación genuina por el prójimo: sabían que el amor de Dios había sido sembrado en sus corazones y estaban listos a sacrificarse por causa de aquel que murió por ellos (cf. Warren 1965:28, 44).

De cuando en cuando, esta motivación de amor y absoluta dedicación se combinaba con otra: la del ascetismo. En el capítulo 7 sugerimos que gran parte del ascetismo en el movimiento monástico no tenía una relación inmediata con la misión; el monje estaba preocupado por la salvación de su propia alma y con este fin levantaba un monasterio, el cual, sin embargo, paulatinamente y casi por accidente se convertiría en un centro para la misión. A veces este énfasis en la abnegación aparecía teñido del tipo de mérito otorgado por la realización de buenas obras: ¡una vida sacrificial dedicada a la misión haría más aceptable a los ojos de Dios al misionero! Los misioneros protestantes, igual que los católicos, no siempre estuvieron libres de esta manera de sentir. John y Charles Wesley, por ejemplo, se dirigieron primero a los indígenas de Georgia con la convicción de que el trabajo arduo y solitario entre aquella gente primitiva ayudaría a los mismos Wesley a alcanzar verdadera santidad y rectitud. Sin embargo, resultó ser una etapa pasajera de su peregrinaje (cf. van den Berg 1956:95s, 180). La validez de su actitud radica en que consideraban imposible realizar una tarea misionera sin los elementos de sacrificio, abnegación y disposición a sufrir por Cristo (:202).

No cabe duda de que los afectados por los avivamientos retuvieron el elemento *soteriológico* como primordial. Su amor se expresaba en el deseo de llevar la «felicidad eterna» a los inconversos: ganar almas tenía prioridad sobre el establecimiento de iglesias o la mejoría de sus condiciones temporales (cf. van den Berg 1956:101, 158; Beaver 1961:60). Así sucedió porque la mayoría de los cristianos estaban convencidos de que sin la conversión a la fe cristiana la gente perecería eternamente.

Aun así, se percibe un grado mínimo de separación entre lo soteriológico y lo humanitario durante el siglo dieciocho y la primera parte del siglo diecinueve. Los misioneros persistían en la tradición, anterior a la Ilustración, de la indisoluble unidad entre «evangelización» *y* «humanización» (cf. van der Linde 1973), entre «servicio al alma» *y* «servicio al cuerpo» (Nørgaard 1988:34–40), entre la proclamación del evangelio *y* la extensión de una «cultura benefactora» (Rennstich 1982a; 1982b). Para Blumhardt, de la Misión de Basilea, esto incluía claramente
reparación de la injusticia cometida por los europeos, de manera que pudieran sanarse las miles de heridas sangrientas que los europeos habían causado por siglos con su sucia codicia y su muy cruel falsedad (citado por Rennstich 1982a:95; cf. 1982b:546).

CMS Church Missionary Society (Sociedad Misionera Eclesiástica [Anglicana])

Y Henry Venn, el famoso Secretario General de la CMS Británica, instaba a los misioneros a tomar posición entre opresor y oprimido, entre la tiranía del sistema y el pueblo amenazado moral y físicamente, al cual habían sido enviados (cf. Rennstich 1982b:545).

Hasta aquí nuestro análisis de la influencia del motivo del amor en las misiones protestantes merece en gran parte un juicio positivo. Sin embargo, este motivo tuvo también su lado negativo.

Se manifestó, un poco incoherentemente, en una mezcla curiosa de una perspectiva optimista y una visión pesimista de los seres humanos. La primera se afirmó con el flamante romanticismo de finales del siglo dieciocho, a la vez producto y reacción contra la Ilustración. J. J. Rousseau, en particular, describió al habitante de países lejanos que todavía no había sido tocado por la civilización occidental como «noble salvaje». Las descripciones que el capitán Cook y otros hacían de los nativos de las islas polinesias como «la suma de todo el encanto y la belleza terrenales» demuestran su deuda con los conceptos de Rousseau (van den Berg 1956:97s., 106, 110, 153). Tal lenguaje, sin embargo, no constituye evidencia de que los occidentales consideraran a otros como iguales. Más bien, el «noble salvaje» de Rousseau era un niño encantador, una *tabula rasa* no contaminada por la civilización, todavía inocente e incapaz de perpetrar maldades. No es de extrañarse, entonces, que esta perspectiva optimista del ser humano nunca se encontrara lejos de su corolario, es decir, una actitud condescendiente hacia aquellos «inocentes». También esta actitud se prestaba para engendrar un punto de vista algo pesimista de los no occidentales. Así, para inicios del siglo veinte, la perspectiva del evangélico común y corriente sobre el mundo pagano, especialmente respecto a su condición espiritual, empezó a vacilar entre el pesimismo y el romanticismo. Muy pronto predominó el pesimismo.

Además, los que habían de salvarse eran vistos principalmente como *individuos.* Este acercamiento reflejaba las condiciones del «frente doméstico» de los misioneros, donde la invasión de la cosmovisión de la Ilustración despedazó la vieja influencia protectora de una vida en comunidad permeada por ideales cristianos, y los «avivamientos» degeneraron en apelaciones a individuos aislados de las comunidades y los contextos en donde se encontraban (cf. van den Berg 1956:82). Los promotores de los avivamientos se sintieron personalmente responsables de la salvación de los perdidos, creyendo que, al oír éstos el mensaje, cada uno tenía la responsabilidad individual de aceptarlo. La amplitud del Reino de Dios, que caracterizaba los inicios de la tradición puritana, cedió el paso a la idea de la salvación del alma individual (:186). Y este mismo individualismo se impuso sobre los «objetos» de la misión occidental en los «campos misioneros»; en el transcurso del siglo diecinueve se hizo cada vez más poderoso y omnipresente en el pensamiento misionero. La responsabilidad del misionero de proclamar la salvación a individuos se convirtió en la marca de las misiones del siglo diecinueve. Para fines del siglo miles de misioneros inundaban las costas de África y Asia confiados en que tenían algo que ofrecer a los pueblos necesitados de aquellos continentes y convencidos de que los africanos y los asiáticos estaban esperando con ansiedad su ofrecimiento.

Con cierta justificación se podría identificar Hechos 16:9, la visión que tuvo Pablo del hombre de Macedonia rogándole: «Pasa a Macedonia y ayúdanos», como el texto misionero de la época. El primer sello fabricado en la colonia puritana de Massachusetts representaba a un indio con una bandera en la boca, con las palabras de Hechos 16:9 (Blanke 1966:105; Hutchison 1987:10). El sello de la *SPG*, fundada en 1701, tenía el mismo texto en latín: *Transiens adjuva nos*. Para el siglo diecinueve, como lo ha demostrado Enklaar en un buen estudio del tema (1981:5–15), el hombre de Macedonia se convirtió en *el* prototipo del no cristiano implorando a los mensajeros de Cristo que vinieran en su ayuda. La portada del folleto del programa de un festival de misiones en Holanda, en 1870, representaba al «hombre de Macedonia» rogando a unos misioneros al otro lado del mar (:6). Varios ejemplares de la

revista mensual de la Sociedad misionera del norte de Alemania mostraban ilustraciones similares (:7). En Holanda, en particular, muchos himnos misioneros se referían explícitamente al significado de la visión de Pablo para la época (para ejemplos, ver Enklaar 1981:8–12). Hasta una revista general de misiones, fundada en Holanda en 1883, se titulaba *De Mecedoniër* (:9). Los títulos de varios libros y folletos también aludían a esta figura (:12s.). La ilustración en la portada de la revista *Missionary Review of the World* (Revista misionera del mundo) del mes de mayo de 1920 traía la foto de un niñito asiático y las palabras: «Pasen a Asia y ayúdennos» (Hutchison 1987:11). Es claro, dice van den Berg (1956:193s.), «que en este período el pensamiento corriente consideraba que el pagano, en su impotencia y pobreza, clamaba por la ayuda benéfica de las naciones cristianas».

Evidentemente, había ocurrido un cambio no tan sutil en la motivación original de amor: la compasión y la solidaridad habían sido reemplazadas por la lástima y la condescendencia. En la mayoría de los himnos, revistas y libros de la primera parte del siglo diecinueve, se describía la vida pagana con los colores más sombríos, como una vida de intranquilidad y tristeza permanentes, como una vida enredada en unas cadenas de terribles pecados. Al África se la denominaba el continente «oscuro»; allí sólo vivían, igual que en la India, las islas del Pacífico y otros lugares, salvajes privados cultural y espiritualmente, la escoria de la humanidad, personas totalmente depravadas y que carecían de los beneficios de un mundo «cristiano», «almas lastimosamente perdidas, esclavas del demonio y sus sistemas ingeniosos» (Hutchison 1987:48), sumergidas en la miseria corporal y espiritual.

No es de sorprenderse que especialmente en el siglo diecinueve el adjetivo «pobre» se utilizaba de manera creciente como calificativo del sustantivo «pagano». Aparece un sinfín de veces en la literatura del período (van den Berg 1956:193). Las necesidades patentes de los «pobres paganos» llegaron a ser uno de los argumentos más fuertes a favor de la misión. La gloria de Dios como motivación misionera había cedido primero ante el énfasis en el amor. Ahora había otro cambio en la motivación: de lo profundo del amor de Dios a lo profundo del lamentable estado de una humanidad caída (van den Berg 1956:175; Chaney 1976:225–239). El amor se había deteriorado en una caridad condescendiente.

Esta era la actitud no únicamente hacia los no creyentes sino también hacia los miembros de las iglesias jóvenes, el «fruto» de la labor misionera occidental. Casi imperceptiblemente, el amor de Cristo que «constriñe» (2 Co. 5:14) se deterioró en sentimientos de superioridad espiritual, y actitudes de benevolencia condescendiente por parte de los misioneros occidentales hacia cristianos de otras culturas. El corazón de muchos de los últimos se convirtió en «el escenario de una guerra entre gratitud, cortesía y resentimiento» (Paton 1953:66). Los cristianos del Tercer Mundo eran considerados menores de edad, bajo la tutela de los misioneros del mundo occidental. Como era de esperarse, la relación entre las agencias misioneras y el liderazgo de las iglesias jóvenes, en palabras de Kraemer, gradualmente se daría en términos de «benefactores controladores, por un lado, e irritados receptores de caridad, por el otro» (Kraemer 1947:426).

En *A Treatise on the Millennium* (Un tratado sobre el milenio) (1793), Samuel Hopkins intentó escapar de una motivación misionera demasiado antropocéntrica con la introducción del concepto de la «benevolencia desinteresada» (van den Berg 1956:101; Hutchison 1987:49–51). Con el transcurso del tiempo, sin embargo, el «desinterés», algunas veces, se convirtió sutilmente en «condescendencia». Después de todo, los poseedores —los *beati possidentes*— estaban obligados moralmente a compartir su riqueza espiritual con otros; ellos y únicamente ellos se encontraban equipados con poder desde lo alto y tenían que ofrecer ayuda a quienes estaban sumidos en la oscuridad bajo la sombra de la muerte (Enklaar 1981:5). El estado deplorable de los paganos tomó su lugar como la motivación dominante de la misión, reemplazando a la convicción de que eran objetos del amor de Cristo.

Es claro tanto en teoría como en práctica que gran parte de la filantropía misionera del siglo diecinueve y del veinte quedó muy por debajo del nivel descrito por Pablo de estar «constreñido por el amor de Jesús». Se mancilló la pureza de aquella motivación. Su fuente, seguramente, hay que buscarla en el encuentro personal con el Dios viviente y presente, y en una comprensión profundamente personal del pecado y la gracia. Pero en términos generales, aun con un fundamento firme y elementos genuinamente cristianos, no pudo a largo plazo hacer frente al espíritu de la época.

Evangelio y cultura

Las principales componendas de la misión cristiana a través de los siglos, afirma Eugene Smith (1968:72s.), «se dieron en el contexto de cuatro relaciones: la relación con el Estado, con la cultura, con la discordia dentro de la Iglesia y con el dinero». El tema de esta sección será la componenda con la cultura. Esta componenda fue menos pronunciada en el siglo dieciocho que en el siglo diecinueve. Sólo después de la II Guerra Mundial surgió una incomodidad en gran escala en este aspecto.

En la sección anterior argumentamos que durante los últimos siglos los cristianos en general no dudaban en lo más mínimo de la superioridad de su religión sobre todas las demás. Quizás, entonces, era de esperarse el desarrollo de sentimientos de superioridad *cultural* a raíz de aquellos sentimientos de superioridad *religiosa*. No hay nada nuevo en eso. Los griegos de la antigüedad se referirían a otras naciones como *barbaroi*. Los romanos y los miembros de otras grandes «civilizaciones» de igual manera despreciaban a los demás. En la mayoría de los casos tales sentimientos de superioridad emanaban desde el poderoso y dominante hacia el débil y dominado. El caso del sentimiento occidental de superioridad no fue diferente. Hubo, sin embargo, una diferencia fundamental entre el dominio cultural, militar y político del mundo occidental sobre el Tercer Mundo y el de los griegos, romanos, etc., sobre las demás naciones en el pasado distante. En esos casos, la relación de dominio era, por lo menos en teoría, reversible; el pueblo vencido podía rebelarse, en cualquier momento, para dominar a sus amos, si no en términos militares por lo menos culturalmente. El punto es que, al fin y al cabo, ambos grupos tenían a su disposición medios y armamentos similares y, por lo tanto, en esencia podrían enfrentarse como iguales. Todos los grandes imperios militares y culturales del mundo —asirio, persa, macedonio, romano, mongol y turco, para mencionar unos pocos— sucumbieron ante fuerzas que finalmente resultaron ser iguales, ya que la diferencia entre el modo de obtener y mantener el dominio de parte del poderoso y los medios a disposición de los dominados (una vez más, en el sentido militar y cultural) era mínima.

La Ilustración, sin embargo, juntamente con los avances científicos y tecnológicos que lo siguieron, colocó a Occidente en una posición de ventaja, sin paralelo alguno, sobre el resto del mundo. De repente, un puñado de naciones tuvo a su disposición unas «herramientas» y un banco de conocimientos demasiado superiores a los demás. El mundo occidental pudo entonces establecerse virtualmente como superior en todos los campos. Era lógico que este sentimiento de superioridad penetrara también «la religión de Occidente». De hecho, en la mayoría de los casos no hubo intento de distinguir entre la supremacía cultural y la religiosa: lo aplicable a la una se aplicaba axiomáticamente también a la otra. En los primeros años de su existencia el AB distinguía entre oscuridad, ceguera, superstición e ignorancia en las naciones paganas, por un lado, y luz, visión, sabiduría y conocimiento en Occidente, por el otro (cf. Chaney1976:183). Y es prácticamente imposible en esta afirmación

---

AB American Board of Commissioners for Foreign Missions (Junta estadounidense de síndicos para las misiones foráneas)

determinar cuáles de estas características se referían a la *cultura* de Occidente y cuáles a su *religión.* Un conjunto de elementos sencillamente presupone el otro (cf. van den Berg 1956:157).

De igual modo que la religión de Occidente estaba predestinada a extenderse por todo el mundo, la cultura occidental también debía ser victoriosa sobre todas las otras. Hace ciento cincuenta años G. W. F. Hegel propuso que la historia del mundo había cambiado su eje del este al oeste, de su «niñez» en la China, vía India, Persia, Grecia y Roma, a su «adultez» en Europa occidental. Concluyó: «Europa es el final absoluto de la historia así como Asia es su comienzo» (1975:197). Presenta este concepto del «curso de la historia mundial» (:124–151) o del «fundamento geográfico de la historia del mundo» (:152–196) con una sinceridad absoluta y una ausencia total de temor a ser refutado: era obvio para cualquiera que tuviera ojos para ver. Aun así, Hegel intentó mantener la apariencia de ser equilibrado y con gran detalle analizó continente tras continente, evaluando su cultura (o la falta de la misma: «Chile y Perú son estrechos territorios costeros, sin una cultura propia» [:157]; «África se caracteriza por su sensualidad concentrada, lo inmediato de su voluntad, su inflexibilidad absoluta y la incapacidad para el desarrollo» [:215]) y, a la luz de sus hallazgos «objetivos», estableció la evidente e innegable superioridad de Occidente.

Hegel fue, por supuesto, un hijo de su época, al igual que nosotros. Los eruditos de eras subsecuentes —Christopher Dawson, Arnold Toynbee y otros— expresarían sus prejuicios de una manera más cautelosa pero, de todos modos, colocarían a la cultura de Occidente en el lugar predilecto dentro del esquema del desarrollo del mundo. De hecho, hasta hace muy poco virtualmente todos en el mundo occidental (y muchos no occidentales también) daban por sentado que el mundo sería moldeado a imagen y semejanza de Occidente. En círculos misioneros las presuposiciones no eran muy diferentes tampoco. La famosa *Laymen's Foreign Missions Enquiry*, publicaba en 1932 bajo el título *Rethinking Missions* (Repensar las misiones), dudaba poco no sólo de que cada nación se encontraba en camino hacia una sola cultura y que tal cultura sería en esencia occidental, sino que se trataba de un acontecimiento loable. Como todo occidental en el Tercer Mundo, los misioneros debían ser propagandistas conscientes de esta cultura.

En las primeras etapas de las misiones modernas todo esto sucedía todavía de un modo algo ingenuo. El hecho de que el «Occidente cristiano» tuviera el «derecho» a imponer sus puntos de vista sobre otros disfrutaba de «un consenso tan fundamental que sólo operaba a nivel inconsciente y de presuposiciones» (Hutchison 1982:174). En el espíritu de John Eliot y Cotton Mather (cf. capítulo anterior), Samuel Worcester describió en 1816 los objetivos del AB respecto a los indígenas estadounidenses en términos de hacer a «la tribu entera angloparlante en su lengua, civilizada en sus costumbres y cristiana en su religión» (referencias en Hutchison 1987:15, 29, 65). De igual modo, en 1922 se publicó un folleto con el título *Le rôle civilisateur des missions.* Julius Richter, el historiador alemán sobre las misiones, escribiendo en 1927, consideraba a «las misiones protestantes como parte integral de la expansión cultural de los pueblos euroamericanos» (referencias en Spindler 1967:25, 26). Virtualmente en cada uno de estos casos hubo una ausencia total de cualquier rastro de la percepción de que otros eran dignos de ser consultados; simplemente no se los tomaba en serio, así que existía una «indisposición (general) para otorgar a una cultura exótica la clase de oído que se esperaba automáticamente para los valores cristianos occidentales» (Hutchison 1987:113; cf. 168s.).

Naturalmente, no se percibía esto como una imposición. «No es por accidente ciertamente que las naciones cristianas llegaron a ser portadoras de la cultura y líderes de la historia mundial», afirmó Gustav Warneck (citado por Schärer 1944). El evangelio había hecho grandes y fuertes a las naciones occidentales; haría lo mismo para las otras naciones. La visión de los misioneros consistía, entonces, en

mejorar el nivel de bienestar de pueblos privados de los privilegios que ellos mismos disfrutaban. De esta manera, los pueblos culturalmente empobrecidos escalarían hasta ubicarse en un nivel más alto (J. Schmidlin, referencia dada en Schärer 1944:9s.; cf. Spindler 1967:26). El efecto del evangelio sobre una nación era «suavizar sus costumbres, purificar sus relaciones interpersonales, adiestrándolos rápidamente en los hábitos de la vida civilizada» (John Abeel en 1801: referencia en Chaney 1976:249). En el período inmediatamente después de la II Guerra Mundial uno de los textos más populares era Juan 10:10 con las palabras de Jesús: «He venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia» y, dice Newbigin (1978:103) «'la vida abundante' se interpretó en términos de la abundancia de las cosas buenas que la educación moderna, la sanidad y la agricultura proveerían a los pueblos desposeídos del mundo».

Poco dudaban los conferencistas y escritores especializados en el tema de la misión acerca de la depravación de la vida fuera del mundo occidental. Algunos de ellos, en particular en el período de transición entre el siglo diecinueve y el siglo veinte, sobresalían en su capacidad de describir el grado de depravación de la vida pagana de la cual la «civilización cristiana» podía rescatar a las personas. Johannes Warneck, por ejemplo, detalló los elementos de la falta de confiabilidad, el temor, el egoísmo, la inmoralidad y la orientación hacia el aquí y ahora característicos del «paganismo animista» (1908:70–127). Sin embargo, fue el presbiteriano estadounidense James Dennis quien, en tres volúmenes extensos sobre *Christian Missions and Social Progress* (Las misiones cristianas y el progreso social), superó a todos sus contemporáneos en su descripción de los defectos culturales de los pueblos de África y Asia (Dennis 1897, 1899, 1906). La mayor parte de su primer volumen (1897:70–401) era un análisis detallado y una enumeración de «las maldades sociales del mundo no cristiano». Clasificaba tales maldades en forma impecable según sus efectos en siete categorías humanas, a saber, el individuo, la familia, la tribu, el grupo social, la nación, el grupo comercial y el núcleo religioso. Incluía nimiedades relacionadas con imperfecciones culturales tales como juegos de azar, inmoralidad, ociosidad, poligamia, matrimonio infantil, sacrificio humano, brutalidad, hechicería, costumbres crueles, falta de espíritu de civismo, sistema de castas, corrupción y cohecho, engaño comercial y fraude, idolatría, superstición y muchas más. De la inagotable mina de oro de su vocabulario sacaba descripciones cada vez más novedosas de las condiciones culturales degradantes características de las sociedades paganas. La mayoría de sus ejemplos surgieron de las respuestas a un cuestionario circular enviado a misioneros, a quienes identificaba como personas que tenían el conocimiento más avanzado «respecto a la condición social y la historia espiritual de los pueblos distantes» y cuyo testimonio era «verdadero e irreprochable» (1897:viii).

Contra este telón de fondo y, por supuesto, partiendo también de muchos cuadros más atenuados acerca de la vida del mundo no occidental, es posible alcanzar una comprensión de los beneficios que, según los defensores de la obra misionera, obtendrían aquellos que abrazaran el evangelio cristiano. Fue Dennis, otra vez, quien escribió más extensamente sobre el tema. Gran parte de su segundo volumen (1899:103–486) y todo el tercero estaban dedicados a un recuento detallado de «la contribución de la misión cristiana al progreso social». Utilizaba las mismas siete categorías elaboradas en el primer volumen; con lujo de detalles mostraba las bendiciones resultantes de la misión cristiana para las razas no occidentales. Los logros en este sentido eran verdaderamente asombrosos. Smith resume algunos de ellos:

El movimiento misionero contribuyó de manera determinante a la abolición de la esclavitud; difundió mejores métodos de agricultura; estableció y mantuvo un sinnúmero de escuelas; proveyó cuidados médicos a millones; elevó el *status* de la mujer; creó vínculos entre personas provenientes de países

distintos, que ninguna guerra podría romper; entrenó un segmento significativo del liderazgo de las naciones independizadas recientemente (1968:71).

Entre los defensores de la misión en los Estados Unidos, la importancia de mejorar la posición de la mujer siempre fue prioritaria (cf. Forman 1982:55), generalmente seguida por ejemplos de avances en las áreas de educación y salud. A decir verdad, no podríamos negar tales logros, y deben ser aplaudidos. Sin embargo, este cuadro tiene su lado negativo. El aspecto negativo más serio quizás no fue el orgullo descarado con que muchos conferencistas elogiaban tales logros (Dennis sigue siendo el ejemplo más notable) sino la ausencia absoluta de la capacidad de ser críticos de su propia cultura o de apreciar una cultura foránea.

El problema era que los defensores de la misión eran ciegos respecto a su propio etnocentrismo. Confundían sus ideales y valores de clase media con los principios del cristianismo. Sin escrúpulos, exportaban hasta los extremos de la tierra sus puntos de vista respecto a la moralidad, la respetabilidad, el orden, la eficiencia, el individualismo, el profesionalismo, el trabajo y el progreso técnico, que ya habían recibido de antemano la bendición bautismal. Estaban, por lo tanto, predispuestos a despreciar la cultura de los pueblos a los cuales eran enviados: la unidad entre vivir y aprender; la interdependencia entre individuo, comunidad, cultura e industria; la profundidad de la sabiduría popular; las propiedades de una sociedad tradicional. De todo esto hizo caso omiso esa mentalidad propia de la Ilustración, que tendía a convertir a las personas en objetos con la intención de moldear al mundo a imagen y semejanza de Occidente, separando a los seres humanos de la naturaleza y de sus semejantes, y «desarrollándolos» según los patrones y las presuposiciones occidentales (cf. Sundermeier 1986:72–82).

En este proceso, la «teología occidental» se transmitió sin alteración alguna a las flamantes iglesias cristianas en otras partes del mundo, con ciertas concesiones, por supuesto. En las misiones católicas romanas, el término que se utilizaba a menudo para referirse a esto era «acomodamiento», mientras que los protestantes preferían hablar de «indigenización». Sin embargo, a la larga el catolicismo apeló al principio de que la «Iglesia surgida de la misión» debía reflejar en cada detalle la costumbre romana del momento. Los protestantes muy difícilmente podían considerarse más progresistas en este aspecto, probablemente debido a la doctrina calvinista de la depravación total de la naturaleza humana, que los occidentales reconocían con sorprendente facilidad en los pueblos de Asia y África más que en ellos mismos. Aun así la «indigenización» era la política misionera oficial de prácticamente cada organización misionera protestante, aunque se daba por sentado que eran los misioneros y no los miembros de las iglesias jóvenes los que determinarían los límites de tal indigenización.

En teoría, las misiones protestantes buscaban establecer iglesias jóvenes «independientes». Sin embargo, esta actitud de paternalismo benévolo estorbaba con frecuencia esta meta explícita. Las entusiastas conversaciones sobre «autogobierno, autoexpansión y autosostenimiento», tan prominentes a mitad del siglo diecinueve, ya se habían archivado en la práctica a principios del siglo veinte. Las iglesias jóvenes, casi imperceptiblemente, habían bajado del nivel de iglesias con identidad propia a meros «agentes» de sus sociedades misioneras. En la Conferencia Misionera Mundial de Edinburgo, en 1910, las agencias misioneras fueron elogiadas como las «abanderadas de las iglesias en el proceso de avance del evangelio de Cristo para la conquista del mundo»; la Iglesia en «el campo de misión», sin embargo, era una mera *«agencia* de evangelización» o un *«instrumento»* (referencias en van't Hof 1972:39). Eran iglesias, eso sí, pero en un grado menor que las del mundo occidental y requerían de su control benevolente y de su guía, como niños todavía menores de edad.

Parte del problema tenía que ver con aquello que Smith (1986:92–97) menciona como componendas en cuanto al *dinero*. Esto ocurrió por lo menos de dos maneras. Primero, la problemática planteada por el hecho de que los primeros convertidos eran los marginados de la sociedad, los más pobres entre los pobres. Por ende, los misioneros se vieron en la necesidad de crear industrias para liberar a los nuevos creyentes económicamente. La Misión de Basilea fue excelente en este sentido. Neill (1966a:278) comenta: «Las baldosas de la Misión Basilea y las telas de la Misión de Basilea fueron famosas en todo el sur de la India». Una situación similar se dio en Ghana y otras partes. Por cierto, aquí tenemos un dilema en potencia. En las palabras de Neill, «una misión que se torna en empresa comercial puede terminar sin misión». Más importante aún, esta política hace del misionero un empleador y del cristiano de la India y de África un empleado, con lo que se destruye fácilmente la conciencia de ser, ante todo, hermanos y hermanas los unos de los otros. En 1880, Otto Schott (director de la Misión de Basilea) tuvo que quejarse porque los misioneros controlaban las industrias aun hasta el detalle más minucioso, desconfiando así de los indios, y porque los cristianos locales habían llegado a ser «esclavos y miembros manipulables» de la Iglesia, que podían ser despedidos fácilmente del trabajo (cf. Rennstich 1982a:97).

La segunda dificultad radicaba en el hecho de que las iglesias en el «campo de misión» se estructuraban del mismo modo que las iglesias en el país de origen del misionero, donde regía un sistema socioeconómico completamente diferente. Los resultados muchas veces eran desastrosos. Un grupo de evaluación en una visita a la India, en 1920, hizo la siguiente declaración: «Hemos creado condiciones y métodos de trabajo que sólo pueden mantenerse por medio de la riqueza europea» (citado en Gilhuis 1955:60). J. Merle Davis (1947:108) observó que la «Iglesia occidental ha cometido el error de ceñir a un David oriental con la armadura de Saúl y colocar la espada de Saúl en sus manos». Un informe entregado en 1938 al Congreso de Tambaram, del *IMC,* afirmó sin vacilación: Una empresa que demanda edificios costosos, liderazgo capacitado en Occidente y una duplicación de la mayor parte del equipo, mobiliario y actividades suplementarias característicos de la Iglesia en Occidente, supera la capacidad de mantenimiento de cualquier comunidad asiática promedio.[4]

Podríamos citar muchos otros ejemplos, pero estos pocos bastan para subrayar el punto de que la Iglesia occidental, debido a su paternalismo benéfico, logró crear condiciones bajo las cuales las iglesias jóvenes simplemente no podían alcanzar madurez, por lo menos según las normas eclesiásticas de Occidente. Queriéndolo o no, las agencias misioneras enseñaron a sus convertidos a sentirse impotentes ante la falta de dinero.

Al investigar la gran variedad de maneras en que, explícita o implícitamente, se imponían las normas culturales occidentales sobre los creyentes en otras partes del mundo, resulta significativo notar que tanto liberales como conservadores compartían la convicción de que el cristianismo era la única base para una civilización sana; se trataba de un consenso tan fundamental que operaba generalmente a nivel inconsciente o de presuposiciones (Hutchison 1982:174). Mirando sólo el aspecto superficial de las cosas esto no parece ser distinto de la posición reformada primitiva o puritana. Sin embargo, había ocurrido un cambio decisivo desde aquel entonces. Para los puritanos la cultura estaba incluida en la esfera de la religión. Ahora, con la influencia de la Ilustración, la cultura llegó a predominar y la

[4] La Conferencia de Tambaram es, hasta donde llega mi conocimiento, la única reunión internacional que ha prestado atención extensiva al tema bajo discusión aquí. Todo el volumen V (633 páginas) de la Tambaram Series (serie de Tambaram) es dedicado a «La base económica de la Iglesia». La cita anterior está tomada de la página 155. Cf. también Davis 1947:73–182 y Gilhuis 1955:98–157.

religión fue considerada una de sus expresiones (cf. van den Berg 1956:61). Así, entonces, tanto liberales como conservadores plantearon la pregunta, inconcebible para una mente anterior a la Ilustración: ¿Es necesario educar y civilizar antes de poder evangelizar eficazmente? ¿O debemos concentrarnos en la evangelización confiando en que la civilización vendrá por añadidura? (cf. Hutchison 1987:12).

Durante el siglo dieciocho e inicios del siglo diecinueve la pregunta no tuvo una articulación clara. William Wilberforce, quien invirtió tres décadas luchando a favor de la abolición de la esclavitud en el Imperio Británico, mantuvo un interés apasionado por la evangelización; tanto Wilberforce como Carey estaban convencidos de que «civilización» y la «expansión del evangelio» eran dos lados de una misma moneda (cf. van den Berg 1956:192). Cuando se fundó la Misión de Basilea, en 1816, formuló su objetivo en términos de proclamar el «evangelio de la paz» y extender una «civilización benéfica» (cf. Gensichen 1982:185). El mismo año, Samuel Worcester describió los objetivos del AB como «civilizadores y 'cristianizadores'» (cf. Hutchison 1987:65). Para la segunda mitad del siglo diecinueve, sin embargo, y aún más explícitamente en el siglo veinte, se especificaron los límites con más claridad y se delineó el problema de prioridades con más precisión.

Por un lado había personas, como John R. Mott, que enfatizaban la «evangelización personal» como primera prioridad, pero en realidad sólo como un «medio para lograr el objetivo poderoso e inspirador de entronizar a Cristo en la vida individual, la vida familiar, la vida social y la vida nacional» (citado en Hutchison 1982:172). Así se veía el evangelio primordialmente como un remedio para las enfermedades y miserias del mundo. Otros optaban por una estrategia distinta. Civilizar era un *sine qua non* para lograr resultados espirituales. Las fuerzas de la civilización, de hecho, no están ellas mismas evangelizando el mundo pero abren el camino para los que sí lo hacen (para algunos ejemplos, cf. Hutchison 1987:99, 116). Una ilustración fascinante de este acercamiento es la política seguida en Namibia por el misionero renano, Hugo Hahn (1818–1895). La evangelización, argumentaba, presuponía un cierto grado de cultivo de la mente y los buenos modales. Sin esto, prácticamente no hay punto de contacto para el evangelio. Primero es necesario crear las condiciones para predicar el evangelio. Los misioneros, por lo tanto, tienen que introducir una cultura superior que, con el transcurso del tiempo, facilitará la aceptación de una religión superior, es decir, el cristianismo (para detalles, ver Sundermeier 1962:109–115).

A finales del siglo diecinueve iba profundizándose la brecha entre los voceros conservadores (o fundamentalistas) de la misión, por un lado, y los liberales (a favor de la acción social), por otro lado. Sin embargo, los representantes de ambos grupos todavía podían afirmar que la evangelización antecedía a la civilización, mientras otros voceros (también de ambos bandos) argumentaban convincentemente a favor de la introducción de la civilización como una condición para la evangelización. Por lo tanto, no discrepaban necesariamente en cuanto a la estrategia en este sentido, por la sencilla razón de que todos, sin importar su conservadurismo o su liberalismo, su milenarismo o su posmilenarismo, estaban comprometidos con la cultura del mundo occidental, la cual propagaban enérgicamente. En lo que sí discrepaban era en cuanto al *objetivo* general de la misión. Mientras algunos insistían en que el gran objetivo de la misión no era llevar a los paganos a una sociedad ordenada y aculturada sino traerlos a Cristo y a la salvación eterna, otros estaban más preocupados por la creación de una *civilización* centrada en el evangelio y por los beneficios que esto podría acarrear a todas las naciones que por la doctrina y el destino eterno de los individuos (cf. Hutchison 1987:99, 107s.; Anderson 1988:100).

Mirando hacia atrás al entrecruzamiento del evangelio cristiano con la cultura occidental, según el esquema anterior, podemos señalar algunas consideraciones para tener en cuenta.

En primer lugar, el evangelio siempre llega a las personas con una vestimenta cultural. No existe tal cosa como un evangelio «puro», aislado de la cultura. Era inevitable, por lo tanto, que los misioneros occidentales introdujeran en el África y Asia no sólo a «Cristo» sino también una «civilización». Robert Speer lo expresó de manera sucinta en 1910:

No podemos ir al mundo no cristiano como si fuésemos diferentes de lo que somos, o con algo más de lo que tenemos. Aun cuando nos hemos esforzado al máximo para desenredar la verdad universal de su molde occidental … sabemos que no lo hemos logrado (citado en Hutchison 1987:121).

En segundo lugar, no tiene sentido negar que la cultura de los misioneros occidentales también ha contribuido de manera positiva a otras sociedades.

En tercer lugar, siempre ha habido personas que se percataron, a veces algo vagamente, de que algo andaba mal e hicieron todo lo posible para no imponer esquemas occidentales sobre otros pueblos. Una minoría persistente de misioneros y defensores de la misión cuestionaron el derecho de imponer sobre otros la forma cultural foránea, «por más que sea dada por Dios y gloriosa» (Hutchison 1987:12). Algunos también estuvieron profundamente conscientes de la culpa de Occidente por los estragos causados en sociedades ajenas, en particular respecto a los horrores del tráfico de esclavos, y, en consecuencia, trataron de operar alguna restitución (cf. van den Berg 1956:151s.). Y otros persistieron en propagar la creación de comunidades cristianas autónomas en «el campo misionero». Un defensor prominente de este punto de vista fue Rufus Anderson, quien sirvió como Secretario General del AB entre 1832 y 1866. Según él, el misionero era ante todo y únicamente un sembrador; la cosecha dependía de Dios. Lo que las misiones y los misioneros muchas veces exportaban era *su* idea del evangelio, que equivocadamente confundían con el evangelio. El resultado de la obra misionera presbiteriana entre los estudiantes de Siria había servido «en general … para volverlos extranjeros en sus modales, foráneos en su hábitos y foráneos en sus intereses». La política explícita de la misión no debía ser, entonces, controlar el curso del evangelio sino confiar en el evangelio y «soltar». Occidente no tiene el monopolio sobre el tipo de cristianismo que conviene esparcir en todo el mundo (cf. Hutchison 1987:80–82).

Estos argumentos paliativos deben pesar por lo menos un poco. Pero al fin y al cabo, cuando todo se ha dicho y hecho, permanece un cuadro (no exento de buenas intenciones) de imposición y manipulación bastante deprimente. Los defensores de la misión generalmente desconocían las fallas paganas de su propia cultura. Demasiadas veces se mostraban defensivos frente a otros que, en su mismo país de origen, miraban su empresa con sospecha. Adolecían también de una capacidad de autocrítica y nunca llegarían a entender el elemento de validez en una afirmación como la de Herman Melville respecto a los programas de la Iglesia entre los indígenas estadounidenses, cuando dijo que «el pequeño remanente de los nativos [ha] sido civilizado convirtiéndolos en caballos de tiro y evangelizándolos al punto de volverlos bestias de carga» (citado por Hutchison 1987:76). Estaban inconscientes de la influencia de la Ilustración sobre su forma de pensar y del hecho de que, debido a esto, la anterior unidad entre el «cristianismo» y la «civilización» se había resquebrajado.

Además, con el avance del siglo diecinueve y la llegada del siglo veinte, los misioneros y los promotores de la misión todavía no tenían sensibilidad suficiente frente al cambio sutil pero fundamental en la mentalidad de los países occidentales; es decir, que era calada paulatina e inexorablemente por el concepto del «destino manifiesto» de las naciones occidentales. A continuación consideraremos esto.

La misión y el «destino manifiesto»

La empresa misionera occidental del período bajo discusión procedía no sólo a partir del presupuesto de la superioridad de la cultura occidental sobre todas las demás culturas, sino también de la convicción de que Dios, en su divina providencia, había escogido a las naciones de Occidente, por sus cualidades singulares, como las abanderadas de su causa hasta los extremos de la tierra. Esta convicción, generalmente descrita como del «destino manifiesto», fue apenas perceptible durante las primeras décadas del siglo diecinueve, pero fue ganando profundidad paulatinamente hasta llegar a su apogeo entre los años 1880–1920. Este período se conoce como el «apogeo del colonialismo» (Neill 1966a:322–396; Neill en realidad define la extensión de este «período» desde 1858 hasta 1914). Indudablemente existe un vínculo orgánico entre la expansión colonial de Occidente y el concepto del «destino manifiesto». Sin embargo, es válido tratar este último como un énfasis central aparte debido a que no siempre encontró su expresión en el colonialismo (ver la siguiente sección).

El «destino manifiesto» es un producto del nacionalismo. Por lo menos en la forma en que lo conocemos hoy, es un fenómeno bastante reciente. Aunque a Nicolás Maquiavelo quizás se lo pueda considerar como el primer exponente del nacionalismo (cf. Kohn 1945:127–129), el término «nacionalismo» fue acuñado recién en 1798 (Kamenka 1976:8). Hasta alrededor de 1700, ni nación ni tribu alguna había logrado acaparar la lealtad y el patriotismo prioritario de los habitantes de Europa (:5). El pueblo encontraba su coherencia mutua principalmente en su religión y en su gobernante. Únicamente después de la revolución que el Renacimiento y la Ilustración provocaron en la cosmovisión occidental, el énfasis pudo transferirse de Dios o el rey a la conciencia del pueblo como entidad orgánica (Kohn 1945:215–220). El evento catalítico en ese sentido, profundamente alterado por las ideas de la Ilustración, fue la Revolución Francesa, que por primera vez afirmó el principio de la autodeterminación nacional como el fundamento para un nuevo orden político (Kohn 1945:3s.; Kamenka 1976:7–11, 17s.). Este hecho histórico puso el concepto de *pueblo* en el lugar que hasta ese momento gozaban el rey y los señores feudales como la fuente final de autoridad. La *Declaración de los Derechos Humanos* de la Revolución Francesa lo expresó con estas palabras:

El principio de la soberanía reside esencialmente en la Nación: ningún cuerpo de hombres y ningún individuo pueden ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella.

A través de la escuela filosófica del romanticismo, que fue tanto una reacción como una consecuencia de la Ilustración, estas ideas se popularizaron en Alemania y más allá de sus fronteras. J. G. Herder señaló que una nación se identificaba a sí misma, y desarrollaba su carácter moral y político en particular, a través de un lenguaje común. El concepto de *Volk*, infinitamente más vago y al mismo tiempo más poderoso que el de «ciudadanía», fue fundamental en Herder y los adherentes al romanticismo (Kohn 1945:331–334, 427–441). La nación-estado reemplazó a la santa Iglesia y al sacro Imperio.

Con el transcurso del tiempo estas ideas se fusionaron con el concepto veterotestamentario del pueblo elegido. El resultado fue que, en algún momento de la historia reciente, virtualmente cada nación de raza blanca llegó a considerarse como elegida para un destino especial, con un carisma singular: los alemanes, los franceses, los rusos, los británicos, los estadounidenses, los sudafricanos blancos, los holandeses. Era de esperarse que el espíritu nacionalista llegara con el tiempo a formar parte de la ideología misionera y que los cristianos de una determinada nación desarrollaran la convicción de que tenían un papel excepcional que desempeñar en el avance del Reino de Dios por medio de la empresa misionera.

A nivel general, tales conceptos estaban ausentes entre los misioneros de los siglos dieciocho y diecinueve. Los primeros misioneros británicos en su mayoría no tenían una educación superior: pertenecían a la «aristocracia del trabajo», provenientes de la clase media baja o la clase obrera (cf. Warren 1967:36–57). William Carey, recordemos, era zapatero de profesión. Una situación similar caracterizaba a Alemania. El que muy pocos de los misioneros alemanes consideraran su labor misionera en términos de prestación de servicios a la causa nacional puede deducirse del hecho de que los primeros misioneros alemanes trabajaron en Tranquebar bajo supervisión danesa, y también un siglo después hubo unos setenta misioneros alemanes sirviendo en la CMS de la Iglesia Anglicana británica. Su lealtad espiritual pertenecía a la tradición pietista de Halle y no a Alemania (cf. Gensichen 1982:181s).

Sin embargo, existen evidencias aquí y allá de impulsos hacia un ingenuo orgullo nacional alemán aun antes de la década de 1870. Karl Graul (1814–1864), fundador de la Sociedad Misionera de Leipzig, se convirtió en el protagonista principal de una política que enfatizaba el establecimiento de iglesias autóctonas, una labor para la cual, argumentaba él, la raza alemana estaba especialmente dotada (cf. Gensichen 1983:258–260). Una generación más tarde, Gustav Warneck formularía este punto de vista de manera aún más explícita: «Es un carisma especial de los alemanes respetar las nacionalidades foráneas y, por ende, entrar abnegadamente, sin prejuicios y con consideración, en medio de las cualidades peculiares de otros pueblos»; y una vez más: «Si el misionero ya no es capaz de apreciar su propio *Volkstum* [carácter nacional particular], no se puede esperar de él la capacidad de apreciar el *Volkstum* extranjero que debe cultivar en sus convertidos» (citado en Gensichen 1982:188s.; cf. también Moritzen 1982:55s. y Gensichen 1985:210s.).

Entre los anglosajones la idea del «destino manifiesto» surgió mucho más temprano que entre los protestantes del continente. En su caso, dicha noción estaba profundamente ligada a las expectativas milenarias. Los puritanos creían que la raza anglosajona gozaba del mandato divino para guiar a la historia hacia su final y provocar así el milenio (cf. van den Berg 1956:21; de Jong 1970:77; Hutchison 1987:8; Moorhead 1988:26). En los Estados Unidos el legado puritano perduró mucho más que en la madre patria, Gran Bretaña. Desde los comienzos mismos surgieron declaraciones que hacían eco, una y otra vez, al hecho de que Dios había ya zarandeado a un pueblo entero con el fin de escoger los mejores granos para la colonia de Nueva Inglaterra (Niebuhr 1959:8). La frase clave, repetida un sinfín de veces, era «divina providencia», la cual ordenó que entre todos los pueblos se eligiera a los puritanos ingleses para enviarlos a cultivar un jardín en el desierto.

Después de quitarse de encima el yugo inglés en 1776, estas ideas empezaron a ventilarse en Estados Unidos de un modo más general y confiado hasta llegar a afirmarse paulatinamente en la doctrina del «destino manifiesto» (cf. Chaney 1976: 187, 204, 295). Como surgió en la secuela de los avivamientos, fue completamente natural que adquiriera tonos claramente religiosos que pronto se fusionarían con los proyectos de misión transcultural. El *AB*, fundado en 1810, intentó reclutar para la causa misionera no sólo a «cristianos» sino también a personas calificadas como «patriotas» (:249). En los primeros años del siglo diecinueve predominaba un sentido de «exclusividad estadounidense» (Hutchison 1987:39) y, aunque la «realidad fundacional» todavía demandaba una respuesta de la Iglesia y no de los *estadounidenses*, era evidente para todos que los cristianos «estadounidenses» tenían mejor preparación para la labor que los demás pueblos (:42). En el contexto de la creciente marea del posmilenarismo crecía visiblemente el número de interlocutores convencidos de que el milenio se iniciaría en el Nuevo Mundo, probablemente en alguna región de Nueva Inglaterra (:56). En 1800 Nathaniel Emmons podía soñar que Dios estaba a punto de «transferir el imperio mundial de Europa a

Norteamérica, donde se dignó plantar su pueblo peculiar»; y añadió: «Probablemente se trata del último pueblo peculiar que (Dios) pretende formar … antes de que los reinos de este mundo se asimilen al Reino de Cristo» (citado en Hutchison 1987:61).

Vale la pena reconocer que después del primer torrente de entusiasmo por las misiones transculturales, a principios del siglo diecinueve, el interés decayó aproximadamente después de 1845 (Chaney 1976:282). Durante la mayor parte de los siguientes treinta y cinco años el foco de interés permaneció en los mismos Estados Unidos, no en todo el mundo. La Doctrina Monroe de 1823, con su enfoque en una hegemonía hemisférica antes que global, también influyó poderosamente en las iglesias. Estados Unidos había anexado vastos territorios en el oeste y el sur del continente norteamericano y añadido cinco estados más a su unión a mediados del siglo diecinueve. Los cristianos que habitaban en la sobrepoblada costa oriental miraban hacia la región del oeste más que hacia los países más allá de las fronteras (cf. Chaney 1976:281). Las agencias misioneras interdenominacionales tales como el *AB,* que operaban fuera de las estructuras denominacionales, mostraban un interés bastante pronunciado en las misiones foráneas, pero las denominaciones en sí tendían a concentrarse en los Estados Unidos. En 1874 la Sociedad Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal (del Norte) sostenía unos tres mil misioneros dentro del país, mientras apoyaba únicamente a ciento cuarenta y cinco misioneros en el exterior (Anderson 1988:98).

Únicamente en los últimos años de la década de 1870 y especialmente luego de 1885 las iglesias protestantes adoptarían la idea de las misiones como parte integral de su agenda (Chaney 1976:282 [la fecha «1770» mencionada por él debe leerse «1870»]; ver también Hutchison 1987:43). Fue el período del apogeo del imperialismo extremo, cuando los imperios colonizadores alemán, belga, británico y francés se expandieron dramáticamente y las organizaciones eclesiásticas y misioneras de aquellos países tuvieron sus respectivas expansiones en un grado igualmente dramático. Estados Unidos no se unió a esta frenética carrera por conseguir colonias; las misiones, sin embargo, sirvieron para dotar a los estadounidenses de un importante «equivalente moral» al imperialismo. Se volvieron demasiado orgullosos por haber evitado enredarse en el colonialismo y por estar involucrados más bien en el «buen imperialismo espiritual» de proclamar el dominio de Cristo sobre las naciones (cf. Hutchison 1982:167–177; 1987:91–124). La motivación ¿era nacionalista o religiosa? Casi no hubo debate sobre este punto porque la mayoría de los contemporáneos no veían la necesidad de escoger. «La obligación cristiana y la obligación estadounidense se encontraban en armonía fundamental» (Hutchison 1987:44; cf. Moorhead 1988:25).

Cuando el siglo diecinueve cedió paso al veinte, la confianza y el optimismo que caracterizaban el ambiente en los Estados Unidos de la época se expresaban cada vez más en términos de una participación en la misión al exterior. «El espíritu de la época era expansionista, vigoroso y, para utilizar una de sus frases favoritas, ‘orientado hacia el futuro’. Era la ‘época de la energía’, la era para emprender grandes proyectos … La misión foránea cuadraba con el ambiente nacional» (Forman 1982:54). «La generación impaciente» (V. Rabe, citado por Hutchison 1987:91) tenía la expectativa de ver la evangelización del mundo en su propia época. Por lo tanto, en su apogeo (más o menos de 1880 a 1930), miles de ciudadanos estaban involucrados en misiones, tanto en el exterior como dentro de Estados Unidos (:1). El esfuerzo misionero anterior a 1880 fue pequeño comparado con el de los siguientes cincuenta años. De números relativamente reducidos antes de 1880, la fuerza misionera aumentó de 2.716 en 1890, a 4.159 en 1900, a 7.219 en 1910 y a más de 9.000 en 1915 (Anderson 1988:102). El interés en misiones entre los estudiantes era particularmente espectacular. El *Student Volunteer Movement* (Movimiento Estudiantil Voluntario) se fundó en 1886; en los dos años siguientes

había reclutado tres mil estudiantes para misiones en el exterior (cf. Forman 1982:54; Anderson 1988:99).

El entusiasmo misionero llegó a un clímax con el Congreso Misionero Ecuménico de Nueva York en 1900. Definitivamente fue «el congreso misionero más grande de la historia» (W. R. Hogg, citado por Anderson 1988:102), con la participación de doscientas sociedades misioneras y ¡casi doscientas mil personas en las diferentes sesiones! Dado el espíritu de la época, la participación de figuras políticas en el programa era lo más natural. Un ex presidente de Estados Unidos, Benjamín Harrison, ocupó el lugar de presidente honorario del evento y actuó como moderador de varias sesiones. El presidente electo, William McKinley, abrió el Congreso (hablando del esfuerzo misionero en términos de haber logrado «tan maravillosos triunfos para la civilización») y fue seguido por Theodore Roosevelt, en aquel entonces gobernador del estado de Nueva York y más tarde presidente del país (cf. Forman 1982:54; Anderson 1988:102). En efecto, todos los presidentes norteamericanos de la primera parte del siglo veinte, desde McKinley a Wilson, elogiaban las misiones foráneas, a las que consideraban como una manifestación del «altruismo nacional» (cf. Forman 1982:54). En tales términos también McKinley, en particular, vio el «involucramiento» de Estados Unidos en las Filipinas.

Hay continuidad y a la vez discontinuidad entre la «benevolencia interesada» de Samuel Hopkins y la perspectiva sobre las misiones foráneas, característica del siglo veinte, como expresión del «altruismo nacional» estadounidense. Ambas revelan el elemento del «destino manifiesto». La segunda, sin embargo, revela una conciencia más aguda de «sacrificio». La «benevolencia desinteresada» fluía, hasta cierto punto, de la conciencia que tenían las naciones cristianas privilegiadas de la *deuda* con quienes todavía vivían «en la oscuridad y la sombra de la muerte». En el marco del «altruismo nacional», la «deuda de la raza blanca» se convirtió en «la *carga* de la raza blanca», una obligación que ésta llevaba con alegría, pero con la esperanza de que sería reconocida y apreciada. Y el nuevo ambiente tampoco estaba libre de paternalismo. Quedó en el olvido la insistencia de Rufus Anderson y otros en dar la libertad a las iglesias jóvenes y a las «nuevas» naciones de ser independientes y desarrollarse según sus propios lineamentos. Más que en el siglo anterior, los misioneros occidentales consideraban que las personas del Tercer Mundo eran inferiores a ellos y realmente indignas de que se les confiara el futuro de la Iglesia.

Mirando hacia atrás a todo el fenómeno del «destino manifiesto» y la misión en Estados Unidos y otras partes, es necesario evitar las deducciones simplistas. Tanto los que insisten (como todavía hacen algunos apologistas de la misión) en que la llama misionera era puramente religiosa como los que, por cualquier razón, afirman que era meramente cuestión de identidad nacional o expansionismo pierden de vista que, en la mayoría de los casos, el impulso religioso y el nacionalista eran fundamentalmente inseparables (cf. Hutchison 1987:44s.). Es indudable, sin embargo, que el fenómeno analizado aquí debía su misma existencia al espíritu de la Ilustración.

La misión y el colonialismo

La «idea colonial» es muy antigua y antecede a la era cristiana (Neill 1966b:11–22). La expresión moderna de la idea, sin embargo, está íntimamente ligada a la expansión global de las naciones cristianas del mundo occidental. El capítulo 7 de este estudio prestó atención al entrelazamiento entre colonialismo y misión en el amanecer de la era moderna, en particular respecto al catolicismo y el patronato real otorgado por el papa a los monarcas de Portugal y España. Hicimos hincapié en el hecho de que el origen mismo del término «misión», en el sentido contemporáneo, presupone el contexto de

la colonización occidental de los territorios de ultramar y la subyugación de sus habitantes. Por lo tanto, a partir del siglo dieciseis, al hablar de «misión» se hablaba también de «colonialismo». Las misiones modernas nacieron en el contexto del colonialismo moderno del mundo occidental (cf. Rütti 1974:301).

Desde el siglo quince hasta el diecisiete tanto los católico-romanos como los protestantes, aunque de maneras distintas, admitían el ideal teocrático de la unidad entre la Iglesia y el Estado. Ningún gobernante en esta época, católico o protestante, podía imaginar que, al adquirir posesiones al otro lado del mar, impulsaba únicamente su hegemonía *política:* daba por sentado que cualquier nación conquistada tendría también que someterse a la *religión* de su conquistador occidental. El rey, entonces, «misionaba» al colonizar (Blanke 1966:91). Los colonos de los siglos dieciseis y diecisiete que arribaban a las Américas, al Cabo de Buena Esperanza o donde fuera, habían sido comisionados no sólo a subyugar a la población indígena sino a evangelizarla.

Ya en el siglo diecisiete comenzó a percibirse un cambio. El ideal teocrático empezó a ceder espacio paulatina y, al principio, inconscientemente. Cuando los daneses fundaron su primera colonia en Tranquebar, en la costa sudeste de la India, sus consideraciones fueron ante todo *mercantiles* (Nørgaard 1988:11). Lo mismo sucedió en el caso de los holandeses al fundar en el Cabo de Buena Esperanza en 1652, su «estación a mitad del camino» hacia el Lejano Oriente, a pesar de aparentar lealtad a su obligación calvinista de evangelizar también este territorio. Las múltiples expediciones inglesas al continente norteamericano, al Asia y a otras partes surgieron por intereses similares. El hecho que en la mayoría de estos casos fueron las compañías mercantiles y no los gobiernos de los respectivos países europeos las que tomaron la iniciativa en adquirir posesiones en el exterior revela una diferencia respecto de las anteriores expediciones portuguesas y españolas. La diferencia entre las dos empresas se esclarece más a la luz del hecho de que, contrariamente a lo visto en las colonias católicas, al principio por lo menos, las compañías holandesas, inglesas y danesas por lo general rehusaban permitir la entrada de misioneros en los territorios bajo su jurisdicción, viendo en ellos una amenaza a sus intereses comerciales (cf. Blanke 1966:109).

En general, entonces, la expansión colonial de las naciones protestantes del mundo occidental fue netamente secular. Pero, curiosamente, durante la expansión colonial del siglo diecinueve, una vez más adquiriría un tinte religioso y se vincularía estrechamente a la misión. Llegaría un tiempo en que las autoridades darían una bienvenida calurosa a los misioneros que llegaban a sus territorios. Desde el punto de vista del gobierno colonial los misioneros eran, en efecto, aliados ideales. Vivían entre la población local, hablaban su idioma y entendían sus costumbres. ¿Quién estaba mejor preparado que el misionero para persuadir a los «nativos» obstinados a someterse a la *pax britannica* o la *pax teutónica?* Y una vez concienciados del «deber sagrado» respecto a la necesidad de elevar el nivel del pueblo que se les había «confiado», ¿quiénes serían más fidedignos educadores, agentes de salud o instructores en métodos agrícolas que los miembros de la dedicada fuerza misionera, siempre que el gobierno colaborara proveyendo unos subsidios adecuados? ¿Qué mejores agentes de influencia cultural, política y económica podría esperar tener un gobierno occidental que los misioneros (cf. van den Berg 1956:144; Spindler 1967:23)?

A medida que se hizo costumbre para los misioneros británicos trabajar en las colonias de Gran Bretaña, para los misioneros franceses en las colonias francesas y para los misioneros alemanes en las colonias alemanas, resultó natural considerarlos tanto la vanguardia como la retaguardia de los poderes coloniales (cf. Glazik 1979:150). Quisiéranlo o no, los misioneros se convirtieron en los pioneros de la expansión imperialista de los poderes occidentales. En lo que se refiere a la Gran Bretaña (el mayor poder colonial de la era moderna), durante la época victoriana hubo una conciencia creciente entre los

funcionarios coloniales del valor y significado de la labor misionera a favor de los intereses del Imperio.[5] Otros poderes coloniales estaban igualmente conscientes de la contribución potencial que los misioneros podían hacer en sus territorios extranjeros. El canciller alemán von Caprivi declaró públicamente en 1890: «Debemos empezar estableciendo unos pocos puestos en el interior desde los cuales tanto el comerciante como el misionero puedan operar: la pistola y la Biblia deben ir de la mano» (citado en Bade 1982:xiii).

No debe sorprender, entonces, que durante toda la «era imperial alta» (1880–1920), abundaran ejemplos de elogios por parte de los funcionarios del gobierno en cuanto a la obra de las misiones y los misioneros. Aun mucho después de este período se pueden encontrar declaraciones de esta índole. Un lugar típico en este sentido, aunque no fuera un poder colonial de tipo clásico, fue Sudáfrica, en donde se manejaba la misma clase de lenguaje en la propagación de una política de «desarrollo separado», pero incluyendo también a los misioneros como aliados del gobierno en la ejecución de su anteproyecto político. En fecha tan reciente como 1958, un ministro, M. D. C. de W. Nel, podía afirmar que «una de las razones por las que tantas personas se muestran indiferentes hacia las misiones» es su incapacidad de «comprender el significado político de la obra misionera». Únicamente cuando «nosotros» logremos (si es que se puede lograr) incorporar a los negros a la Iglesia protestante, «la nación blanca y todos los otros grupos étnicos de Sudáfrica tendrán esperanza para el futuro» (1958:7). Si esto no sucede, «nuestra política, nuestro programa legislativo y todos nuestros planes estarán condenados a fracasar» (:25). Por tanto, «cada muchacho y cada muchacha que ama a Sudáfrica debe comprometerse activamente con un trabajo misionero porque *la obra misionera no es sólo trabajo de Dios, ¡es también trabajo a favor de la nación!»* (:8; énfasis original); constituye «la oportunidad más maravillosa de servir a Dios, pero también la oportunidad más gloriosa de servir a la patria» (:25).

Resulta comprensible porqué los *políticos* podían reconocer el valor de la labor misionera a favor de las colonias, pero resulta menos entendible porqué los *misioneros* con frecuencia daban expresión a puntos de vista casi idénticos. Cuando el famoso cardenal francés Lavigerie (1825–1892) envió a sus «padres blancos» al África, les recordó: *«Nous travaillons aussi pour la France»* (Trabajamos también para Francia [así como para el Reino de Dios]; cf. Neill 1966b:349). Y en un libro publicado para conmemorar los dos siglos de labor de la SPG (Gran Bretaña), 1701–1900, se lee la siguiente declaración en el prefacio: «Sería apropiado en una época en que ha habido tanto regocijo respecto a la expansión del Imperio, que el lado espiritual del escudo imperial también se presente para mostrar lo que se ha logrado para que dicho Imperio sea cimentado ‘sobre los fundamentos mejores y más seguros’» (Pascoe 1901:ix).

A la luz de tales sentimientos no debería sorprendernos que haya habido casos en que los misioneros pedían al gobierno de su país de origen que extendieran su protección para incluir las áreas donde tales misioneros estaban trabajando. Muchas veces la petición se justificaba afirmando que, a menos que lo hicieran, un poder colonial rival podría venir a anexar dicho territorio. Esto sucedió, para

[5] Para Gran Bretaña, la época victoriana fue un período altamente *religioso* como también una época *nacionalista* sin precedentes. Esto sin duda tiene relación con el hecho de que el nacionalismo inglés siempre ha sido «más cercano a la matriz religiosa de la cual surgió» (Kohn 1945:178), circunstancia que una vez más apunta a un factor mencionado anteriormente: en Gran Bretaña, a diferencia del continente, la Ilustración no logró separar completamente la vida «religiosa» de la vida «secular».

mencionar sólo dos de muchos ejemplos, en el caso de unos misioneros escoceses en Malawi (Walls 1982a:164) y de unos misioneros alemanes en Namibia (Gründer 1982:68).

En casi todas las instancias en que los misioneros abogaban por la causa de la expansión colonial, creían sinceramente que el régimen gubernamental de su propio país resultaría más beneficioso que la alternativa, a saber, mantener el statu quo o caer bajo otra forma de poder europeo. En general, entonces, los misioneros tendían a dar la bienvenida a la llegada del gobierno colonial, puesto que éste beneficiaría a los «nativos». A veces, sin embargo, el lector moderno tiene la impresión de que el misionero en realidad entendía que la misión servía a los intereses del Imperio en vez de entender que el colonialismo servía a la causa de la misión. John Philip, supervisor de la Sociedad Misionera del Cabo de Buena Esperanza a partir de 1819 (a pesar de que la historia lo ha mostrado como un defensor incansable de los pueblos de color oprimidos en la colonia y muchas veces riñó con las autoridades con respecto a sus políticas) no dudó nunca de la validez y la legitimidad del colonialismo británico y era capaz de hacer declaraciones asombrosas (a nuestros oídos) respecto al servicio que la misión podía ofrecer en términos de la estabilidad de la colonia del Cabo. Escribió, *inter alia*:

Mientras nuestros misioneros … riegan por doquier las semillas de la civilización, orden social y felicidad, están, por los medios más extraordinarios, extendiendo los intereses británicos, la influencia británica y el Imperio Británico. Donde el misionero coloca su estandarte en medio de una tribu, cesan los prejuicios contra el gobierno colonial (1828a:ixs.).

Y otra vez,

Las estaciones misioneras resultan ser los agentes más eficientes y pueden ser utilizadas para promover la fortaleza interna de nuestras colonias; son los mejores y más económicos puestos militares que un gobierno sabio puede emplear para defender sus fronteras contra la incursión violenta de tribus salvajes (1828b:227).

Declaraciones como estas (y se podrían añadir muchas otras; para ejemplos respecto a Alemania, cf. Moritzen 1982:60) reflejan el papel de lo que ha llegado a denominarse las «tres ces» del colonialismo: el cristianismo, el comercio y la civilización (o en francés, las «tres emes»: *militaires blancs, mercenaires blancs, misionaires blancs;* cf. Spindler 1967:23).

Al apoyar la empresa colonial, no todos estaban dispuestos a ir tan lejos como el misionero renano C. H. Hahn, quien dijo en 1857:

Aun cuando los blancos subyugan y esclavizan a otros pueblos, todavía les están ofreciendo tanto en comparación que aun la suerte más dura que los esclavos tienen que aguantar podría denominarse con frecuencia un acontecimiento afortunado» (citado en Sundermeier 1962:111).[6]

La mayoría, sin embargo, probablemente estaría de acuerdo con Carl Mirbt, quien en 1910 escribió: «Misión y colonialismo van juntos y hay razones para creer que de esta alianza algo positivo resultará para nuestras colonias» (citado en Rosenkranz 1977:226). Refiriéndose a la declaración: «Colonizar es hacer misión» (hecha por el Secretario Colonial de Alemania, Dr. W. H. Solf), un misionólogo católico, J. Schmidlin, escribió en 1913:

[6] Hasselhorn (1988:138) da cuenta de una actitud similar. Esta vez la ocasión la ofrece la Rebelión Bambatha en Sudáfrica (región Zulú) en 1906 y sus efectos sobre la Misión Hermannsburg en Natal. Antes que comenzara el levantamiento, Harms, el director de la Misión, puntualizó: «Los Kaffirs son arrogantes, puesto que el gobierno es débil. (Debido a) la actitud permisiva de las actuales autoridades, la gente (negra) llegará a la destrucción y la ruina. A un hombre negro no le afecta tanto la injusticia —con facilidad la supera— pero de ninguna manera puede tolerar que se le trate con debilidad».

La misión es la que apacigua nuestras colonias espiritualmente y las asimila interiormente … El Estado bien puede incorporarlas externamente; la misión, sin embargo, ha de ayudar a asegurar el objetivo subyacente del colonialismo: la colonización interior. El Estado puede obligar a la obediencia física con la ayuda del castigo y la ley, pero es la misión la que asegura el servilismo y la devoción interiores de los nativos. Podemos entonces transformar … la reciente declaración del Dr. Solf de que «colonizar es hacer misión» en «hacer misión es colonizar» (citado en Bade 1982:xiii).

Blanke (1966:126) cita a Ernst Langhans al referirse al involucramiento de las agencias misioneras con la empresa colonizadora como su «culpa indirecta». Pero, añadió Langhans, también había una «culpa directa»: eran testigos de las atrocidades cometidas por las autoridades coloniales, pero guardaban silencio al respecto. No comprendían que, en sus intentos de actuar como mediadores entre el gobierno colonial y la población local, con la simple aceptación de la presencia de los amos coloniales como una realidad incontrovertible, estaban sirviendo a los intereses de los colonizadores. Lo mejor que podían hacer frente a tales circunstancias era rogar humildemente a los gobiernos que fueran más cuidadosos en la selección de los funcionarios coloniales y escogieran a «hombres prácticos y morales», quienes sabrían cómo tratar a la población indígena «suavemente y con aprecio por las características peculiares del pueblo» (referencias en Engel 1982:151). Pocos promotores de misiones, sin embargo, desafiaban los fundamentos de las actitudes predominantes entre los cristianos occidentales de la época: donde el poder (secular) llegaba, había lugar para mandar a los misioneros, o su corolario: donde habían enviado a sus misioneros, allí debía ir también su poder, por lo menos para ofrecer protección a los misioneros.

Puede ser de ayuda aquí reflexionar por unos momentos en las similitudes y las diferencias entre misión y colonialismo en las colonias británicas, y, el mismo fenómeno en las alemanas.

Es importante recalcar que generalmente la empresa colonial *británica*, que se remonta a los inicios del siglo dieciocho, empezó primordialmente con fines comerciales. Únicamente con el transcurso del tiempo entraron a jugar los motivos coloniales. Hay, entonces, algo de verdad en la afirmación de J. R. Sealey que el Imperio Británico se adquirió de repente, «en un momento de distracción». Las guerras napoleónicas y el hecho que Gran Bretaña conquistara el dominio de los mares, por supuesto, son factores históricos a considerar; y una vez metida Gran Bretaña en la carrera, no hubo manera de detener la adquisición de más y más territorios. El comercio funcionó durante mucho tiempo como la motivación principal; sin embargo, durante este período los misioneros no eran bienvenidos. El hecho de que algunos representantes cristianos tales como William Pitt, Edmund Burke, William Wilberforce y William Carey hicieran fuertes críticas a las políticas de estas compañías comerciales hizo aún menos apetecible la presencia de misioneros en dichos territorios (cf. van den Berg 1956:107s.).

Para la segunda década del siglo diecinueve las cosas empezaron a cambiar. En 1813 el Parlamento inglés abrió la puerta para «la introducción del conocimiento útil y el mejoramiento religioso y moral» en la India (más tarde hizo lo mismo para otras de sus colonias). En efecto, esto significó que el poder colonial estaba tomando conscientemente responsabilidad por el bienestar de la población de sus colonias. También significó permiso para que los misioneros operaran de manera más o menos libre.

Al principio los flamantes misioneros, en su mayoría surgidos del ala evangélica, intentaron tomar distancia de las autoridades coloniales. La LMS en la colonia del Cabo y en particular el ministerio de John Philip constituyen un ejemplo (cf. Philip 1828a:253–359; 1828b:23–77; Ross 1986). En el transcurso del siglo diecinueve, sin embargo, la situación cambió drásticamente: el ala evangélica logró

LMS London Missionary Society (Sociedad Misionera de Londres)

una posición de poder en un estado que buscaba retomar el aspecto religioso (van den Berg 1956:146). En la práctica los evangélicos (y por ende los misioneros evangélicos), a medida que crecía el respeto por su posición, también se iban comprometiendo con el sistema colonial.

Con el advenimiento de la alta era imperial, después de 1880, ya no existían dudas en cuanto a la complicidad de las agencias misioneras en la empresa colonial. Las semejanzas entre los acontecimientos del alto Imperio y el «alto desarrollo» fue cada vez más obvio. El período se caracterizó también por un fenomenal aumento en el reclutamiento de misioneros. Durante los primeros ochenta años de existencia, entre 1799 y 1879, la CMS había enviado 991 misioneros; en los veintiséis años siguientes envió 1.478. El mismo auge ocurrió en otras agencias y se fundaron varias nuevas sociedades. Sería un error, sin embargo, atribuir el aumento en el reclutamiento misionero a un simple aumento en el compromiso con la causa del Imperio. Muchos otros factores, principalmente los movimientos de avivamiento entre 1859 y 1860, desempeñaron su papel. Pero éstos tendían a coincidir y nutrirse de la nueva percepción de la validez de salir para rehacer el mundo a imagen y semejanza de Inglaterra. Además, irrumpió en el escenario un nuevo tipo de misionero. Las universidades, Cambridge sobre todo, produjeron un número asombroso de voluntarios misioneros: «caballeros» con una educación universitaria que empezaban a reemplazar a la generación anterior proveniente de un trasfondo humilde. Centenares de mujeres también ofrecieron sus servicios a la causa misionera (Walls 1982a:159–162).

La nueva fuerza misionera, consciente de sus cualidades e inspirada por el deseo de salvar al mundo, tomaba naturalmente las riendas dondequiera que fuera. En la generación anterior, cuando Henry Venn abogaba por la idea de iglesias *auto*sostenidas, *auto*gobernadas y *auto*reproductoras (los denominados «tres autos») simplemente no hubo suficientes misioneros disponibles. Ahora había abundancia de misioneros jóvenes, altamente motivados y con ideas bien claras en cuanto a lo mejor para las iglesias «jóvenes», y aunque la política de «los tres autos» nunca fue abandonada formalmente, se quedó en el olvido. No se puede descartar que este proceso fuera de la mano con una menor estima de los talentos y habilidades «nativos» que la que había existido en el movimiento misionero hasta mediados del siglo diecinueve. Se detectan más evidencias de racismo en la era imperial alta que en la anterior (cf. Walls 1982a:162–164). Fue, *par excellence,* la época de «la responsabilidad de la raza blanca»; los funcionarios coloniales y misioneros asumieron por igual, gustosa y conscientemente, la obligación de salvaguardar a las razas menos desarrolladas. Los pueblos de África y Asia estaban bajo la tutela de los patronos blancos y dependían de la sabia guía de éstos para educarlos paulatinamente y conducirlos a la madurez (cf. Warren 1965:50–52).

En *Alemania* el entrelazamiento entre la misión y el colonialismo tuvo una evolución propia. Había diferencias fundamentales entre el nacionalismo británico y el alemán. El primero siempre puso énfasis en el individuo y la comunidad humana en términos de su capacidad para trascender cualquier división nacional (Kohn 1945:178). El nacionalismo alemán, en cambio, tuvo su fundamento en el concepto de *Volk* de J. G. Herder (aunque Herder mismo siempre estuvo enmarcado dentro de la idea de una civilización universal) para luego ser fecundado por dos movimientos en particular: la Ilustración y el prusianismo (:354–363). Dentro del ambiente del nacionalismo alemán, específicamente en su período inicial después de la creación de Imperio Alemán en 1871, hubo mucho menos espacio para el individuo como ente independiente que en el caso del nacionalismo británico (o estadounidense). Este factor llegaría a influenciar la relación entre el colonialismo alemán y la misión.

CMS Church Missionary Society (Sociedad Misionera Eclesiástica [Anglicana])

Además, el colonialismo alemán es bastante más reciente que su análogo británico. Sólo se convirtió en realidad en 1885 y duró apenas tres décadas. No era algo que empezó en una escala modesta para ir madurando paulatinamente. Más bien, explotó repentinamente en el escenario en el breve espacio de unos pocos años para desaparecer de igual manera en la conflagración de la I Guerra Mundial.

A todo el período de las misiones protestantes provenientes de Alemania hasta un poco antes de la década de 1880 se podría denominarlo, en cuanto al tema de «misión y colonialismo», un período de inocencia. La misión, impregnada de la tradición pietista, era el pasatiempo de una generación de personas sencillas y no muy rebuscadas, en la periferia de las iglesias establecidas; el miembro promedio difícilmente podía comprender «qué es lo que había persuadido a estos hijos de Dios, tan peculiarmente entusiastas, a preocuparse por la salvación de las almas paganas» (Gensichen 1983:258). Cualquier vínculo entre «colonialismo y misión» quedaba fuera de su esfera de visión. Aun en el año 1875 T. Christlieb podía afirmar categóricamente: «No somos una nación conquistadora del mundo y tampoco deseamos convertirnos en una. No tenemos colonias y tampoco deseamos adquirirlas» (citado en Moritzen 1982:55).

Esta inocencia prístina desaparecería casi por completo, sin embargo, después de la Conferencia de Berlín de 1884, cuando Alemania se unió a la loca carrera por conseguir colonias. Si hubiera que escoger a la persona que más contribuyó al desarrollo de la idea colonial alemana, casi por unanimidad tendríamos que mencionar a Friedrich Fabri (1824–1891), director a partir de 1857 de la Sociedad Misionera Renana, una persona a la que se puede llamar con toda justificación «el padre del movimiento colonial alemán» (Gründer 1985:34). En 1879 publicó un folleto titulado *Bedarf Deutschland der Kolonien?* («¿Alemania necesita colonias?»), el cual provocó una reacción importante, especialmente porque Bismarck, precisamente en la misma época, se oponía a la idea de entrar en la carrera por la consecución de colonias foráneas. Fabri, por su parte, se mantuvo firme y propagó sus ideas ampliamente. Las colonias podrían solucionar muchos de los problemas financieros y sociales de Alemania; el país sufría una presión de sobrepoblación bastante fuerte en aquel entonces, así que Fabri abogó por la adquisición de territorios donde fuera posible ubicar al exceso de personas. Además, un gobierno colonial alemán podría ofrecer protección a sus misioneros. Especialmente en Namibia los misioneros estaban expuestos a múltiples peligros debido a una situación política inestable. En junio de 1880 Fabri inició una enérgica campaña a favor de la anexión del territorio y terminó persuadiendo a las autoridades a ejecutar su plan (cf. Gründer 1982:69; Bade 1982:109). En la Conferencia Misionera Continental de Bremen, en 1884, Fabri disertó sobre «La importancia de las circunstancias políticas ordenadas para el desarrollo de la misión». El mismo año se vio forzado a renunciar a su posición como director de la Sociedad Misionera Renana; su complicidad con la expansión colonial se había tornado embarazosa. El resto de su vida estuvo dedicado casi exclusivamente a la causa colonial (Bade 1982:136).

El Imperio colonial alemán estaba formado por África Alemana del Sudoeste (Namibia), Togo, Camerún, África Alemana del Este, algunas islas en el Océano Pacífico y Kiao-Chao en la China (Gründer 1985:111–211). En cada una de estas áreas las misiones alemanas, tanto católicas como protestantes, desempeñaron un papel prominente, muchas veces bajo el lema: «¡Sólo misioneros alemanes para las colonias alemanas!» (cf. Moritzen 1982:56; Gensichen 1985:195). El carisma alemán para la misión era aceptado ampliamente y se lo utilizaba como un argumento a favor de enviar explícitamente misioneros *alemanes* a estos territorios. Únicamente así se podrían garantizar resultados «adecuados». La tesis del pastor bávaro Ittamaier —«Hay que forjar cristianos alemanes en

Camerún»— encontró eco en todas partes. Además, se fundaron doce sociedades misioneras nuevas durante el período colonial, la mayoría con el propósito explícito de trabajar en las colonias alemanas (Mortizen 1982:62; Gründer 1982:68). La más notoria de éstas fue una sociedad fundada para África del Este, inmediatamente después de que Alemania adquirió Tanganica como colonia. Carl Peters, la fuerza que se movía por detrás de la aventura, abogaba por un concepto de misión en términos de «obra alemana» que serviría «tanto a la Iglesia como a la patria». Debía llegar a ser «misión en un sentido nacional-alemán» y ayudar a educar «la materia negra» de la colonia para que fuera una fuerza obrera eficiente (referencia en Gensichen 1985:196).

Este racismo apenas camuflado, característico de la perspectiva de Peters, no se limitaba, por supuesto, a los misioneros y promotores de la misión en Alemania. Lejos de eso. Al tomar una mayoría de ejemplos de la historia alemana de las misiones no estamos sugiriendo que los alemanes estaban más inclinados al racismo que los demás. La razón es que, después de los horrores de la II Guerra Mundial, los misionólogos académicos alemanes han desenmascarado, quizás más que otros, las actitudes racistas del pasado.

Sería interesante en ese sentido analizar los esfuerzos de la Misión de Hermannsburg en Natal y Transvaal, en Sudáfrica (y en un menor grado los de la Misión Renana en Namibia), para fundar «colonias misioneras» según el modelo de las primeras misiones monásticas medievales en Europa. Ludwig Harms, fundador de la Misión de Hermannsburg, creía que debía enviarse una comunidad misionera y que a ella se incorporarían los nuevos convertidos (Sundermeier 1962:103–107). La actitud de Harms revela una profunda confianza y una preocupación por los futuros convertidos africanos de la misión. No tenía duda de que en cada territorio se establecería únicamente *una* Iglesia luterana y que tanto blancos como negros serían miembros. Defendió apasionadamente a la población negra contra el maltrato por parte de, entre otros, los colonos blancos *(Afrikaners),* a quienes denominó «un pueblo salvaje y feroz que se permite toda injusticia y violencia posible contra los pobres paganos» (citado en Hasselhorn 1988:33). Exhortaba enérgicamente a sus misioneros en cuanto a la actitud que se requería de ellos: «Yo no creo —les decía— que puedan convertir a los paganos con un acercamiento de amo o caballero; eso sucederá sólo si van como maestros fieles profundamente preocupados por ellos» (:36).

Sin embargo, el «experimento» de Harms fracasó. En vez de *una* sola Iglesia luterana, alrededor de cada misión surgieron dos congregaciones distintas: una de raza blanca y otra de raza negra. Este no es el lugar para analizar el mérito del proyecto de Harms en sí ni de explorar la cuestión de si algo que había funcionado bien en Europa en el medioevo podría tener éxito bajo circunstancias tan diferentes como eran las de una misión europea en el siglo diecinueve en el África. Nos limitamos a subrayar únicamente el hecho de que Harms y otros como él en la Iglesia alemana y los círculos misioneros de mitad del siglo diecinueve estaban tan libres de ideas racistas que podían concebir un proyecto de esta índole. Unas pocas décadas después, con el advenimiento de la era del alto imperialismo, ningún misionero occidental sirviendo en el África habría siquiera soñado con semejante esquema. El «destino manifiesto» y la dominación colonial activaron el racismo latente en los misioneros, produciendo una actitud escéptica respecto a las aptitudes de los negros. A los misioneros que llegaron a Sudáfrica después de 1884 «se los había criado con una conciencia de la superioridad de la raza blanca en general y del pueblo alemán en particular» (Hasselhorn 1988:139). Debido a que los negros eran «los descendientes del maldito Cam» (Gn. 9:22–25), la igualdad con ellos sería inconcebible.[7]

[7] Los misioneros británicos, permítanme reiterarlo, fueron tan racistas como los alemanes, en lo que influyó el «Darwinismo social» (cf. Cochrane 1987:19s; Villa-vicencio 1988:54–64). Y los provenientes de otros países

El cuadro de las páginas anteriores no deja de ser triste. Pinta la realidad de la empresa misionera de Occidente y su complicidad con el imperialismo y la expansión colonial. Sin embargo, no es el cuadro completo y sería erróneo afirmar que la misión era solamente el lado espiritual del imperialismo y su fiel sirviente. La realidad resulta más ambigua. Además, es demasiado fácil, y por ende barato, aconsejar, teorizar y «dogmatizar» sobre los males y cómo debían haber actuado las agencias misioneras y los mismos misioneros. Recordemos, entonces, la afirmación de John Higham (citado por Hutchison 1987:14) en el sentido de que la crítica retrospectiva vale, pero el juicio retrospectivo probablemente resulta inválido.

Una actitud así es apropiada, además, porque en todo el transcurso de la historia de la misión siempre ha habido una minoría persistente que, con sus limitaciones, se ha opuesto a la imposición política de Occidente sobre el resto del mundo. En el crisol de la historia colonial de América Latina el nombre de Bartolomé de las Casas siempre brillará como ejemplo de un misionero que permaneció hasta el final como defensor de los oprimidos. La historia de las misiones protestantes revela ejemplos comparables, algunos de los cuales han quedado en el olvido, y otros son conocidos en varios grados. Ya hemos mencionado las tensiones entre los primeros dos misioneros de la misión Halle-danesa, Ziegenbalg y Plütschau, y las autoridades coloniales en Tranquebar, desde el momento de su arribo en 1706 (cf. Nørgaard 1988:17–52). La historia de Sudáfrica nos deja el legado del servicio abnegado del primer misionero de la *LMS,* J. Th. van der Kemp (1747–1811) (cf. Enklaar 1988:110–189) y de la labor infatigable de John Philip (1775–1851) a favor de la población autóctona (cf. Ross 1986:77–228), y del trabajo de muchos otros, como J. W. Colenso.

Individuos como estos y las agencias a las cuales servían eran muchas veces los únicos en intervenir a favor del pueblo indígena en una determinada situación colonial. Citando a un gobernador francés de Madagascar, una vez más: «Lo que queremos es preparar al pueblo aborigen como mano de obra; y ustedes los convierten en *personas*» (Spindler 1967:24s.). Los misioneros lograron esto de diversas maneras. Se hacían amigos de los nacionales, los visitaban en sus hogares. Les proclamaban el mensaje de que Dios los amaba tanto que había enviado a su Hijo unigénito para su salvación. Los convencían de que, a pesar del maltrato a manos de otros blancos, tenían un valor infinito a los ojos del Todopoderoso. Les demostraban esto yendo hacia ellos para curar a sus enfermos y dar educación tanto a sus hijos como a sus hijas. Estudiaban los idiomas locales, atestiguando su respeto para los que hablaban dicho idioma. En fin, potenciaron a un pueblo que había sido debilitado y marginado por la imposición de un sistema ajeno.

---

occidentales muy difícilmente pudieron haber sido mejores. El racismo en Sudáfrica nos ofrece, en cierto sentido, un caso especial, puesto que el racismo en ese país se atrincheró a través de la legislación. Tanto se ha escrito, y se escribe aún, acerca de esta clase especial de racismo que considero innecesario llenar este espacio con detalles. Además, el tema de esta sección es el prejuicio racial en círculos *misioneros,* y aunque los misioneros sudafricanos, incluyendo aquellos provenientes de iglesias blancas de habla *afrikaans*, fueron ciertamente tan racistas como otros misioneros blancos, el fenómeno particular del racismo y su papel en los círculos *misioneros afrikaners* aún no ha sido estudiado con detenimiento. Para mayor análisis véase J. W. de Gruchy, *The Church Struggle in South Africa* (La lucha de la Iglesia en Sudáfrica) (David Philip, Ciudad del Cabo, 1979), pp. 1–85; J. W. de Gruchy y C. Villa-Vicencio, eds., *Apartheid is a Heresy* (El apartheid es una herejía) (David Philip, Ciudad del Cabo, 1983), en particular las contribuciones de Chris Loff, «The History of a Heresy» (La historia de una herejía), pp. 10–23, y David Bosch, «Nothing but a Heresy» (Nada más que una herejía), pp. 24–28; y Villa-Vicencio 1988:22–30, 145–150.

Aun durante la alta era imperial (y especialmente en sus inicios), algunos misioneros y sociedades misioneras continuaron siendo muy escépticos en cuanto a una alianza entre nación y misión. Después de la salida de Fabri de la Misión Renana y en vísperas del comienzo del Imperio colonial de Alemania la junta nacional envió instrucciones a todos sus misioneros en Namibia. Este documento (tal como lo cita Gensichen 1982:183) decía: «Ninguna colonia europea ha nacido sin graves injusticias. Portugueses, españoles, holandeses y británicos se parecen en ese sentido. Los alemanes indudablemente no serán mejores.»

Un año más tarde, en la Conferencia Misionera Continental en Bremen, muchos delegados rechazaron el tratado «La importancia de las circunstancias políticas ordenadas para el significado de la misión» escrito por Fabri (Mortizen 1982–56). A. Reichel argumentó que la misión es incompatible con el colonialismo. J. Hesse, en un informe sobre la conferencia, escribió: «La misión y el colonialismo están tan lejos el uno del otro como el *cielo* y la *tierra*» (citado en Rennstich 1982a:99). Después de la Rebelión de Herero en 1904, en Namibia, cuando la prensa alemana acusó a los misioneros de colaborar con los africanos y describió a estos últimos como bestias, demonios y canallas, la Misión Renana se puso al lado de los africanos y denunció las causas de la rebelión por su nombre: el sistema colonial, que era intrínsecamente explotador, y las prácticas mercantiles por medio de las cuales los negros eran estafados. La agencia misionera insistió en que, en su propio país, los negros tenían el derecho de ser más que sólo «esclavos sin recurso legal alguno y proletarios sin tierra» (Engel 1982:151–152).

En algún momento virtualmente cada agencia misionera hizo una declaración similar. Del involucramiento de los Estado Unidos en las Filipinas, Charles Forman dice: «Una vez establecido el dominio estadounidense, los misioneros invirtieron más tiempo desafiando al gobierno para que respetara el alto propósito que ellos le habían asignado que elogiando sus logros» (1982:55). Entonces no es cierto el reclamo de Ernst Langhans, quien en 1864 dijo que «las misiones protestantes nunca han levantado protestas contra la rapiña de los poderes coloniales y han quedado en silencio frente a las maldades perpetradas por los conquistadores» (citado en Blanke 1966:136).

Las consideraciones anteriores no fueron incluidas con el propósito de exonerar completamente a los misioneros. El problema fue que, aunque levantaron la voz de protesta contra la administración colonial, en realidad nunca dudaron de la legitimidad del sistema: daban por sentado que el colonialismo era un fuerza inexorable y todo lo que se esperaba de ellos era que trataran de domesticarlo de alguna manera (cf. Neill 1966b:413–415; Hutchison 1987:92). La situación era diferente en las primeras etapas, cuando la idea misionera sólo había cautivado la imaginación de unos pocos en la periferia de las iglesias y los hombres y las mujeres que salían para los confines de la tierra eran considerados bastante excéntricos. Sin embargo, cuando la clase gobernante aceptó la idea misionera y las agencias misioneras se convirtieron en organizaciones respetables en la sociedad occidental, la situación cambió y la tentación de negociar los principios se volvió casi irresistible. Quisiéranlo o no, las misiones se convirtieron en portadores y defensores del imperialismo occidental; los «lebreles del imperialismo» proseguían o respondían tal y como le agradaba al «César» (Engel 1982:151; Bade 1982:xiii). Entonces, aun en el caso de que una misión criticara a las autoridades, inmediatamente afirmaba su lealtad patriótica y la de sus misioneros (cf. Engel 1982:152). Las agencias misioneras y los misioneros simplemente no podían percibir la realidad de otra forma hasta que abruptamente se les quitó la amigable «sombrilla protectora» del colonialismo.

Es necesario seguir profundizando, sin embargo. La cuestión es más seria que una simple colaboración demostrable entre la misión y los poderes coloniales. Si fuéramos a definirla en estos

términos sería demasiado fácil concluir que las características coloniales de la misión occidental correspondían únicamente a un determinado período histórico o que eran meramente exteriores y fáciles de eliminar (cf. Rütti 1974:301). Luego estaríamos tentados a tratar el asunto de un modo muy limitado, como si fuera simplemente cuestión de la relación de la misión con el colonialismo, pasando por alto el hecho de que esta relación es apenas una parte integral del proyecto mucho más amplio y serio del avance de la civilización tecnológica de Occidente. Además, una perspectiva tan limitada puede ocultar en parte las implicaciones del neocolonialismo que, en realidad, no es más que una continuación y una forma más sutil del predominio del mundo occidental (cf. Knapp 1977:153s.). Perderíamos de vista la cuestión que, con la Ilustración, irrumpió un elemento nuevo y determinante a nivel de las relaciones interpersonales. Mientras en siglos anteriores el factor esencial que clasificaba a las personas era el *religioso,* ahora las personas se clasificaban según los niveles de *civilización* (definidos por el mundo occidental). Esto a su vez llevó al siguiente criterio de división, *etnia* o *raza*, interpretado como la matriz de la cual nacía la civilización (o falta de ella). Los «civilizados», sin embargo, no sólo se consideraban superiores a los «incivilizados», sino responsables por ellos. En las palabras de D. Schellong, «a partir de la Ilustración, 'bueno' quiere decir saber lo que es 'bueno' para *otros,* e imponerlo sobre ellos» (citado por Sundermeier 1986:64). También fue cierto en cuanto a la «expansión» misionera occidental. El hecho de ser enviados no a educar y guiar a otros sino a estar en medio de ellos, con un espíritu de sacrificio propio, ocupó una posición secundaria en el concepto de los misioneros. Una «poderosa mezcla de providencia, piedad, política y patriotismo» (Anderson 1988:100) impidió en gran parte que la empresa misionera fuera lo que realmente estaba llamada a ser.

La misión y el milenio

Durante los últimos tres siglos, y quizás más, las misiones protestantes siempre han revelado fuertes elementos milenaristas. Sigue siendo muy difícil, sin embargo, definir con precisión qué quiere decir milenarismo. Algunos eruditos parecen utilizar el término como un sinónimo de «escatología» o «enfoque apocalíptico». Por supuesto, no se puede separar de tales conceptos, pero es distinto de cualquiera de los dos. James Moorhead sugiere una definición básica: el milenarismo, dice él, se refiere a «la visión bíblica de una era de oro como una era final dentro de la historia» (1988:30). Adscribimos a esta definición.

El término latino *millennium* se deriva de la referencia en Apocalipsis 20 al reinado de Cristo por mil años. Este pasaje ha intrigado a los cristianos desde los primeros siglos de la era cristiana. Gozó de una prominencia especial durante el período de la Reforma, cuando varios elementos «sectarios» se apoyaron en él e intentaron inaugurar el Reino de Cristo en la tierra. Aunque la línea principal de la Reforma reaccionó negativamente ante lo que percibió como manifestaciones extremistas de esperanza escatológica, los reformadores como Lutero y Calvino tampoco estaban libres de tendencias milenaristas. Calvino, en particular, esperaba la tercera y última etapa de la historia, durante la cual la Iglesia crecería en gran manera (cf. Chaney 1976:32s.).

Cuando los puritanos salieron para el nuevo mundo, llevaban consigo este esquema de tres épocas (ver el capítulo anterior). Con el transcurso del tiempo, y en particular después del gran Avivamiento, las expectativas del milenio se convirtieron en propiedad común prácticamente de todo protestante estadounidense. Es difícil especificar un contenido preciso para estas expectativas. El lenguaje de Apocalipsis 20, «simultáneamente canónico y oscuro» (Moorhead 1988:28), permite una gran variedad de interpretaciones. Aun así empezaban a surgir algunos elementos comunes. Uno de estos elementos era un optimismo y una confianza más fuertes en el éxito final de la causa de Dios que las percibidas en

la teología de Calvino. Los puritanos no dudaban de estar muy avanzados en la tercera época de Calvino y en las vísperas de extender el Reino de Cristo hasta los extremos de la tierra. Con esto se convirtió en algo respetable postular una fecha para el inicio del milenio. En su *Treatise on the Millennium* (tratado sobre el milenio; publicado en 1793 y una de las primeras obras en los Estados Unidos enfocada en el tema), Samuel Hopkins escribió que la edad de oro probablemente no comenzaría hasta que hubiesen transcurrido unos setenta años o quizás aun dos siglos (cf. Moorhead 1988:23). Hopkins escribió durante el período de las guerras napoleónicas y la época de revuelta social y política en Europa; estos elementos provocaron, sin duda, expectativas apocalípticas intensas.

A pesar del creciente espíritu de certeza respecto al casi inminente arribo del milenio, todos estaban de acuerdo en cuanto a la necesidad de cumplir con ciertos requisitos. Estos incluían, desde los primeros días de los puritanos, elementos tales como la conversión de los judíos y la «plena cosecha de los gentiles» en la Iglesia (cf. Chaney 1976:271–274). A lo sumo había algunas diferencias menores en cuanto a qué debería venir primero, la conversión de los judíos o la gran cosecha de los gentiles (:38)

Desde el principio hubo una correlación íntima entre la misión y la expectativa del milenio. Sería, de hecho, únicamente a través de un esfuerzo misionero eclesiástico a nivel global que se podría lograr un conocimiento universal de Cristo. Originalmente la visión estaba limitada a América del Norte; los puritanos eran enviados para cultivar un jardín en medio un una región desolada, no para traspasar los límites de tal región. Sin embargo, apenas comenzó a cumplirse esa meta, se amplió el horizonte. El mensaje para el desierto se convirtió en un «mensaje para el mundo» (cf. el título de Hutchison 1987: *Errand to the World*). La visión abarcaba la raza humana entera. El objetivo era reclamar todas las naciones del mundo para Cristo; a los designios de la divina redención sólo correspondía la renovación de la totalidad del mundo (Chaney 1976:241). Para el año 1820 la «empresa misionera se había vuelto la causa más celebrada de las iglesias estadounidenses» (:256). Cada oración a favor del avivamiento o el Reino presumía, en este período, una dimensión misionera inmediata (cf. de Jong 1970:157). Ya en 1813 el AB afirmaba que, mientras otras épocas «han sido tiempos de preparación, la presente época enfáticamente es la era de acción. ¿Hemos de quedarnos ociosos en medio de la cosecha en el mundo?» (referencia en Chaney 1976:257). Dios estaba a punto de llevar su obra redentora a su consumación gloriosa. La profecía de Apocalipsis 14 se estaba cumpliendo ante los ojos de los fieles; el ángel que había de predicar el evangelio eterno a todo el mundo había iniciado su vuelo (:271). El movimiento misionero estaba impaciente; su lema era «ahora». El Reino de Cristo no era sólo un deseo, un sueño, un plan, un ideal. Estaba por inaugurarse por medio de los esfuerzos de la Iglesia hacia el extranjero (cf. Niebuhr 1959:26, 46). De una manera notable las convicciones milenaristas no servían sólo como *llamado* a la actividad de conversión; la obra misionera en sí se convirtió en una *señal* segura del amanecer del milenio (van den Berg 1956:161; Hutchison 1987:38).

El papel de los Estados Unidos de América (y más específicamente el de Nueva Inglaterra) en el drama contemporáneo era bastante claro. No sorprende, entonces, encontrar representado el milenio en términos de la plenitud de las características ya en evidencia en la comunidad de Massachusetts. Este fue, particularmente, el caso del tratado de Hopkins sobre el milenio, en el cual se delineaban con los detalles más minuciosos las características de la era dorada venidera. Sería una era de «la mayor prosperidad temporal», cuando el pueblo tendría «suficiente tiempo libre para perseguir y adquirir toda clase de conocimiento». La paz universal y la felicidad reinarían especialmente porque tendría lugar un

---

AB American Board of Commissioners for Foreign Missions (Junta estadounidense de síndicos para las misiones foráneas)

«gran avance en las artes mecánicas», facilitando la producción de utensilios «con mucho menos esfuerzo» que el que se estaba invirtiendo. Debido a la «benevolencia y caridad ferviente» de la gente, la totalidad de bienes terrenales estaría disponible en abundancia para todos. (cf. Niebuhr 1959:145s.).

En esta visión, el Reino de Dios se había transformado en una extensión de las instituciones estadounidenses a todo el mundo; se implementaría por medio de una revolución democrática, la culminación misma de las tendencias ya en marcha (Niebuhr 1959:183). De más está decir que en este paradigma el milenio no irrumpiría por medio de un evento cataclísmico. Vendría *paulatinamente,* inaugurándose por medio de la labor misionera de la Iglesia: una perfección y extensión de tendencias que ya estaban operando en la historia (cf. van den Berg 1956:121, 162, 183; de Jong 1970:225; Chaney 1976:270, 272; Moorhead 1988:30).

Hasta principios del siglo diecinueve había un espíritu de cooperación entre las denominaciones protestantes, sin una línea divisoria entre premilenaristas y posmilenaristas. El énfasis recaía más bien en la responsabilidad de todos los creyentes en el presente y en la acción unida. Después de 1830, sin embargo, se desvaneció el frente evangélico unido. Surgió un espíritu de competencia feroz entre las varias denominaciones del protestantismo en los Estados Unidos. Durante toda esta «nueva era de controversia» se enfatizaban más las diferencias que los puntos de unidad. En la medida en que se hacía cada vez más imprescindible aclarar explícitamente en qué se creía, salieron a relucir las divergencias latentes entre premilenaristas y posmilenaristas (en realidad, los términos no se acuñaron hasta la década de 1840).

Tales diferencias se manifestaban no sólo en el área de la escatología sino en todo el espectro, en particular en el área de la relación entre «soteriología» y «humanización». De allí en adelante algunos enfatizarían el «servicio al cuerpo» y el mejoramiento paulatino de la sociedad encaminada hacia el amanecer del milenio, mientras otros destacarían el «servicio al alma» y el deterioro gradual del mundo hasta el regreso de Cristo, quien inauguraría el milenio. Estas dos escuelas de pensamiento han impregnado el pensamiento misionero protestante desde entonces. Ambas, de maneras más o menos opuestas, dan evidencia de la incapacidad de la Iglesia para responder apropiadamente al desafío presentado por la Ilustración.

Premilenarismo. Primero, dedicaremos nuestra atención al grupo identificable en términos amplios como premilenarista y su significado para el desarrollo de la idea misionera en el siglo diecinueve y la primera parte del veinte. No se trata de ningún modo de una categoría homogénea y, por lo menos entre algunos grupos, el elemento de premilenarismo se acentuaba más bien poco. Todos ellos, sin embargo, en distintos grados, empezaban a tomar distancia del posmilenarismo predominante en la escena estadounidense hasta mediados del siglo, y aún más del Evangelio social posterior.

El movimiento premilenarista surgió de «raíces complejas y enredadas en las tradiciones del siglo diecinueve en cuanto a avivamientos, evangelicalismo, pietismo, ‘americanismo’ (en el sentido del patriotismo estadounidense) y variadas ortodoxias» (Marsden 1980:201). Dio a luz una variedad de subgéneros: adventismo, movimiento de santidad, pentecostalismo, fundamentalismo y «evangelicalismo» conservador. Todos ellos, sin excepción, se han mostrado asombrosamente activos en proyectos misioneros alrededor del mundo. Y aunque a veces evidencian sus diferencias significativas, comparten también una variedad de características comunes. Identificaré algunas de ellas, en particular en la medida en que nos ayudan a apreciar la contribución del movimiento para la comprensión de la misión e iluminar también la deuda del movimiento, ciertamente contra todas sus intenciones, con la Ilustración. Naturalmente no todas estas características se encuentran con la misma intensidad en todos los subgéneros.

Respecto a la hermenéutica, el nuevo movimiento se aferraba a dos posiciones que, aunque sus proponentes no se dieran cuenta, en esencia eran contradictorias. La primera era el principio, expresado en su forma clásica en el lanzamiento de la Alianza Evangélica (británica) en 1846, de «el derecho y la obligación del *juicio privado* en la interpretación de las Sagradas Escrituras» (énfasis nuestro). Este principio representaba la expresión del deseo «moderno» de no recibir por imposición de ningún cuerpo eclesial el contenido de lo que se creía, sino de que cada creyente llegara a un entendimiento personal de fe y a un compromiso personal. Semejante convicción, sin embargo, no podía sino estar en tensión con otra, a saber, la doctrina de la infalibilidad bíblica, de la Biblia como «un repertorio de hechos, una revelación de doctrinas y recurso de apelación sobre todos los asuntos con los cuales tiene alguna relación» (R. G. Ingersoll, citado en Hopkins 1940:15), puesto que contiene verdades proposicionales determinantes para cualquier persona que la analiza «con imparcialidad» (Marsden 1980:112–115; cf. Johnston 1978:50), y es verídica en términos literales en todo lo que afirma. En cada subgrupo había un conjunto de dogmas no negociables utilizados como consignas para delimitar las fronteras entre sí y con otros, y para cada uno de las dogmas se apelaba directamente a la Escritura.

Un tema común en círculos premilenaristas era el *retorno de Cristo.* Esta idea también estaba, por supuesto, presente entre los posmilenaristas, pero ellos tendían a dar más énfasis a lo que todavía quedaba por hacer antes de la venida de Cristo. A partir de los años 1830, sin embargo, se hablaba de manera creciente de la *inminencia* de la parusía. William Miller (1782–1849) predijo con toda confianza el retorno de Cristo y el inicio del milenio para el año 1843 ó 1844. En un período corto cerca de 100.000 personas se hicieron miembros del movimiento de Miller. Al no cumplirse sus predicciones, el movimiento entró en crisis, pero luego creció notablemente; hoy es un movimiento reconocido mundialmente como el adventismo del séptimo día.

Fuera de los círculos adventistas también encontramos un fuerte énfasis en la segunda venida de Cristo, en particular como un motivo para la misión. Tanto Karl Gützlaff (1803–1851), un misionero alemán en la China, y J. Hudson Taylor (1832–1905), fundador de la *China Inland Mission* (Misión al interior de la China) estaban motivados por expectativas escatológicas. Taylor, en particular, hacía una campaña a favor de la urgente evangelización de los millones en la China antes del regreso de Cristo. Durante la segunda mitad del siglo diecinueve varios líderes misioneros y las organizaciones fundadas por ellos (como Grattan Guinness, *Regions Beyond Missionary Union* [Unión misionera de regiones de ultramar]; A. B. Simpson, de la Alianza Cristiana y Misionera, y Fredrik Franson, de *The Evangelical Alliance Mission* [Misión Alianza Evangélica]) empezaban a emplear Mateo 24:14 como el «texto misionero» principal. Entendían la segunda venida de Cristo como algo que dependía de la terminación exitosa de la tarea misionera; la predicación del evangelio, por lo tanto, se tornó en «una condición a cumplir antes de que venga el final» (Capp 1987:113; cf. Pocock 1988:441–444). Esto significaba, consecuentemente, que «la venida del día del Señor» podría ser *adelantada* (cf. 2 P. 3:12) por medio de la obra misionera. A. T. Pierson estimó la cantidad de centavos y el número de evangelistas con corazón recto necesarios para inaugurar el milenio (cf. Hutchison 1987:164). Y si todos se esforzaban, esta meta podría lograrse antes del alba del siglo veinte. (Johnson [1988] ha analizado la influencia de Pierson sobre el desarrollo de la idea de la evangelización del mundo antes del año 1900.) La predicación del mensaje del Reino venidero de Dios se había convertido en un requisito para su arribo. Perspectivas como estas persisten hasta el día de hoy en algunos círculos evangélicos. La meta de la «evangelización bíblica», dice Johnson (1978:52), haciendo eco del sentimiento expresado por A. B. Simpson hace casi cien años (cf. Hutchison 1987:118), es «traer al Rey de vuelta» (cf. también Capp 1987 y Pocock 1988).

Los premilenaristas tendían a demostrar una *perspectiva aún más lúgubre de los inconversos* que la que predominaba entre sus predecesores. A veces la aplicaban también a los que decían ser cristianos, pero cuya comprensión del evangelio era diferente. Toda la realidad se percibía en esencia según categorías maniqueas, en términos de una serie de antítesis nítidas: el bien y el mal, los perdidos y los salvos, lo verdadero y lo falso (cf. Marsden 1980:211). «En semejante cosmovisión tan dicotomizada la ambigüedad era cosa rara» (:225). La conversión era concebida como una experiencia de crisis, una transferencia de la oscuridad absoluta a la luz absoluta. A los millones en camino a la perdición había que rescatarlos, por lo tanto, de las fauces del infierno tan pronto como fuese posible. La motivación misionera cambió en forma creciente del énfasis en la profundidad del amor de Dios a una concentración en la inminencia y el horror del juicio divino. En todo este acercamiento las *elecciones individuales* de las personas pasaron a ser algo decisivo. A la Iglesia ya no se la consideraba ante todo un cuerpo, sino un conjunto de individuos libres quienes habían escogido libremente unirse a una denominación específica (Marsden 1980:224). Dwight L. Moody (1837–1899), el principal evangelista de los Estados Unidos en las últimas dos décadas y media del siglo diecinueve, alcanzó su fama precisamente durante el auge del individualismo y su pensamiento estaba calado por sus premisas. En su mensaje presentaba al pecador de pie ante Dios, completamente solo. El Espíritu Santo, según él, obraba únicamente en el corazón del individuo y podía ser conocido únicamente por medio de una experiencia personal (:37, 88).

Además, la respuesta ante la predicación del «mensaje de la salvación» de parte de Moody era en esencia una decisión que cada persona podía tomar. Una exhortación típica de Moody era: «Cualquiera sea el pecado, decida que tendrá la victoria sobre él» (citado en Marsden 1980:37). En ese sentido adoptó el arminianismo de John Wesley (que, en la democracia estadounidense de la época, había empezado a reemplazar al calvinismo heredado) como también el concepto wesleyano del pecado en términos de «un acto voluntario de libre albedrío»; en el proceso, sin embargo, Moody distorsionó ambos convirtiéndolos en algo esencialmente distinto de lo que Wesley quiso comunicar en una época totalmente diferente (cf. Marsden 1980:73s.).

Todo esto reveló otro elemento de esta época, muy típico de la teología de Moody: el *pragmatismo*. Con frecuencia Moody probaba una determinada doctrina en términos de si era apropiada para la evangelización o no, juzgando sus propios sermones para ver si «servían para convertir a los pecadores». Este autoexamen aseguraba un mensaje sencillo y positivo. Las «tres erres» resumían adecuadamente sus doctrinas centrales: «la ruina por el pecado, la redención por Cristo y la regeneración por el Espíritu Santo» (para la referencias, cf. Marsden 1980:35). Su pragmatismo lo hacía adverso a cualquier controversia doctrinal. Como un ejemplo de ello sugirió, un poco antes de su muerte: «¿No podrían ellos [los críticos] pactar un cese de fuego sin sacar a la luz, durante diez años, ningún punto de vista nuevo para que podamos seguir adelante con la labor práctica del Reino?» (:33).

En parte esta aversión a la controversia explica el énfasis de Moody en el pecado *personal* en vez del *estructural* en sus sermones de evangelización. Subrayaba únicamente los pecados relacionados con las víctimas mismas y los miembros de sus familias: el teatro y otras «diversiones mundanas», como bailar, no respetar el día de reposo, leer periódicos dominicales, pertenecer a la logia masónica, practicar la borrachera, usar «venenos narcóticos» (especialmente el tabaco), divorciarse, dar lugar a los «deseos de la carne» y cosas semejantes. Estos conformaban un catálogo estereotipado de vicios notorios familiares para los auditorios del avivamiento (cf. Marsden 1980:31–37, 66).

Así, en la medida en que el movimiento asociado con los avivamientos y el evangelicalismo fue adoptando lentamente el premilenarismo, el énfasis se fue alejando cada vez más del involucramiento

social para limitarse a una evangelización netamente *verbal*. Con el transcurso del tiempo virtualmente «toda la preocupación social progresiva, tanto política como privada, llegó a ser cuestionada entre los avivamientistas evangélicos y se la relegó a un papel insignificante» (Marsden 1980:86; cf. 120). Para la década de 1920 este «Gran Retroceso» (como lo describe Timothy Smith) ya estaba completo: el interés de los evangélicos en cuestiones sociales se había eliminado prácticamente. Esta actitud ya era evidente en el ministerio de Moody (:36s.).

Moody y otros, sin embargo, estaban convencidos de que el evangelio sí tenía *consecuencias* sociales definidas. Inconscientemente estos evangelistas habían adoptado el modelo de causa y efecto proveniente de la Ilustración: una vez que las personas fueran evangelizadas y se convirtieran, inevitablemente se produciría una elevación moral. Por ende, las conversiones individuales (la «raíz») produciría a su tiempo una reforma social (el «fruto»). Esta clase de metáfora era usada más y más (cf. Hutchison 1987:115, 141) y es todavía popular en círculos evangélicos. Sin embargo, la mayoría de los premilenaristas habían perdido la esperanza: la sociedad no tenía arreglo, por lo menos antes de que Cristo retornara para establecer su Reino (cf. Marsden 1980:438). Más bien, existía una convicción firme, especialmente en círculos dispensacionalistas, de que «las cosas en la tierra irán de mal en peor hasta culminar en un tiempo singular de terrible tribulación» (Pocock 1988:438). La frase más citada de Moody y que resume toda su filosofía de la evangelización era: «Percibo el mundo como un barco en ruinas. Dios me ha concedido un bote salvavidas y me ha dicho: 'Moody, salva a todos los que puedas'» (:38). La salvación significa salvarse *del* mundo. Esto constituye, sin duda, una desviación significativa respecto a la tradición predominante en el movimiento evangélico estadounidense, que presentaba una perspectiva mucho más positiva de la posibilidad de reformar la sociedad (cf. Marsden 1980:38).

Curiosamente, sin embargo, la separación del mundo propagada por Moody y otros premilenaristas no era una separación radicalmente externa (como lo fue, por ejemplo, en el caso de la tradición anabaptista) sino (sólo) *interna.* No se exhortaba a las persona a «abandonar gran parte de las normas respetables del estilo 'americano' de vida de la clase media. Más bien, precisamente era a estas normas a las que la gente debía convertirse» (Marsden 1980:38). Los valores auspiciados por los partidarios del avivamiento eran inconscientemente los de la cultura estadounidense de clase media: materialismo, capitalismo, patriotismo, respetabilidad (:32, 49, 207). Las iglesias y agencias premilenaristas se manejaban de la misma manera eficiente que sus rivales a ultranza, los proponentes del evangelio social; nadie veía contradicción alguna en predicar la separación del mundo al mismo tiempo que se manejaba la Iglesia como si fuera una empresa secular. Todos rendían culto en el templo de la eficiencia (cf. Moorhead 1984:75; ver también el penetrante análisis de Knapp, 1977, sobre la relación entre la misión, ecuménica o evangélica, y la modernización).

A la luz de todo eso no resulta tan sorprendente descubrir que estos mismos premilenaristas que negaban al mundo no eran en realidad *apolíticos.* Para apreciar un fenómeno tan incongruente aparentemente, puede ser de ayuda recordar que desde la época del ministerio de Moody, a finales del siglo diecinueve, hasta las controversias fundamentalistas de los años 20, los integrantes de los «movimientos evangélicos de avivamiento parecen haber surgido de la clase media ambiciosa, predominantemente blanca y de herencia protestante» (Marsden 1980:91). La convicción persistente, aun en estos círculos, que el Reino de Dios se inauguraría de hecho en los Estados Unidos, también desempeñó su papel (:211).

Después de la I Guerra Mundial el conservadurismo, hasta ese entonces más latente que visible, desarrolló un perfil más claro. Como secuela de la revolución rusa el antisocialismo, una tendencia que

en el premilenarismo databa por lo menos desde el siglo diecinueve, se propagó con mucho más vigor. Al comunismo no se lo percibía, sin embargo, aisladamente: era sencillamente la fea expresión contemporánea de todo lo que amenazaba el sistema de valores de la clase media de los Estados Unidos. Para finales de la II Guerra Mundial esta actitud se había consolidado en el anticomunismo hiperamericano, patriótico y fundamentalista de Carl McIntire y otros (Marsden 1980:210). Como parte del proceso surgió la llamada *New Religious Right* (Nueva derecha religiosa). Los seguidores de esta filosofía no son necesariamente todos premilenaristas, pero sí conservadores en su política, generalmente fundamentalistas en su teología y con frecuencia propulsores de una legislación cuyo fin es imponer su punto de vista. Un ejemplo extremo de esta tendencia es el círculo alrededor de la revista *Journal of Christian Reconstruction* (Revista de reconstrucción cristiana), con base en Texas. Sin relación alguna con esto, y más explícitamente premilenarista, es el llamado «Evangelio de la prosperidad» de Kenneth Hagin y otros, de carácter similar. A quienes están empeñados en ascender socialmente les resulta atractivo escuchar un evangelio que bendice sus aspiraciones y logros, y los alivia de sentimientos de culpa, a la vez que proclama un mensaje sobre la riqueza virtuosa en términos de un ejemplo recomendable para los pobres.

El adviento del evangelio social confirmó los peores temores de los evangélicos y probó que habían hecho lo correcto al romper todo vínculo con una iglesia apóstata. Su predecible reacción fue afirmar cada vez más la antítesis absoluta entre el movimiento evangélico y la preocupación social, sin tomar en cuenta que al adoptar esta actitud estaban en realidad rindiéndose al mismo espíritu de la Ilustración que pensaban estar combatiendo. Casi todos los autores de los doce famosos (o infames) volúmenes publicados entre 1910 y 1915 en la serie *The Fundamentals* usaban el marco de referencia racionalista del paradigma de la Ilustración (cf. Marsden 1980:118–123).

Posmilenarismo y amilenarismo. A mediados del siglo diecinueve, sólo es posible encontrar una posición premilenarista a ultranza entre grupos estadounidenses marginados tanto religiosa como socialmente. En 1859 una revista teológica podía afirmar, con toda confianza, que el posmilenarismo era «la doctrina común» entre los protestantes norteamericanos (cf. Moorhead 1984:61). El posmilenarismo del período era todavía, generalmente hablando, una continuación de las anteriores enseñanzas de Edwards, Hopkins y otros en las cuales se combinaba una perspectiva apocalíptica con una perspectiva evolucionista del tiempo. Nadie dudaba de que, al fin y al cabo, la historia terminaría con un cataclismo, pero a pocos les parecía importante elaborar el concepto; la atención se centraba más bien en lo que se debería hacer *ahora* en términos de «edificar el Reino». En todo el proceso perduró un residuo duro de enfoque apocalíptico en los círculos posmilenaristas (:61s.). En la segunda mitad del siglo, sin embargo, este residuo fue atacado duramente. Las razones fueron diversas.

Primero, el extravagante enfoque apocalíptico de algunos grupos premilenaristas tales como los *shaker*s y los *millerites* considerados como locos o payasos en círculos «respetables», hizo que cualquier expresión de visión apocalíptica estuviera bajo sospecha.

Segundo, la Guerra Civil, contrariamente a lo esperado, fue seguida por un período de malestar. En las décadas antes de la guerra los problemas eran bien claros; la mayoría de los cristianos en las iglesias establecidas (en gran parte evangélicos) estaban de acuerdo en que la esclavitud era un flagelo y tenía que erradicarse. Muchos estaban convencidos de que, una vez abolida la esclavitud, el orden del día sería la justicia y la equidad. La guerra resultó ser mucho más larga y brutal que lo anticipado por cualquiera de los dos bandos. Y, más grave aún, el fin de la guerra no trajo consigo ninguna utopía. El pueblo se dio cuenta de que los problemas sociales habían aumentado en vez de disminuir.

Tercero, estaban ocurriendo avances tecnológicos sin precedentes —¡del tipo predicho por Edwards y Hopkins un siglo antes!—, que cautivaban la imaginación de los individuos. Aparecieron fábricas en toda la nación y decenas de miles de inmigrantes de las áreas rurales y de Europa invadieron las ciudades para suplir la necesidad de mano de obra en las fábricas. Sin embargo, en su entusiasmo optimista Edwards y Hopkins nunca anticiparon los males sociales que acompañarían los avances tecnológicos. De repente las iglesias enfrentaron problemas sociales jamás vistos y no supieron cómo responder. Toda la faz de la nación estaba cambiando y las verdades teológicas tan familiares y las soluciones del pasado parecían incapaces de proveer la dirección necesaria.

En cuarto lugar, por primera vez las instituciones teológicas en los Estados Unidos se expusieron en gran escala al método histórico-crítico en las ciencias bíblicas, predominante en círculos teológicos de Alemania desde hacía por lo menos un siglo. Los eruditos argumentaban ahora que la Biblia no presentaba *un solo* punto de vista «canónico» en la escatología. Y se sugería que los libros de Daniel y Apocalipsis, los pilares de las especulaciones sobre el milenio, provenían de una época posterior a la que se presuponía y, por lo tanto, eran menos confiables de lo que se había creído. Esta situación significaba por lo menos una reinterpretación total de la literatura apocalíptica: en el mejor de los casos el enfoque apocalíptico resultaría ser la «cáscara» de una gran verdad y, en vez de fijarse en la cáscara, la gente debía buscar el mensaje espiritual duradero en su interior (cf. Moorhead 1984:63–66).

La inevitable víctima de la nueva etapa fue el milenarismo en cualquiera de sus formas, el premilenarismo o el posmilenarismo. No fue simplemente rechazado: se desvaneció (cf. Moorhead 1984:61). Las expectativas anteriores de que el milenio estuviera «apenas» a doscientos años de realizarse dejó de provocar emoción. Quedó poco espacio para el «gran evento escatológico tan esperado por los cristianos, es decir, la segunda venida» (:67). La creencia en el retorno de Cristo sobre las nubes cedió ante la idea del Reino de Dios en este mundo, el cual sería introducido paso a paso a través de la exitosa labor misionera hacia ultramar y la creación de una sociedad igualitaria en el país de origen. Junto con el prominente teólogo alemán del siglo diecinueve, Albrecht Ritschl, los proponentes del evangelio social estadounidense percibían el Reino de Dios como una realidad ética presente en vez de un dominio que sería introducido en el futuro (:66).[8] En 1870, Samuel Harris, del Seminario teológico de Andover, dictó una serie de conferencias bajo un título típico de la época: *El Reino de Dios en la tierra*, con el cual se refería al desarrollo de los eventos que estaban ocurriendo en los Estados Unidos (cf. Hopkins 1940:21). Ya en el año 1917 Walter Rauschenbusch, el principal expositor del evangelio social, podía declarar con toda confianza que la doctrina del Reino de Dios era «en sí misma el evangelio social» (:20). Esto significaba, en efecto, desechar todo elemento sobrenatural. La realidad era totalmente de este mundo, antropocéntrica y naturalista. «¿Existe cosa alguna en el universo que, cuando se la entiende correctamente, es sobrenatural?», preguntó W. B. Brown in 1900 (citado por Moorhead 1984:66). Se eliminó todo vestigio de milagro, reemplazándolo por el profesionalismo, la eficiencia y la planificación científica.

Las ideas clave del nuevo ambiente eran la *continuidad* y el *progreso* social. Se respiraba optimismo en el entorno. Su fuente era el viejo posmilenarismo, casado ahora con la teoría de la evolución postulada por Darwin. La creencia en la continuidad natural significaba que no se esperaba

[8] El evangelio social fue fecundado por las ideas teológicas europeas, particularmente las de teólogos como Albrecht Ritschl, Richard Rothe, Ernst Troeltsch y Adolf Harnack. Las diferencias entre el evangelio social estadounidense y los alemanes no deben, sin embargo, ignorarse (cf. Niebuhr 1988:116). El evangelio social siguió siendo un fenómeno peculiar a la tarea teológica en Estados Unidos.

ninguna crisis. Junto con este aspecto estaba el mismo culto a la eficiencia y el pragmatismo ya mencionados bajo el premilenarismo, pero ahora al servicio de un juego de valores contrarios. Aquí también, y con menos inhibición que en círculos premilenaristas, las iglesias y organizaciones religiosas se manejaban como negocios. La construcción del Reino de Dios se había convertido en una cuestión de técnica y programa, tanto como de piedad religiosa y devoción.

El concepto evolucionista y romántico del Reino de Dios esbozado por el evangelio social se caracterizaba por «no tener discontinuidades, ni crisis, ni tragedias ni sacrificios, ni la pérdida de todas las cosas, ni cruz, ni resurrección» (Niebuhr 1959:191). Todo era «cumplimiento de promesas sin nada de juicio», de tal manera que «no era necesario que interviniera ninguna gran crisis entre el orden de la gracia y el orden de la gloria» (:193). Un Dios complaciente admitía «almas» en su «cielo» según la recomendación de su bondadoso Hijo. No se veía el Reino venidero en términos «tanto de muerte como de resurrección, tanto de crisis como de promesa, sino sólo como la consumación de las tendencias ya iniciadas» (:183).

El concepto que los puritanos tenían del Reino era totalmente diferente: no se podía identificar con ningún plan u organización humana «debido a que todo plan u organización de esta índole era producto de la razón, relativa e interesada y por ende corrompida» (Niebuhr 1959:23). Su entendimiento de Dios también era distinto. De hecho, conocían a Dios como un Dios de amor, pero siempre en el contexto más oscuro de su asombrosa majestad y su ira contra el pecado y la maldad. En el movimiento surgido alrededor del evangelio social, por el contrario, Dios era un ser amoroso y benéfico, poco más que la encarnación de todo atributo humano ideal, «el Dios que existe por causa de la vida humana y la moralidad», «la unidad sintética de bondad, verdad y hermosura» (Niebuhr 1988:121). Dios y el ser humano se reconciliaban por medio de la deificación del último y la humanización del primero (Niebuhr 1959:191; cf. Visser ‘t Hooft 1928:169–180).

Todas estas convicciones encontraron su expresión clásica en la nueva doctrina de la *paternidad de Dios y la fraternidad entre todos los seres humanos.* Era natural que en un clima así la percepción soteriológica tradicional de Jesús desapareciera. Cristo el redentor se convirtió en Cristo el maestro sabio y benéfico, o bien en el genio espiritual en quien las capacidades religiosas de la humanidad se realizaban en toda su plenitud (Niebuhr 1959:192; cf. Barton 1925). «El Jesús que se compadece … reemplazó al Cristo del Calvario» (Hopkins 1940:19; cf. Visser t’ Hooft 1928:38–51; Niebuhr 1988:116).

Para la empresa misionera estos procesos acarrearon consecuencias críticas. Durante todo este período, que abarca desde la mitad del siglo diecinueve hasta la II Guerra Mundial, las misiones foráneas seguían siendo proyectos provenientes, en su mayoría, de las iglesias y agencias «históricas». Era de esperar, entonces, que los puntos de vista teológicos predominantes en el frente nacional fueran divulgados en las iglesias jóvenes en el extranjero. Basando su perspectiva en dos artículos publicados en 1915, Gerald Anderson (1988:104) concluye que en el transcurso de las décadas anteriores ocurrieron cuatro cambios fundamentales en el pensamiento misionero: (1) ya no se consideraba que las otras religiones fueran falsas; (2) la obra misionera significaba menos predicación y una gama más amplia de actividades de transformación; (3) el acento recaía en una salvación para la vida en este mundo presente; (4) el énfasis misionero cambiaba desde el individuo hacia la sociedad.

La convicción de que *otras religiones no eran intrínsecamente malas* no significaba necesariamente el final de las misiones. Los escritos voluminosos de James Dennis mencionados anteriormente (cf. Dennis 1897, 1899, 1906) demostraban de manera bien convincente que, aunque tales religiones no eran malas en sí, sin duda eran sumamente inferiores al cristianismo (occidental). En el Parlamento

Mundial de Religiones convocado en Chicago en 1893, los cristianos de Occidente fraternizaron libremente con los seguidores de otras religiones, pero manteniendo un aire de superioridad. La nueva perspectiva abarcaba la idea de que Cristo no vino para destruir otras religiones sino para darles cumplimiento. Jesús, afirmó George Gordon dos años después del evento en Chicago, «tiene que mostrarse como un mejor gobernante en Japón, un Confucio más noble en la China, un Gautama más divino en la India … Tiene que arribar como la consumación de los ideales de cada nación bajo el cielo» (citado en Hutchison 1982:170s.). Mientras tanto, los seguidores de estas religiones tampoco estaban perdidos eternamente. La teología de los primeros posmilenaristas ya se había dedicado firmemente a la despoblación del infierno. Con el decaimiento virtual del premilenarismo en estos círculos liberales, el infierno decayó aún más rápidamente; un Dios bondadoso en todo caso no sería capaz de tolerar la idea de un castigo tan espantoso (Moorhead 1984:70). Esto implicaba, inevitablemente, que los liberales no sólo aborrecían los avivamientos, sino que también carecían de entusiasmo para la evangelización directa, tanto en su propio terreno como en el extranjero. Enfatizaban una forma de influencia cristiana entendida en términos de impregnar la sociedad en vez de una de carácter estrechamente conversionista.

El cambio de énfasis de la prioridad de la evangelización a *la prioridad del involucramiento social* ocurrió de manera paulatina y recién logró desarrollar un perfil claro en la década de 1890 (Marsden 1980:84; Hutchison 1987:107). Al comienzo de sus conferencias en el seminario de Princeton, James Dennis aclaró que el objetivo de la evangelización «todavía» era primordial «como lo será siempre, e irreprochable en su importancia y dignidad». Esto era, sin embargo, apenas una formalidad cortés hacia «el mandato de la evangelización», porque inmediatamente Dennis continuó: «pero se le ha dado un nuevo significado a la misión como un factor en la regeneración social del mundo» (1987:23); y a esto fueron dedicados sus tres volúmenes.

Un aspecto de este viraje se subraya en la historia del *SVM,* fundado en 1886 bajo el lema «La evangelización del mundo en esta generación». En su lanzamiento la «evangelización» todavía tenía su contenido tradicional: guiar a personas a la fe salvadora en Dios por medio de Cristo. En los primeros cincuenta años de su existencia, casi trece mil voluntarios partieron de los Estados Unidos para servir como misioneros en el extranjero. Para la segunda década del siglo veinte ya el movimiento se veía en descenso y su lema carecía de significado. En una conferencia realizada en 1917, la pregunta primordial ya no tenía que ver con «la evangelización del mundo» sino «si Cristo ofrecía una solución adecuada para las ardientes preguntas actuales de orden social e internacional». Otras reuniones posteriores alentaron aún más la reorientación radical de este movimiento estudiantil (cf. Anderson 1988:106).

El viraje de la evangelización a la preocupación social traía, como corolario natural, un cambio del *interés en el individuo al interés en la sociedad.* Las nuevas disciplinas sociales seculares revelaban que cada individuo estaba profundamente influenciado y moldeado por su medio ambiente y por ende carecía de sentido intentar cambiar a un individuo sin tocar su entorno. Dennis introdujo estas percepciones de manera decisiva al escenario misionero en el extranjero. «La religión de Jesucristo —afirmó— nunca debe entrar en una sociedad no cristiana y contentarse con dejar las cosas como son» (1897:47). De hecho, «las misiones cristianas representan … revolución social acelerada» (:44s.). Era la antigua convicción reformada y puritana de que Cristo reclamaba soberanía sobre la totalidad de la realidad, pero sacada a relucir con vestimenta secular: el fruto de los descubrimientos de la sociología. Dennis argumentaba que el tejido de las sociedades «paganas» era casi totalmente inservible y era necesario tejer uno nuevo. El acercamiento de conservadores y premilenaristas, que consistía en

concentrarse en la regeneración individual, se desacreditó completamente, si no teológica por lo menos sociológicamente. El pecado y la maldad reinaban no sólo, y ni siquiera primordialmente, en el corazón del individuo. Rauschenbusch y otros llamaron la atención sobre los pecados estructurales y «las fuerzas sobrenaturales de la maldad» (Hopkins 1940:321s.).

Con el transcurso del tiempo los promotores del evangelio social tales como George Davis Herron y Walter Rauschenbusch llegaron a convencerse de que estas «fuerzas sobrenaturales de maldad» eran inherentes al sistema capitalista debido a que militaban, en principio, contra la creación de un Estado social, económico y político de igualdad. La competencia desenfrenada del capitalismo, «la ley de luchar con uñas y dientes», constituía la antítesis absoluta del evangelio cristiano del amor y limitaba seriamente las oportunidades de que el obrero participara en la negociación colectiva. No se debía acumular ganancias a costo del bienestar humano, y los obreros tenían el derecho a una justicia económica y no a una simple limosna o muestra de magnanimidad paternalista. La política económica de no interferencia *(laissez faire)* en particular era condenada en términos severos (cf. Hopkins 1940:323–325). Aun así el evangelio social casi no tocaba los problemas de la guerra, el imperialismo, el racismo o la violencia (:319); estos temas recién comenzaron a recibir una atención seria y sostenida a partir de la década de 1960.

El semillero en el que el evangelio social echó sus raíces ideológicas fue el unitarismo. Este movimiento, que evolucionó a partir de elementos del congregacionalismo y el presbiterianismo, enfatizaba la razón y los «hechos primarios de la experiencia humana» en vez de la fe, así como la naturaleza esencialmente buena del ser humano en vez de la caída, la propiciación y la posibilidad de un castigo eterno. Su carácter, esencialmente optimista, racional y humanitario explica su creciente tendencia hacia el cristianismo social. La Divinidad permanecía como parte del sistema, «únicamente para animar a la imaginación»; en todo lo demás era netamente una «religión de la humanidad» (cf. Hopkins 1940:4, 22, 56–61, 318).

El cristianismo social no evolucionó sólo a partir del unitarismo, sin embargo. Muchos líderes cristianos, en particular los posmilenaristas, también esbozaron lo que podría llamarse una ortodoxia progresista (cf. Hopkins 1940:61–63) y paulatinamente fueron acercándose a una posición que otorgaba primacía al cambio social aunque no a costa de los elementos sobrenaturales de la fe y las doctrinas tradicionales. Esto fue cierto especialmente en cuanto a los evangélicos que se sentían llamados a participar de una u otra manera en la empresa misionera. Su posición no era nada envidiable. Tanto los premilenaristas conservadores como los abanderados del evangelio social los miraban con sospecha. Además, en muchos casos carecían de una teología articulada, circunstancia que les hacía lucir como vacilando entre dos posiciones irreconciliables. De todos modos, precisamente porque se negaron a rendirse frente a las dos manifestaciones predominantes de este paradigma, mantuvieron viva la idea misionera en el cristianismo establecido y a la vez continuaron el diálogo teológico con el ala premilenarista.

En la época de bonanza del evangelio social, por un lado, y el fundamentalismo, por el otro, estos mediadores incluyeron a Robert P. Wilder (1863–1938), John R. Mott (1865–1955), Robert E. Speer (1867–1947) y J.H. Oldham (1874–1969). Cada uno de ellos traía una experiencia religiosa profunda, un factor que puede haberlos llevado a oponerse a algunos de los elementos más radicales del evangelio social, pero cada uno también eligió quedarse dentro de las iglesias «establecidas» de los Estados Unidos, lo cual suscitaba sospecha en los círculos fundamentalistas y otros círculos premilenaristas extremos. Con frecuencia, sin embargo, su prestigio e integridad personal los ayudó a actuar como puentes en situaciones en las cuales la comunicación parecía imposible. El resultado fue que los

movimientos que ellos ayudaron a crear o en los cuales participaban, lograron la lealtad y el apoyo de grupos provenientes de ambos extremos, movimientos como la *WSCF*, el *SVM*y el *IMC*, para mencionar sólo unos pocos. Cada una de estas organizaciones incluía miembros de ambos lados: adherentes al evangelio social y premilenaristas. Lograron así mantener vivo algo del concepto integral de la fe cristiana, que se remontaba a la época anterior a aquélla en que el racionalismo dividió a la comunidad cristiana en dos bandos en conflicto. De tiempo en tiempo Mott y sus colegas lograron mantener a flote el frágil barco del ecumenismo con la ayuda de ambigüedades fortuitas o intencionales. El lema del SVM fue una de ellas. Hubo interminables debates sobre el significado preciso de «la evangelización del mundo en esta generación», pero en realidad se permitió que cada miembro lo definiera a su manera. Otro ejemplo fue la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo, en 1910. Atrajo una mezcla extraña de posmilenaristas y premilenaristas, abanderados del evangelio social y los que enfatizaban las salvación de almas, representantes de las agencias misioneras evangélicas y de las iglesias establecidas.[9]

Las debilidades del premilenarismo, posmilenarismo y el amilenarismo. Inexorablemente, o así parece, la tendencia en aquellos círculos que han apoyado tradicionalmente el proyecto misionero en el extranjero era la de apartarse del movimiento evangélico y acercarse a un liberalismo más secular y más enfocado en este mundo. El legado de la fe evangélica con el que se inició el evangelio social se agotaba paulatinamente. «Los hijos liberales de padres liberales —dice Niebuhr (1959:194)— tuvieron que operar con un capital cada vez menor». Respecto a Horace Bushnell (1802–1876) afirma: «Bushnell protestaba contra la fe que había aprendido, pero la había aprendido de todos modos y su protesta tenía sentido en parte, porque surgió de una tensión interior entre lo viejo y lo nuevo» (:195). Los otros ya no conocían esta tensión.

Para todos los exponentes de cristianismo social en los Estados Unidos fue básica la convicción de que la salvación social que tanto necesitaba el mundo vendría por medio de las técnicas y la cultura occidentales. Curiosamente, no fue distinto en el campo del premilenarismo. En las palabras de Hutchison, «la fe cultural … unía a liberales y premilenaristas con más fuerza que la de las respectivas ideologías que los dividían» (1987:172); todos «compartían una visión de lo esencialmente correcto de la civilización occidental y la casi inevitabilidad de su triunfo» (:95). James Dennis, con su infatigable y tediosa labor de registrar todas las debilidades de las civilizaciones no occidentales, juntamente con su entusiasmo desbordante por la misión de la Iglesia occidental de civilizar el resto del mundo, tampoco se diferenció en realidad de premilenaristas como A. B. Simpson y A. T. Pierson (cf. Hutchison 1987:107–110, 115–118).

Ambas tendencias eran, en varios aspectos, más occidentales que cristianas. Fueron, de modos opuestos, expresiones del triunfo de la Ilustración en el cristianismo occidental. La Ilustración logró su apogeo en el siglo diecinueve, manifestándose en términos de racionalismo, evolucionismo, pragmatismo, secularismo y optimismo. Todos estos «ismos» impregnaron las iglesias occidentales y fueron exportados a otras naciones por medio de las agencias misioneras. Aun donde los proponentes del premilenarismo, el posmilenarismo y el amilenarismo entraban en conflicto entre sí respecto a

---

SVM Student Volunteer Movement (Movimiento de Estudiantes Voluntarios)

[9] El carácter ambiguo de Edimburgo resalta, *inter alia*, en el hecho que dos ponencias plenarias se dedicaron al tópico «Cristianismo, la religión final y universal», una sobre el cristianismo como religión de *redención* (a cargo de W. Paterson), y la otra sobre el cristianismo como un *ideal ético* (por Henry Sloan Coffin).

programas y prioridades, lo hacían basados en las presuposiciones del marco de pensamiento característico de la Ilustración.

Esta situación, sin embargo, no podía durar. Los premilenaristas enfrentaron una crisis infranqueable con lo que se conoce como la controversia fundamentalista. Las presuposiciones sobre las cuales descansaba el fundamentalismo sencillamente dejaron de prevalecer. Si persistió en algunas iglesias y círculos misioneros un fundamentalismo obstinado, esto no se debe tomar como una indicación de su continuidad como un movimiento teológico viable sino como evidencia del hecho de que un organismo a veces logra sobrevivir por años aunque el clima que permitió su florecimiento ya no predomine.

Pero el evangelio social también enfrentó una crisis insuperable. Nacido a finales del siglo diecinueve, dejó de tener significado para el flamante siglo veinte. La I Guerra Mundial y el malestar posterior a ella resquebrajaron la confianza, ingrediente esencial del movimiento del evangelio social. Cuando Walter Rauschenbusch, en 1917, presentó su pensamiento ya maduro en la Universidad de Yale en una serie de conferencias titulada: «Una teología para el evangelio social», todo el movimiento ya había pasado de moda (cf. Hopkins 1940:327). Esto no significó la desaparición del movimiento, sin embargo. ¡Lejos de eso! La rotunda victoria lograda por la teología liberal sobre el fundamentalismo en la década de 1920 lo reavivó, provocando la sensación de que su triunfo final estaba garantizado. Sin embargo, fue un triunfo a costa de grandes pérdidas, y cuando el *IMC* convocó su primera asamblea plenaria en el Monte de los Olivos en 1928, muchos delegados estadounidenses ya traían serias dudas en cuanto al aumento del secularismo y al hecho de que en general esto precisamente era lo que las misiones occidentales estaban exportando.

El remedio, según W. E. Hocking y otros, no radicaba en negar el carácter que había dado lugar al surgimiento del secularismo, sino en redefinir la misión en términos de ser una «preparación para la unidad mundial en la civilización». La *Laymen's Foreign Mission Enquiry* (Investigación de las misiones transculturales de los laicos), bajo el liderazgo de Hocking, publicó, en 1932, sus hallazgos en el informe titulado *Re-Thinking Missions* (Repensando las misiones). Afirmaba que esta preparación se podría dar en colaboración con otras religiones para descubrir los fundamentos comunes de religiosidad compartidos por todos, para luego hacer frente al secularismo. En efecto, lo que trataron de hacer los autores, sin embargo, fue exorcizar un demonio del siglo diecinueve con la ayuda de otro. Intentaron sustituir el romanticismo del siglo diecinueve por su racionalismo, sin darse cuenta de que el uno se nutría del otro. John A. Mackay fue uno de los pocos en percibir esto con una claridad notable. Comentó (1933:177s.) que el informe había olvidado por completo el hecho de que en la cancha del siglo diecinueve había ocurrido toda una revolución cuyo espíritu perpetuaba el informe; lo describió como el réquiem de una época moribunda, y no como la trompeta del amanecer de una época venidera.

Por una ironía bien peculiar, este mismo secularismo tan despreciado por el informe contraatacó fuertemente en la «década secular de los sesenta». De hecho, ya no era la misma cosa, por lo menos superficialmente. Uno ahora distinguía cuidadosamente entre el «secularismo», que se desechaba, y la «secularización», que se aceptaba y propagaba. Aun después de haber pasado por los efectos devastadores de dos guerras mundiales, vuelve a surgir el optimismo del siglo diecinueve y del evangelio social. Se pregonó en 1960, en el Congreso de Estrasburgo de la *WSCF*, donde J. Hoekendijk instó a los estudiantes a «empezar de manera radical a despojar del caracter sagrado a la Iglesia» y a reconocer que el cristianismo es «un movimiento secular» y no «una especie de religión» (cf. Anderson

1988:109). En 1968, el CMI convocó su tercera Asamblea General, en Uppsala, donde se proclamó atrevidamente que «el mundo provee la agenda para la Iglesia». Se dejó atrás la terminología del evangelio social. Ahora se hablaba de «desarrollo» en vez de «civilización» como la tarea de la misión, pero la dinámica no cambió. De manera casi convulsiva la Iglesia iba a rehacer el mundo, una vez más a imagen y semejanza de Occidente. Resultó difícil definir exactamente en dónde radicaba la diferencia entre la naturaleza y las actividades de la misión y el Cuerpo de Paz. No es sorprendente, entonces, que en este mismo año (1968), R. Pierce Beaver, un reconocido teólogo estadounidense de la misión, observara que «ahora los estudiantes se muestran indiferentes y hasta hostiles frente a la idea de la misión en el extranjero» (citado en Anderson 1988:112).[10]

En 1968 se reunió en Medellín la II Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano en un evento que propició el contexto y el estímulo para el surgimiento de la teología de la liberación, que finalmente puso fin a la hegemonía de las presuposiciones culturales e ideológicas de la misión occidental (cf. Gutiérrez 1988:xviii, xx-xxv).

Sin embargo, tendencias recientes en el pensamiento misionero tienen sentido únicamente si las vemos como una reacción y a la vez como un resultado de las ideas analizadas en esta sección, es decir, de las varias manifestaciones tanto del premilenarismo como del cristianismo social. El evangelio social, en particular, ha sido «la contribución más singular de los Estados Unidos al continuo fluir del cristianismo» (Hopkins 1940:3), «la primera expresión de la vida religiosa estadounidense que de veras nació en los Estados Unidos» (Visser't Hooft 1928:186). Debido a que el protestantismo norteamericano de la época era mayoritario en la empresa misionera internacional, la influencia del evangelio social se sintió no solamente en el cristianismo del Tercer Mundo, sino mucho más allá.

El voluntarismo

Uno de los fenómenos más marcados de la Ilustración fue el surgimiento de las sociedades misioneras: algunas denominacionales, algunas interdenominacionales, algunas no denominacionales y otras antidenominacionales. Al principio aparecieron en el escenario tímidamente, como pidiendo excusas por su existencia e inseguras en cuanto a su naturaleza y futuro. Para finales del siglo dieciocho, sin embargo, la situación había cambiado drásticamente. Nuevas sociedades misioneras irrumpieron en la escena en todos los países protestantes tradicionales: Gran Bretaña, Alemania, los Países Bajos, Suiza y los países escandinavos y los Estados Unidos. En la década de 1880, con el advenimiento de la alta era imperial, apareció una segunda ola de nuevas sociedades misioneras; una vez más estaba involucrada la totalidad del mundo protestante, pero ahora claramente los Estados Unidos tomaban la delantera no sólo en el número de misioneros enviados a otros países sino en el número de sociedades fundadas. La terminación de la II Guerra Mundial trajo otra ola de entusiasmo misionero y formación de aún más sociedades. Antes de 1900, se había fundado un total de ochenta y una agencias misioneras. Durante las siguientes cuatro décadas, 1900–1939, se fundaron otras ciento cuarenta y siete. La década subsecuente, 1940–1949, registró la creación de ochenta y tres más, seguidas por no menos de ciento trece agencias nuevas en el período 1950–1959; ciento treinta y dos surgieron entre 1960 y 1969 y otras ciento cincuenta durante la década siguiente (cf. Wilson y Siewert 1986:81–314, 539s.).

CMI Consejo Mundial de Iglesias

[10] Este era, desde luego, solamente un lado de la ecuación; el otro lado consistió en la asombrosa irrupción de entusiasmo e involucramiento misioneros —por supuesto definidos en términos muy diferentes a los de la Asamblea de Uppsala— en círculos evangélicos conservadores durante ese mismo período.

No es fácil explicar semejante fenómeno dentro del protestantismo. Seguramente existe al respecto una serie de factores para tomar en cuenta, pero sería absurdo negar que el espíritu emprendedor y la capacidad de tomar iniciativa provocados por la Ilustración desempeñaron un papel importante en generar la idea misma de la sociedad misionera y luego en el proceso de su asombrosa proliferación. El hecho es que, por más de un siglo entero después de la Reforma, la simple idea de formar «sociedades voluntarias» paralelas a la Iglesia oficial era anatema en el protestantismo. La Iglesia institucional, controlada estrictamente por el clero, permanecía como el único instrumento divino en la tierra. Voetius habló por toda la tradición reformada al decir que si hubiera algo que afirmar respecto a la misión (que por lo general no hubo), únicamente la Iglesia institucional —el concilio de una iglesia local, el presbiterio o el sínodo— podría actuar como agencia de envío (cf. Jongeneel 1989:126).

Sin embargo, a finales del siglo diecisiete comenzó a surgir una nueva actitud. Se reavivó el principio de la Reforma en cuanto al derecho de juicio privado en la interpretación de la Escritura. Una consecuencia de esto fue que podrían juntarse individuos de la misma mentalidad con el fin de promocionar una buena causa. El resultado fue una plétora de nuevas sociedades. Muchas estaban en la línea de las iglesias establecidas y promocionaban una gran variedad de preocupaciones religiosas y sociales: la campaña contra la esclavitud, la reforma carcelaria, la abstinencia, el respeto por el día de descanso, la «reforma de hábitos» y otras causas caritativas (cf. Bradley 1976). De todos modos, un número creciente de sociedades nuevas auspiciaba la causa de las misiones en el exterior. Básicamente, todas las sociedades estaban organizadas sobre la base del principio del voluntariado y dependían de la contribución de sus miembros en tiempo, energía y dinero.

La ideología que estaba detrás de ellas fue la del igualitarismo social y político de las democracias emergentes (Gensichen 1975b:50; cf. Moorhead 1984:73). Se organizaron redes de asociaciones auxiliares en los distritos lejanos, que mandaban sus contribuciones a la oficina central y a su vez recibían información divulgada por ella. Personas de niveles bien modestos se convirtieron en donantes y apoyaban en oración proyectos ubicados a miles de kilómetros. Algunas mujeres también desempeñaban un papel de liderazgo en varias agencias, «mucho antes de lo que hubiera sido considerado 'decente' en la mayoría de otras esferas» (Walls 1988:151). Su involucramiento en la misión constituyó «el primer movimiento feminista en los Estados Unidos» (cf. el subtítulo de Beaver 1980) y con toda seguridad no sólo allí. Salieron, literalmente, a los confines de la tierra, ya no sólo como esposas de misioneros sino como misioneras por derecho propio. En el frente doméstico, una organización misionera femenina apoyaba al movimiento misionero por medio de oración, estudio, donaciones y la difusión de información. Para el año 1900 existían cuarenta y una organizaciones de mujeres que apoyaban a 1.200 misioneras solteras (cf. Anderson 1988:102).

Este era el principio de la Reforma en cuanto al oficio del creyente, unido a la cosmovisión optimista del mundo y la humanidad, surgida de la Ilustración: una persona podía lograr algo, no sólo en términos de sus propias circunstancias sino también de las ajenas. El auge del posmilenarismo de la época empujaba más a la gente a la acción. Los santos se consideraban, por medio de sus muchas comunidades dirigidas hacia metas bien concretas, como colaboradores de Dios en la inauguración del Reino de Dios (cf. Moorhead 1984:73).

En los últimos años se ha hecho costumbre dedicar cantidades enormes de energía a discusiones teológicas sobre la legitimidad de las sociedades misioneras como agentes de misión. La misión ¿no debería ser considerada únicamente como una expresión de la *Iglesia?* Sin restar mérito a tales discusiones, quisiera sugerir que dentro del paradigma que surgió de la Ilustración no había mucha diferencia entre la *Iglesia* organizada como portadora de la misión y las *sociedades* misioneras. El

punto es que en el protestantismo occidental la Iglesia se vio cada vez más fraccionada en una gran variedad de denominaciones que, desde una perspectiva fenomenológica, no eran decisivamente diferentes de otras sociedades religiosas y misioneras. Las denominaciones también se organizaban alrededor del principio voluntario de personas con una misma mentalidad. Eran, en un sentido, organizaciones paraeclesiásticas.

En aquellos países donde había iglesias establecidas la situación supuestamente era distinta, pero sólo en *apariencia.* El simple surgimiento y existencia de iglesias «libres» (a veces denominadas iglesias «inconformistas» o «disidentes»), paralelas o en oposición a la Iglesia establecida, implicaba que, aunque hubiera cierta presión sobre la gente para que permanecieran como miembros de la Iglesia establecida, en realidad los individuos estaban en libertad de seguir su conciencia haciéndose miembros de la iglesia de su preferencia. Donde no existía una iglesia establecida —por ejemplo en los Estados Unidos, donde todas las iglesias eran iguales frente a la ley— pronto irrumpieron una variedad sorprendente de denominaciones.

Es importante notar que la misma posibilidad de una dispensación en que no hubiera una iglesia establecida o estatal fue fruto de la Ilustración; únicamente cuando la creencia religiosa fue trasladada de la esfera de los «hechos» a la de los «valores», dando libertad a las personas para opinar sobre ella, pudo desarrollarse un sistema social en el cual existía paralelamente una multiplicidad de denominaciones con iguales derechos. Newbigin dice:

Es común a la observación de los sociólogos de la religión, que el «denominacionalismo» es el aspecto religioso de la secularización. Es la forma que toma la religión en una cultura controlada por la ideología de la Ilustración. Es la forma social en que se expresa la privatización de la religión (1986:145).

La Ilustración no fue la única razón por la cual surgió el denominacionalismo. Las denominaciones estadounidenses, por ejemplo, fueron «el producto de una combinación de tradiciones eclesiásticas europeas, lealtades étnicas, el pietismo, el sectarismo y el libre mercado en los Estados Unidos» (Marsden 1980:70). Era natural que en un clima de esta naturaleza prosperaran las iglesias «libres». He mencionado que el protestantismo dominante se encontraba en su punto más bajo durante las últimas dos décadas posteriores a la Revolución de 1776; en contraste, los metodistas, los presbiterianos y los bautistas estaban en pleno auge durante la misma época (cf. Chaney 1977:31). Fueron el producto de un matrimonio entre el racionalismo y el pietismo y, como iglesias del avivamiento, se beneficiaron enormemente de los despertares. Ninguna de las muchas denominaciones protestantes siquiera soñaba con mantener la idea medieval de la identificación de la Iglesia empírica con el Reino de Dios.

Durante unas cinco décadas después de la Independencia, predominó en los Estados Unidos un notable espíritu ecuménico; lo mismo sucedió en Gran Bretaña y Europa continental (aunque la multiplicidad confusa de denominaciones característica de los Estados Unidos nunca se dio allá). Esta «ecumenicidad» debe atribuirse en gran parte a los despertares o avivamientos que fueron, por naturaleza, «ecuménicos». Estos años, además, vieron el florecimiento de las sociedades misioneras interdenominacionales. Algunas de las más reconocidas fueron la LMS (fundada en 1795), el *AB* (1810) y la Misión de Basilea (1816). La *LMS* expresó su «principio fundamental» en los siguientes términos:

Nuestro designio no es enviar un presbiterianismo, independentismo, episcopalismo, ni ninguna otra forma de orden y gobierno eclesiástico … sino el evangelio glorioso del bendito Dios a los paganos (citado por Walls 1988:149).

Tres años antes que la LMS por supuesto, ya se había formado una sociedad «denominacional». Me refiero a la «Sociedad Bautista Particular para la Propagación del Evangelio entre los Paganos», fundada bajo el liderazgo de William Carey en 1792. Es importante notar, sin embargo, que Carey no planteó argumento teológico alguno a favor de una sociedad denominacional. Sus argumentos eran puramente pragmáticos: «En el presente estado de división en que se encuentra la cristiandad, probablemente resultaría para bien que cada denominación emprenda su labor aparte». De hecho, sus razones pragmáticas para la iniciación de una sociedad denominacional eran casi idénticas a las de los fundadores de la *no denominacional LMS*, tres años más tarde.

Había algo parecido a un ambiente de negocios, algo distintivamente moderno en el despegar de las sociedades, fueran éstas denominacionales o no. Carey no tomó su analogía de la Escritura ni de la tradición teológica, sino del mundo comercial contemporáneo: la organización de una empresa mercantil de ultramar, que estudiaba cuidadosamente toda la información pertinente, seleccionaba su mercancía, su tripulación y sus buques, y estaba dispuesta a enfrentar los océanos peligrosos y climas inhóspitos para lograr su objetivo. Carey propuso que, de manera similar, se podría formar una empresa de cristianos serios con el objetivo de evangelizar a pueblos distantes. Debía ser una sociedad «instrumental», es decir, una sociedad con un propósito definido claramente en términos explícitos. De este modo, el proceso de organizar una sociedad de esta índole era algo así como sacar a flote una compañía mercantil (cf. Walls 1988:145s).

Las nuevas sociedades, aun las explícitamente denominacionales como la Sociedad Bautista de Carey y la CMS (anglicana, fundada en 1799), no eran nada exclusivistas ni confesionales. La organización anglicana, por ejemplo, no experimentó dificultad alguna en reconocer la validez del cargo de misioneros no ordenados en la Iglesia Episcopal (cf. van den Berg 1956:159). En efecto, la mayoría de sus primeros misioneros eran luteranos alemanes.

Para la cuarta década del siglo diecinueve, sin embargo, el clima ecuménico se encontraba en descenso. Como un intento de contrarrestar la influencia del racionalismo y el liberalismo, se reavivó el confesionalismo. La SPG se volvió cada vez más doctrinaria y rechazó cualquier forma de cooperación misionera con otras sociedades, aun con la *CMS* proveniente del ala de la «baja Iglesia» anglicana. Escribiendo respecto a los Estados Unidos, Niebuhr afirma que las denominaciones

> confundieron su causa con ellas mismas y comenzaron a promocionarse, identificando el Reino de Dios con las prácticas y doctrinas prevalentes en el grupo. La empresa misionera, nacional y foránea, se dividió en líneas denominacionales; cada sociedad religiosa se empeñaba en promocionar su tipo especial de labor en la educación religiosa, en la evangelización de jóvenes, en la impresión y distribución de literatura religiosa … Cuanto más se centraba la atención en la Iglesia, más se agudizaba la tendencia hacia el cisma (1959:177s.).

De igual modo en Alemania, el confesionalismo luterano (reavivado, *inter alia*, por las celebraciones del tricentenario, en 1830, de la adopción de la Confesión de Augsburgo) contribuyó a una nueva conciencia entre los luteranos de ser diferentes de los demás protestantes. Esto se manifestó también en la empresa misionera foránea, un proceso que Aagaard ha trazado con cuidado y gran detalle (1967). Varias sociedades que eran conscientemente transconfesionales habían estado operando desde el mundo de habla alemana durante las primeras décadas del siglo diecinueve. Las más

---

LMS London Missionary Society (Sociedad Misionera de Londres)
CMS Church Missionary Society (Sociedad Misionera Eclesiástica [Anglicana])
SPG Society for the Propagation of the Gospel (Sociedad para la propagación del Evangelio)

importantes eran la Misión de Basilea, la Misión Renana y las Sociedades Misioneras del Norte de Alemania (cf. Aagaard 1967:182–306, 501–473). No se les permitía, sin embargo, seguir operando libremente. Las tensiones entre los reformados y los luteranos que apoyaban la Misión de Basilea precipitaron la formación, en 1836, de una sociedad misionera exclusivamente luterana, más tarde conocida como la Misión de Leipzig (Aagaard 1967:357–381). A esto le siguieron otros acontecimientos similares en otras regiones de Alemania (:526–705).

Los eventos en Estados Unidos difirieron sólo marginalmente de los de Gran Bretaña y Alemania. Después de 1850 varias iglesias «se mostraron menos dispuestas a dejar la misión transcultural en manos de las asociaciones pandenominacionales o no denominacionales» (Hutchison 1987:95), y comenzaron a apoyar proyectos misioneros denominacionales. A la larga, hasta el *AB*, durante medio siglo la más grande de todas las sociedades estadounidenses (Hutchison 1987:45), se tornó denominacional, ya que se convirtió en el brazo misionero del congregacionalismo. Lo mismo ocurrió en Gran Bretaña con la LMS bajo circunstancias similares.

Durante el apogeo de las sociedades misioneras no denominacionales se entendía la misión predominantemente en términos de *conversio gentilium*: la conversión de individuos. Era natural que, como parte de las reacción posterior del denominacionalismo frente a las tendencias relativizantes de la Ilustración, la misión fuera definida una vez más como *plantatio ecclesiae*, plantar iglesias, como había ocurrido bajo el paradigma medieval católico-romano. Las sociedades no denominacionales, muy influenciadas por el fenómeno de los avivamientos evangélicos, había estado predicando «un evangelio sin iglesia» (C. C. Carpenter, citado en van den Berg 1956:159; cf. Scherer 1987:75); esto ya no se consideraba adecuado y requería enmiendas. El remedio era plantar iglesias netamente *confesionales* en el «campo misionero». El nuevo lema era establecer iglesias jóvenes con «autogobierno», «autosostén» y «autopropagación» (o «autoextendimiento»). Las dos personalidades más destacadas en ese sentido fueron los secretarios generales de las dos sociedades misioneras protestantes más grandes de la mitad del siglo diecinueve: Rufus Anderson, del *AB,* y Henry Venn, de la *CMS.*

Debemos añadir en seguida, sin embargo, que las intenciones de ambos hombres eran nobles. De hecho, en esta época se lograron grandes avances hacia la independencia eclesiástica, dado que ellos confiaban más en la integridad de sus convertidos negros y morenos que la mayoría de sus contemporáneos. No se debe olvidar tampoco que ambos hombres —Anderson, el congregacionalista, más que Venn, el anglicano— estaban embebidos del creciente espíritu democrático del siglo diecinueve (Hutchison 1987:77).

A pesar de los admirables ideales de Anderson y Venn, las cosas no sucedieron como se esperaba, en parte debido a que sus planes fueron muchas veces abortados por sus propios misioneros. Aparte de esto, tenemos que afirmar que había algo incongruente en este énfasis tan marcado en plantar iglesias como el objetivo de la misión. La política misionera medieval de *plantatio ecclesiae* operaba con base en el presupuesto de que un día todo el mundo estaría bajo la influencia de la Iglesia. Para mediados del siglo diecinueve ya no se consideraba factible tal idea, por lo menos en círculos protestantes. Se suponía subconscientemente que no se podría deshacer el impacto secularizante y racionalista de la Ilustración. Por ende, la versión protestante de *plantatio ecclesiae* consistía en la demarcación de pequeños «territorios» de anglicanismo, presbiterianismo, luteranismo y así sucesivamente. El «avance del evangelio» era medido en términos de un sinfín de cosas tangibles como el número de bautismos, confesiones o asistentes a la santa cena y la apertura de nuevos centros o puestos de misión.

La Iglesia, en un sentido, había cesado de apuntar hacia Dios o hacia el futuro para apuntar hacia sí misma. Se concebía la misión como el camino que había que recorrer entre la Iglesia institucional y la

Iglesia por institucionalizar. Se convirtió en la actividad de unos agentes profesionales provenientes de sociedades organizadas que actuaban en el plano «horizontal». En general, no se tomaba en cuenta la relación de estas iglesias con la sociedad y con todo el panorama ecuménico y escatológico. Lo dicho por Scherer acerca del luteranismo podría decirse, en gran parte, también de los proyectos de otros grupos confesionales:

El Reino de Dios se redujo a una estrategia por medio de la cual las agencias misioneras luteranas plantaban iglesias luteranas alrededor del mundo. En esta época casi nunca se planteaban preguntas sobre la relación de estas iglesias con el Reino de Dios. La existencia misma de ellas parecía ser su justificación, y ya no era necesaria ninguna discusión sobre los objetivos de la misión (1987:77).

Hacia fines del siglo diecinueve el péndulo volvió una vez más hacia una misión más social y un espíritu más ecuménico. Esto, a su vez, sirvió para reafirmar el principio de voluntarismo. En el curso de los últimos cien años se ha formado una plétora de nuevas sociedades misioneras voluntarias. Pero precisamente como expresión del espíritu del voluntarismo, también han ejemplificado el tono moderno occidental de activismo, caridad y destino manifiesto. El combustible para el «espíritu de cruzada» de los reclutas jóvenes y entusiasmados, dice Anderson (1988:98), eran «el deber, la compasión, la confianza, el optimismo, los avivamientos evangélicos y la urgencia premilenarista».

Muchas de las agencias de este nuevo tipo de sociedad misionera protestante pertenecían a la categoría denominada «misiones de fe». La pionera y prototipo de todas estas sociedades, y la más famosa, fue la *China Inland Mission* (Misión al interior de la China), fundada en 1865 por Hudson Taylor. Las nuevas sociedades representaban una adaptación de las sociedades voluntarias tan características del siglo dieciocho y no algo totalmente novedoso (Walls 1988:154). Aquí dominaba la motivación escatológica. Se hacía una fuerte apelación a hombres y mujeres jóvenes a sacrificarse sin reservas para salvar a los millones en la China y otros lugares lejanos antes del juicio final.

Al mismo tiempo, las nuevas sociedades representaban una radicalización del principio del voluntariado. Desafiaban a los adherentes a salir sin garantía financiera alguna, simplemente confiando en que el Señor de la misión lo proveería todo. A los ojos de algunos, eran los héroes de la fe; a los ojos de otros, eran locos; a sus propios ojos, los «locos por la causa de Cristo». No había tiempo para avances tímidos y cuidadosamente preparados en el territorio pagano, ni para la edificación meticulosa de iglesias «autónomas» en el «campo misionero». Había que proclamar el evangelio a toda velocidad y para esa tarea nunca podía haber suficientes misioneros. También implicaba que no había ni tiempo ni necesidad de un período prolongado de preparación para el servicio misionero. Muchos de los que respondieron al llamado tenían poca educación o entrenamiento, aunque entre los reclutados se encontraban también personas con una educación superior como C. T. Studd y otros miembros de los famosos «siete de Cambridge».

Las debilidades del movimiento de misiones de fe son obvias: una noción romántica de la libertad del individuo de escoger por sí mismo, una preocupación casi compulsiva por salvar almas antes del día del juicio, un conocimiento limitado de las culturas y religiones de los pueblos a los cuales eran enviados los misioneros, prácticamente ningún interés en la dimensión social del evangelio cristiano, una dependencia casi exclusiva de la personalidad carismática del fundador, una apreciación muy baja por la Iglesia, etc.. El movimiento también tuvo sus puntos fuertes, sin embargo, en particular en su forma prístina encarnada por Hudson Taylor y la *China Inland Mission* (Misión al interior de la China). La sede nacional de la misión ya no estaría en Londres, Berlín, Basilea o Nueva York, sino en la China, la India o Tailandia. Los misioneros no vivirían en comunidades amuralladas, aislados de la población, sino en medio de las mismas personas a las cuales trataban de alcanzar; comerían lo que ellas comían y

se vestirían según la costumbre local. El énfasis no recaería en las distinciones doctrinales y las divisiones confesionales, sino en el sencillo evangelio de la salvación por medio de Cristo Jesús.

Algunos de los elementos en la lista anterior, tanto positivos como negativos, se convirtieron en la herencia común del movimiento misionero evangélico de la era moderna. Aún existe entre muchos cristianos una impaciencia con la maquinaria burocrática de la Iglesia institucional, la cual tiende a inhibir iniciativas nuevas. Muchos jóvenes están saliendo de las iglesias «establecidas» para ofrecer sus servicios a cualquiera de la increíble variedad de agencias misioneras evangélicas. El mundo evangélico de hoy está lleno de evangelistas itinerantes, revistas, institutos bíblicos y asociaciones de iglesias. Pero aquí también notamos la misma curiosa ambigüedad identificada anteriormente respecto al fenómeno del denominacionalismo. Por un lado, los grupos evangélicos revelan una asombrosa tolerancia mutua y rechazan cualquier rigidez doctrinal o inflexibilidad, optando por la aventura libre y creativa de servir a Dios juntos. Por otro lado, algunas veces está a la orden del día una intolerancia igualmente asombrosa, juntamente con la exclusividad de un determinado grupo, precisamente a raíz de sus doctrinas distintivas. El «principio del voluntariado» parece tener una predisposición inherente tanto a la tolerancia de los demás como a la absolutización del propio punto de vista.

Donde el «principio del voluntariado» llegó a ser constitutivo de las misiones protestantes —en sociedades no denominacionales y denominacionales, en proyectos bien organizados y bien preparados en misiones de fe, en círculos ecuménicos o evangélicos— las presuposiciones operativas eran las de la democracia occidental y el sistema de libre comercio. Se daba por sentado que el flujo sería de un solo lado, de Occidente al Oriente o al Sur. Esto generó una empresa en la que un lado sólo daba y el otro sólo recibía. Sucedió así porque un grupo era, en su propio concepto, evidentemente privilegiado, y el otro, evidentemente desaventajado.

Fervor misionero, optimismo y pragmatismo

A pesar de que los círculos misioneros de Occidente, en general, reaccionaron más bien negativamente al fenómeno de la Ilustración, no hay duda de que dicho movimiento desató cantidades enormes de energía cristiana que en parte se canalizó en esfuerzos misioneros en ultramar. Más que en cualquier época anterior, los cristianos de esta época creían que el futuro del mundo y de la causa de Dios dependía de ellos.

En este aspecto la Ilustración representó un distanciamiento significativo de otros dos acontecimientos anteriores: uno cultural, el otro eclesiástico. Me refiero al Renacimiento y a la ortodoxia protestante que en ambos casos tendían a mirar hacia atrás y no hacia adelante. La orientación de la Ilustración, en cambio, era definitivamente optimista y miraba hacia el futuro. Bajo su influencia, las iglesias desarrollaron la tendencia a ver a Dios como creador benevolente, al ser humano como intrínsecamente capaz de mejorarse moralmente, y el Reino de Dios como la corona del constante avance del cristianismo.

La idea del progreso llegó a predominar en el siglo diecisiete. En el dieciocho se extendió a todas las esferas de la vida y a todas las disciplinas. Llegó a su clímax en el siglo diecinueve y a principios del siglo veinte (cf. Küng 1987:17s.). Las misiones protestantes no pudieron escaparse de su optimismo y su orientación hacia el futuro. Encontró su expresión clásica en la famosa obra en siete volúmenes de Kenneth Scott Latourette: *A History of the Expansion of Christianity* (Una historia de la expansión del cristianismo), la cual ejerció una influencia profunda en círculos misioneros, especialmente en el mundo angloparlante. Latourette describió siete etapas principales de la expansión cristiana a partir del primer siglo. El patrón de expansión, sugería él, podía compararse con siete olas de una marea

creciente. La cresta de cada ola era más alta que la anterior y la depresión de cada ola regresaba menos que la que la había precedido. Alterando un poco la metáfora, Latourette escribió que a través de toda su historia, el cristianismo

ha avanzado en pulsaciones mayores. Cada avance lo ha llevado más adelante que el anterior. De las recesiones alternantes, cada una ha sido más breve y menos marcada que la que la precedió (Latourette [1945] 1971:494).

Latourette escribió estas palabras en 1944, hacia el final de la II Guerra Mundial, en los inicios del séptimo período, cuyo resultado final, hablando humanamente, todavía era incierto. Según Latourette esta era, que él denominó «avance en medio de la tormenta», se inició con la I Guerra Mundial en 1914. Sin embargo, a pesar del efecto devastador de las dos guerras, permaneció esencialmente optimista y afirmó que «nunca ninguna fe había estado tan arraigada entre tantas personas como lo estuvo el cristianismo en el año 1944 d.C.».; estaba afectando «más profundamente a más naciones y culturas que nunca antes» (:494). Cuando se reeditaron sus siete volúmenes en 1971, Ralph Winter, aún operando dentro del marco del paradigma de Latourette, añadió un capítulo en el que resumía los alcances a partir de 1944. Lo tituló: «Los veinticinco años increíbles, 1945–1969» (Winter, en Latourette 1971:507–533). Es un excelente resumen de acontecimientos seculares y religiosos y termina con el mismo «realismo optimista» (:533) característico del pensamiento y los escritos de Latourette.

Las raíces del optimismo y el pragmatismo de Latourette y Winter se remontan al final del siglo dieciocho. Fue un período de tormenta política espectacular que afectó de manera adversa a los países tradicionalmente católico- romanos como Francia. En círculos protestantes la gente se entusiasmaba frente a la posibilidad de la declinación del papado y la conversión de judíos en gran escala, al serles otorgada plena ciudadanía en Francia y otras partes. En Gran Bretaña el período se caracterizó por un entusiasmo casi apocalíptico (van den Berg 1956:121). En una buena medida, se produjo un desborde que afectó al continente y, más específicamente, a los Estados Unidos de América. Para la segunda década del siglo diecinueve, la causa misionera gozaba de una importancia y una gloria «indeciblemente más grande» que en cualquier otra época del protestantismo (Chaney 1976:174, 256). Era el «tiempo de cosecha del mundo» durante el cual el reino de Satanás perdería su fuerza para que el Reino de Jesús surgiera de sus cenizas. No era tiempo para la pereza (:257). Cualquier cristiano que osara plantear preguntas sobre la validez de la misión foránea conversionista de algún modo mostraba que no era creyente auténtico (Hutchison 1987:60). En 1818, Gordon Hall y Samuel Newell publicaron un libro titulado *The Conversión of the World* (la conversión del mundo) en el que esbozaban la idea de la *«capacidad y el deber de las iglesias»* a «respetar» el clamor de «seis millones de paganos», con la sugerencia de que las iglesias podrían convertir el mundo dentro de veinte años (Chaney 1976:180; Johnson 1988:2s.).

De hecho, los embajadores del evangelio en el siglo diecinueve, aunque compartían la confianza de los puritanos en la capacidad del protestantismo para renovar al mundo, excedieron por mucho a sus antepasados espirituales en la certidumbre de estar representando una sociedad en que esto ya estaba haciéndose realidad (Hutchison 1987:9). Se requerían estatutos y un plan de batalla para emprender la conquista final del mundo por el cristianismo (:51). No se lograría por medio de milagros sino por medio de «energía y celo» (Chaney 1976:257, 269). Los «principios de la razón» y «los dictámenes del sentido común» se entretejían alegremente con las «direcciones de la Escritura» y los «designios obvios de la providencia» (:258). Edificar el Reino de Dios se volvió tanto cuestión de técnica y programa como de conversión y piedad religiosas (Moorhead 1984:75). Se concebía el evangelio en términos de

un *instrumento* para producir una transformación vital en la totalidad de la situación humana, un «arma» para aliviar tristezas, un «medicamento divino» y «antídoto», un «remedio» y «medio elegido para civilizar a los salvajes» (Chaney 1976:240–242). El evangelio se convirtió en una «herramienta», entre las muchas nuevas herramientas e implementos que la tecnología occidental empezaba a inventar. Se combinó con los tres grandes dioses de la era moderna: la ciencia, la tecnología y la industrialización (Kuschel 1984:235), y se lo unió a ellos para servir a la causa de la expansión del evangelio y de los valores cristianos.

Después de la década de 1880, es decir, durante la alta era imperial, se fomentaron el activismo y el pragmatismo con un vigor renovado. Se los identificó más claramente como una expresión de las misiones *norteamericanas*, aunque no limitados sólo a ellas. Era la «época de la energía» y un tiempo para grandes proyectos. En palabras evocativas del lenguaje que más tarde utilizaría Latourette, Pierson dijo que «la influencia de Jesucristo nunca había estado tan extendida, ni había sido tan penetrante y transformadora» como en su día (citado por Forman 1982:54).

A Pierson se le atribuye además la formulación del lema: «La evangelización del mundo en esta generación», adoptado por el SVM en 1889 (cf. Anderson 1988:99; Johnson 1988). Ese lema reflejaba y a la vez dio a luz al optimismo misionero centelleante de este período. Más que nada, sintetizaba el ambiente misionero del protestantismo: pragmático, con fines determinados, impaciente, autosuficiente, sin doblez, triunfalista. Encontró su expresión en la gigantesca Conferencia Misionera Ecuménica convocada en Nueva York en 1900. Nadie podía tener dudas de que «la causa de Cristo» estaba a punto de ganar la victoria. Ciertamente, afirma Hutchison (1987:100), estadísticas como estas, juntamente con la comparación de las «estadísticas misioneras» del año 1800 y las del año 1900, eran de tal magnitud que podían llevarnos «a entender el sentido de ímpetu e inevitabilidad divina que dominaba el espíritu de esta generación, que permitía que personas cuerdas hablaran de una evangelización acelerada del mundo». William Dodge expresaba una convicción popular al declarar: «Estamos por entrar en el siglo más colmado de esperanza, promesa y oportunidad que cualquier otro período en la historia del mundo» (citado por Anderson 1988:102).

Los estadounidenses probablemente no eran más activistas que la mayoría de los demás. Lo que pasaba, más bien, «era que los estadounidenses estaban haciendo más de todo»; en medio del entusiasmo generalizado por conquistar el mundo para Cristo o para la civilización cristiana, «los estadounidenses proclamaban esta intención con una voz más fuerte y un idealismo más alto» que los demás (Hutchison 1987:93s). Con frecuencia esto provocaba reacciones y hasta ataques mordaces de parte de los europeos continentales más «sobrios», en particular de los alemanes. Con el transcurso del tiempo, «tanto el asombro frente al celo y la eficiencia de los estadounidenses como las dudas frente a su apuro y superficialidad religiosa crecieron en progresión geométrica» (Hutchison 1987:131). Los europeos tenían sospechas, especialmente en cuanto al encuentro en Nueva York. G. Warneck aclaró que el mandato misionero «nos insta a ‘ir’ por todo el mundo, no a ‘volar’» y que Jesús comparó el Reino de Dios con un campo, no con un invernadero (referencias en Hutchison 1987:133s.).

El gran amigo de Warneck, Martin Kähler, expresó sus reservas en la misma línea, esta vez frente a la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo en 1910. La Conferencia siguió adelante como se había planeado, sin embargo, estructurada en gran parte según los planteamientos provistos por presuposiciones provenientes de los Estados Unidos. Esta notable conferencia «ecuménica-evangélica» no encontraba nada difícil estar alabando al mismo tiempo la salvación en Cristo y el asombroso

---

SVM Student Volunteer Movement (Movimiento de Estudiantes Voluntarios)

progreso de la ciencia «secular». Este último se elevó ingenuamente a la posición de ser la manifestación de la providencia de Dios a favor de la misión global de la Iglesia (cf. Knapp 1977).

El ambiente de la conferencia lo definió de antemano Mott en su libro publicado en 1900 (y revisado en 1902), *The Evangelization of the World in this Generation* (La evangelización del mundo en esta generación). El capítulo 5 llevaba este título: «The Possibility of Evangelizing the World in This Generation[11] en View of Some Modern Missionary Achievements» (La posibilidad de evangelizar el mundo en esta generación a la luz de algunos logros misioneros modernos) (1902:79–101). Sin embargo, fue en el siguiente capítulo, titulado «The Possibilities of Evangelizing the World in This Generation in View of the Opportunities, Facilities and Resources of the Church» (Las posibilidades de evangelizar el mundo en esta generación a la luz de las oportunidades, facilidades y recursos de la iglesia) (:103–129), en el que Mott en realidad logró, de manera magistral, combinar su fe en la revelación de Dios en Cristo con su fe en los logros «providenciales» de la ciencia moderna. El mundo entero estaba abierto a la Iglesia gracias a «maravillosos ordenamientos de la Providencia durante el siglo diecinueve» (:106).

La misma importancia tenían los recursos disponibles para la Iglesia en esta época. Había adquirido un amplio conocimiento «de la condición y la necesidad sociales, morales y espirituales de todas las razas» y tenía a su disposición «medios de comunicación más grandes y más avanzados» (:109), incluyendo ferrocarriles, buques de vapor, sistemas telefónicos y telegráficos, agencias noticiosas, el correo y la imprenta (:109–113). La «influencia y protección de los gobiernos cristianos» también era «una ayuda inmensa para la labor de las misiones» (:114s.). Los conocimientos y avances en el área de la medicina, y los métodos y resultados de la ciencia y otras ramas de la educación occidental se encontraban a disposición de la obra misionera (:115). Luego había una variedad increíble de recursos dentro de la Iglesia misma. Su creciente número de miembros en el mundo occidental proveía una base segura para la misión global. Su «poder financiero» era enorme y las donaciones a favor de la empresa misionera continuaban creciendo. Las muchas sociedades misioneras estaban entre «los recursos más valiosos de la Iglesia». Las sociedades bíblicas proveían ejemplares de la Biblia en un número creciente de idiomas. Surgían universidades cristianas en muchos de los países asiáticos y africanos. El movimiento estudiantil cristiano constituía una fuerza formidable para las misiones. El movimiento de escuelas dominicales, en un sentido todavía «el recurso menos desarrollado de todos los recursos misioneros», tenía un potencial incalculable para la misión (:116–126). La «Iglesia autóctona» constituía el recurso humano que proporcionaba «la promesa más grande para la evangelización del mundo». En el año 1900 ya había setenta y siete mil evangelistas, pastores, maestros, catequistas, auxiliares de salud, y otros ayudantes nativos trabajando a tiempo completo en esta área (:126). Por supuesto, los «recursos divinos de la Iglesia» permanecían «incalculablemente más poderosos e importantes que todos los otros» (:127), pero no eran en esencia muy diferentes de los de la lista anterior, lo cual se hace evidente al continuar Mott y resumir de este modo (:127–129 [las dos citas en el siguiente párrafo fueron tomadas de *The Student Volunteer* y Calvin W. Mateer]):

¿Por qué ha hecho Dios que el mundo entero sea conocido y accesible a nuestra generación? ¿Por qué nos ha provisto con agencias tan maravillosas? No es para que las fuerzas de maldad las utilicen…. Tales preparativos vastos tienen que haberse hecho para apoyar algún propósito poderoso y benéfico.

[11] Debemos tener presente que Mott nunca entendió el lema de la SVM como una sugerencia que todo el mundo sería *convertido* en una sola generación. El lo interpretó en el sentido de «alcanzar todo el mundo con el evangelio», o bien de «ofrecer a cada persona una oportunidad válida para aceptar a Cristo como Salvador».

La intención principal detrás de cada uno de estos recursos tan maravillosos es, ante todo, servir de ayuda para la empresa sublime de la extensión y la edificación del Reino de Jesucristo en todo el mundo. La mano de Dios, al abrir puerta tras puerta entre las naciones humanas, al descubrir los secretos de la naturaleza y al traer a la luz invento tras invento, invita a la Iglesia de nuestro tiempo a logros cada vez más grandes. Si la Iglesia, en vez de teorizar y especular, mejora sus oportunidades, recursos y comodidades, parece enteramente posible llenar la tierra con el conocimiento de Cristo antes de que pase esta generación. Literalmente, se puede afirmar que la nuestra es una época de oportunidades sin paralelos. «La providencia y la revelación se combinan para llamar a la Iglesia a ir de nuevo y tomar posesión del mundo para Cristo…. La electricidad y el vapor han acercado al mundo. La Iglesia de Dios está en ascenso. Tiene bajo su control el poder, la riqueza y el conocimiento del mundo. Es como un ejército fuerte y bien equipado frente al enemigo…. Puede que la victoria no sea fácil, pero es segura».

He citado extensamente el texto del famoso folleto de Mott porque más que cualquier otra publicación comunica el espíritu de optimismo y confianza que caracterizaba a los círculos misioneros occidentales, en particular a los estadounidenses, al principio de este siglo. Este espíritu prevaleció en la Conferencia de Edimburgo. Edimburgo representó el clímax absoluto del entusiasmo misionero occidental, el cenit del optimismo y el acercamiento pragmático a las misiones.

El ambiente de Edimburgo fue más futurista que escatológico. Se percibía el futuro primordialmente como una extensión del presente; como tal, podría inaugurarse por medio del esfuerzo humano (van ’t Hof 1972:34). Los puntos de vista de Mott volvieron a ventilarse y a ampliarse. Había tribus enteras en el «campo misionero» que estaban convirtiéndose. Los informes del «campo» rogaban a las iglesias de origen que enviaran más obreros a «realizar la cosecha». El hecho de que la sede geográfica de la misión se encontraba en Occidente y que el flujo de misioneros era unidireccional aún no representaba ningún problema. La misión occidental era un poder indiscutible. La misión se amparaba bajo el signo de la conquista del mundo. A los misioneros se los denominaban «soldados», «fuerzas» cristianas. Se hacía referencia a estrategias misioneras y planes tácticos. Abundaban metáforas militares como «ejército», «cruzada», «consejo de guerra», «conquista», «avances», «recursos» y «órdenes de avanzar» (:27.29). Todas las circunstancias se sumaban al reconocimiento del hecho de que el momento actual era un mandato para la misión; era «un tiempo oportuno», «un momento crítico», «un tiempo de prueba para la Iglesia», «una hora decisiva para la misión cristiana» (:34).[12]

En Europa continental la Guerra Mundial hizo añicos este ambiente optimista. Max Warren se refirió una vez a la experiencia del abismo, que con seguridad divide la mentalidad teológica del continente de la anglosajona (1961:161). En los Estados Unidos, entonces, y en un grado menor en Gran Bretaña, el ambiente optimista continuó durante la década de los cincuenta. El mundo estaba siendo reconstruido febrilmente y la Iglesia cristiana desempeñaba un papel decisivo en todo esto. El incremento del interés misionero en este período fue increíble. Tanto las agencias misioneras

[12] Inmediatamente después de la Conferencia de Edimburgo, Mott publicó otro libro titulado *The Decisive Hour of Christian Missions* (La hora decisiva para la misión cristiana)(Young People’s Missionary Movement, Londres, 1910). Este trabajo refleja el mismo espíritu de la conferencia y del primer libro de Mott. La fotografía que aparece en la página del título —cuya leyenda reza: «Vía férrea penetrando el viejo muro de Pekín»— puede sorprender al lector moderno, pero encuadraba perfectamente con Mott pues comunicaba el «avance» del evangelio.

ecuménicas como las evangélicas se involucraron en una escala sin precedentes, aunque el énfasis de las primeras había cambiado enfocando la cooperación con las iglesias jóvenes en vez de iniciar unilateralmente proyectos misioneros, educativos y otros.

La década de los sesenta trajo consigo los últimos intentos, aunque algo convulsivos, de reafirmar la filosofía de los programas occidentales como la panacea para todas los males del mundo. Existía la firme convicción de que las iglesias sí podían responder positiva, adecuada y eficientemente a las necesidades del mundo. Los ecuménicos y los evangélicos, nutriéndose respectivamente de las ideas del capitalismo progresista y del socialismo igualitario, estaban convencidos por igual de poder recrear el mundo a su respectiva imagen y semejanza. Los ecuménicos se consideraban capaces de penetrar las estructuras de poder de la política, la economía, la tecnología, la ciencia y los medios de comunicación para producir un cambio eficaz en su esencia y rumbo. Los evangélicos tomaron la bandera de revivir el lema del *SVM:* «la evangelización total del mundo … en esta generación»; un congreso de la Asociación Interdenominacional de Misiones Foráneas en Chicago en 1960 lanzó un llamado para dieciocho mil misioneros (cf. Anderson 1988:110; sobre los planes para la evangelización del mundo durante la segunda mitad del siglo 20, cf. Barrett y Reapsome 1988).

Ambos grupos siguieron firmemente una visión soteriológica, aunque sus definiciones de la «salvación» se distanciaban cada vez más.

La creencia en el progreso y el éxito, que se reflejaba en todas estas misiones y visiones desde el siglo diecisiete hasta el veinte, fue posible por el advenimiento de la Ilustración, pero también incluían un sutil cambio de énfasis, un cambio de la gracia a las obras. Los creyentes se cargaron con una misión de horizonte amplio y abarcador: la misión de renovar la faz de la tierra. Las posibilidades para lograrlo eran inherentes al orden actual. Todo esto era, en cierto sentido, inevitable. Era inconcebible que después del advenimiento de la Ilustración los cristianos fueran iguales que antes.

El tema bíblico clave

Hemos indicado que en cada período, desde la Iglesia primitiva en adelante, ha habido la tendencia a tomar un versículo en particular como el texto misionero. No necesariamente se lo citaba con frecuencia. Sin embargo, aunque apenas se lo citara, de algún modo llegó a encarnar el paradigma misionero de su época.

Hemos sugerido también que Juan 3:16 puede ser considerado el versículo clave para dar expresión al concepto patrístico de la misión. Durante el período católico- romano del medioevo, Lucas 14:23 desempeñó un papel similar. A su vez, el texto misionero de la Reforma protestante fue Romanos 1:16s.

Si avanzamos hasta el paradigma misionero de la Ilustración la situación se torna más ambigua. Ciertamente tiene que ver con el hecho de que durante este período la misión era más diversa y multifacética que antes. Será, por lo tanto, virtualmente imposible identificar un *solo* texto para esta época. Puede ser necesario distinguir entre varios. Ya hemos hecho alusión a tres de ellos en este mismo capítulo. Primero, la visión de Pablo del hombre de Macedonia rogándole: «Pasa a Macedonia y ayúdanos» (Hch. 16:9) predominó en el período cuando los cristianos occidentales consideraban que los pueblos de otras razas y religiones vivían en tinieblas y profunda angustia, implorando a los de Occidente que les brindaran ayuda. Segundo, los premilenaristas eran, y aún lo son, aficionados a Mateo 24:14, porque abarca claramente su comprensión de la misión. Tercero, Newbigin (1978:103) ha señalado que, en aquellos círculos que deben su existencia al legado del evangelio social, uno de los textos misioneros más populares era las palabras de Jesús en Juan 10:10: «He venido para que tengan

vida, y para que la tengan en abundancia», interpretando «la vida en abundancia» como «la abundancia de las cosas buenas que una educación moderna, la salud y la agricultura proveerían a los pueblos desposeídos de la tierra».

No podemos proseguir, sin embargo, sin añadir un cuarto texto, uno de los más utilizados durante todo el período en cuestión: la «Gran Comisión» de Mateo 28:18–20. Aunque la «Gran Comisión» también tuvo su apogeo durante la Reforma y el período de la ortodoxia protestante, podríamos decir que en realidad la persona que la sacó a relucir fue William Carey en su tratado de 1792 titulado *An Enquiry into the Obligations of Christians to use Means for the Conversion of the Heathen* (Una investigación de la obligación que tienen los cristianos de usar medios para la conversión de los paganos), en el cual, con la ayuda de una argumentación sencilla pero poderosa, demolió la interpretación tradicional de Mateo 28:18–20.

De Carey en adelante en las misiones protestantes (más específicamente en círculos evangélicos anglosajones) ha predominado la utilización de Mateo 28:18–20. Chaney (1976:259) sugiere que en los Estados Unidos fue el principal motivo para involucrarse en la misión después de 1810. Harry Boer (1961:26) elaboró una lista de varios de los primeros misioneros estadounidenses, entre ellos figuras reconocidas como Robert Morrison (1792–1834) y Adoniram Judson (1788–1850), quienes admitían explícitamente que habían ido al campo misionero principalmente para obedecer este mandamiento de Cristo. Sin embargo, apelar a la «Gran Comisión» en los sermones misioneros de la época parece haber obedecido a una especie de estereotipo: dado el hecho de que nadie dudaría que las palabras habían procedido de los mismo labios de Cristo y que en realidad constituían su último mandato, era natural que cada predicación sobre el tema de la misión lo incluyera, aunque no tuviera relación alguna con el argumento principal. A veces daba la impresión, por ende, de que obediencia a la «Gran Comisión» era una de las últimas razones en la lista para involucrarse en la misión (cf. Hutchison 1987:48).

Johannes van den Berg se acerca mucho más al blanco cuando afirma que la «Gran Comisión», por lo menos a inicios del siglo diecinueve, «nunca era el único motivo predominante» y que «nunca funcionaba como un estímulo separado», sino que «siempre iba ligado a otros motivos» (1956:165; cf. 177).

Sin embargo, esto iba a cambiar. El espíritu del racionalismo, secularismo, humanismo y relativismo invadió a la Iglesia de manera creciente y empezaron a socavar sutilmente la misma idea de predicar un mensaje de salvación eterna a personas que de otra manera serían condenadas. La reacción conservadora no tardó en manifestarse; los círculos premilenaristas en particular empezaron a recurrir de manera casi compulsiva a la «Gran Comisión». Se convirtió en una especie de última línea de defensa, como si los protagonistas de la misión estuvieran diciendo: «¿Cómo pueden ustedes oponerse a la misión a los paganos si es un mandamiento de Cristo mismo?»

Con el transcurso del tiempo el tema de la obediencia a la «Gran Comisión» en realidad llegó a superar a todos los demás motivos. Sucedió así, por ejemplo, en la famosa reunión estudiantil de 1886 en el Monte Hermón, que había de ser el inicio del *SVM*. William Ashmore concluyó su presentación ante los estudiantes con este desafío: «¡Muestren, si pueden, porqué no deben obedecer el último mandamiento de Jesucristo!» (cf. Boer 1961:26). El mismo año, A. T. Pierson empezó su libro más significativo sobre la misión con la declaración de que el mandato de Cristo «hace a los demás motivos comparativamente innecesarios» (citado en Hutchison 1987:113). Mott añadiría algunos años más tarde que «el último encargo» de Jesús, registrado en todos los Evangelios y en Hechos, «define la primera parte y la más importante de nuestra obligación misionera» (1902:5).

En Europa continental y también en Gran Bretaña la misión se encontraba bajo el ataque de la teología liberal prevaleciente. Una vez más la defensa de la causa misionera tomó la forma de una apelación directa a la comisión de Jesús. Para finales del siglo diecinueve, Mateo 28:18–20 había opacado totalmente a los otros versículos de la Escritura como el «texto misionero» principal. Ahora el énfasis recaía de manera definitiva en la *obediencia.* El gran teólogo holandés de la época, Abraham Kuyper, afirmó: «Toda misión fluye de la soberanía de Dios, no de su amor ni de su compasión». En otra ocasión insistió:

Toda misión es, formalmente, la obediencia al mandamiento de Dios; materialmente, el mensaje no es una invitación, sino una orden, una carga. El Señor envía su mandamiento: '¡Arrepiéntanse y crean!' no como una recomendación o una exhortación, sino como un decreto (referencias en van 't Hof 1980:45).

Johannes Warneck, aunque emplea un lenguaje menos absolutista, creía como Kuyper que «el impulso para la misión surgía únicamente donde la idea misionera estaba sobre la conciencia de los creyentes en términos de un *mandamiento* ineludible del Señor» (1913:16).

No cabe duda de que este tipo de recurso a la «Gran Comisión» ha logrado movilizar y aumentar las «fuerzas» misioneras del ala evangélica.[13] Sin embargo, es imprescindible expresar graves reservas respecto a tal recurso. En primer lugar, casi siempre ocurre en un contexto de polémica, en un ataque contra lo que el interlocutor considera como un concepto demasiado desteñido de la misión en círculos «ecuménicos». En segundo lugar, por lo general se presenta en la forma más simplista de literalismo bíblico y textos de prueba, casi sin esfuerzo alguno por tratar de entender la comisión desde el contexto en que aparece en la Escritura.[14] Y más importante aún, saca el involucramiento de la Iglesia en la misión de la esfera del *evangelio* a la esfera de la *ley*.

Motivaciones y modelos de la empresa misionera moderna: un perfil

Mirando hacia atrás a los muchos y variados motivos que se han discutido en este capítulo, es difícil no sentirse abrumado. No parece que hubiera un tema que haya predominado en ningún período ni en ninguna tradición. Además, poderosas fuerzas centrífugas actuaban con frecuencia para producir el efecto de que cada motivo operara en dos direcciones opuestas al mismo tiempo. En el período anterior hubo menos conflicto. Varios motivos —la gloria de Dios, el sentido de urgencia debido al arribo inminente del milenio, el amor de Cristo, la compasión para quienes eran considerados como perdidos eternamente, el sentido de responsabilidad, la percepción de la superioridad cultural y la competencia con los esfuerzos católicos— se habían combinado para formar un mosaico (cf. Rooy 1965:282–284). Ahora, sin embargo, no había virtualmente ningún rastro de un patrón unificado de pensamiento y práctica. A veces los cristianos respondían de maneras divergentes al desafío planteado a la misión cristiana por la Ilustración, como surgiría a partir de un análisis cuidadoso de cada uno de los nueve motivos misioneros de la lista anterior.

En realidad, cada uno de estos motivos, en el proceso de moldear el pensamiento misionero desde mitades del siglo dieciocho, revela los aspectos de la Ilustración analizados en la primera parte de este

---

[13] Al mismo tiempo debemos recordar que la «Gran Comisión», en sus muchas formas, es también el texto más citado en los documentos del Concilio Vaticano II (cf. Gómez 1986:32); no deberíamos entonces creer que su uso se restringe a los protestantes evangélicos.

[14] Como tal es una manifestación del fundamentalismo y de la doctrina de la inerrancia bíblica, las cuales revelan la influencia de la Ilustración (como he argumentado al comienzo de este capítulo). En el capítulo 2 de este estudio intenté una interpretación de la «Gran Comisión» dentro del contexto general del Evangelio de Mateo.

capítulo: la primacía indiscutible de la razón, la separación de sujeto y objeto, la sustitución del esquema causa-efecto donde antes predominaba la creencia en un propósito, la infatuación con el progreso, la tensión no resuelta entre «hechos» y «valores», la confianza en que todo problema y enigma podría resolverse y la idea del ser humano como individuo emancipado y autónomo.

Dado que todo ser humano es una *criatura de razón*, una antropología muy optimista reemplazó a la perspectiva sombría de la humanidad, la perspectiva que había predominado en la era del catolicismo medieval y de la Reforma protestante. Sin embargo, a pesar de aparentar creer en la «racionalidad» de cada persona, en realidad el complejo de superioridad occidental daba por sentado que en la práctica los occidentales tenían más racionalidad que los demás. En este sentido no existe mucha diferencia entre los evangélicos y los partidarios del evangelio social.

La *dicotomía entre sujeto y objeto* significaba que, de hecho y de maneras muy opuestas, la Biblia y la fe cristiana como tal se convirtieron en objetos. Los liberales se colocaban soberanamente por encima del texto bíblico, extrayendo de él códigos éticos, en tanto que los fundamentalistas tendían a convertir la Biblia en un fetiche, aplicándola mecánicamente a cualquier contexto, en particular respecto a la «Gran Comisión». Cada grupo a su manera celebraba el precepto de que cada persona podía entender la Biblia sin la ayuda de otros. También los representantes de ambos grupos, debido a su obstinada creencia en su propio «destino manifiesto», muchas veces revelaban su tendencia a tratar a las personas de otras culturas como objetos y no como hermanos y hermanas.

La *eliminación de propósito* significó que mientras se lograba crear las condiciones correctas, el éxito de la empresa misionera estaba garantizado. Esta era la confianza desbordante del tratado en tres volúmenes de James Dennis sobre las misiones cristianas y el progreso social (1897, 1899, 1906). Pero un ferviente evangélico también podía estar de acuerdo con la misma filosofía: un mejoramiento de las condiciones sociales garantizaría un oído receptivo al evangelio de la redención eterna o, alternativamente, una evangelización eficaz de hecho y en forma natural llevaría al bienestar social. En todos los casos, reinaba supremo el principio característico de la Ilustración respecto a la relación directa entre «semilla» y «fruto».

La creencia fundamental de la Ilustración en la *victoria segura del progreso* era reconocida quizás más explícitamente en la empresa misionera cristiana que cualquier otro elemento de la época. Había una confianza amplia, casi absoluta, en la capacidad de los cristianos occidentales para ofrecer la medicina perfecta que curaba todos los males del mundo y garantizaba el progreso de todo por la difusión del «conocimiento» o por la del «evangelio». La secularización paulatina de la idea del milenio (que, aunque contradictoria, también se hizo evidente entre los conservadores, en particular los de la «derecha religiosa») al fin y al cabo resultó ser una de las manifestaciones más duraderas de la doctrina del progreso.

La distinción entre *hechos* y *valores* significó que los misioneros cristianos, de dos maneras radicalmente diferentes, trataron de defender la naturaleza «científica» de su proyecto. Algunos, en particular dentro de las manifestaciones más extremas del evangelio social, ponían todo el énfasis en los logros tangibles, demostrables y calculables de un evangelio totalmente orientado hacia el aquí y el ahora; otros declaraban que únicamente las realidades del mundo del más allá eran reales y ponían todo el énfasis en la salvación de las almas.

Hasta cierto punto, la creencia de que en principio *todo tenía su solución* fue una de las fuerzas subyacentes detrás de la erupción de las agencias misioneras voluntarias en una fecha tan temprana como el principio del siglo dieciocho, y esto explica en parte el increíble auge de optimismo de un siglo más tarde. Tampoco fue accidental que este auge en términos del tiempo estuviera enmarcado por el

congreso de Berlín en 1885 y el estallido de la I Guerra Mundial en 1914: la época imperial estaba en su apogeo, caracterizada por la convicción de que serían *Occidente* y los cristianos occidentales los que resolverían los problemas del mundo entero, primordialmente por medio del programa del colonialismo y el establecimiento de iglesias estilo occidental en todas partes del globo.

La doctrina proveniente de la Ilustración de que el *individuo* tenía que ser libre, *emancipado y autónomo* significó que, implícita o explícitamente (en el protestantismo por lo menos) Dios y el ser humano eran considerados como rivales. Si se veía el objetivo de la misión en términos de dar gloria a Dios, esto era interpretado como desprecio por el valor y la contribución de los seres humanos; si se enfatizaba la habilidad inherente del ser humano de escoger el bien y actuar en de manera ética, esto era interpretado como rehusar dar el crédito a Dios. Con el transcurso del tiempo, sin embargo, la segunda de estas dos ecuaciones fue la que venció. Se manifestó en una lenta «arminianización» del protestantismo, visto no solamente en el crecimiento rápido de las iglesias metodista (arminiana) y bautista en los Estados Unidos, sino también en cambios significativos hacia una posición arminiana en círculos luteranos, reformados y presbiterianos.

En este capítulo he dado más espacio al punto de vista de los voceros de los misioneros que a los misioneros mismos. Quizás no había discrepancia entre las dos perspectivas. Al fin y al cabo, sin embargo, es más importante entender qué era lo que motivaba a los individuos a ir a los extremos de la tierra que reflexionar sobre las opiniones y predilecciones de quienes los enviaron. Ciertamente, todos los motivos analizados antes, y otros, se encarnaron en aquellos misioneros. Eran hijos de su época, pero no hijos comunes y corrientes. Shorter escribe respecto a ellos pensativa y casi nostálgicamente: Si los primeros misioneros no hubieran sido gigantes espirituales no habrían podido correr los riesgos que corrieron, pero eran hombres santos, con una valentía inmensa y una personalidad de igual dimensión. Su bondad era transparente y su intolerancia, aunque completamente incomprensible para los no cristianos, merecía ser perdonada (1972:24).

Sin embargo, sólo unos pocos de aquellos misioneros lograron escaparse del hechizo general impuesto por la cosmovisión de la Ilustración; y aún así, apenas lograron hacerlo de un modo parcial. Quedaron, aun en sus «mejores» momentos, endeudados con un mundo moldeado por una constelación de eventos y credos muy particular. Aun cuando, según las palabras de van den Berg (1956), estaban «constreñidos por el amor de Cristo», nunca podían comunicar aquel amor en su forma prístina porque siempre venía mezclado con elementos extraños.

La totalidad del movimiento misionero occidental de los últimos tres siglos surgió de la matriz de la Ilustración. Por un lado, generó una actitud de tolerancia frente a todo ser humano y una actitud relativista frente a cualquier tipo de creencia; por otro lado, dio origen a sentimientos de superioridad y prejuicios occidentales. No siempre es posible en todos los casos dividir estos sentimientos con exactitud entre «liberales» y «evangélicos». Además, y aparentemente de modo incongruente, con frecuencia se encontraban la tolerancia y la intolerancia, el relativismo y el prejuicio, uno al lado del otro, en una misma persona o dentro del mismo grupo.

La empresa misionera occidental de finales del siglo dieciocho al veinte continuó siendo, a pesar de la crítica valedera que se pueda lanzar contra ella, una labor sobresaliente. Además, la influencia que ejerció sobre ella la Ilustración no sólo fue negativa, y carece de sentido tratar de imaginar cómo habrían sucedido las cosas si no hubiera surgido nunca la Ilustración. El fenómeno entero, con todas sus ramificaciones, fue al fin y al cabo un hijo del cristianismo y —considerando todo el conjunto de hechos y eventos— realmente inevitable. Desde el interior de la tendencia del ambiente, los cristianos occidentales, en su relación emergente con los pueblos de otras culturas, hicieron lo único que tenía

sentido para ellos: llevarles el evangelio tal como lo habían entendido. Por eso merecen nuestra gratitud y respeto.

En nuestra época, sin embargo, la empresa misionera cristiana, lenta pero irrevocablemente, está tomando distancia de la sombra de la Ilustración. Los factores que han contribuido a este proceso son muchos, y en el siguiente capítulo identificaremos algunos de ellos. Bajo el nuevo paradigma, la misión, a pesar de todos los elementos de continuidad con el pasado, tiene que ser diferente de lo que fue en el apogeo de la Ilustración. Algunos irían más allá para argumentar que la totalidad del movimiento misionero es un elemento integral y una manifestación del mundo expansionista occidental y de la Ilustración de las últimas tres o cuatro siglos de un modo tan profundo que es imposible rescatarlo ahora que ese mundo se está cayendo en pedazos (cf. Rütti 1974:301). Tendremos que analizar seriamente si en realidad esta perspectiva es válida.

Pocos cristianos sinceros estarían preparados para abandonar totalmente la idea misionera y sus ideales como tales. Creen que la fe cristiana es intrínsecamente misionera, pero puede que acepten una revisión de la teología y la práctica misioneras, y un cambio del paradigma misionológico. En un artículo publicado por primera vez en 1959 Kraemer (1970:73) sugirió la necesidad de una revisión de esta índole (cf. la introducción del presente libro). Unos pocos años después Keith Bridston también reflexionó sobre el futuro y sus implicaciones para la naturaleza de la misión. Puede que la segunda mitad del siglo veinte, según Bridston, «resulte tan radical en sus consecuencias para la perspectiva misionera de la Iglesia cristiana como lo fue la revolución copernicana para la cosmología científica de su época» (1965:12s.). Se requirió una transformación total, añadió, cuyas implicaciones apenas estamos empezando a percibir (:16). Las formas tradicionales de la misión encarnaron una respuesta frente a un mundo que ya no existe y, aunque no tenemos porqué repudiar la respuesta misionera tradicional como tal, el desafío es responder hoy de un modo bien distinto (:17). En última instancia, la única solución efectiva para el general malestar misionero contemporáneo, a veces oculto a nuestros ojos por la luz de nuestros aparentes «éxitos» misioneros, es «una transformación radical de la totalidad de la vida de la Iglesia» (:19).

Tercera parte
Hacia una misionología relevante
Diez
El surgimiento de un paradigma posmoderno

El fin de la era moderna

En los capítulos anteriores de este estudio nuestra intención ha sido trazar el desarrollo de la teología de la misión cristiana desde el Nuevo Testamento hasta la era moderna. Es muy claro que en cada época histórica durante los últimos dos mil años la idea misionera ha sido influenciada profundamente por el contexto en que los cristianos vivían y trabajaban.

En el capítulo 5 sugerimos que la era «moderna» o de «la Ilustración» no sería la última época de la historia mundial que ejercería una influencia sobre el pensamiento y la práctica misioneros. Surgiría un

paradigma más, al cual denominaremos, por el momento, el paradigma «*pos*moderno».[1] Todas las demás épocas discutidas en estas páginas, aun la moderna, pertenecen al pasado, así que pudimos, en cierto sentido, mirar hacia atrás. La situación respecto al paradigma posmoderno es fundamentalmente diferente. Los nuevos paradigmas no aparecen de la noche a la mañana. Demoran décadas, hasta siglos, en desarrollar su perfil distintivo. El nuevo paradigma, por lo tanto, todavía se encuentra en el proceso de formación y aún no es del todo claro qué forma adoptará al fin. En términos generales, nos encontramos en este momento de la historia pensando y trabajando con *dos* paradigmas.

El período de transición entre paradigmas se caracteriza por un profundo sentido de incertidumbre, y de hecho la incertidumbre parece ser uno de las pocas constantes de la era contemporánea y uno de los factores que engendra fuertes reacciones a favor de la continuidad del paradigma de la Ilustración, aunque desde todo ángulo es innegable su declive.

Sería imposible trazar con detalle el proceso que llevó a la desintegración del paradigma de la Ilustración. Bástenos ofrecer unas pinceladas leves y generales.

Descartes, ampliamente considerado como el padre de la Ilustración, apeló al principio de la duda radical como el meollo de su método. Únicamente la duda, creía él, purgaría la mente humana de toda opinión basada en la mera confianza abriéndola a un conocimiento fundamentado en la razón (para una discusión penetrante de la «doctrina de la duda», cf. Polanyi, 1958:269–298). Con esta posición epistemológica Descartes marcó la pauta prácticamente para todo el desarrollo subsecuente de la ciencia, la filosofía, la teología, etc. Naturalmente, muchos eruditos superaron la posición de Descartes, pero sin alterarla fundamentalmente. Lo que sucedió, más bien, fue que el principio de la duda y la doctrina de la supremacía de la razón se refinaron cada vez más a medida que avanzaban los planteamientos. Descartes mismo enfatizó una metodología racional y deductiva (o «matemática») para la ciencia. Su contemporáneo, apenas un poco mayor, Francis Bacon (1561–1626), postuló un acercamiento inductivo, mientras Isaac Newton (1642–1717) fue el primero en introducir una combinación de los dos métodos (cf. Capra 1983:65). Los dos acercamientos nunca se fusionaron totalmente, sin embargo, y permanecieron en esencia como dos modelos complementarios para la investigación científica (cf. Bernstein 1985:5). El positivismo lógico del siglo veinte, por ejemplo, tendía a reflejar la moda inductiva, mientras la teoría de falsificación propuesta por Karl Popper puede ser considerada como una continuación de la tradición deductiva.

En ambas tradiciones, entonces, la premisa de la preeminencia de la razón permaneció inexpugnable. El racionalismo tenía tanto sentido, particularmente a la luz de sus impresionantes logros en la ciencia y la tecnología, que parecía absurdo cuestionarlo. No es de sorprenderse, entonces, de que sus presuposiciones pronto fueran adoptadas por todas las ciencias (incluyendo la teología). La misma palabra «ciencia» llegó a significar conocimiento preciso, datos absolutamente confiables, etc. Los teólogos y otros eruditos en las ciencias sociales abrazaron esta visión y la aplicaron meticulosamente a

[1] Debe notarse que el prefijo «pos» de ninguna manera sugiere un juicio. «Posmoderno» no significa «antimoderno» (como interpreta Jürgen Habermas). Lo utilizo más bien en el mismo sentido que Küng (1987:16–27), específicamente como una noción *heurística,* en el sentido de un concepto de *búsqueda.* El término «pos» mira hacia atrás y hacia adelante al mismo tiempo y «no significa un simple retorno a un discurso precrítico, premoderno y preliberal, sino una 'pro-volución' hacia un nuevo y emergente… paradigma» (Martin 1987:370). Es, sin embargo, un término torpe, que más adelante reemplazaré con la noción de «ecuménico».

sus disciplinas, como atestigua gran parte de la teología (incluyendo sus subdisciplinas) del siglo diecinueve y la primera parte del siglo veinte.

Hoy, toda la estructura es blanco de un profundo cuestionamiento. El primer asalto al edificio racionalista no vino (como uno podría haber esperado) del lado de las ciencias humanas. Para gran sorpresa, vino más bien de la misma disciplina en la cual los cánones cartesianos y newtonianos parecían totalmente inviolables, a saber, el campo de la física, en el cual científicos como Albert Einstein y Niels Bohr introdujeron tal revolución en el pensamiento que Werner Heisenberg pudo llegar a decir que los fundamentos mismos de la ciencia habían comenzado a sacudirse, y que estábamos frente a la necesidad de casi volver a empezar de nuevo (referencia en Capra 1983:77). Con el transcurso del tiempo llegó a ser obvio que remezones similares se presentarían también en otras disciplinas, incluidas las humanidades.

Los eventos de la historia mundial, en particular dos guerras mundiales devastadoras (1914–1918; 1939–1945) y todas las secuelas que siguieron, también contribuyeron al desmoronamiento incontenible del «realismo ingenuo» del paradigma convencional. En la teología, Karl Barth, con su «teología de la crisis», fue el primero en romper fundamentalmente con la tradición teológica liberal para inaugurar un nuevo paradigma teológico. No fue distinto de lo ocurrido en otras disciplinas. Llegó a ser evidente que Occidente, con la comprensión de la realidad heredada del pasado, estaba en aprietos. Entre la I Guerra Mundial y la II, filósofos de la historia como Oswald Spengler y Pitirim Sorokin intentaron analizar los cambios fundamentales que empezaban a tener lugar en la cultura occidental.[2]

Lo que había quedado a nivel implícito en Spengler y Sorokin se hizo explícito en *Das Ende der Neuzeit* (El ocaso de la era moderna), de Guardini, publicado por primera vez en 1950: la «era moderna», y juntamente con ella la totalidad de la cosmovisión sobre la cual descansaba, había entrado en colapso. Provocado por el mismo conjunto de eventos que el de Guardini, es decir, el horror de la II Guerra Mundial y el Nazismo, surgió *Dialektik der Aufklärung* (dialéctica del Iluminismo) (1947), escrito por dos de los principales representantes de la escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Como Guardini, estos autores todavía no discernían una salida a la crisis, y presentaron sus perspectivas interinas en términos de «fragmentos» (cf. el subtítulo del libro). Reconocieron que la ciencia misma, tal como se practicaba bajo el paradigma de la Ilustración, se había tornado dudosa (:5) y que la Ilustración se estaba autodestruyendo (:7). El progreso estaba convirtiéndose en «retroceso» (:10). Su preocupación, sin embargo, no pasaba de ser una operación de salvamento; buscaban rescatar la Ilustración de la autodestrucción y el «irracionalismo» (:10s). El problema, como lo planteó Jürgen Habermas (un colega más joven de los autores de *Dialektik der Aufklärung*) era que Horkheimer y Adorno rehusaban (o no podían) renunciar a la idea de que la *razón,* y sólo la razón en su forma tradicional, nos permite hacer declaraciones normativas, si bien admitían que la razón entendida en el sentido de la Ilustración estaba básicamente corrompida.

A todas luces, había en el ambiente la exigencia de una crítica más profunda al paradigma de la Ilustración. Tal lectura, en efecto, se dio cuando los investigadores comenzaron a tomar con mayor

[2] Cf. Spengler, *The Decline of the West* (La decadencia de Occidente) (Allen & Unwin, Londres, sin fecha; el título del original en alemán *Der Untergang des Abendlandes* tiene connotaciones espirituales ausentes en las traducciones al inglés y al español) y Sorokin, *The Crisis of our Age* (La crisis de nuestra era) (New York: E.P. Dutton, 1941, un resumen de su obra en cuatro volúmenes titulada *Social and Cultural Dynamics* [Dinámicas sociales y culturales], 1937–1941).

seriedad el lugar de la historia, del sujeto humano y del grupo social. En este sentido hubo dos publicaciones pioneras: *El conocimiento personal* (publicado originalmente en 1958 bajo el título *Personal Knowledge*), de Michael Polanyi, y *La estructura de las revoluciones científicas* (versión original en 1962, y luego en 1970, bajo el título *The Structure of Scientific Revolutions*), de Thomas Kuhn. La frase inicial del libro de Kuhn atestigua la influencia de la historia y del contexto en todo conocimiento humano: «La historia, vista como algo más que un recipiente de anécdota y cronología, pudo producir una transformación decisiva de la imagen de la ciencia de la cual hoy estamos poseídos» (1970:1).

A pesar de sus diferencias, podría argumentarse que existe un grado de convergencia entre las teorías propuestas por Kuhn y Polanyi. Habermas, Paul Ricoeur y, más recientemente, John Thompson y Charles Taylor han elaborado ideas similares (cf. Nel 1988). Bajo todas estas perspectivas la teoría científica, la historia, la sociología y la hermenéutica van de la mano (cf. Küng 1987:162). Está surgiendo una visión nueva que afecta a *todas* las ciencias, tanto a las humanas como a las naturales. Habermas afirma que, además de la razón «instrumental» de la Ilustración, debemos crear espacio para lo que él llama la razón «comunicativa». Y Kuhn argumenta que el conocimiento científico no es el resultado de una investigación objetiva, ni «instrumental», ni «mecanicista», sino el producto de las circunstancias históricas de una comunicación «intersubjetiva». De esta manera él desafía la tesis de la Ilustración que le daba prioridad al pensar sobre el ser, y a la razón sobre la acción (cf. Lugg 1987:176).

El desafío a la Ilustración

Después de este brevísimo análisis del desarrollo de la teoría de la ciencia, quisiéramos volver nuevamente a las siete características principales de la Ilustración (ver capítulo 9) para reflexionar sintéticamente sobre la manera en que cada una de ellas ha sido desafiada por el reciente cambio paradigmático. No intentaremos todavía desglosar en detalle las implicaciones de dicho cambio para el pensamiento y la práctica misioneras (esto se tratará en el capítulo siguiente). Las consideraciones que aquí planteamos tienen, sin embargo, su importancia para lo que sigue.

La expansión del racionalismo

En el capítulo anterior señalamos las cinco «respuestas» al fenómeno de la elevación de la razón como la única facultad por medio de la cual el ser humano logra el conocimiento y el discernimiento (cf. arriba pp. 275s). Cada una de las cinco respuestas se ensayaron en el programa misionero de la Iglesia cristiana, en particular durante el siglo veinte: el cristianismo se propagó en términos de una experiencia religiosa única, como algo limitado a la vida privada, como algo más racional que la ciencia misma, como la regla para toda la sociedad y como lo que podía liberar a la humanidad de toda forma de apego religioso redundante. De varias maneras aún siguen perpetuándose todos estos modelos en el pensamiento y la práctica misioneros. Además, se puede detectar una ansiedad básica común en esos cinco acercamientos, de que a pesar de todos los esfuerzos por ahuyentar el ataque de la razón o negociar con ella, el futuro de la religión se encuentra en peligro. Debido a ello, cada uno de tales acercamientos aparece como una especie de acción de retaguardia. Existe la idea general, para el éxtasis de unos y la ansiedad de otros, que tarde o temprano la religión morirá de causas naturales.

Exactamente lo opuesto parece ser el caso ahora, sin embargo. No la religión en sí sino la doctrina que predijo su declinación resultó ser una ilusión (cf. Lübbe 1986:14; Küng 1987:23). Las «religiones no cristianas» no han desaparecido, como había sugerido J. Warneck (1909). El siglo veinte ha visto un resurgir poderoso de las llamadas religiones mundiales: Islam, el budismo y el hinduismo. Lo mismo es

cierto respecto al cristianismo, y mucho de esto ha sucedido precisamente en las comunidades donde la Ilustración ha predominado durante siglos, como lo demuestra un vistazo a la *World Christian Encyclopedia* (Enciclopedia Mundial del Cristianismo) (1982), de David Barrett. A principios del siglo veinte apareció una novedosa y vigorosa versión del cristianismo, el movimiento pentecostal, y desde aquel entonces ha crecido y ha llegado a formar la denominación protestante más grande, y ha superado a la comunidad luterana, a la reformada y a la anglicana (Barrett 1982:838). A pesar de las muchas veces brutal supresión de la religión en el bloque soviético y la China, ahora ha llegado a ser evidente que el cristianismo está en proceso de expansión y no de declinación en esos y otros lugares similares. En Polonia, a pesar de casi cincuenta años de gobierno marxista, la Iglesia Católica Romana parece tener más apoyo de la población que en cualquier época de la historia actual. En América Latina, donde —según se dice— el cristianismo promedio era algo más bien nominal o superficial[3], parece haber un vigor ni siquiera soñado en el catolicismo romano manifestado, *inter alia*, en las *comunidades eclesiales de base*. Los pronósticos del crecimiento numérico del cristianismo en África se revisan con frecuencia porque de repente prueban que son demasiado modestos.

No resulta fácil encontrar una explicación adecuada para este fenómeno. Sin duda, habría que juzgar un tanto negativamente buena parte de este nuevo fervor religioso como evidencia de la incapacidad de la sociedad para manejar las presiones, lo que se traduce en una huida hacia la religión (o la pseudoreligión), en una «individualización» o privatización de la fe (muchas veces produciendo una especie de religión a la carta, o al estilo de «sírvase usted mismo») o, por otro lado, en una religión que sirve como soporte a una sociedad que se desmorona.

El resurgir de la religión, sin embargo, tiene mucha más sustancia. Una razón fundamental detrás de ello es la estrechez de la percepción característica de la Ilustración de que la racionalidad constituía una piedra angular adecuada sobre la cual uno podría edificar su vida. La imposición del marco de referencia objetivista sobre la racionalidad ha tenido un efecto inmovilizador para la investigación humana; ha llevado a un reduccionismo desastroso y, por lo tanto, ha inhibido el crecimiento humano.

La racionalidad tiene que ser ampliada. Una manera de lograrlo es reconocer que el lenguaje nunca puede ser un medio de precisión absoluta; que es imposible, a la larga, «definir» las leyes científicas y las verdades teológicas. Como afirma Gregory Bateson, ni la ciencia ni la teología «comprueban», sino que ambas «prueban» (en el sentido de «tantean»). Reconocer esto ha llevado a una reevaluación del papel de la metáfora, el mito, la analogía y cosas semejantes, y al redescubrimiento del sentido de misterio y encantamiento. En este aspecto, el libro de N. Frye *The Great Code* (El gran código) (1983) es de particular importancia para la teología (y especialmente para la misionología, en vista del terreno novedoso de la inculturación y la contextualización del evangelio). Las doctrinas centrales del cristianismo tradicional, según Frye, pueden expresarse únicamente en forma de metáfora; cada intento de ir más allá de eso y «explicar» las doctrinas tiene «un fuerte olor a mortalidad intelectual» (1983:55). De hecho, cuando la Biblia condena la idolatría, con frecuencia ésta «se considera como una proyección 'literal', hacia el mundo exterior, de una imagen que podría aceptarse muy bien como una metáfora poética» (:61). Frances Young (1988:308) presenta un argumento similar al decir que los primeros padres de la Iglesia, en particular Gregorio Nacianceno (330–389 d.C.), con frecuencia declaraba como herejes precisamente a aquellas personas que afirmaban «haber conocido a fondo a Dios por medio de los poderes de la razón humana».

[3] Un cardenal (citado en Bühlmann 1977:154) dijo una vez durante el papado de Pío XII, ¡«El día que el papa piensa en América Latina, no logra dormir aquella noche»!

La metáfora, el símbolo, el rito, la señal y el mito, despreciados durante siglos por personas interesadas únicamente en las expresiones «exactas», están hoy resucitando, pues crean formas que «sintetizan y evocan la integración de la mente y la voluntad»; «no sólo tocan la mente y sus concepciones y evocan una acción dirigida, sino que obligan al corazón» (Stackhouse, 1988:104). Por tanto, se está dando lugar a un resurgir del interés, especialmente en las iglesias del Tercer Mundo, en la «teología narrativa», la «teología como relato» y otras formas no conceptuales de hacer teología.

Es importante reconocer que estos modos de pensamiento y expresión no son ni irracionales ni antirracionales. El problema con el cientificismo es encadenar el pensamiento humano tan cruelmente, como cualquier otro sistema autoritario de creencia, que no «provee espacio para nuestras creencias más vitales y… nos obliga a disfrazarlas en términos ridículamente inadecuados» (Polanyi 1958:265). El mejor teólogo, según Gregorio Nacianceno, no es el que puede desglosar de manera completa y lógica el tema, sino el que «mejor reúna la imagen y la sombra de la Verdad», y supere así los límites del racionalismo «puro» (cf. Young 1988:308). La verdadera racionalidad, por ende, incluye también la *experiencia.* He aquí la importancia del acercamiento teológico de Schleiermacher y la validez del movimiento pentecostal y de la renovación carismática (cf. Lederle 1988), y de muchas otras manifestaciones «experienciales» de la religión.

No estoy sugiriendo, entonces, el abandono de la racionalidad. Es imprescindible escoger de lo mejor de las expresiones modernas de la ciencia, la filosofía, la crítica literaria, el método histórico y el análisis social y «constantemente reflexionar y repensar nuestro entendimiento teológico a la luz de todo ello» (Young 1988:311). Debemos, de hecho, retener y defender el poder crítico de la Ilustración pero, a la vez, rechazar su reduccionismo. Estamos llamados a reconcebir la racionalidad expandiéndola para incluir mucho más que *res cogitans*. Esto implica que en nuestra visión global de la realidad tiene que incluirse la dimensión religiosa. Paradójicamente, es la única manera en que se puede rescatar la Ilustración (cf. Lübbe 1986:18). Sin el elemento religioso, dice Guardini (1959:113), la vida se vuelve como un motor sin aceite, se entumece. Cuando la religión «se desmorona o se seca, no sólo sufren las personas por falta de sentido en la vida sino también la civilización se resquebraja» (Stackhouse 1988:82). El alma humana aborrece el vacío. Si la fe en Dios se esfuma, vienen otros dioses para tomar su lugar: «los poderes de la Naturaleza, la Razón, la Ciencia, la Historia, la Evolución, la Democracia, la Libertad Individual y la Tecnología…» (West 1971:99), u otras manifestaciones de la religión secular, tales como la ideología.

Los acontecimientos posmodernos han demostrado que la ciencia no es inherentemente adversa a la fe cristiana. Esta observación no debe, sin embargo, llevarnos a postular que ya no existe tensión alguna entre la fe y la razón, entre la religión y el mundo de la ciencia. Fritjof Capra opta por este acercamiento extremo desde la perspectiva de la Nueva Era, en particular en *The Turning Point* (El punto decisivo) (1983) and *The Tao of Physics* (El tao de la física, [1976] 1984). En el pensamiento de Capra, la religión y la ciencia se han abrazado y están en perfecta armonía sin tensión alguna. Es significativo, sin embargo, que Capra no recurre a la fe cristiana en su intento de afirmar su punto de vista, sino a las religiones orientales, en particular el taoísmo y el budismo. Para él, el concepto chino de *yin* y *yang* y su relación mutua es especialmente compatible con su tesis.

Perspectivas como esta resultan demasiado atractivas, especialmente a la luz del conflicto tradicional entre ciencia y religión. Ahora que estamos deshaciéndonos de los grillos del pensamiento racionalista y metiéndonos más en el período posmoderno, ¡al parecer los dos lograrán hacer las paces y vivir para siempre en una perfecta armonía! Josuttis (1988) hace sonar la alarma, sin embargo, por lo menos en cuanto a la fe cristiana. Con la fácil integración de la religión a su sistema, el paradigma

posmoderno ha tragado un veneno que no va a ser tan fácil de digerir (:16). La religión auténtica amenaza la cosmovisión emergente, como hizo con todas las anteriores (:17). Quienquiera que se involucre con la fe cristiana, con el texto bíblico y con la tradición eclesiástica, va a encontrar fenómenos mucho más inconvenientes y resistentes de lo que imaginaba. La fe cristiana siempre ha denominado como malvado todo lo que destruye la vida. Nunca ha afirmado su confianza en Dios sin al mismo tiempo desafiar el poder de los antidioses. Se ha preocupado por las víctimas de la sociedad, pero no sin llamar al arrepentimiento a los perpetradores de la injusticia (:19; cf. Daecke 1988).

No es de sorprenderse, entonces, que, en aquellas sociedades donde prevalece la injusticia y varias teologías de protesta están alzando la voz, haya poco entusiasmo por la propuesta de Capra: el «integracionismo» y la idea de evitar el conflicto. Por tanto, aun si se puede afirmar con toda confianza hoy que muchas de las viejas batallas entre ciencia y religión carecen de sentido, y que la religión puede anticipar un papel más vital en la sociedad que bajo el dominio del paradigma de la Ilustración, es necesario admitir que las tensiones seguirán y que el futuro papel de la religión será difuso (cf. Küng 1987:26). Ya no hay lugar para las afirmaciones globales de fe características de la empresa misionera de tiempo atrás; sólo cabe un testimonio depurado y humilde de la realidad última de Dios en Jesucristo.

Más allá del esquema sujeto-objeto

El dominio sobre la naturaleza y su objetivización, así como el sometimiento del mundo físico a la mente y la voluntad humanas, según el patrón de la Ilustración, tuvo consecuencias desastrosas. Resultó en un mundo «cerrado, en esencia completo e inmutable… simple y superficial, y fundamentalmente sin misterio: una máquina programada rígidamente» (H. Schilling, citado en Hiebert (1985b:13).

Al mismo tiempo, y paradójicamente, en vez de liberar a la humanidad, la sometió a esclavitud. Primero, la máquina reemplazó al esclavo humano, luego los seres humanos se convirtieron en esclavos de las máquinas. La producción subió al trono del más alto objetivo humano, con el resultado de que todos han tenido que rendir culto en el altar de la autonomía de la tecnología.

Otra consecuencia desastrosa del modelo de Descartes se encuentra en lo que actualmente denominamos la crisis ecológica. Hemos denigrado la tierra tratándola como un objeto insensible, y ahora agoniza en nuestras mismas manos. Hemos herido la capa de ozono, quizá firmando así nuestro propio certificado de defunción. Somos la primera generación que, gracias a la ayuda del poder nuclear, puede destruirse a sí misma. La cultura de la Ilustración —ciencia, filosofía, educación, sociología, literatura, tecnología— ha malinterpretado al ser humano y a la naturaleza, y no sólo en algunos de sus aspectos, sino en su fundamento y totalidad.

El llamado, entonces, es a una reorientación básica. Uno debe volver al concepto de sí mismo como un hijo o una hija de la Madre Tierra, como hermana y hermano frente a otros seres humanos. El llamado es a pensar en términos integrales en vez de analíticos, enfatizando el aspecto de estar juntos antes que la distancia, rompiendo con el dualismo entre mente y cuerpo, y entre sujeto y objeto, y subrayando la «simbiosis».[4]

[4] Una exposición penetrante desde una perspectiva teológica de tal simbiosis o convivencia se encuentra en Sundermeier 1986. El título de su ensayo, traducido al español sería «Simbiosis [literalmente, vida conjunta] como estructura fundamental de la existencia ecuménica hoy».

Para la existencia misionera de la Iglesia en el mundo, todo esto tiene consecuencias profundas y de largo alcance. Implica que la naturaleza, y especialmente las personas, no pueden ser vistas como meros objetos manipulables y explotables. Esta nueva epistemología para la misión implica también la necesidad de confrontar la tecnología con una realidad fuera de ella misma, la cual no depende de sus cánones de racionalidad y, por lo tanto, nunca estará sujeta a su poder determinista. Esta realidad se puede identificar como el Reino de Dios, el cual subsiste en tensión polémica con el sistema cerrado de este mundo.

El redescubrimiento de la dimensión teleológica

La eliminación del propósito y el razonamiento causal lineal proveniente de la Ilustración al fin y al cabo postuló un universo sin sentido. El ser humano, sin embargo, no puede continuar viviendo sin sentido, propósito y esperanza. Tal vez en la Europa y Norteamérica del siglo 19, por lo menos las clases privilegiadas podían darse el lujo de vivir así. Podían mirar las fuerzas inherentes en el universo que garantizaban el progreso y las mejoras y podían abrazar la teoría de evolución de Darwin, que sugería que, siguiendo las leyes intrínsecas de la naturaleza, tanto la sociedad como el individuo irían mejorándose paulatinamente. De este modo la clase privilegiada podía estar a la expectativa de más soluciones a los enigmas, de subyugar la naturaleza (y, de hecho, todo el mundo), y así lograr aún mayores privilegios. En círculos teológicos, esto significó inter alia, que uno podía pensar en categorías exclusivamente posmilenaristas, según las cuales el mundo cambiaría para bien sistemáticamente hasta que, casi imperceptiblemente, el Reino de Dios amanecería sobre la tierra.

Hacia finales del siglo diecinueve, sin embargo, y más distintivamente en el veinte, se dio un cambio radical de una teología no-escatológica a una escatológica (cf. Martin 1987:373s). Esto señala una ruptura con la idea de que todo tiene que ser consecuencia predecible o determinada de alguna ley, algo dado de manera inmutable. Se reintrodujeron las categorías de contingencia e incertidumbre. La noción de cambio —la creencia que las cosas pueden ser diferentes, que no es necesario vivir según viejos modelos establecidos, que no todas las cosas suceden siguiendo leyes inmutables de causa y efecto— vuelve a ser reconocida como una categoría tanto teológica como sociológica, e infunde esperanza en el corazón de millones, especialmente entre los menos privilegiados. Las nociones de arrepentimiento y conversión, de visión, de responsabilidad, de revisión de realidades y posiciones anteriores, sumergidas por muchos años por la lógica sofocante del rígido pensamiento causa-efecto, vuelven a surgir una vez más para inspirar a personas cuya esperanza se había desvanecido (:373s, 384) y al mismo tiempo para dar una nueva importancia a la misión cristiana.

El desafío al pensamiento progresista

El auge del proyecto de la expansión colonial se debió en gran parte al pensamiento progresista de la Ilustración. La política del «colonialismo benéfico», sin embargo, se nutrió en parte de la empresa misionera del cristianismo. Lo mismo fue cierto en el caso del proyecto de «desarrollo». Según las misiones cristianas, tal acercamiento reflejaba un avance en comparación con los anteriores.

Originalmente, la acción de las sociedades misioneras en relación con las necesidades cotidianas de las personas se dio casi exclusivamente a nivel de caridad: ayuda a los damnificados, cuidado de huérfanos, puestos de salud básica y cosas por el estilo. Durante la tercera década de este siglo, y en particular durante la Conferencia del IMC en Jerusalén (1928), se propagó la idea de un «acercamiento más abarcador». La Iglesia debía ir más allá de la simple provisión de un «servicio tipo ambulancia»;

IMC International Missionary Council (Consejo Misionero Interna- cional)

debía ocuparse de la «reconstrucción rural», de la solución de los «problemas industriales», etc. Después de la II Guerra Mundial esta filosofía del «acercamiento abarcador» pasó por reformas hasta llegar a ser reemplazado por la noción de «desarrollo». Tanto católicos romanos como protestantes se unieron con entusiasmo al nuevo proyecto.

No es de sorprenderse, por lo tanto, si descubrimos que la década de 1960, la «década de lo secular», fue también el período de planes de desarrollo, tanto gubernamentales como eclesiásticos, aplicados frenéticamente. Un verdadero diluvio de folletos, libros y artículos sobre el tema inundó el mercado. ¡El desarrollo iba a solucionar los problemas del Tercer Mundo! Se respiraba optimismo. Gutiérrez (1988:xvii) cita el documento de Medellín, producto de la Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM 1968), que aunque en algunos aspectos rompió con el modelo de la modernización, no obstante creía aún que América Latina estaba «en el umbral de una nueva época», la cual llevaría al pueblo «progresivamente a dominar cada vez más la naturaleza». Tales declaraciones hacían eco a las del Consejo Mundial de Iglesias en su Congreso sobre Iglesia y Sociedad en Ginebra dos años antes, donde Mesthene (1967:484) elogió los nuevos «y masivos cambios físicos deliberadamente inducidos», por medio de los cuales el pueblo podría «literalmente arrancar de la naturaleza nuevas alternativas» y «crear nuevas posibilidades casi a gusto».

Las consecuencias del modelo del desarrollo, sin embargo, fueron contrarias a lo que se había esperado. Los países ricos se volvieron más ricos y los pobres aún más pobres. En los países pobres, las clases privilegiadas parecen ser las que se han beneficiado más de los programas. Social y ecológicamente los resultados fueron a menudo casi desastrosos (cf. Bragg 1987:25–27). Al mirar hacia atrás, las razones empiezan a salir a la luz. Es evidente que la aplicación de la tecnología no es una cuestión meramente técnica, pues hay que contar con las profundas influencias de las disposiciones sociales y religiosas subyacentes (Nürnberger 1982:240–248).

El proceso se complicó más por el hecho de que la gente muchas veces era considerada como simples objetos dentro de la red de planificación, transferencia de mercancía y coordinación logística, donde el agente de desarrollo iniciaba, planeaba y hacía las veces de amo y señor. Aún más importante era todo el área del *poder.* Ya es claro que en el fondo éste era el meollo del asunto y que un desarrollo auténtico no tendría lugar sin la transferencia de poder. Parece que los «desarrollistas» occidentales, sin embargo, no tenían voluntad o capacidad para transferir el poder a los pobres del Tercer Mundo.

Quizás sería más correcto afirmar que Occidente mostró *ambas* características, tanto falta de voluntad como de capacidad. La teoría sostenía que se lograría habilitar al Tercer Mundo sin que Occidente tuviera que renunciar en absoluto a su poder y privilegio; sin embargo, habría sido imposible aun si Occidente hubiera tenido la intención de renunciar a favor del Tercer Mundo, dada la vigente relación asimétrica entre norte y sur (para una discusión detallada, cf. Nürnberger 1987a: *passim*). Debido al perfil del desarrollo de la tecnología en los últimos dos o tres siglos y la manera en que estos acontecimientos moldearon a la gente del mundo occidental, Occidente (incluyendo tanto el sector capitalista como el socialista) gozaba de una ventaja que dejaba atrás a los otros países de manera casi definitiva. En efecto, los proyectos de desarrollo con frecuencia tuvieron el efecto opuesto a lo esperado: los «desarrollistas» de Occidente se volvían aún más poderosos que antes, y la «brecha del poder» entre norte y sur, en vez de cerrarse, de hecho se abrió más.

No es sorprendente, entonces, que los países del Tercer Mundo hayan rechazado de manera creciente todo el concepto de desarrollo juntamente con sus presuposiciones provenientes de la Ilustración. «Desarrollismo» es un término despectivo en América Latina: el desarrollo no atacó las raíces del mal contemporáneo; más bien, suscitó confusión y frustración (Gutiérrez 1988:16s). Su

obsesión con la «racionalidad» y su fe en la eficacia y la evolución lo cegó frente a la fuerza integral de la cultura y de la humanidad en el Tercer Mundo. El desarrollo no resultó ser, como esperaba Pablo VI, una nueva palabra para la paz, sino otra palabra para la explotación.

El subdesarrollo no era la antesala del desarrollo, sino su consecuencia. El resultado final de este acercamiento no fue simplemente grave: fue catastrófico. Los «humanistas tecnológicos» (como denomina West [1971] a los occidentales, convencidos en la habilidad del desarrollo para modernizar al sur) se equivocaron. El enemigo no era la naturaleza o la ignorancia tecnológica, sino sólo una estructura de poder humano que explotaba y destruía la humanidad de los demás (:32). La ley de la historia no es el desarrollo sino la revolución (West 1971:113, interpretando a Karl Marx).

Se propagó, entonces, un nuevo modelo. El problema ya no radicaba en la relación entre el atraso y la modernidad, como habían pensado las personas cuyo pensamiento estaba permeado por el marco de la Ilustración, sino en la relación entre dependencia y liberación (cf. Nürnberger 1982:292–349; Bragg 1987:28–31; Gutiérrez 1988:13–25). La equidad nunca se logrará por medio del modelo de «goteo» de la riqueza desde arriba hacia abajo, del rico al pobre, sino por medio de «un golpe de Estado» contra el actual sistema internacional. Las naciones industrializadas acumularon sus riquezas por medio de la explotación de los países no occidentales en el período de la colonización. De hecho, hay pobreza porque hay riqueza (Gutiérrez).

Este no es el lugar para someter el modelo de liberación a la crítica. Lo haremos más adelante en el presente estudio. Por el momento, sin embargo, quisiera sugerir que el modelo liberacionista tampoco está completamente libre de algunas de las influencias desgarradoras de la Ilustración que afectan al modelo modernizador. Aun si el modelo de la liberación se justifica esencialmente, dada la triste historia de la dominación, expansión y explotación por parte de Occidente, también está basado en gran parte en la presuposición, propia de la Ilustración, de la naturaleza intrínsecamente buena de (algunos) seres humanos, quienes, una vez transferido el poder a ellos, servirán únicamente al bien común. No hay que olvidar, sin embargo, que el llamado «reino del terror» en Francia fue iniciado por las mismas personas que habían apoyado la convicción de los filósofos franceses de la Ilustración, de que la revolución daría como resultado la verdadera humanidad, liberándola del prejuicio, la superstición y el autoritarismo (cf. West 1971:73). Y tampoco hay que olvidar que la misma historia se ha vuelto a repetir varias veces desde aquel entonces, no sólo en la revolución rusa de 1917 y la era stalinista subsecuente, sino también en otros casos.

Un marco fiduciario

Fundamental para el paradigma de la Ilustración era la distinción radical entre hechos y valores. Todo este edificio, sin embargo, entró en colapso. Los muros entre sujeto y objeto y entre valor y hecho, levantados por el positivismo y el empirismo, han empezado a resquebrajarse (cf. Lamb 1984:124s). Se ha descubierto que no es posible observar la realidad sin alterar, en un sentido, lo observado. Cada acto de conocimiento, afirma Polanyi (1958:17), incluye un elemento de juicio.

Todo este tema se ha complicado tremendamente por el hecho de que la ciencia moderna ha desatado y puesto en manos humanas poderes jamás imaginados, poderes que ya no se pueden ver como neutrales o libres de valores, para cuya administración las personas carecen totalmente de preparación (cf. Guardini 1950:94). Los vientos radioactivos que sobrevolaron Hiroshima y Nagasaki, dice M. Wartofsky, se llevaron los últimos vestigios de la inocencia científica (referencia en Lamb 1984:12). De hecho, la distinción hecho-valor en la ciencia resultó ser el suicidio de la misma ciencia

(cf. Bloom 1987:38s). «El objetivismo —dice Polanyi (1958:286)— ha falsificado totalmente nuestra concepción de la verdad».

No han sido solamente los monstruos liberados por la ciencia los que han ayudado a la ciencia de la Ilustración a volverse cuerda. Los voceros del Tercer Mundo también empezaron a cuestionar la neutralidad de la ciencia al plantear la pregunta: ¿A los intereses de quién está sirviendo la ciencia? Afirmaban que ésta, lejos de ser objetiva, se basa en las presuposiciones culturales e imperialistas de Occidente y es especialmente una herramienta de explotación que debe evaluarse en relación con la praxis de la cual surge.

Ahora sabemos, entonces, que no existen «hechos brutos»: sólo existen hechos interpretados, y tal interpretación está condicionada por la estructura de plausibilidad del científico, la cual se produce, en gran parte, cultural y socialmente. Un ejemplo es el papel que ha jugado en Occidente la *ideología*. Las grandes ideologías del siglo veinte —marxismo, capitalismo, fascismo y socialismo nacional— deben su existencia al cientificismo de la Ilustración. Por naturaleza, la ideología se disfraza de ciencia y apela a la razón objetiva. Lübbe argumenta que las ideologías emplean todas las técnicas de la ciencia con la intención de convencer a todos que son objetivamente verdaderas (1986:54).

A pesar de su supuesta base científica (o quizás debido a ella), las ideologías, sin embargo, funcionan en términos prácticos como religiones (cf. Lübbe 1986:53–73). Más precisamente, son religiones *erzatz*, sustitutos de la religión (:57); tienden a incorporar formas explícitamente religiosas y hasta ritos (:58s, 62).[5] Son, en palabras de Raymond Aaron, «el opio de los intelectuales» (referencia en Lübbe 1986:63).

La física a partir de Einstein, el descubrimiento de la ambigüedad del poder, la crítica implacable del Tercer Mundo de las presuposiciones tradicionalmente sagradas de la ciencia y la manera en que las ideologías han usurpado el lugar tradicional de la religión subyacen a la crisis en que cayó la Ilustración. La objetividad, generalmente atribuida a la ciencias «exactas», ha demostrado ser una ilusión y, en efecto, un ideal falso (Polanyi 1958:18). El marco «objetivista» ha mutilado la mente humana (:381). Por lo tanto, Polanyi (:266) propone una perspectiva en la que una vez más debemos reconocer la *fe* como la fuente de todo conocimiento y en la que abracemos conscientemente un «marco fiduciario». «Toda verdad —dice él (:286)— no es más que el polo exterior del creer, y destruir el creer sería negar toda verdad.» Polanyi luego promociona (:266), como punto de partida para la investigación *científica*, el refrán de Agustín: *nisi credideritis, non intelligitis* (a menos que uno crea, no entiende).[6]

Polanyi espera así equiparnos nuevamente con las facultades en las cuales los siglos de pensamiento crítico nos han enseñado a desconfiar (:381). Propone la primacía del compromiso, del conocimiento «tácito» o «personal» (cf. el título de su libro) por encima del conocimiento «objetivo», es decir, del conocimiento sin un sujeto conocedor (Popper 1979:109). Un compromiso puede cambiar, por supuesto; uno puede convertirse de un compromiso a otro, pero el punto es que nadie (menos el científico influenciado por la Ilustración) se encuentra completamente libre de compromiso. Mientras uno vive y piensa dentro del marco de referencia de un determinado paradigma, éste le provee a uno la estructura de plausibilidad según la cual se interpreta toda realidad. El paradigma bien puede ser una

---

[5] Para un resumen perceptivo de la escatología marxista y sus similitudes con la escatología cristiana clásica, cf. K. Nürnberger, «The eschatology of Marxism» (La escatología del marxismo), *Missionalia* vol. 15 (1987), pp. 105–109.

[6] La forma más popular de este refrán es *Credo ut intelligam*, «Creo con el fin de entender»; cf. también con el *Fides quaerens intellectum*, de Anselmo, es decir, «Fe en búsqueda de entendimiento».

cosmovisión científica particular, o una religión o ideología; en todo caso, el marco conceptual otorga poder interpretativo casi absoluto. Únicamente al perder la fe en una estructura de plausibilidad, uno se da cuenta de que su poder era excesivo y engañoso (Polanyi 1958:288). En este sentido, Polanyi cita a Arthur Koestler, quien únicamente al dejar de ser marxista pudo escribir: «La educación que recibí del partido había equipado mi mente con un sistema tan elaborado de amortiguadores y defensas elásticas que todo lo visto y oído se transformó automáticamente para caber dentro del modelo preconcebido.» El punto de Polanyi es que la cosmovisión abrazada por uno puede no ser «verdadera». En efecto, puede ser mentira, la Gran Mentira, pero aun así permanece «irresistiblemente persuasiva porque barre con todos los criterios existentes de validez y los reinserta en su propio apoyo» (:318).

¿Implica esto, acaso, que hemos saltado de la sartén al fuego, y que habiendo rechazado (correctamente) el mito de la objetividad, hemos caído víctimas de un *subjetivismo* incontrolado? Mirando la superficie, por supuesto, tal parece ser el caso, en particular si alguien como Kuhn (1970:94), en su afán por repudiar el pensamiento objetivista del positivismo y sus herederos, puede afirmar: «Como las revoluciones políticas, así son las alternativas paradigmáticas: no existe criterio más alto que el asentimiento de la comunidad relevante.» Luego lleva su argumento más allá diciendo que un nuevo paradigma «no resulta sólo incompatible sino inconmensurable respecto a todo lo anterior». ¿No son éstos ejemplos de un relativismo total?

La alternativa al objetivismo o el absolutismo no tiene que ser obligatoriamente el subjetivismo y el relativismo. Kuhn mismo modificó más adelante su posición original que olía a subjetivismo extremo (cf. Kuhn 1970:205–207). Y Polanyi ha argumentado que la aceptación de un «marco fiduciario» no implica la adopción de una posición irracional. No debe ser gran sorpresa, entonces, que después de la casi embriaguez de las décadas de 1960 y 1970, con la posición historicista o relativista, los próximos años sean testigos de un retorno a una posición realista (modificada) en la cual se vuelven a afirmar conceptos como el de la verdad y la racionalidad. Es un realismo templado, pero de todos modos consciente del contexto de las convicciones, y opera en todas las disciplinas. Puede que sea un caso de aferrarse a «creencias no comprobadas» (Polanyi 1958:268) y de correr «riesgos» (:318), pero no es cuestión de estar actuando irracionalmente. Más bien, la posición auténticamente cristiana en ese sentido es de humildad y autocrítica. Después de la Ilustración, sería irresponsable no sujetar nuestro «marco fiduciario» a una severa crítica, o dejar de considerar la posibilidad de que la Verdad sea realmente distinta de lo que nosotros pensamos que es. Nos percatemos o no, los acontecimientos de los últimos tres siglos han acentuado en gran manera nuestra capacidad de crítica y es imposible retornar a nuestra inocencia anterior. Polanyi lo expresa en los siguientes términos:

> [Nuestra capacidad crítica] ha dotado a la mente de una capacidad para autotrascenderse, de la cual nunca más podremos desprendernos. Hemos comido del Árbol una segunda manzana que ha puesto para siempre a riesgo nuestro conocimiento del bien y del mal: desde ahora en adelante tenemos que aprender a conocer estas cualidades a la luz cegadora de nuestras nuevas capacidades analíticas (1958:268).

Pero aun en el proceso de «admitir con humildad la incertidumbre de nuestras conclusiones» (:271), porque una «filosofía fiduciaria no elimina la duda» (:318), el cristiano sigue aferrado a creencias no comprobadas. Es precisamente una postura de fe autocrítica así la que puede protegernos de la naturaleza «ciega y engañosa» de un «credo convertido en ciencia» (:268). El asumir una postura cristiana autocrítica puede ser en el mundo moderno la única manera de neutralizar las ideologías; el único vehículo que puede salvarnos del autoengaño y librarnos de depender de sueños utópicos (cf. Lübbe 1986:63).

Puesto que sabemos que ningún supuesto *hecho* es verdaderamente neutral o libre de valores y que la antigua línea divisoria entre hechos y valores se volvió borrosa, ahora somos mucho más vulnerables que antes. Además, sabemos mejor que nunca que, aunque el futuro permanece abierto e invita a la libertad, se nos advierte respecto a nuevas tiranías y estamos enfrentando nuevas ansiedades. Al mismo tiempo, somos conscientes de que fueron precisamente los ataques prolongados contra la religión por parte de los racionalistas los que nos forzaron a renovar las bases de la fe cristiana (Polanyi 1958:286). Esta percepción reviste de una importancia determinante para la actitud de la misión y del misionero cristianos frente a personas de otras creencias.

Optimismo en disciplina

Como los otros elementos de la cosmovisión de la Ilustración, el creer que todos los problemas pueden resolverse en principio también se encuentra bajo presión creciente. Los grandes proyectos de Occidente, tanto los domésticos como los que tuvieron lugar en el Tercer Mundo, han sido casi todos un rotundo fracaso. El sueño de un mundo unido, donde todos disfruten de paz, libertad y justicia, se volvió una pesadilla de conflicto, esclavitud e injusticia. La decepción es de tal magnitud y tan fundamental que es imposible desconocerla o reprimirla.

La aclamación acrítica de cada manifestación de cambio, renovación y liberación, así llamada, durante la década de 1960 y principios de 1970 (las Conferencias de la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos, 1960; de Iglesia y Sociedad, 1966; del Consejo Mundial de Iglesias en Uppsala, 1968; del CELAM en Medellín, 1968 y de la Comisión de Misión y Evangelización Mundial del CMI en Bangkok, 1973), fue la última, casi convulsiva, ilustración de la incapacidad de Occidente para creer que una era, la de su hegemonía, había pasado. Desde la década de los setenta se ha oscurecido el horizonte progresivamente. La gente se da cuenta otra vez de la realidad del mal en el ser humano y en las estructuras de la sociedad. El horizonte ya no es ilimitado. Una vez más estamos conscientes, igual que nuestros antecesores, de la imposibilidad de conocer más que una fracción de la realidad. Fue en vano que la humanidad se consumiese en su esfuerzo por edificar la torre de Babel.

Todo esto no sugiere, sin embargo, que debemos rendirnos ante el pesimismo y la desesperanza. La gente a nuestro alrededor está buscando un nuevo sentido para la vida. Este es el momento en que la Iglesia y la misión cristianas, una vez más, podrían humilde pero firmemente presentar la visión del Reino de Dios, no como una utopía sino como una realidad escatológica que brilla, aunque de manera opaca, en medio del presente sombrío, lo ilumina y le da sentido. Es un sendero que va más allá del optimismo de la Ilustración y el pesimismo posterior.

Hacia la interdependencia

El credo de la Ilustración enseñaba que cada individuo está en libertad de buscar su propia felicidad, independientemente de lo que otros piensen o digan.

Este acercamiento tuvo consecuencias desastrosas. La supuesta apertura del liberalismo moderno significa, en realidad, no tomar en serio a otros; en efecto, no necesitarlos (Bloom 1987:34). De aquí se desprende que los individuos ya no pueden tomarse en serio ellos mismos y que, a pesar de tener la libertad para creer y hacer lo que quieran, muchos ya no creen en nada e invierten su vida entera «en el trabajo frenético y en el juego frenético para no enfrentar la realidad, para evitar mirar el abismo» (Bloom 1987:143, basado en Nietzsche). Hay en los individuos demasiada autosuficiencia para reconocer sus raíces religiosas o nutrirse de ellas, demasiada sofisticación para ser engañados por el

brillo de una y otra ideología irracional; todo lo que les queda al final es el abrazo del nihilismo. Libres para utilizar su poder como quieran, los seres humanos modernos no tienen punto de referencia fuera de ellos mismos, ninguna garantía de que su libertad va a ser utilizada responsablemente y para el bien común. La autonomía del individuo, tan elogiada en décadas recientes, ha terminado en la «heteronomía»: la libertad para creer cualquier cosa, que ha terminado en la falta de creencia alguna. El rehusar correr el riesgo de la interdependencia al fin y al cabo ha resultado en la alienación de uno mismo.

Se necesitan dos cosas para romper la cadena de esta espuria doctrina de la autonomía y rescatar lo verdaderamente humano. Primero, debemos reafirmar lo indispensable de la convicción y del compromiso. Sin ellos, a largo plazo, nadie sobrevive en realidad. Lo que se demanda ahora es estar dispuestos a una postura firme aun si resulta no conformista o peligrosa. La tolerancia no es una virtud sin ambigüedad, especialmente la del tipo «yo estoy bien, tu estás bien», que no deja lugar para el desafío mutuo.

En segundo lugar, necesitamos recobrar el sentido de pertenencia, de interdependencia, de «simbiosis» (cf. Sundermeier 1986: *passim*). El individuo no es un mónada sino que forma parte de un organismo. Vivimos en un mundo, en el cual el rescate de unos a expensas de otros no es posible. Únicamente hay salvación y supervivencia *juntos.* Esto incluye no sólo una nueva relación hacia la naturaleza sino también entre las personas. La «psicología de la separación» tiene que abrir paso a una «epistemología de la participación». La «generación del ‘yo’» tiene que ceder ante la «generación de ‘nosotros’». La razón «instrumental» de la Ilustración necesita el complemento de la razón «comunicativa» (Habermas), porque la existencia humana es por definición una existencia intersubjetiva. En esto radica precisamente la actualidad del redescubrimiento de la Iglesia como cuerpo de Cristo y de la misión cristiana como edificación de una comunidad de quienes comparten un destino común.

Once
Misión en tiempos de prueba

Nunca antes en la historia de la humanidad se han preocupado tanto los eruditos de todas las disciplinas (incluyendo la teología), no sólo por el estudio de su respectiva disciplina sino por las «metapreguntas» respecto a ella (cf. Lübbe 1986:22). Este estado de cosas indica la presencia de una crisis de mayores proporciones o, para utilizar los términos de Kuhn, del advenimiento de un «cambio paradigmático» significativo en *todas* las ramas de la ciencia. Y ya que todas las disciplinas académicas modernas son, en esencia, fenómeno y producto de *Occidente*, es de esperar que Occidente se encuentre en medio de una crisis de proporciones gigantescas. Llega a ser cada vez más evidente que los dioses modernos de Occidente —la ciencia, la tecnología y la industrialización— han perdido su encanto (Kuschel 1984:235). Los eventos de la historia mundial han sacudido la civilización occidental hasta la médula: dos guerras mundiales devastadoras; las revoluciones de Rusia y la China; los horrores perpetrados por los gobiernos comprometidos con el socialismo nacional, el fascismo, el comunismo y el capitalismo; el colapso de los grandes imperios coloniales; la rápida secularización no sólo del mundo occidental sino también de gran parte del resto del mundo; la creciente brecha entre ricos y pobres, y el darnos cuenta de que estamos rumbo a un desastre ecológico de escala cósmica, y de que el progreso resultó ser, en efecto, un dios falso.

Era inconcebible que la Iglesia, teología y misión cristianas salieran intactas. Por un lado, los resultados de una variedad de otras disciplinas —las ciencias naturales y sociales, la filosofía, la historia, etc.— han afectado profunda y definitivamente el pensamiento teológico. Por el otro, los acontecimientos en la Iglesia, la misión y la teología (con frecuencia precipitados, sin duda, por los eventos y revoluciones clave en otras disciplinas) han producido efectos de igual alcance. Los elementos teológicos que durante siglos habían estado ausentes de las iglesias o se habían instalado en los movimientos marginales de la cristiandad han vuelto a surgir en el cristianismo establecido y, en cierto sentido, han efectuado un retorno a una posición preconstantina (cf. Boerwinkel 1974:50–81). Los adventistas rescataron la muy abandonada expectativa de la parusía. Los grupos pentecostales y carismáticos protestaron la pérdida de los dones del Espíritu Santo en el cristianismo establecido. Los hermanos libres desarrollaron un modelo de iglesia no institucionalizada y sin los oficios jerárquicos. Los grupos bautistas rechazaron el bautismo de infantes porque implicaba la pertenencia automática a la Iglesia como miembro y la ausencia de una decisión personal. Los menonitas y los cuáqueros se distanciaron del apoyo de la Iglesia a la violencia y la guerra. El marxismo (en gran parte una «herejía» cristiana) desafió la sanción dada por la Iglesia a las diferencias sociales y su tendencia a aliarse con los ricos y poderosos. Y hoy día muchos de estos elementos, provocados por los movimientos de protesta en la periferia de la Iglesia «oficial», han sido abrazados por ella, incluso a costa de la exclusión de otros elementos.

La Iglesia también ha perdido su posición de privilegio. En muchas partes del mundo, aun en regiones donde la Iglesia se había instalado como un factor de poder por más de un milenio, ser cristiano es más un impedimento que una ventaja. La relación, antes tan estrecha, entre «trono» y «altar» (por ejemplo en todo el proyecto de la expansión colonial occidental), en algunas instancias ha cedido a una creciente tensión entre la Iglesia y las autoridades seculares. Y la otrora perseguidora (o por lo menos apoyadora tácita de los perseguidores) de los judíos, de las «sectas» cristianas y de los fieles de otras religiones ahora dialoga con estos grupos. De igual modo, la tendencia de una denominación a repudiar el contacto con otras denominaciones (y en algunos casos declarar anatema a sus miembros o considerarlos como objetos de misión) ha sido reemplazada por el contacto ecuménico y la cooperación.

En los tradicionales «campos misioneros» la posición de las agencias misioneras del mundo occidental y sus misioneros ha sufrido una profunda revisión. Ya no salen los misioneros como embajadores o representantes del poderoso Occidente a territorios sujetos a naciones blancas y «cristianas». Ahora van a países con frecuencia hostiles a las misiones cristianas. David Barrett calcula que un promedio de dos o tres países cada año se niegan a recibir personal misionero. Las grandes religiones del mundo, una vez consideradas moribundas, se han vuelto más misioneras de lo que el cristianismo ha sido en toda su historia. El Islam, en particular, es una fuerza temible en muchas partes del mundo y más resistente que nunca a influencias cristianas. Y dentro del marco del actual ambiente de diálogo con personas de otras creencias, cada vez más los misioneros preguntan si tiene sentido ir hasta los extremos del mundo por causa del evangelio cristiano. ¿Por qué, al fin y al cabo, uno tiene que «sufrir la pena de un exilio y las picadas de los zancudos» (Power 1970:8) si las personas van a salvarse de todos modos? En efecto, es «bastante malo dedicarse a un trabajo difícil, pero tanto peor cuando uno tiene que preguntarse si vale la pena realizar dicho trabajo difícil» (:4).

Además, hay que tener en cuenta las relaciones incipientes con las «iglesias jóvenes». Donde aún se les da la bienvenida (o se los tolera), los misioneros occidentales van como «obreros fraternales» al servicio de una Iglesia autónoma ya establecida. Los valientes héroes de la fe de la era pasada, que

«llevaron» el «evangelio» a los confines de la tierra y edificaron nuevas comunidades de fe casi solos (o por lo menos así lo veían ellos), evolucionaron para convertirse en «colaboradores», a veces considerados tan reemplazables como una «llanta de repuesto». Es más que evidente que el misionero no es el eje de la vida y el futuro de las iglesias jóvenes; en país tras país (especialmente en la China) se ha demostrado que no solamente un misionero ya no es central sino que constituye una presencia embarazosa o un impedimento. Muchas de las grandes instituciones montadas por las agencias misioneras, con frecuencia a gran costo y con una tremenda dedicación —hospitales, escuelas, universidades, imprentas y cosas por el estilo— al fin y al cabo resultaron ser un obstáculo en vez de un beneficio para la vida y el crecimiento de las iglesias más jóvenes.

En el transcurso del siglo veinte la empresa misionera y la misma idea misionera han sufrido profundas modificaciones, en parte como respuesta al reconocimiento de que la Iglesia, en efecto, es recipiente no solamente de la misericordia de Dios sino también de su ira (Paton 1953:17); que las buenas intenciones no son suficientes, y que cada uno de nosotros es, según el famoso dicho de Lutero, siempre *simul justus et peccator* («al mismo tiempo justificado y pecador»). Los misioneros, quizás más que otros caracterizados por la tendencia a verse como inmunes a las debilidades y pecados del cristiano «común y corriente», tardaron en darse cuenta de que no eran distintos de las iglesias de donde salieron; que en las palabras de Stephen Neill (1960:222), en general «han sido gente debilucha, no muy sabia, no muy santa y tampoco muy paciente. Han violado la mayoría de los mandamientos y caído en todos los errores imaginables». En efecto, en muchas partes del mundo, incluyendo el frente doméstico, la misión cristiana no parece haber sido el objeto de la gracia y bendición de Dios sino de su juicio (cf. el título de Paton 1953).

Escribiendo después de la revolución comunista en la China, Paton declara con valentía: «Cuando sucede un desastre, no hay nada sabio en realidad, ni nada bondadoso, salvo el examen despiadado de las causas» (1953:34). A partir de esta premisa algunos, incluyendo a muchos cristianos, han llegado a la conclusión que la misión cristiana y todo lo que ésta conllevaba pertenecen a una época pasada. Merece un panegírico para luego ser enterrada. No fue más que un episodio de la historia del cristianismo y ahora debe destinarse a la seguridad en los archivos. Tales perspectivas se expresan en muchos círculos cristianos, pero especialmente entre los católicos romanos y los protestantes denominados con frecuencia «ecuménicos». Gómez (1986:28) escribe que en las secuelas del Concilio Vaticano II los sacerdotes y religiosos han desertado, las vocaciones se han extinguido y los trapos sucios de la historia de la misión católica han sido lavados en público con deleite masoquista; las masas ven la misión con indiferencia y en círculos intelectuales y hasta clericales ya no tiene sentido.

Otros, en cambio, han argumentado que la Iglesia cristiana es «misionera por su misma naturaleza» (cf. *Ad Gentes,* Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, [Concilio Vaticano II]) y que es imposible abandonar la idea y la práctica de la misión en alguna forma. Arrepentirse de los errores del pasado no es lo mismo que renunciar a la esencia de lo que se ha estado haciendo: en palabras de Paton (:75), «un llamado al arrepentimiento no es un llamado a dejar de lado el trabajo importante sino a hacerlo de otro modo. La misión de la Iglesia permanece.»

¿Cómo puede la Iglesia arrepentirse de sus errores pasados? ¿Cómo puede redescubrir la esencia de su naturaleza y llamado? ¿Tiene que estar siempre a la defensiva? ¿Le toca rendirse ante las presiones de un mundo radicalmente distinto al que al principio fue enviada con su misión? ¿No podrá responder creativamente a los desafíos presentados actualmente? Estas son algunas de las preguntas frente a las cuales tenemos que aventurar una respuesta.

El arrepentimiento tiene que empezar por reconocer osadamente que la Iglesia-en-misión enfrenta actualmente un mundo fundamentalmente diferente de todos los anteriores. En sí, esto obliga a un nuevo entendimiento de la misión. Vivimos en un período de transición, en el límite entre un paradigma que ya no satisface y otro que aún, en gran parte, es amorfo y opaco. Un período de cambio paradigmático es, por naturaleza, un tiempo de crisis, y debemos recordar que la crisis es el punto donde se encuentran el peligro y la oportunidad (Koyama). Es un tiempo en el que varias «respuestas» nos acosan y muchas voces claman para ganar nuestra atención.

La tesis de este estudio es que, en el campo de la religión, un cambio paradigmático siempre implica tanto continuidad como cambio, tanto fidelidad al pasado como valentía para enfrentar el futuro, tanto constancia como contingencia, tanto tradición como transformación. Esto ha sido cierto para cada uno de los cinco cambios paradigmáticos analizados hasta este punto: cada uno resultó ser tanto evolución como revolución. Por supuesto, virtualmente en la ocasión de cada cambio paradigmático —en particular los iniciados de manera más dramática, como el paradigma de la época de los primeros cristianos y el de la Reforma protestante— siempre hubo la tendencia a responder de dos maneras totalmente opuestas. Algunos trataron de oponerse o por lo menos neutralizar el cambio que parecía estar irrumpiendo a su alrededor; otros reaccionaron más ostensiblemente en el sentido de querer romper completamente con el pasado y negar la continuidad con sus antepasados. Durante los años formativos de la Iglesia primitiva la primera respuesta se manifestó, *inter alia*, en el movimiento conocido como el ebionismo, en el que se consideraba a Jesús solamente como un profeta más; la segunda respuesta se vio en el gnosticismo, una herejía que despreciaba el Antiguo Testamento juntamente con gran parte de la historia de Jesús. De igual modo, durante la era de la Reforma gran parte de la respuesta oficial por parte de la Iglesia Católica a los esfuerzos de Martín Lutero se expresó más en términos contrarreformistas que reformistas; por otro lado, algunas sectas radicales intentaron desechar quince siglos de historia cristiana, hacer borrón y cuenta nueva y reinaugurar el Reino de Dios sin más tardanza.

Sería extraño, entonces, si la presente época de incertidumbre no arrojara candidatos que propaguen o un aferrarse convulsivo al pasado o un contragolpe aún más extremo y «conservador» (tales como algunas manifestaciones actuales del fundamentalismo), o yendo a otro extremo, una especie de «borrón y cuenta nueva», por ejemplo ofreciendo alternativas a la fe cristiana como la única manera de responder eficazmente a los desafíos de la era. Un candidato para este último acercamiento es el movimiento de la Nueva Era con su coctel de mito y magia, y su proclividad hacia las religiones y sistemas de pensamiento orientales. En sus escritos, Capra ha llegado a ser uno de los mayores protagonistas de un cambio paradigmático que se distancia de la cosmovisión cartesiana-newtoniana, pero también se aleja de la misma cosmovisión cristiana para acercarse a un entendimiento taoísta o budista de la realidad. Propone una perspectiva en la que se cancelan todos los opuestos, desaparecen todas las barreras, se supera todo dualismo, y todo individualismo se disuelve en una unidad universal, indiscriminada y panteísta.

Nos parece que ninguno de los extremos, ni el reaccionario ni el excesivamente revolucionario, va a ayudar a la Iglesia y la misión cristianas a alcanzar una mayor claridad ni a servir la causa de Dios de una mejor manera. El tipo de cambio paradigmático analizado en este estudio sugiere un modelo fundamentalmente distinto. En el caso de cada cambio paradigmático resumido hasta este punto, siempre ha quedado una tensión creativa entre lo nuevo y lo viejo. El orden del día siempre ha sido, consciente o inconscientemente, de reforma, no de reemplazo. Va a ser igual en el caso de nuestras reflexiones sobre el emergente paradigma ecuménico. No se va a intentar la propagación de una

sustitución completa del paradigma anterior, poniéndolo a un lado como algo sin valor. Más bien, el argumento será que, a la luz de una situación fundamentalmente diferente y precisamente con el fin de permanecer fiel a su verdadera naturaleza, la misión hoy tiene que ser comprendida e implementada de manera nueva e imaginativa. En palabras de Juan XXIII pronunciadas en 1963, poco antes de su muerte: «El mundo de hoy, las necesidades esclarecidas en los últimos cincuenta años y un entendimiento más profundo de la doctrina nos han traído a una nueva situación … *No es que el evangelio haya cambiado; es que hemos empezado a comprenderlo mejor»* (citado en Gutiérrez 1988:xlv; nuestro énfasis).

Esto significa que tanto las fuerzas centrífugas como las centrípetas en el paradigma emergente —diversidad *versus* unidad, divergencia *versus* integración, pluralismo *versus* holismo— tendrán que ser tomadas en cuenta en todo el proceso. Una noción crítica en ese sentido será la de *tensión creativa:* únicamente en el marco de este campo de fuerzas de aparentes opuestos empezaremos a aproximarnos a una manera de hacer teología que sea significativa para nuestra propia época.

En la parte que sigue nuestra intención es subrayar algunos de los elementos de un modelo emergente de la misión. A lo largo de la argumentación nuestras reflexiones permanecerán en el nivel de lo tentativo, sugiriendo en vez de definiendo el perfil de un nuevo modelo. ¿Proclama el emergente paradigma posmoderno una visón de unidad o de diversidad? ¿Enfatiza la integración o la divergencia? ¿Es integral o pluralista? ¿Se caracteriza por un retorno al consenso religioso o por una filosofía según la cual un supermercado de religiones exhibirá sus productos ante compradores de autoservicio (cf. Daecke 1988)? Por supuesto, en un período de transición es peligroso utilizar un lenguaje absolutista. Lo máximo a que podríamos aspirar es a delinear la *dirección* que debemos estar tomando e identificar el *empuje* general del paradigma emergente.

Doce
Elementos de un nuevo paradigma misionero ecuménico

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

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

La misión como la Iglesia-con-otros

Iglesia y misión

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

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

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

Paulatinamente, sin embargo, se dio un cambio fundamental en la percepción de la relación entre la Iglesia y su misión tanto en el catolicismo como el protestantismo, a tal grado que Moltmann (1977:7) puede decir: «Hoy uno de los mayores impulsos hacia la renovación del concepto teológico de la Iglesia proviene de la teología de la misión».

Cambios en el pensamiento misionero

Para comprender los cambios en el pensamiento protestante en cuanto a la relación entre la Iglesia y su misión son de capital importancia las contribuciones de los congresos mundiales convocados alrededor del tema (cf., por ejemplo, Günther 1970, quien resume las «reflexiones eclesiológicas» de los congresos misioneros desde Edimburgo en 1910 hasta la Ciudad de México en 1963). En Edimburgo, una preocupación mayor fue la ausencia de entusiasmo en las iglesias de Occidente; casi no se mencionó la pregunta teológica sobre la relación entre la Iglesia y su misión (cf. Günther 1970:24–26). En el Congreso del Concilio Misionero Internacional (IMC) en Jerusalén (1928), sin

embargo, la relación entre las iglesias «más antiguas» y las «más jóvenes» recibió considerable atención y se convirtió en un asunto prominente, aunque la subdivisión del mundo en dos áreas geográficas —una cristiana y la otra «no-cristiana»— permaneció sin ser cuestionada (:35–42).

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

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

La reunión de Willingen en 1952, convocada en las secuelas de la II Guerra Mundial y la «gran crisis» misionera en la China (cf. Paton 1953:50), debatió el mismo tema. En los años inmediatamente anteriores había habido un cambio casi imperceptible de un énfasis en una misión eclesiocéntrica (Tambaram) a una Iglesia centrada en la misión. En 1948 se fundó el Consejo Mundial de Iglesias y pronto se hizo sentir la incongruencia de tener un consejo de iglesias al lado de un consejo de misiones. Willingen comenzó trazando el perfil de un nuevo modelo. Reconoció que la Iglesia no podía ser ni el punto de partida ni el objetivo de la misión. La obra salvífica de Dios precede tanto a la Iglesia como a la misión. No debemos subordinar la misión a la Iglesia ni la Iglesia a la misión; más bien, ambas deben ser incluidas en la *missio Dei*. La *missio Dei* instituye las *missiones ecclesiae*. La Iglesia ya no es la entidad que envía sino la enviada (cf. Günther 1970:105–114). El nuevo ambiente encontró su expresión en las palabras de apertura de la declaración aprobada por la siguiente asamblea del *IMC,* convocada en Achimota, Ghana, en 1958: «La misión cristiana mundial es de Cristo, no de nosotros». En un folleto publicado después del cierre de la Asamblea de Ghana, Newbigin resumió el consenso logrado: (1) «la Iglesia es la misión», lo cual significa que no es legítimo hablar de una de ellas sin al mismo tiempo referirse a la otra; (2) «la sede se encuentra en todas partes», lo cual significa que cada comunidad cristiana se encuentra en una situación misionera; y (3) «colaboradores en la misión», lo cual significa el final de toda forma de tutela de una iglesia sobre otra (1958:25–38).

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

Esta herencia espiritual no puede disiparse; debe permanecer, renovándose constantemente en la vida escondida de la oración y la adoración, que es el corazón del Consejo Mundial de Iglesias. Sin ella el movimiento ecuménico se petrificaría. La integración tiene que significar que el Consejo Mundial de

Iglesias adopta la tarea misionera como el corazón mismo de su vida (CMI 1961:249ss.; cf. Neill 1968:108s.).

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

Las encíclicas misioneras del siglo veinte anteriores al Concilio Vaticano II —especialmente *Maximum Illud* (1919), *Rerum Ecclesiae* (1926), *Evangelii Praecones* (1951) y *Fidei Donum* (1957)— registraron los tímidos primeros pasos hacia un entendimiento misionero de la Iglesia (cf. también Auf der Maur 1970:82–84). En vísperas del Concilio la situación era, sin embargo, algo confusa. La interpretación salvacionista de la misión (Escuela de Münster), como la eclesiocéntrica (Escuela de Louvain), la sacramentalista (M.-J. le Guillou) y la escatológica (Y. Congar), siguieron sin poder encontrar un factor de integración (cf. Dapper 1979:63–66). Las contribuciones de los teólogos franceses —tales como Yves Congar, cuya perspectiva se basaba en Godin y Daniel 1943— sirvieron como catalizador para abrir paso hacia un entendimiento fundamentalmente nuevo de la Iglesia y su misión. De suprema importancia en ese sentido fue un renovado interés en el Nuevo Testamento y, en particular, en la perspectiva paulina de la Iglesia (cf. Power 1970:17–27; Dapper 1979:66–70).

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

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

El Concilio Vaticano II también refleja una convergencia en las perspectivas católica y protestante de la naturaleza misionera de la Iglesia, aunque uno tiene que añadir en seguida que los documentos producidos por las conferencias protestantes. Michiels (1989:89) sugiere que las eclesiologías modernas (católica y protestante) emplean siete expresiones metafóricas principales, cada una de las cuales implica una perspectiva peculiar en el entendimiento de la misión. Estas son: la Iglesia como

---

LG Lumen Gentium (Constitución Dogmática sobre la Iglesia [Vaticano II])

«sacramento de salvación», «asamblea de Dios», «pueblo de Dios», «Reino de Dios», «cuerpo de Cristo», «templo del Espíritu Santo» y «comunidad de los fieles» (cf. también Dulles 1976). Quisiera examinar algunos aspectos de estas metáforas, en búsqueda de las características de la eclesiología misionera que empieza a surgir.

«Misionera por naturaleza»

En la eclesiología naciente, se concibe a la Iglesia como esencialmente misionera. El modelo bíblico detrás de esta convicción, que encuentra su expresión clásica en AG 9 (Vaticano II) («La Iglesia peregrina es misionera por su misma naturaleza»), es el de 1 Pedro 2:9. Aquí la Iglesia no es la que envía, sino la enviada. Su misión (su situación de «ser enviada») no es secundaria a su esencia; la Iglesia existe en el proceso de ser enviada y de edificarse para la causa de su misión (Barth 1956:725; aquí estoy siguiendo el original en alemán en vez de la traducción al inglés). La eclesiología, por tanto, no antecede la misionología (cf. Hoedemaker 1988:169s., 178s.). La misión no resulta ser «una actividad marginal de una iglesia establecida sólidamente, una causa piadosa en la cual se pueden invertir fuerzas si la hoguera doméstica está ardiendo adecuadamente … La actividad misionera no es tanto una acción realizada por la Iglesia como la Iglesia en acción» (Power 1970:41, 42; cf. Van Engelen 1975:298; Stransky 1982:345; Glazik 1984b:51s.; Köster 1984:166–170). Es un deber «que incumbe a la totalidad de la Iglesia» (AG 23). Dado que Dios es un Dios misionero (como argumentaremos en la sección sobre la missio Dei), el pueblo de Dios es un pueblo misionero. La pregunta: «¿Por qué existe aún la misión?» evoca otra pregunta: ¿«Por qué existe aún la Iglesia?» (Glazik 1979:158). Se ha tornado imposible hablar de la Iglesia sin a la vez hablar de la misión. Uno ya no puede abordar el tema de la Iglesia y la misión sino sólo el de la misión de la Iglesia (Glazik 1984b:52). Uno podría hasta afirmar con Schumacher (1970:183): «Lo inverso de la tesis ‘la Iglesia es en esencia misionera’ es ‘la misión es en esencia eclesial’». Porque la Iglesia y la misión están unidas desde el principio, «tanto una iglesia sin misión como una misión sin iglesia son contradicciones. Tales cosas existen, pero únicamente como pseudoestructuras» (Braaten 1977:55). Estas perspectivas tienen implicaciones para nuestro entendimiento de la catolicidad de la Iglesia. Sin la misión, la Iglesia no puede denominarse católica, es decir, universal (cf. Glazik 1979:154; Berkouwer 1979:105–109).

Todo esto no sugiere que siempre y en todas partes la Iglesia está involucrada explícitamente en proyectos misioneros de manera evidente. Newbigin (1958:21, 43) ha introducido una distinción esclarecedora entre la *dimensión* misionera de la Iglesia y su *intención* misionera: la Iglesia es «misionera» y «misionadora» (cf. también Gensichen 1971:80–95, 168–186; Mitterhöfer 1974:93, 97). La dimensión misionera de una iglesia local se manifiesta cuando es una comunidad que adora verdaderamente, entre otras cosas; logra dar la bienvenida a los advenedizos y hace que se sientan en casa; es una iglesia en la que el pastor no ejerce un monopolio y los miembros no son meros objetos del cuidado pastoral; los miembros tienen la capacidad de llevar a cabo su llamado en medio de la sociedad; estructuralmente es flexible e innovadora; no defiende los privilegios de un grupo selecto (cf. Gensichen 1971:170–172). Sin embargo, la dimensión misionera de la Iglesia evoca un involucramiento *intencional,* es decir, *directo,* en la sociedad; de hecho traspasa los muros de la Iglesia para comprometerse en «puntos de concentración» misioneros (Newbigin) tales como la evangelización y esfuerzos a favor de la justicia y la paz.

Por lo menos un teólogo ha desarrollado su eclesiología entera en estos términos: Karl Barth. Johannes Aagaard (1965:238) lo describe como «el misionólogo protestante decisivo en esta generación». A la luz de esta magnífica eclesiología misionera, tan clara y concisa, la calificación se

justifica. Bajo el área más amplia de la soteriología, Barth desarrolla su eclesiología en tres fases. Sus reflexiones sobre la soteriología como *justificación* (1956:514–642) anteceden a una sección sobre «El Espíritu Santo y la *Reunión* de la comunidad cristiana» (643–749). Su exposición de la soteriología como *santificación* (1958:499–613) lleva a un discurso sobre «El Espíritu Santo y la *edificación* de la comunidad cristiana» (:614–726). Y su discusión de la soteriología como *vocación* (1962:481–680) es seguida por un ensayo sobre «El Espíritu Santo y el *envío* de la comunidad cristiana» (:681–901). Desde estas tres perspectivas, entonces, todo el campo de la eclesiología encuentra su perfil; cada una de ellas evoca, presupone e ilumina las otras dos (cf. Blei 1980:19s.).

El pueblo peregrino de Dios

La Iglesia se concibe como el pueblo de Dios, y por implicación, entonces, como una Iglesia peregrina. En el protestantismo contemporáneo esta idea surgió primero claramente en la teología de Dietrich Bonhoeffer (cf. Lochman 1986:58s.) y en la Conferencia de Willingen del IMC (cf. van ‘t Hof 1972:167). En el caso del catolicismo, Yves Congar ha promovido tal noción desde 1937 (cf. Power 1970:17) sin encontrar mucho eco en la jerarquía del período preconciliar. Las referencias conciliares clásicas son LG 48–51 y AG 9; en efecto, la Iglesia como pueblo de Dios se puede concebir como el modelo conciliar.

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

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

El pueblo peregrino de Dios necesita únicamente dos cosas: apoyo para el viaje y un destino final (Power 1970:28). No tiene dirección permanente aquí; es una *paroikia*, una residencia temporal. Está siempre en camino, hacia el fin del mundo y el fin de los tiempos (cf. Hoekendijk 1967b:30–38). Aun si hubiese una diferencia irreconciliable entre la Iglesia y su destino, es decir, el Reino de Dios, ella está llamada a encarnar ya, en el aquí y el ahora, algo de las condiciones que han de regir en el Reino de Dios. Al proclamar su propia transitoriedad la Iglesia hace su peregrinaje hacia el futuro de Dios (cf. Kohler 1974:475; Collet 1984:264–266).

Sacramento, señal e instrumento

En la eclesiología contemporánea, cada vez más la Iglesia recibe la connotación de sacramento, señal e instrumento (cf. Dulles 1976:58–70). En el capítulo 4 de este estudio se demostró que Pablo veía su propia misión como un «servicio sacerdotal (o ministerio = leitourgein) a favor del evangelio» (Ro. 15:16) y, por ende, desafiaba a la comunidad cristiana a ofrecerse como «sacrificio vivo, santo y agradable a Dios» (Ro. 12:1). Los libros del Nuevo Testamento se refieren a muchos dones que fueron otorgados a individuos para beneficio de todos: enseñanza, sanidad, apostolado, etc. Sin embargo, el don del sacerdocio nunca se menciona; en su lugar (cf. 1 P. 2:9), Dios confió este don a la comunidad como tal (cf. 1 P. 2:9). Otras imágenes neotestamentarias de la Iglesia que representan esta misma idea son las de sal, luz, levadura, siervo y profeta. En los siglos subsecuentes, sin embargo, estas nociones desaparecieron casi sin dejar rastro. Únicamente en nuestra propia época han surgido de nuevo y dado luz a la idea de la Iglesia como sacramento, señal e instrumento.

Es entendible, quizás, encontrar esta nueva terminología utilizada más frecuentemente en la Iglesia Católica Romana que en el ámbito protestante. Una vez más el catalizador fue el Concilio Vaticano II.

En su primer párrafo, LG denomina a la Iglesia «una especie de sacramento; una señal y un instrumento, es decir, de comunión con Dios y unidad entre todos los pueblos». Más adelante dice que la Iglesia es «el sacramento visible de … [la] unidad salvífica» (*LG* 48) y aun «el sacramento universal de salvación» (48). Otros documentos católicos continuaron en la misma línea. La Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* afirma: «Mientras la Iglesia está proclamando el Reino de Dios y edificándolo, se está estableciendo a sí misma en medio del mundo como la *señal e instrumento* del presente Reino» (*EN* 59, énfasis añadido). En una consulta en Roma en 1982, se identificó a «la comunidad *(koinonia)* cristiana concreta en su vida cotidiana» como la señal e instrumento de salvación (Memorandum 1982:462).

Gassmann (1986) ha demostrado que la misma terminología se utiliza cada vez más también en círculos protestantes, en particular en la Comisión FC. Esto viene sucediendo especialmente desde la Asamblea del CMI en Uppsala (1968), aunque algunas referencias incipientes ya se encuentran en las reuniones de la Comisión FC en Lausana en 1927 y en Oxford en 1937 (:3). La formulación clave, citada con frecuencia, es la de Uppsala: «La Iglesia es valiente al hablar de sí misma como el signo de la unidad venidera de la humanidad». Los documentos de las asambleas subsecuentes de dicha organización intentaron clarificar lo que significaba esta terminología (:4–7). Dos de los informes de grupo de la Conferencia de Melbourne de la CMME del CMI (1980) también hicieron referencia a la Iglesia en los términos de sacramento, señal o instrumento del Reino (:10). Gassmann concluye:
La aceptación sorprendentemente amplia del uso eclesiológico de los términos sacramento, señal e instrumento en el debate ecuménico sugiere que esta terminología ha sido de ayuda en la descripción del lugar y la vocación de la Iglesia y su unidad en el plan salvífico de Dios (:13).

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

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

Las observaciones de Sundermeier demuestran que el lenguaje de «la Iglesia para los demás», «la Iglesia como sacramento», etc., desde luego, no está libre de peligros. En una reunión de la Comisión FC del CMI en Salamanca, España, en 1973, Ernst Käsemann (1974) criticó esta terminología. A la luz

---

LG Lumen Gentium (Constitución Dogmática sobre la Iglesia [Vaticano II])
FC Fe y Constitución (Comisión del Consejo Mundial de Iglesias)

de la ausencia de comunión entre cristianos encuentra «casi frívolo» llamar a la Iglesia un sacramento (:125). Esta peligrosa expresión no promueve el diálogo y debe evitarse (:126). Käsemann teme, además, que este tipo de terminología pueda oscurecer la diferencia primaria entre Cristo y la Iglesia (:127). Llamar a la Iglesia una señal también es problemático porque no hay duda de que la única señal legítima de la Iglesia es la cruz de Cristo (:130).

Las objeciones de Käsemann merecen ser tomadas en serio. Entonces, para continuar empleando esta terminología hay que añadir unos parámetros limitantes. Así lo expresó la Comisión FC en Lovaina (1971): «La Iglesia … *es* una señal. Pero es nada más que una señal. El misterio del amor de Dios no se manifiesta exhaustivamente por medio de esta señal; también en el mejor de los casos, la señal apunta hacia él desde lejos» y luego añadió: «Esta señal de unidad se rompe con las tensiones y divisiones que las iglesias están viviendo» (citado en Gassmann 1986:4). Un documento de estudio, previo a la reunión de Salamanca en 1973, declaró que la Iglesia osaba atribuirse el ser señal «o aun sacramento» de la unidad venidera de la humanidad «únicamente en virtud de su relación con Cristo», quien es la *verdadera* señal de unidad. Palabras como «sacramento» no son, además, atributos que la Iglesia se autoasigna: «Dios mismo ha escogido (a la Iglesia) para ser en Cristo la señal o sacramento de la unidad en su Reino» (:5). Es más, en un sentido estos términos en efecto ayudan a *evitar* una identificación completa de la Iglesia con Cristo (:13): las tres expresiones claramente apuntan *más allá* de ellas mismas. De igual modo, evocan enérgicamente la pregunta sobre qué correspondencia hay entre Cristo y quienes se declaran sus seguidores. El cristianismo dice representar una religión de gracia, pero debe recordar, entonces, que una religión de gracia es más vulnerable que una religión basada en la ley. En las palabras de John Baker:

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

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

Iglesia y mundo

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

Durante siglos había prevalecido un concepto estático de la Iglesia; al mundo afuera se lo percibía como un poder hostil (Berkhof 1979:411). Leyendo tratados teológicos de siglos anteriores, uno tiene la impresión de que sólo había Iglesia, nada de mundo. Para expresarlo de otra forma, la Iglesia era un mundo aparte. Fuera de la Iglesia sólo estaba la «falsa iglesia». El ministerio y la vida cristiana eran definidos casi exclusivamente en términos de predicación, el culto público, el pastorado y la caridad. Los cristianos «practicantes» eran (¡y con frecuencia aún son!) los que asistían con regularidad a la Iglesia (Schmitz 1971:52s). La Iglesia llenaba todo el horizonte. Los de afuera eran, en el mejor de los casos, «candidatos» a ser ganados (Snyder 1983:132). La misión consistía en el proceso de reproducir

iglesias; una vez reproducidas, se invertía toda la energía en mantenerlas. Barth plantea la pregunta: «¿No será que el trabajo de este mensajero y embajador divino (Cristo) en realidad terminó en un callejón sin salida: el de la Iglesia como una institución que provee salvación a sus propios miembros?» (1962:767).

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

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

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

¿Como entender esta nueva perspectiva?

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

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

En tercer lugar, el compromiso misionero de la Iglesia sugiere algo más que llamar a los individuos a entrar en la Iglesia como a una sala de espera del más allá. Los que han de ser evangelizados están,

---

EN Evangelii Nuntiandi (Exhortación Apostólica del papa Pablo VI, 1975)

juntamente con los demás seres humanos, sujetos a las condiciones sociales, económicas y políticas de este mundo. Existe, entonces, una «convergencia» entre la liberación de individuos y pueblos en la historia y la proclamación de la venida final del Reino de Dios (Geffré 1982:491). En esta perspectiva, la Iglesia es «el pueblo de Dios en medio de los acontecimientos mundiales» (Barth 1962:681–762) y la «comunidad para el mundo» (:762–795).

En cuarto lugar, en cuanto a la pneumatología, la Iglesia ha de ser vista como «morada de Dios en el Espíritu» (BA Ef. 2:22), como el movimiento del Espíritu respecto a un mundo en ruta hacia el futuro (Memorandum 1982:461s.). Cuando percibimos la Iglesia como la «comunidad del Espíritu Santo» la identificamos primordialmente como comunidad *misionera,* porque el Espíritu es el «Dios mediador» (Taylor 1972; cf. Boer 1961).

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

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

Finalmente, debido a su relación integral con el mundo, la Iglesia nunca podrá funcionar como si fuera un soldado temeroso vigilando la frontera, sino siempre como uno que trae buenas nuevas (Berkouwer 1979:162). Su vida-en-misión, de cara al mundo, es un privilegio (cf. Ro. 1:5).

El redescubrimiento de la iglesia local

La Iglesia-en-misión es, primeramente, la iglesia local. Esta perspectiva, juntamente con la presuposición que ninguna iglesia local debe estar en una posición de autoridad frente a otra iglesia local, ambas fundamentales para el Nuevo Testamento (cf. Hch. 13:1–3 y las cartas paulinas), fueron prácticamente dejadas a un lado durante gran parte de la historia del cristianismo. En el catolicismo, tanto la Iglesia como la misión llegaron a ser cada vez más ‘papacéntricas’. En la superficie, por lo menos, la fórmula protestante de los «tres autos» (autogobierno, autosostén y autopropagación) parecía tener más fundamento: muy pronto las iglesias jóvenes alcanzarían la igualdad en todos los aspectos con las iglesias más «antiguas». La realidad resultó ser otra. Las iglesias más jóvenes eran despreciadas y vistas como inmaduras y totalmente dependientes de las iglesias mayores o las sociedades misioneras en términos de sabiduría, experiencia y apoyo. El proceso hacia la independencia fue pedagógico; al fin y al cabo, el autonombrado guardián decidiría si había llegado el momento para que determinada iglesia joven tuviera su «autogobierno» o no. Las iglesias y las agencias misioneras en Occidente se concebían como iglesias para los demás.

La primera persona en atacar de frente todo este edificio fue Roland Allen ([1912] 1956), quien previno a sus lectores sobre las diferencias abismales entre los métodos misioneros de Pablo y los de las agencias misioneras contemporáneas. Quizás, sugería Allen (:107), la diferencia básica consistía en

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

Paulatinamente las misiones protestantes fueron cambiando de rumbo. Las reuniones de Jerusalén y Tambaram del CMI (1928 y 1938) empezaron a reconocer a las iglesias más jóvenes como iguales. De la conferencia de Whitby (1947) salió la frase «Partnership in Obedience» (Igualdad en obediencia) con la cual se proponía dar expresión a la convicción que sería un escándalo teológico distinguir entre iglesias «autónomas» e iglesias «dependientes». La reunión en Ghana del CMI (1958) concluyó diáfanamente: «la distinción entre iglesias 'antiguas' y 'jóvenes', no obstante la utilidad que hubiera podido tener en años pasados, ya no es válida ni de ayuda» (en Orchard 1958:12). Y aún si en todo esto la práctica estaba muy lejos de la teoría, no había duda de que el molde ya se había cristalizado y que un cambio decisivo empezaba a tener lugar. La Iglesia-*para*-los-demás paulatinamente se estaba convirtiendo en la Iglesia-*con*-los-demás; la proexistencia daba paso a la coexistencia (cf. Sundermeier 1986:65).Ya no se veía la misión como una calle de una sola vía, desde Occidente hacia el Tercer Mundo; cada iglesia, en cada lugar, se concebía en estado de misión.

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

En las secuelas de la I Guerra Mundial, sin embargo, se descubrió la iglesia local. *Maximum Illud* (1919) y *Rerum Ecclesiae* (1926) abrieron paso para un nuevo entendimiento, pero sólo *Fidei Donum* (1957) constituyó un verdadero punto de cambio (van Winsen 1973:77, 81–83) sobre el cual se podría edificar el Concilio Vaticano II. Aun este Concilio, sin embargo, se manejó basado en las presuposiciones de la iglesia tradicional de Occidente. Fue, de hecho, únicamente en una serie de sínodos de obispos —una estructura eclesial que tuvo sus orígenes después del Concilio— que los obispos de las iglesias locales[1] en el Tercer Mundo empezaron a ejercer una influencia profunda sobre el pensamiento católico.

El aspecto fundamentalmente innovador del nuevo desarrollo fue el descubrimiento de que la Iglesia universal halla su verdadera existencia en las iglesias locales; que ellas, y no la Iglesia universal, son la expresión prístina de la Iglesia (cf. LG 26); que así es el entendimiento básico de la Iglesia en el Nuevo Testamento y la manera de percibir la Iglesia, además, durante los primeros siglos de nuestra

CMI Consejo Mundial de Iglesias

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

era; que el Papa también es primeramente el pastor de la iglesia local en Roma; que una Iglesia universal considerada como la que *precede* a las iglesias locales constituye una abstracción pura porque la Iglesia universal sólo existe donde hay iglesias locales; que la Iglesia es Iglesia debido a lo que sucede en la *martyria, leitourgia, koinonia* y *diakonia* de la iglesia local; que la Iglesia es un acontecimiento que involucra a personas y no una autoridad que les pronuncia discursos o una institución poseedora de los elementos de la salvación, las doctrinas y oficios (cf. van Engelen 1975:298s; Glazik 1979:155s; Köster 1984:169, 176–184; Fries 1986:755; Michiels 1989:100s).

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

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

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

Mucho de lo expuesto arriba, sin duda, se acerca más al ideal que a la realidad. En ambas confesiones un síndrome de donante aún domina el panorama en las iglesias pudientes de Occidente y un síndrome de dependencia en las iglesias del Tercer Mundo. La Congregación para la Evangelización de los Pueblos (el nuevo nombre para la ahora reestructurada *Congregatio de Propaganda Fide*) aún ejerce autoridad sobre iglesias en el África y en otros lugares (cf. Rosenkranz 1977:431–434). Un cuarto de siglo después del Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica en África no ha convocado todavía

---

AG Ad Gentes (Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia [Vaticano II])

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

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

Tensión creativa

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

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

En buena parte del catolicismo y del protestantismo contemporáneos, entonces, se perpetúa una proporción considerable de las imágenes del pasado, casi sin desafío. Las agencias de envío tradicionales —sociedades independientes o estructuras denominacionales— son absolutizadas y seducidas para servir como agentes o legitimadores del statu quo. Esto se exacerba aún más con la preocupación por el crecimiento numérico de la Iglesia en algunos círculos. Donald McGavran, por ejemplo, anhela ver el crecimiento de la Iglesia como «una meta primordial e irremplazable de la misión» (1980:24). Cree que «el acercamiento numérico es esencial para entender el crecimiento de la Iglesia», porque la Iglesia «está conformada por personas que pueden contarse» (:93). McGavran define el crecimiento de la Iglesia como «la suma de muchos creyentes bautizados» (:147) y declara que «al estudioso del crecimiento de la Iglesia … le importa poco si una iglesia tiene credibilidad; pregunta cuánto ha crecido» (:159).

Según este modelo, los «logros» en el área de la misión o la evangelización se miden con frecuencia en términos de actividades «religiosas» o relacionadas con el «más allá», o de un comportamiento en el nivel de la microética, tal como la abstinencia del cigarrillo o el uso de lenguaje

grosero. Muchas veces esto también implica tomar distancia de cualquier involucramiento en los problemas sociales predominantes en un determinado entorno. Donde esto ocurre, puede darse el caso que una explosión en el número de convertidos no sea más que un escapismo disfrazado que resulta más bien en una farsa de las verdaderas pretensiones de la fe cristiana. Sin embargo, el contenido de un evangelio sin demandas en términos de justicia, paz, y equidad evoca
a un Jesús que apacigua la conciencia, con una cruz que no causa tropiezo, un reino ubicado en el más allá, una espíritu privatizado, interior y limitante, un Dios de bolsillo, una Biblia espiritualizada y una iglesia escapista. Su meta es lograr una vida feliz, cómoda y exitosa, disponible a través del perdón de una pecaminosidad abstracta por medio de la fe en un Cristo ahistórico (Costas 1982:80).

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

La idea de dejar al mundo definir la agenda de la Iglesia y de obligar a ésta a identificarse completamente con esta agenda surgió claramente por primera vez en la Conferencia de la WSCF en Estrasburgo, en 1960. Conferencistas como D. T. Niles, Newbigin, Barth y Visser't Hooft parecían incapaces de hablar a los estudiantes o hablar por ellos; únicamente Hoekendijk, con su énfasis en el llamado secular y el papel del cristianismo provocó aplausos (cf. Bassham 1979:47s). Tres años más tarde, en la conferencia de la CMME del CMI, convocada en la ciudad de México, se dijo que los cristianos tienen que «descubrir la forma de obediencia cristiana que Dios les está bosquejando implícitamente a través de su actividad en las estructuras de la vida urbana fuera de la Iglesia» (citado por Bassham 1979:65; esta frase no era, sin embargo, como Bassham parece insinuar, parte de la conferencia dictada en esa reunión).

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

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

Hemos resaltado la humanización como la meta de la misión porque creemos que más que cualquier otra comunica en medio de nuestro período histórico el significado de la meta mesiánica. En otra época

---

WSCF World Students Christian Federation (Federación Mundial de Estudiantes Cristianos)

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

En general, Uppsala afirmó esta teología. El acercamiento de Hoekendijk se convirtió en la «perspectiva recibida» en los círculos del CMI. La misión se tornó en un término sombrilla para servicios de salud y bienestar, proyectos juveniles, actividades de grupos políticos, proyectos para el desarrollo económico y social, la aplicación constructiva de la violencia, etc. La misión era ya «el término abarcador para todos los medios concebibles con los cuales las personas pueden cooperar con Dios respecto al mundo» (Rütti 1972:307). En términos prácticos se borró completamente la distinción entre Iglesia y mundo. En palabras de J. B. Metz: «La diferenciación abstracta entre la Iglesia y el mundo, al fin y al cabo, carece de sentido» (citado en Rütti 1972:274).

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

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

Tal vez podía esperarse que esta identificación casi total de la Iglesia y su vocación con el mundo y su agenda tuviera como consecuencia la vergüenza y la frustración causadas por la incapacidad de la Iglesia de poner en práctica la agenda del mundo. Podía esperarse, además, que muchas personas se desilusionaran con la Iglesia y la percibieran como algo desechable. Esta perspectiva, en varios grados, ha sido propagada por Hoekendijk, Aring y Rütti (aunque Rütti, contrario a los contornos de la línea general de su argumento, admite que «un cristianismo totalmente desprovisto de una naturaleza institucional no podría ser una verdadera alternativa» [1972:343]). Para Hoekendijk, en particular, la Iglesia tiene poco más que el carácter de un «intermezzo» entre Dios y el mundo. Otros hicieron eco a

---

IMC International Missionary Council (Consejo Misionero Interna- cional)

su perspectiva. La Iglesia es «una realidad de segunda importancia» dice Rütti (1972:280), y llamar a personas a ser miembros de una iglesia es «una forma de proselitismo» (CMI 1967:75). El *mundo,* no la Iglesia, es sitio del encuentro continuo entre Dios y la humanidad» (Aring 1971:83). Y Dios está haciéndose presente en el mundo por medio de personas que no le conocen y no pueden ser consideradas como miembros de la «Iglesia» (Rütti 1971:281).

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

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

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

Entonces, debe admitirse que los ataques contra la iglesia institucional, lanzadas por Hoekendijk y otros, son pertinentes únicamente en la medida que expresan un ideal teológico elevado al nivel de un juicio profético (cf. Gensichen 1971:168). Un «acercamiento puramente apostólico a la Iglesia es insostenible» (Berkhof 1986:418).

Hacia mediados de la década de 1970 la euforia característica de los 60 se había evaporado completamente. Cambió el curso de los eventos. Muchos de los mismos teólogos que tanto criticaron a la iglesia empírica ahora afirmaban que es imposible hablar de la misión como responsabilidad hacia el mundo y solidaridad con él a menos que dicha misión se entienda también en categorías eclesiales (cf. Schumacher 1970:183; Mitterhöfer 1974:81s; van Engelen 1975:309). La misión cristiana siempre será cristológica y pneumatológica, pero el Nuevo Testamento desconoce una cristología y una

pneumatología que no sean eclesiales (cf. Kramm 1979:212,218; Memorandum 1982:461). La misión está fundamentada en la adoración de la Iglesia, en su vivencia alrededor de la Palabra y los sacramentos. «'La reunión visible de personas visibles en un lugar especial para realizar algo particular' (Otto Weber) está en corazón de la Iglesia. Sin el hecho actual, visible, de reunirse no hay Iglesia» (Moltmann 1977:334).

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

la Iglesia es llamada a ser una «señal» profética, una comunidad profética por medio de la cual y por la cual la transformación del mundo pueda darse. Únicamente una iglesia que sale de su centro eucarístico fortalecida por la palabra y el sacramento, y por ende fortalecida en su propia identidad, puede tomar el mundo como parte de su agenda. Nunca habrá un tiempo en que el mundo con toda su problemática política, social y económica deje de ser la agenda de la Iglesia. Al mismo tiempo, la Iglesia puede salir a la periferia de la sociedad sin temor de ser distorsionada o confundida por la agenda del mundo, sino confiada en su capacidad de reconocer que Dios ya está allí (CMI 1983:50).

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

Esto no significa que sin más ni más aceptemos la comunidad concreta positivamente con una actitud que se resigna a su actual modo de vida (cf. también Lochman 1986:71). Hoy sabemos lo que

muchos de nuestros predecesores espirituales hubieran encontrado difícil aceptar: que la iglesia empírica será siempre imperfecta. Cada miembro de la Iglesia que la ama experimentará también un dolor profundo provocado por ella. Sin embargo, esto no implica desecharla, sino reformarla y renovarla. La Iglesia es ella misma objeto de la *missio Dei*, en constante necesidad de arrepentimiento y conversión; de hecho todas las tradiciones hoy suscriben al dicho *ecclesia semper reformanda e*st (cf. Rickenbach 1970:70; Memorandum 1982:462). La cruz que la Iglesia proclama también la juzga, y censura cada expresión de satisfacción frente a sus «logros». Una Iglesia que se adula a sí misma frustra el poder de la cruz en su vida y ministerio.

Aun así, la cruz comunica un mensaje no sólo de juicio sino de perdón y esperanza, también para la Iglesia. Por lo tanto, no es correcto que la Iglesia se deje llevar por la vía del activismo como si tuviera que probarse, como si tuviera que ganar su credibilidad a través de los propios esquemas impuestos y asegurar así su propia salvación. Flagelarse a sí misma e incitarse sin descanso a lograr cada vez más y más simplemente intensifica la culpa, la frustración y la desesperación. Si la exhortación al arrepentimiento no va de la mano con la oferta gratuita de perdón y vida nueva, hemos optado por la ley sin el evangelio, por el juicio sin la misericordia, por las obras sin la gracia. Existe una tensión permanente entre la comunidad cristiana anhelada y la comunidad cristiana real. Sin embargo, el sueño o ideal y la comunidad real se pertenecen mutuamente. En palabras de Bonhoeffer: «El que ama el sueño de la comunidad cristiana más que a la comunidad misma, por lo general lastima grandemente a dicha comunidad, no importa cuán buenas sean sus intenciones» (citado en Michiels 1989:84).

Esta reflexión tiene otro aspecto. A veces los cristianos, cuando anuncian lo que piensan que deben lograr en términos de transformar el mundo, corren el riesgo de rebasar la capacidad de la Iglesia, hablando y actuando pretenciosamente sobre asuntos acerca de los cuales ellos no tienen más pericia que la que tiene el mundo fuera de la Iglesia (cf. Rickenbach 1970:78). Hay a la vez algo cautivante y problemático en el intento de los cristianos de distinguir las «señales de los tiempos» y de verificar por medio de ellos dónde precisamente está Dios obrando en la historia.[3] Debemos estar prevenidos siempre frente a los riesgos que corremos y abstenernos de afirmaciones tales como: «¡Esto ha dicho el Señor!» Aunque la historia secular y la historia de la salvación son inseparables, no son idénticas, y el desenlace de los eventos en el mundo no lleva directamente al Reino de Dios. Como lo ha dicho M. D. Chenu: «La gracia es gracia, y la historia no es la fuente de la salvación» (citado en Geffré 1982:490).

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

[3] Esta noción, introducida en el ámbito de la discusión teológica contemporánea por el Papa Juan XXIII justamente antes del Concilio Vaticano II, ha encontrado eco en varias tradiciones teológicas (cf. Gómez 1989:365s). Para una bibliografía católica romana sobre dicha noción, cf. Kroeger 1989:191–196). (Volveré sobre esta noción en la sección sobre «La misión como contextualización».)

del Reino en la historia. El cristianismo no constituye todavía la nueva creación, pero sí es el obrar del Espíritu de la nueva creación; todavía no constituye la nueva humanidad, pero sí es su vanguardia (cf. Moltmann 1977:196; Collet 1984:262s.).

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

Para el tronco principal del protestantismo, fue la Asamblea de Nairobi del CMI (1975) la que primero registró claramente un ambiente distinto al de reuniones anteriores respecto a la Iglesia. Muchos estaban ya más dispuestos a admitir que la realidad era más compleja y sutil de lo que los delegados a conferencias anteriores se habían imaginado. El tono de la reunión fue más sobrio y las discusiones más serias que las que caracterizaron a Estrasburgo (1960), Ginebra (1966), Uppsala (1968) y Bangkok (1973). Quizás por eso el mensaje de Nairobi tomó la forma de una oración a favor de las iglesias en vez de un llamado al mundo (Vischer 1976:10, 61, 63). Se criticó a la Iglesia una vez más, pero no con tanta prepotencia como en Bangkok. La noción predominante fue más bien la idea bíblica que el tiempo había llegado para que «el juicio comience por la casa de Dios» (1 P. 4:17). La Iglesia tenía que purgarse para poder servir al mundo de una manera más relevante. Aún más, los cambios cataclísmicos que ocurrían en el mundo exigían la conversión de la Iglesia (Vischer 1976:27; cf. también el título de su libro). Así, en Nairobi, se reafirmó la validez permanente de la Iglesia; la *Iglesia* proporcionó la agenda de la Asamblea, y no el *mundo* (como había sucedido en Uppsala).

También en la reunión de la CMME en Melbourne (1980), la Iglesia fue tomada más en serio que en ocasiones anteriores. Parece haber sido rehabilitada dentro de los círculos del CMI como un instrumento de misión (Scherer 1987:44). Esto, sin embargo, no sugiere un retorno a la posición previa (aproximadamente desde Tambaram 1938 hasta Willingen 1952), cuando la integración de Iglesia y misión, en efecto, había servido para fortalecer el carácter institucionalizado de la misión en lugar de infundir un carácter misionero a la Iglesia. En cambio, Melbourne (a pesar de protestas del lado ortodoxo) distinguió cuidadosamente entre la Iglesia y el Reino de Dios. El tema de la Sección III, por ejemplo, fue «La Iglesia *da testimonio* del Reino». El informe de la sección (III.1) declara: «Toda la Iglesia de Dios, en cada lugar y época, es *un sacramento del Reino* que vino en la persona de Jesucristo y vendrá otra vez en su plenitud cuando él regrese en gloria» (CMI 1980:193; énfasis nuestro). Otra vez, la sección II.13 se refiere a la Iglesia como «una *señal* del Reino de Dios» y como llamada a «ser un *instrumento* del Reino continuando la misión de Cristo al mundo» (:193s.; nuestro énfasis). Mientras que Uppsala y Bangkok mostraron la tendencia a considerar a las iglesias como parte de la corte de Faraón, por lo menos las secciones III y IV de Melbourne las percibieron, a pesar de sus muchos defectos, como parte esencial del campamento de Moisés. La Iglesia, que por la gracia de Dios puede arrepentirse y ser renovada y equipada para el servicio misionero, obtuvo su lugar merecido, no como la expresión última del reinado de Dios sino como su siervo y heraldo (Scherer 1987:144).

CMME Comisión de Misión Mundial y Evangelización (del Consejo Mundial de Iglesias)

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

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

La misión como missio Dei

Durante los últimos cincuenta años aproximadamente ha habido un cambio sutil pero decisivo hacia un entendimiento de la misión como misión *de Dios*. Durante los siglos anteriores se entendió la misión en una variedad de formas. A veces se la interpretó primariamente en términos soteriológicos, como salvar a los individuos de la condenación eterna. O se la entendió en términos culturales, como introducir a las personas del Oriente o del Sur a las bendiciones y privilegios del Occidente cristiano. Muchas veces se la percibió en categorías eclesiásticas, como la expansión de la Iglesia (o de una denominación específica). A veces se la definió con referencia a la historia de la salvación, como el proceso por el cual el mundo, de manera evolutiva o por un evento cataclísmico, se transformaría en el Reino de Dios. En todas estas instancias, y de varias maneras a veces conflictivas, la interrelación entre cristología, soteriología y la doctrina de la Trinidad, tan importante para la Iglesia primitiva, se vio desplazada por una de las varias versiones de la doctrina de la gracia (cf. Beinert 1983:208).

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

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

En todo el proceso la influencia de Barth fue definitiva. De hecho, a Barth se lo puede denominar el primer exponente claro de un nuevo paradigma teológico que rompió de manera radical con el acercamiento de la Ilustración (cf. Küng 1987:229). Su influencia en el pensamiento misionero llegó a su máximo alcance en la Conferencia de Willingen del IMC (1952). Fue aquí donde la idea (no el término exacto) de *missio Dei salió*; a flote claramente por primera vez. Se entendió la misión como algo derivado de la misma naturaleza de Dios. Esto la colocó en el contexto de la doctrina de la Trinidad, no de la eclesiología o la soteriología. La doctrina clásica sobre la *missio Dei* como Dios Padre enviando al Hijo, y Dios Padre y el Hijo enviando al Espíritu Santo se amplió para incluir un «movimiento» más: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo enviando a la Iglesia al mundo. En términos del pensamiento misionero este vínculo con la doctrina de la Trinidad constituyó una innovación importante (Aagaard 1974:420). La imagen de la misión que surgió de Willingen fue la de la misión como una participación en el enviar de Dios. Nuestra misión carece de vida propia: sólo en manos del Dios que envía se puede denominar verdaderamente misión, toda vez que la incitativa misionera proviene únicamente de Dios (cf. van ’t Hof 1972:158s). Sin embargo, no se concibió la misión en categorías triunfalistas. Willingen reconoció la relación estrecha entre la *missio Dei* y la misión como solidaridad con el Cristo encarnado y crucificado. Mientras la reunión de Willingen fue convocada bajo el tema «La obligación misionera de la Iglesia», las conferencias se publicaron bajo el título de *Missions under the Cross* (Las misiones bajo la cruz) (1953). Entonces, al lado de la afirmación que la misión era de Dios, el énfasis en la cruz impidió cualquier posibilidad de comodidad misionera (van ‘t Hof 1972:160s; cf. Dapper 1979:27).

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

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

Para las *missiones ecclesiae* (las actividades misioneras de la Iglesia) la *missio Dei* tiene consecuencias importantes. La «misión», en singular, sigue siendo primordial; las «misiones», en plural, constituyen un derivado. Con referencia al período posterior a Willingen, Neill (1966a:572) declara con denuedo: «La era de las misiones ha llegado a su final; empieza la era de la misión». De

esto se sigue que es necesario distinguir entre la misión y las misiones. No podemos pretender de manera simplista que lo que hacemos es idéntico a la *missio Dei*: nuestras actividades misioneras son auténticas únicamente en la medida en que reflejan una participación en la misión de Dios. «La Iglesia se encuentra al servicio del movimiento de Dios hacia el mundo» (Schmidtz 1971:25). El propósito primordial de las *missiones ecclesiae* no puede consistir, entonces, en simplemente plantar iglesias o salvar almas: necesariamente tiene que ser un servicio a favor de la *missio Dei*, representando a Dios en el mundo y en contraste con el mundo, apuntando hacia Dios, colocando al Dios-niño ante la mirada del mundo en una celebración sin fin de la fiesta de la Epifanía. En su misión, la Iglesia testifica la plenitud de la promesa del Reino de Dios y participa en la continua lucha de este Reino contra los poderes de la oscuridad y el mal (Scherer 1987:84).

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

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

No hay duda de que este concepto amplio del alcance de la *missio Dei* significó un desarrollo contrario a las intenciones de Barth y las de Hartenstein, quien fue el primero en emplear el término. Al introducir la frase, Hartenstein esperaba proteger la misión contra la secularización y la horizontalización, reservándola exclusivamente para Dios. No sucedió así. Otros, siguiendo en las huellas de Barth y Hartenstein, se indignaron de igual manera por el desarrollo posterior. Rosin (1972:26) denomina *missio Dei* «al caballo de Troya por medio del cual la visión estadounidense (no asimilada) fue introducida en el bien vigilado recinto de la teología ecuménica de la misión».[5]

GS Gaudium et Spes (Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno [Vaticano II])

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

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

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

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

La misión como mediadora de la salvación[6]

Interpretaciones tradicionales de la salvación

Hace algunos años la revista católica romana Studia Missionalia dedicó dos volúmenes (vol. 29, 1980, y vol. 30, 1981) al tema «La salvación en las religiones del mundo». La salvación es una preocupación central de todas las religiones. Para los cristianos, la convicción de que Dios logró de manera decisiva la salvación para todos en Jesucristo y por medio de él, permanece en el meollo de sus vidas. Después de todo, el nombre mismo de Jesús quiere decir «salvador» (cf. Wiederkehr 1976:9s.; 1982:239s.; Beinert 1983:21s.; Greshake 1983:15).

Lógicamente uno puede deducir de esta convicción que el movimiento misionero cristiano ha sido motivado a lo largo de la historia por el deseo de mediar la salvación para todos. El «motivo soteriológico» puede de hecho denominarse «el corazón palpitante de la misionología» porque concierne a la «más profunda y más fundamental pregunta de la humanidad» (Gort 1988:203). Por ende, tiene sentido que varias conferencias misioneras internacionales se hayan dedicado enteramente

---

[6] Para un discusión más amplia del tema, véase mi contribución titulada: «Salvation: A Missiological Perspective» (Salvación: una perspectiva misionológica), *Ex Auditu*, vol. 6 (1989) pp. 139–157.

al tema. Por ejemplo, recordemos la Conferencia de la CMME en Bangkok, en 1973, cuyo tema fue «la salvación hoy». Más recientemente, en octubre de 1988, la Congregación Católica Romana para la Evangelización de los Pueblos, reunida en la Universidad Urbana en Roma, dedicó una consulta de toda una semana a este mismo tema.[7] El hecho de que hayan sido consultas *misioneras* tiene mucho sentido, debido a que la teología de la misión casi siempre depende de la teología de la salvación que se tenga; por tanto, sería correcto decir que el alcance de la salvación, definida como sea, determina el alcance de la empresa misionera.

Así como ha habido cambios paradigmáticos respecto al entendimiento de la relación entre la Iglesia y la misión, también han ocurrido cambios en el entendimiento de la naturaleza de la salvación que la Iglesia ha mediado en su misión. Nuestras reflexiones sobre la misión en la época de la Iglesia primitiva revelaron que la salvación fue interpretada en términos amplios. Esto no implica que todos los autores del Nuevo Testamento la entendieron exactamente de la misma manera. Lucas, por ejemplo, utiliza un «lenguaje de salvación» para referirse a una amplia gama de circunstancias humanas —el fin de la pobreza, la discriminación, la enfermedad, la posesión demoníaca, etc.— o, como lo expresa Scheffler (1988), para describir el sufrimiento económico, social, político, físico, psicológico y espiritual. Además, para Lucas la salvación es sobre todo algo que se realiza en *esta* vida, *hoy* (ver en particular los dichos de Jesús citados en 4:21; 19:9; 23:43). Para Lucas la salvación se ubica en el *presente* (cf. Stanley 1980:74s.).

Pablo, en cambio, subraya otro aspecto, pues él pone más énfasis en la naturaleza *incipiente* de la salvación: apenas se inicia en esta vida (cf. Stanley 1980:63–69). La salvación es un *proceso* iniciado por el encuentro de uno con el Cristo vivo; la salvación total aún está por completarse. El Espíritu Santo es sólo las *primicias* de los dones de Dios a favor de nosotros (Ro. 8:23). Somos salvos *en esperanza* (8:24). La *reconciliación* (un concepto clave en Pablo) de hecho ocurre aquí y ahora, pero Pablo por lo general se refiere a la salvación usando el tiempo futuro: «Porque si siendo enemigos, *fuimos reconciliados* con Dios … mucho más, *estando reconciliados, seremos* salvos por su vida» (Ro. 5:10). Estos sutiles matices seguramente tienen que ver con el hecho de que Pablo piensa en categorías *apocalípticas* y desea enfatizar que la salvación comprehensiva está reservada para el triunfo venidero de Dios (Beker 1984). Por el momento Pablo aún *aguarda* a Jesucristo como Salvador (Fil. 3:20). Esto no le resta nada, sin embargo, a la realidad de la renovación radical, tanto personal como social, que el creyente puede experimentar aquí y ahora (cf. Ro. 8:14s. y 2 Co. 5:17). Tampoco concierne sólo a la vida «religiosa» del creyente. La experiencia de la reconciliación con Dios y del nuevo nacimiento tiene grandes consecuencias *sociales y políticas* (ver la carta de Pablo a Filemón). A Cristo se lo denomina *Kyrios* y *Soter*, en desafío abierto a la confesión pública de *César* como señor y salvador. Pero todo esto se da en el marco de una ferviente expectativa escatológica.

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

Mientras que en la iglesia bizantina se entendía la salvación como una progresión «pedagógica», el Occidente (católico y protestante) subrayaba el efecto devastador del pecado y la restauración del individuo caído por medio de una experiencia de crisis mediada por la Iglesia. No era ni la

[7] Los trabajos presentados en esta consulta fueron publicados bajo el título *La salvezzia oggi* (Urban University Press, Roma, 1989).

preexistencia de Cristo ni su encarnación, sino su muerte sustitutiva en la cruz (una doctrina perfeccionada en la teoría de Anselmo de la *satisfactio vicaria*) la que ahora estaba en el centro (cf. Beinert 1983:203–205). La salvación consistía en la redención de almas individuales en el más allá, hecho que tendría lugar en ocasión del apocalipsis en miniatura de la muerte de cada creyente.

Dentro de este marco, la «persona» y la «obra» de Cristo se separaban cada vez más la una de la otra. Finalmente la cristología terminó ocupando un segundo lugar frente a la soteriología (Lowe 1982:219; Greshake 1983:72s.; Beinert 1983:292, 205, 208). Por el mismo proceso, las actividades «salvíficas» de Dios se distinguían cada vez más de sus actividades «providenciales» respecto al bienestar del individuo y de la sociedad. Entonces, aunque a través de todos los siglos de la historia de la misión cristiana se ha prestado atención en un grado sorprendente al cuidado de los enfermos, los pobres, los huérfanos y otras víctimas de la sociedad, como también a la educación, la instrucción en agricultura y cosas así, estos ministerios casi siempre eran considerados como «servicios auxiliares» y no como una tarea misionera con derecho propio. Su propósito consistía en predisponer a las personas favorablemente hacia el evangelio, en «ablandarlas», y así preparar el camino para el trabajo del misionero «verdadero», es decir, el que proclamaba la palabra de Dios acerca de la salvación eterna. En la mayoría de los casos se mantuvo, entonces, una distinción estricta entre el énfasis «horizontal» y «externo», por un lado (caridad, educación, ayuda médica), y los elementos «verticales» o «espirituales» de la agenda misionera, por el otro (predicación, sacramentos y asistencia a la iglesia). Únicamente estos últimos tenían que ver con la apropiación de la salvación.

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

La salvación en el paradigma moderno

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

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

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

La segunda reacción consistió en intentar tomar los desafíos del modernismo seriamente, también respecto a su concepto de la salvación. Una manera de «rescatar» el cristianismo era rechazar la perspectiva según la cual Jesús murió como sustituto de la humanidad propiciando así a Dios. Jesús era más bien el ser ideal, un ejemplo para emular, un maestro de moral. Aquí el meollo no era la *persona* de Jesús sino la *causa* de Jesús; el *ideal* y no el que encaró el ideal; la *enseñanza* (en particular el Sermón de la Montaña) y no el maestro; el *Reino* de Dios, pero sin el Rey (cf. Greshake 1983:76).

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

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

En la Conferencia de Ginebra sobre Iglesia y Sociedad (1966) tanto Emmanuel Mesthene como Richard Shaull utilizaron las categorías de salvación sugeridas por Hoekendijk, aunque cada cual lo hizo en forma distinta. Ambos estaban de acuerdo en que *este* mundo era el escenario principal de la actividad de Dios y el (¿único?) lugar donde la salvación podría efectuarse. Mientras el marco de referencia utilizado por Mesthene fue Occidente moderno, industrializado y secularizado, y donde él percibía la solución a los problemas del mundo en el progreso tecnológico, el marco de referencia de Shaull fue el Tercer Mundo, más en particular la experiencia de la injusticia, la explotación y la pobreza. La teología de Mesthene intentó hacer frente a los desafíos de la Ilustración, mientras que la de Shaull a los desafíos de Karl Marx y la explotación colonial. Para Mesthene la salvación significaba la expansión a una escala mayor del desarrollo tecnológico para que todos pudieran beneficiarse de la riqueza del mundo occidental; para Shaull, la salvación significaba liberación, la cual se lograría únicamente tirando abajo el orden actual.

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

El pensamiento misionero católico respecto a la salvación tomó un rumbo paralelo al del protestantismo, especialmente después de que el papa Juan XXIII anunciara el Concilio Vaticano II, en 1959. Igual que en el protestantismo, se creía que la salvación no podía definirse únicamente en términos «religiosos» (o «eclesiales»), sino también en términos de lo que estaba sucediendo en otros ámbitos. GS prestó atención especial a este aspecto (p. ej., en el párrafo 4). Especialmente en la *teología de la liberación* católico-romana surgió una interpretación más amplia de la salvación.

No hay duda de que la interpretación de la salvación que ha surgido en el pensamiento y práctica misioneros recientes ha introducido en la definición de la salvación elementos sin los cuales tendríamos un concepto peligrosamente estrecho y anémico. En un mundo donde las personas dependemos las unas de las otras y cada individuo se desenvuelve dentro de una red de relaciones interpersonales, es totalmente inadecuado limitar la salvación al individuo y la relación que éste tiene con Dios. El odio, la injusticia, la opresión, la guerra y otras formas de violencia son manifestaciones del mal; la preocupación por dar un trato humano, por vencer el hambre, la enfermedad y la falta de sentido en la vida es parte de la *salvación* en la cual depositamos nuestra esperanza y a favor de la cual trabajamos. Los cristianos oramos para que el Reino de Dios venga y la voluntad de Dios sea hecha *en la tierra* así como en los cielos (Mt. 6:10); lógicamente de allí surge que la *tierra* es el lugar del llamado del cristiano y de su santificación.

Crisis en el entendimiento moderno de la salvación

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

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

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

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

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

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

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

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

Hacia una salvación integral

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

Para su entendimiento de la salvación el primer modelo, la misión patrística griega, se orientaba hacia el *origen* y el *comienzo* de la vida de Jesús, es decir, hacia su preexistencia y su encarnación. La orientación de la misión occidental fue hacia el *final* de la vida de Jesús: su muerte en la cruz (como formulación clásica, la teoría de la satisfacción elaborada por Anselmo). En ambas instancias la salvación estaba en la periferia de la vida de Jesús (Wiederkehr 1976:34; Beinert :1983211). El tercer modelo, la interpretación ética de la salvación, se orientaba más hacia *la vida y ministerio terrenales* de Jesús. Por supuesto, esto introdujo un elemento más dinámico a nuestro entendimiento de la salvación, pero de tal modo que, al fin y al cabo, Cristo resultó redundante.

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

Entonces, tiene sentido que los círculos misioneros hoy, como también otros frentes del quehacer teológico, apelen cada vez más a la mediación de palabras como «comprehensiva», «integral», «total» o «universal» aplicadas a la salvación para definir el propósito de la misión. Se supera así el dualismo inherente en los modelos tradicionales y aun en los más modernos (cf. por ejemplo los títulos de Waldenfels 1977; Müller 1978; y Weber 1978).[8] La literatura y práctica misioneras enfatizan la necesidad de encontrar un camino que *rebase* cada posición esquizofrénica y ministre a personas en su necesidad *total;* también enfatizan la necesidad de involucrar a cada individuo y a la sociedad entera, cuerpo *y* alma, presente *y* futuro, en nuestro ministerio de salvación.

Nunca antes en la historia se había llegado al grado de aflicción social que estamos experimentando en el siglo 20. Pero nunca antes los cristianos estuvieron en una mejor posición que hoy para hacer algo acerca de estas necesidades. La pobreza, la miseria, la enfermedad, el crimen y el caos social han alcanzado proporciones jamás imaginadas. En una escala sin precedentes las personas son víctimas de las demás personas; *homo homini lupus* («El hombre es lobo del hombre»). En muchos países del mundo los grupos marginados no tienen acceso a ninguna de las vías de participación, ni siquiera pasivas, de la sociedad; las relaciones interpersonales están desintegradas; las personas son presas de un modo de vivir del cual es imposible escaparse; la marginación caracteriza cada aspecto de su

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

existencia (cf. Müller 1978:90). Introducir cambios como cristianos en medio de esta situación es mediar la salvación; después de todo, citando otra vez GS 1:

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

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

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

El carácter integral de la salvación exige que el alcance de la misión de la Iglesia sea más comprehensivo de lo que ha sido tradicionalmente. La salvación es tan coherente, amplia y profunda como las necesidades y exigencias de la existencia humana. La misión, por tanto, significa estar involucrados en el diálogo continuo entre Dios, quien ofrece salvación, y el mundo que, enredado en toda clase de maldad, anhela dicha salvación (Gort 1988:209). «La misión significa ser enviado a proclamar, en hechos y en palabras, que Cristo murió y resucitó a favor de la vida del mundo, y que vive para transformar vidas humanas» (Memorandum 1982:459). De la tensión entre el «ya» y el «todavía no» del Reino de Dios, de la tensión entre la salvación *indicativa* (¡la que ya es una realidad!) y la salvación *subjuntiva* (¡la salvación comprehensiva está por venir!) emerge la salvación *imperativa:* ¡involúcrate en el ministerio de la salvación! (Gort 1988:214). Aquellos que sabemos que un día Dios enjugará las lágrimas de los que sufren y son oprimidos no aceptaremos con resignación las lágrimas de los que sufren y son oprimidos *ahora.* Cualquiera que sepa que un día ya no habrá más enfermedad puede y tiene que anticipar activamente la conquista de la enfermedad en el individuo y en la sociedad *ahora*. Y cualquiera que crea que el enemigo de Dios y el ser humano está ya aplastado se opondrá a él *ahora* y a todas sus maquinaciones en la familia y en la sociedad. Todo esto tiene que ver con la *salvación.*

La misión como la búsqueda de la justicia

El legado de la historia

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

No puede haber duda de que la justicia social es el meollo de la tradición profética del Antiguo Testamento. Debido a que la mayoría de los reyes de Israel profesaban como mínimo creer en Jehová,

profetas como Amos y Jeremías podían desafiarlos en el nombre de Dios respecto a cómo habían tolerado o perpetrado la injusticia en su respectivo reino. El contexto sociopolítico en el cual la Iglesia primitiva inició su misión fue fundamentalmente diferente. El cristianismo era una *religio illicita* en el Imperio Romano. En el mejor de los casos era tolerado; en el peor, perseguido. Ningún cristiano podía dirigirse a las autoridades sobre la base de una fe común. Esta circunstancia ha llevado a muchos cristianos de generaciones subsecuentes a la idea errónea que el Nuevo Testamento es más «espiritual» que el Antiguo y por ende superior. Al mismo tiempo se ha pasado por alto la dimensión de la justicia, innata en la fe cristiana, en gran parte porque en las circunstancias actuales sus categorías son sustancialmente diferentes de las de Antiguo Testamento (cf. también los capítulos 2 al 4 de este estudio).

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

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

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

La «interferencia» de los obispos en la política constituyó una de las primeras manifestaciones de que la Iglesia «establecida» quería romper el molde de armonía y división clara de funciones entre

Iglesia y Estado.[9] Gran parte de las complicaciones surgidas en la relación Iglesia-Estado en el siglo veinte fluyeron de los intentos de redefinir esta relación.

La tensión entre la justicia y el amor

Para apreciar los problemas influyentes puede ser de ayuda volver a una observación de Reinhold Niebuhr (1960). Una ética racional, sugiere Niebuhr, apunta hacia la justicia, mientras que una ética religiosa hace del amor el ideal (:57). Este último ideal se apoya en una visión del alma del prójimo «desde una perspectiva absoluta y trascendente» (:58). En toda religión vital esto lleva a la presencia de una esperanza milenaria en una sociedad en la que el ideal del amor y la equidad se realizará plenamente (:60s). Sin embargo, el hecho se complica porque dentro del ideal religioso existe un énfasis «místico» justamente al lado de un énfasis «profético» (:64). La dimensión mística tiende a hacer que el individuo o grupo desprecie la historia, propague la idea de que nuestro verdadero hogar no es aquí sino en el cielo y busque la comunión con Dios sin preocuparse por el prójimo (cf. Haight 1976:623). La dimensión profética empuja al creyente a involucrarse en la sociedad por causa del prójimo.

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

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

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

---

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

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

Los dos mandatos

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

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

Mucho de esta mentalidad prevalece aún en círculos fundamentalistas alrededor del mundo. En el cuerpo principal del evangelicalismo, sin embargo, se inició un cambio. De importancia capital en ese sentido es el libro de Carl Henry *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* (La conciencia intranquila del fundamentalismo moderno) (1947). Henry escribió (citado en Bassham 1979:176): Mientras en el pasado el evangelio redentor fue un mensaje para cambiar el mundo, ahora se tornó resistente al mundo…. El fundamentalismo, al rebelarse contra el evangelio social, parece haberse rebelado también contra el imperativo social del cristianismo… No desafía las injusticias del totalitarismo, los secularismos de la educación moderna, las maldades del odio racista, los males que asedian la relación actual entre sindicatos y gremios, ni las bases inadecuadas de las relaciones internacionales.

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

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

Según esta definición, la relación entre la evangelización y la responsabilidad social es la misma que entre la semilla y el fruto; evangelizar permanece como primordial (la «tarea principal» de la Iglesia), pero genera involucramiento social y mejoramiento en las condiciones sociales entre los que han sido evangelizados (cf. McGavran 1973:31).

Todas estas interpretaciones de la relación entre evangelización y responsabilidad social, y otras similares, no podían sino caer bajo una presión tremenda. Varios eruditos evangélicos empezaban a reflexionar de nuevo sobre estos temas, con base en la ética social del siglo diecinueve y retomando algunos de los desafíos articulados por Henry en su libro de 1947.[10] Los llamados evangélicos radicales —los menonitas y otros— empezaban a salir de su aislamiento (autoimpuesto desde hacía siglos) del cristianismo histórico e hicieron contribuciones vitales al pensamiento y la práctica sociales entre evangélicos (cf. Yoder 1972). Para 1974, cuando el Congreso Internacional sobre Evangelización Mundial se reunió en Lausana, muchos evangélicos, en particular del Tercer Mundo, estaban listos para un nuevo avance. John Stott, en un libro publicado después de Lausana, confesó cándidamente que había cambiado de idea sobre la interpretación de la «Gran Comisión»: mientras que en Berlín 1966 la

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

había interpretado exclusivamente en términos de evangelización (en Henry y Mooneyham 1967a:37–56), ahora prefería expresarse de manera diferente:

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

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

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

Sin embargo, tanto el Congreso como el Pacto continúan operando en términos del acercamiento que contempla dos mandatos, y de mantener la prioridad de la evangelización. Se afirmó que «en la misión de la Iglesia, que es misión de servicio sacrificado, la evangelización ocupa el primer lugar». El pacto también dice explícitamente que «la reconciliación con el hombre no es lo mismo que la reconciliación con Dios, ni el compromiso social es lo mismo que la evangelización, ni la liberación política es lo mismo que la salvación».

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

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

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

La dicotomía prevaleció en la CRESR. La posición oficial evangélica quedó así: la evangelización es primaria y donde ha sido exitosa ha llevado «frutos» en términos de justicia social. De hecho, este pensamiento de causa y efecto (¿un legado de la Ilustración?) todavía es poderoso en círculos evangélicos. El paso más significativo que la Iglesia puede dar hacia la creación de un nuevo orden mundial, dice McGavran (1983:21), es el de multiplicar en la sociedad «células de los redimidos». Una vez que esto ocurre, Dios «inevitablemente … los impulsa a buscar un orden social mejor» (:28).

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

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

Esta poderosa respuesta encontró eco en la reunión de Pattaya (1980) del CLEM, cuando unos doscientos participantes firmaron una «Declaración de preocupación sobre el futuro del CLEM», en la cual se criticó al liderazgo de la Conferencia en términos tajantes por la manera en que había enfatizado el mandato evangelizador, excluyendo casi totalmente el llamado de la Iglesia en el área de la justicia y la paz. En el mismo año, poco antes de la Conferencia de Pattaya, la unidad sobre Ética y Sociedad de la *WEF* convocó dos reuniones en High Leigh, cerca de Londres, una sobre el desarrollo y la otra sobre estilo de vida.[11] Ambas consultas rebasaron los temas y el alcance que habían caracterizado las reuniones evangélicas de las décadas de 1960 y 1970, no menos debido a la presencia de una fuerte representación del Tercer Mundo. Scherer comenta sobre la segunda de las dos consultas:

El contenido real de la consulta de Londres fue más allá de la vida sencilla, mayordomía, o la benevolencia. Tocó precisamente la cuestión de la opción preferencial de Dios por los pobres, el juicio divino contra los opresores, el modelo de la identificación de Cristo mismo con los pobres, el riesgo de sufrir por causa de Cristo y el apoyo cristiano a los cambios en las estructuras políticas, temas que rara vez se articulan con tanta pasión en círculos misioneros evangélicos (1987:180).

PL Pacto de Lausana (documento elaborado por el Congreso Internacional de Evangelización Mundial, Lausana, 1974)

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

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

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

En los primeros años de la década de 1980, parecía que un nuevo espíritu se iba estableciendo en los círculos evangélicos históricos. Agrupaciones evangélicas regionales siguieron el ejemplo. Uno de los documentos más extraordinarios en ese sentido fue el *Evangelical Witness in South Africa* (Testimonio evangélico en Sudáfrica), producido por un grupo de «evangélicos preocupados» en 1986.[13] En el contexto del sistema de *apartheid* y de la experiencia de represión y brutalidad policial durante el estado de emergencia, hubo evangélicos que sintieron la necesidad de responder y articular sus perspectivas respecto a la evangelización, la misión, el mal estructural y la responsabilidad de la Iglesia en cuanto a la justicia en la sociedad. No tenían duda alguna de que estaban llamados al ministerio de proclamar a Cristo como Salvador y de invitar a personas a colocar en él toda su confianza, pero estaban igualmente seguros de que el pecado es tanto personal como estructural, de que la vida es una sola pieza, de que el dualismo es contrario al evangelio y de que su ministerio tenía que ser ampliado y profundizado. Esto representa un cambio significativo en los evangélicos y no simplemente un retorno a una posición anterior al siglo diecinueve. En aquel entonces y debido primordialmente al ambiente optimista, los cristianos tendían a creer en un mejoramiento «natural» y evolutivo de las condiciones sociales actuales. Hoy tanto los evangélicos como los ecuménicos entienden de manera más perceptiva que antes algo de la profundidad del mal en el mundo, de la incapacidad del ser humano para traer por sí solo el Reino de Dios y de la necesidad *tanto* de una renovación personal por medio del Espíritu de Dios *como* de un compromiso firme para desafiar y transformar las estructuras de las sociedad.[14]

Una convergencia de convicciones

En muchos aspectos, entonces, un importante segmento de evangélicos parece estar listo a revertir el mismo «Gran Retroceso» y encarnar de nuevo un evangelio total de la irrupción del reinado de Dios, no sólo en la vida de los individuos, sino también en la sociedad. Un giro similar pero en dirección opuesta se ha puesto en evidencia en círculos ecuménicos desde mediados de la década de los setenta,

---

WEF World Evangelical Fellowship (Alianza Evangélica Mundial)

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

[13] Este documento fue publicado de nuevo en *Transformation 4* (1987) pp. 17–30.

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

más particularmente a partir de la Asamblea de Nairobi del CMI (1975). Esto se evidencia claramente en el documento Mission and Evangelism (Misión y evangelización) de 1982. Afirma entre otras cosas: No hay evangelización sin solidaridad; no hay solidaridad cristiana que no implique compartir el conocimiento del Reino que es la promesa de Dios a los pobres de la tierra. He aquí una prueba doble de credibilidad: una proclamación que no incluye las promesas de la justicia del Reino a los pobres de la tierra es una caricatura del Evangelio; pero una participación cristiana en las luchas a favor de la justicia que no apunte hacia las promesas del Reino también convierte en caricatura el concepto cristiano de la justicia (párrafo 34).

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

Quedan muchas ambigüedades y hay mucho por hacer en términos de aclarar la verdadera naturaleza del involucramiento de la Iglesia en la sociedad, no menos por «el fracaso general de los teólogos en manejar adecuadamente este problema» (Snijders 1977: 173). Sin embargo, las iglesias —católica romana, protestante y ortodoxa— están aprendiendo de nuevo a «superar las viejas dicotomías entre la evangelización y la acción. El 'evangelio espiritual' y el 'evangelio material' eran en Jesús un solo evangelio» (ME 33; CMI, 1982). La alternativa «entre evangelización y humanización, entre conversión interior y mejoramiento de las condiciones, o entre la dimensión vertical de la fe y la dimensión horizontal del amor» es insostenible (Moltmann 1975:4). Hablando ante la Asamblea de Uppsala, Visser't Hooft lamentó el «oscilante movimiento primitivo de preferencia de ir de un extremo al otro» y añadió:

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

La misión como «evangelismo»[15]

CMI Consejo Mundial de Iglesias

EN Evangelii Nuntiandi (Exhortación Apostólica del papa Pablo VI, 1975)

ME Misión y Evangelización—Una afirmación ecuménica (Documento del Consejo Mundial de Iglesias sobre la misión y la evangelización, publicado en 1982)

15

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

Evangelismo: una plétora de definiciones

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

Después de volver a caer en desuso temporal entre los años 1920 y 1960 los términos otra vez alcanzaron a jugar un papel prominente a partir de 1970 en círculos protestantes (ecuménicos y evangélicos) y católico-romanos (Barrett 1987:60–66). Un hito que marcó la época (:66) en ese sentido fue la publicación, en 1975, de la exhortación apostólica EN, del papa Pablo VI. De igual importancia fueron la Asamblea de Nairobi del CMI, en el mismo mes de la publicación de dicho documento, y la publicación, en 1982, de *Mission and Evangelism—An Ecumenical Affirmation* (Misión y evangelización: una afirmación ecuménica)(CMI). De hecho, estas reuniones y los documentos citados marcan un reavivamiento significativo del interés en la evangelización, tanto en círculos católico-romanos como protestantes (Gómez 1986:35).

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

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

En primer lugar, algunos sugieren que la «misión» tiene que ver con el ministerio a personas (en particular del Tercer Mundo) que *todavía no son* cristianas, y que el «evangelismo» tiene que ver con el ministerio a personas (en particular en Occidente) que *ya han dejado de ser* cristianas. La existencia de los que «ya han dejado de ser» cristianos refleja una nueva situación. Antes de la Ilustración y la época de los descubrimientos, todas las personas fuera del ámbito occidental eran «paganos», mientras todos

---

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

los occidentales se consideraban cristianos. Ahora en Occidente también hay «no creyentes». Se argumenta, sin embargo, que la diferencia en la terminología es necesaria cuando se refiere a la labor de la Iglesia entre estos dos grupos. La misión, se sugiere, tiene que ver con la primera conversión, con la «cristianización», con *vocare*, con un primer inicio, con el extranjero lejano; el evangelismo tiene que ver con la reconversión, la recristianización, *revocare*, un nuevo inicio, el vecino alejado (cf. Barth 1957). Dentro del cristianismo occidental, entonces, el orden del día es el evangelismo, no la misión. Se considera que las «misiones nacionales» (evangelismo) son algo *teológicamente* distinto de las misiones (foráneas). La diferencia es, al mismo tiempo, *geográfica.* En palabras de Margull, «el distintivo de la misión foránea es proclamar el evangelio donde aún no existe una iglesia, donde el Señorío de Dios nunca —históricamente hablando— se ha proclamado, donde el objeto de preocupación son los *paganos* (1962:275). La misión, entonces, tiene lugar en un medio *pre*cristiano. En contraste con esto, Margull define evangelismo, al que también distingue de manera clara de la predicación «normal» de la Iglesia a sus miembros, como la proclamación del evangelio entre los que han dejado la Iglesia o entre personas que viven en medios *pos*cristianos como Europa del Este (1962:277s.).

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

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

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

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

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

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

Hacia un entendimiento constructivo del evangelismo

Confusiones de significado como las identificadas arriba son síntomas del estado fluctuante del pensamiento misionero y del período de transición en que nos encontramos. A continuación trataré de delinear un entendimiento del evangelismo que, espero, contribuirá al tipo de misión apropiado para en momento actual. En la base de mis consideraciones está la convicción que misión y evangelismo no son sinónimos pero, no obstante, están indisolublemente entretejidos en la teología y en la praxis.

1. *Percibo la misión como un concepto más amplio que evangelismo.* «La evangelización es misión, pero la misión es más que meramente la evangelización» (Moltmann 1977:10; cf. Geffré 1982:478s.). La misión denota la totalidad de la tarea dada por Dios a la Iglesia para la salvación del mundo, pero siempre relacionada con un contexto específico de maldad, desesperación y desorientación (como Jesús definió su «misión» según Lc. 4:18s.; cf. también el capítulo 3 de este estudio). «Abarca todas las actividades que sirven para liberar al ser humano de su esclavitud en la presencia del Dios que viene;

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

esclavitud que cubre desde la necesidad económica hasta el abandono por parte de Dios» (Moltmann 1977:10). La misión es la Iglesia enviada al mundo para amar, servir, predicar, enseñar, sanar y liberar.

2. *El evangelismo no debe, por tanto, equipararse con la misión.* Cuando esto ocurre, surge la necesidad de suplementar el «evangelismo» con neologismos como «preevangelización» y «reevangelización» (cf. Rahner 1966:52s.; Gómez 1986:36) para tratar de introducir elementos que de otra manera se perderían. Por lo tanto es mejor mantener el distintivo del evangelismo dentro del concepto más amplio de la misión de la Iglesia. Es imposible, a la vez, disociarlo de la misión total de la Iglesia (Geffré 1982:480). El evangelismo es parte integral de la misión, «suficientemente distinto pero no separado de la misión» (Löffler 1977a:341). Uno no puede nunca aislarlo ni tratarlo como una actividad de la Iglesia completamente independiente. «Si no está relacionado con todo lo que la Iglesia hace, entonces, se sospechará de la Iglesia.» (Spong 1982:15). El evangelismo auténtico está enraizado en la totalidad de la misión de la Iglesia, «en nuestra acción de abrir el misterio del amor de Dios para con toda persona abarcada por esta misión» (Castro 1977:10). El documento ME, al mantener juntos misión (sección 1–5) y evangelismo (sección 6–8), hace imposible, atinadamente, escoger entre la misión y el evangelismo.
3. *El evangelismo puede considerarse como una esencial «dimensión de la totalidad de la actividad de la Iglesia»* (Asamblea de 1954 del CMI en Evanston, citado en Löffler 1977b:8), el corazón o el meollo de la misión de la Iglesia (Löffler 1977a:341). Si aceptamos esto, de hecho es necesario rechazar la idea propuesta por Stott (1975) y el *PL*, que el evangelismo es uno de dos elementos o componentes de la misión (junto a la acción social). Al evangelismo nunca se le debe otorgar una vida propia aislada del resto de la vida y el ministerio de la Iglesia (cf. Castro 1978:88). A la luz de todo esto, y de la aparente ausencia de programas obvios de evangelismo en las iglesias miembros del CMI, es quizá precipitado hablar de la «agonía» del evangelismo en el CMI (Hoekstra 1979).
4. *El evangelismo implica dar testimonio de lo que Dios ha hecho, está haciendo y hará.* Así empezó Jesús su ministerio evangelístico según los Evangelios sinópticos: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios se ha acercado» (Mr. 1:15). Evangelizar es anunciar que Dios, el Creador y Amo del universo, ha intervenido en forma personal en la historia humana y lo ha hecho de manera suprema por medio de la persona y el ministerio de Jesús de Nazaret, quien es Señor de la historia, Salvador y Libertador. En este Jesús encarnado, crucificado y resucitado se ha inaugurado el reinado de Dios (cf. ME 6, 8). El evangelismo incluye los «eventos del evangelio» (Stott 1975:44s.). En esencia, no es un llamado a efectuar algo, como si el reinado de Dios fuera a ser inaugurado por nuestra respuesta o inhibido por la ausencia de la misma (cf. Kramm 1979:220). Es una respuesta frente a lo que Dios ya ha efectuado. A la luz de esto, no se puede definir el evangelismo en términos de su resultado o su eficacia, como si sólo ocurriera donde existen «convertidos». Más bien, el evangelismo debe concebirse en términos de su propia naturaleza, como mediador de las buenas nuevas del amor de Dios en Cristo, que transforma la vida proclamando en palabra y acción que Cristo nos ha libertado (cf. Gutiérrez 1988:xxxvii, xli).
5. *Aun así, el evangelismo busca una respuesta.* Sobre la base de la realidad de la plenitud del tiempo y la irrupción del reinado de Dios, Jesús exhorta a sus oyentes: «Arrepiéntanse y crean en el evangelio». «El llamado es a hacer cambios específicos, a renunciar a las evidencias del dominio del pecado en nuestras vidas y a aceptar responsabilidades en términos del amor de Dios para con nuestro prójimo» (ME 11); ante todo, la *metanoia* envuelve la «total transformación de nuestras actitudes y estilos de vida» (*ME* 12; cf. Costas 1989:112–130). Hacer caso omiso de la centralidad del arrepentimiento y la fe es quitar al evangelio su significado. La conversión «implica un volver *de* y un volverse *hacia: de*

una vida caracterizada por el pecado, la separación de Dios, el sometimiento a la maldad y el potencial no realizado de la imagen de Dios, *hacia* una nueva vida caracterizada por el perdón de pecados, la obediencia… la restauración de la relación con el trino Dios» (*ME* 12). La conversión es, además, un proceso continuo que dura toda la vida (cf. Löffler 1977b:8).

6. *El evangelismo es siempre invitación* (Löffler 1977a:341; Sundermeier 1986:72, 92). Evangelizar es comunicar gozo (Gutiérrez: 1988:xxxvii). Transmite un mensaje positivo; es la esperanza que ofrecemos al mundo (Margull 1962:280). El evangelismo nunca debe deteriorarse en engatusamiento y mucho menos en amenaza. No es lo mismo que (1) ofrecer una panacea psicológica para las frustraciones y decepciones de las personas, (2) inculcar sentimientos de culpa para que las personas (en su desesperación) puedan volverse a Cristo, o (3) asustarlas para que se arrepientan y se conviertan en base a cuentos sobre los horrores del infierno. Las personas deben volverse a Dios porque son atraídas por el amor de Dios, no porque han sido empujadas hacia Dios por temor al infierno. Únicamente a la luz de nuestra experiencia de la gracia de Dios en Cristo «nos damos cuenta del terrible abismo de oscuridad en que hemos de caer si colocamos nuestra confianza dondequiera que no sea en aquella gracia» (cf. Newbigin 1982:151). Como se explicó en el capítulo 4, la «solución» en Cristo nos revela el peligro del cual se nos ha salvado.
7. *El que evangeliza es testigo y no juez.* Esto tiene implicaciones muy importantes para la manera en que evaluamos nuestro propio ministerio evangelístico y la forma tan simplista en que frecuentemente dividimos a las personas en «salvas» o «perdidas». Como Newbigin lo formula:
   Nunca puedo estar tan confiado de la pureza y la autenticidad de mi testimonio como para saber que la persona que rechaza mi testimonio ha rechazado a Jesús. Doy testimonio de él, quien es enteramente santo y enteramente rico en gracia. Su santidad y su gracia están tan lejos de mi capacidad de comprensión como lo están de la de mi oyente (1982:151).
8. *Aunque debemos ser humildes acerca del carácter y la eficacia de nuestro testimonio, el evangelismo permanece como un ministerio indispensable.* No es una opción extra sino un deber sagrado, que «incumbe (a la Iglesia) … este mensaje de hecho es necesario. Es singular. No es reemplazable» (EN 5). No se puede dar por sentado que la dimensión evangelizadora de la misión de la Iglesia viene por añadidura en todo lo que la Iglesia dice y hace: hay que hacerla explícita (Watson 1983a:68s.). «Cada persona tiene derecho a oír las Buenas Nuevas» (*ME* 10).
9. *El evangelismo sólo es posible cuando la comunidad que evangeliza, la Iglesia, es una manifestación radiante de la fe cristiana y exhibe un estilo de vida atrayente.* «El medio es el mensaje» (Marshall McLuhan). En palabras de la *Nationwide Initiative in Evangelism* (Iniciativa de evangelismo a nivel nacional) (británica): «Lo que somos y hacemos no es menos importante en ese sentido que lo que decimos» (NIE 1980:3). Si la Iglesia ha de comunicar al mundo un mensaje de esperanza y amor, de fe, justicia y paz, algo de todo esto debe llegar a ser visible, audible y tangible en la Iglesia misma (cf. Hch. 2:42–47; 4:32–35). El testimonio de vida de la comunidad creyente prepara el camino para el evangelio (cf. EN 59–61; cf. también, una vez más los criterios para una Iglesia misionera identificados por Gensichen 1971:170–172). Donde este testimonio está ausente, se compromete de manera peligrosa la credibilidad de nuestro evangelismo:
   ¡Cuántos millones de las personas en el mundo que no confiesan a Cristo Jesús, lo han rechazado a raíz de lo que vieron en la vida de los cristianos! *Entonces, el llamado a la conversión debe empezar con el arrepentimiento de quienes hacen el llamado, de aquellos que extienden la invitación»* (ME 13, énfasis del original).

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

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

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

11. *El evangelismo no es proselitismo* (Löffler 1977a:349). Al fundar la *Sacra Congregatio de Propaganda Fidei* (1622) se afirmó explícitamente que el interés de la nueva organización no se enfocaría en los «no-cristianos» sino en los «no católicos»; en efecto, hasta alrededor de 1830 su objetivo fue la Europa protestante (Glazik 1984a:29s). Demasiado frecuentemente, entonces, el evangelismo ha sido utilizado como un medio para recobrar la influencia eclesiástica perdida, *tanto* en el catolicismo *como* en el protestantismo. Especialmente en contextos donde la Iglesia (o «denominación») es concebida en términos de individuos que han ejercitado su libre albedrío al optar por la feligresía, hay una sugerencia implícita (y a veces explícita) que la competencia es necesaria. Por ende, las personas en la comunidad aledaña, afiliadas a otras iglesias o no, son percibidas como «clientes potenciales» para ser ganadas. Mucho de esto refleja la tendencia a construir imperios: la Iglesia «no puede resistir la tentación de abrir otra sucursal más en una área aparentemente prometedora» (Spong 1982:13). Con o sin intención, esta mentalidad implica que las personas se salvan no por gracia sino por ser miembros de nuestra denominación.

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

    De igual modo en el protestantismo se concibió el evangelismo en general como la extensión de la Iglesia. En años recientes esto se ha evidenciado especialmente en el movimiento de «Iglecrecimiento». McGavran aboga por «un evangelismo que se caracterice por la proclamación del evangelio, la

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

Este tipo de pensamiento distorsiona el evangelismo, sin embargo, no menos porque las razones por las cuales las personas se hacen miembros de iglesias son muy variadas y muchas veces guardan poca relación con un compromiso con el supuesto propósito de la Iglesia. Una congregación donde todos hablan igual, piensan igual y se parecen entre sí (Armstrong 1981:26) puede estar reflejando la cultura predominante y ser un club de folklore religioso más que una comunidad alternativa en un ambiente hostil o comprometedor. Esto surge especialmente en situaciones donde el número de miembros de la Iglesia está declinando y la iglesia decide con renuencia que si va a continuar tiene que resignarse a realizar una campaña evangelística. El enfoque del evangelismo, sin embargo, no debe ser la Iglesia, sino la irrupción del *reinado de Dios* (cf. Snyder 1983:11, 29).

13. *Distinguir entre evangelismo y reclutamiento de miembros, sin embargo, no implica que están desconectados* (Watson 1983a:71). Al fin y al cabo, «en el corazón de la misión cristiana está el esfuerzo por la multiplicación de congregaciones locales en toda situación humana» (ME 25). No podemos ser indiferentes frente a los números, porque Dios «no quiere que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento» (2 P 3:9). *AG*, por tanto, acierta al incluir en su definición del objetivo de la misión la tarea de plantar iglesias y lograr que crezcan. El rechazo monomaníaco de la Iglesia empírica por parte de la teología de Hoekendijk y otras similares es totalmente inapropiado. Sin la Iglesia no puede haber ni evangelización ni misión.

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

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

responsables —una manera de pensar diametralmente opuesta al pensamiento y práctica antiguos— se debe a la influencia del evangelio.

Puesto que únicamente las personas (individuos) pueden responder al evangelio, crea confusión hablar de un «evangelismo profético» como el llamado a «sociedades y naciones al arrepentimiento y la conversión» (Watson 1983b:7) o afirmar que el «llamado a la conversión, como un llamado al arrepentimiento y la obediencia, debe ser dirigido también a naciones, grupos y familias» (ME 12). Principados y poderes, gobiernos y naciones no pueden llegar a la fe: únicamente pueden hacerlo los individuos. Aun cuando este ministerio es necesario y una parte integral de la misión, no es, estrictamente, evangelismo.

Aun así, el evangelio no es individualista. El individualismo moderno es en gran parte una perversión de la comprensión que la fe cristiana tiene de la centralidad y la responsabilidad del individuo. Como secuela de la Ilustración y como consecuencia de sus enseñanzas, los individuos se han aislado de la comunidad que les dio a luz. En el evangelismo, esta tendencia ha sido prominente, en particular desde el ministerio de D. L. Moody (1837–1899). Para él el pecado era un asunto individual del pecador solo frente a Dios; pecador que, en el ámbito democrático de los Estados Unidos en tiempos de Moody, era perfectamente capaz de tomar una decisión y ganar la victoria sobre el pecado (cf. Marsden 1980:37). Por el hecho de considerar al individuo como la unidad más básica en la obra de la salvación, el énfasis recaía cada vez más en salvar almas individuales. Y refranes bíblicos como Mateo 16:26: «Porque, ¿qué aprovechará al hombre, si ganare todo el mundo, y perdiere su alma?» (RV), eran interpretados desde esta perspectiva. Sin embargo las personas nunca son individuos aislados. Son seres sociales que nunca pueden ser desligados de la red de relaciones en la que existen. Y la conversión del individuo toca todas estas relaciones. Christian Keysser (1980) reconoció este hecho durante sus años en Papua Nueva Guinea, donde siempre enfatizaba la necesidad de que el grupo social se involucrara en la conversión de cada individuo.

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

Todo esto está lejos de ser evangelismo auténtico. Lleva a convertirse a la *cultura* dominante, no al Cristo de los Evangelios. En mucho de lo que es la «iglesia electrónica» se bautiza el materialismo. El

---

RV Santa Biblia, versión Reina-Valera 1960

Jesús de los movimientos avivamientistas parece tener más en común con la cámara de comercio y el mundo de la farándula que con una simple cueva en Belén o una rústica cruz sobre una colina solitaria (Armstrong 1981:22, 41, 49). Los predicadores evitan los problemas sociales controversiales para concentrarse en aquellos pecados personales que la mayoría de sus oyentes ni siquiera han cometido. Sin embargo, ¿qué criterios determinan que el racismo y la injusticia estructural pertenecen al ámbito social mientras la pornografía y el aborto se relegan al nivel personal? ¿Por qué se evita la política y se la declara fuera de la competencia del evangelista, a menos que favorezca la posición de los miembros privilegiados de la sociedad? ¿Cómo es que los predicadores, que parecen interesarse únicamente en el destino ultramundano de sus oyentes, pueden ser tan mundanos ellos mismos en su mentalidad y sus métodos?

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

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

En nuestras reflexiones sobre el uso del término *discípulo* en Mateo (capítulo 2) se sugirió que convertirse en discípulo de Jesús incluye toda una gama de compromisos. Sobre todo es un compromiso con Jesús y con el reinado de Dios. El corazón de la invitación de Jesús a las personas a seguirle y a ser sus discípulos es la pregunta a quién quieren servir. El evangelismo, por lo tanto, es un llamado al *servicio.* Esto no está en contraste con las bendiciones, incluyendo las bendiciones eternas, las cuales el nuevo convertido recibirá; de hecho, no tiene sentido contraponer una perspectiva a la otra. Sin embargo, dado que se ha enfatizado tanto la perspectiva que subraya la dicha eterna , ya es hora de enfatizar con igual fuerza la perspectiva del servicio al Reino. Una invitación orientada hacia el discipulado, dice Stott,

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

El evangelismo, por tanto, significa enrolar personas para el reinado de Dios, librándolas de ellas mismas, de sus pecados y enredos, para que sean libres para Dios y para el prójimo. Llama a individuos a una vida de apertura, vulnerabilidad, plenitud y amor (cf. Spong 1982:15; Snyder 1983:146). Ganar personas para Jesús es ganar su lealtad para las prioridades de Dios. El beneplácito de Dios es no sólo que seamos rescatados del infierno y redimidos para el cielo sino que también dentro de nosotros, y a

través de nuestro ministerio en la sociedad que nos rodea, la «plenitud de Cristo» sea recreada y la imagen de Dios sea restaurada en nuestras vidas y relaciones. El PL (párrafo 4) lo expresa bien:

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

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

17. *El evangelismo no es un mecanismo para adelantar el retorno de Cristo, como algunos sugieren* (por ejemplo, Johnston, 1978:52). Traer el *esjaton* ha sido un motivo misionero importante desde las últimas décadas del siglo diecinueve. Agencias como la *China Inland Mission* (Misión al interior de la China) (Hudson Taylor) y la *Regions Beyond Missionary Union* (Unión misionera de regiones de ultramar) (Grattan Guinness) se formaron porque sus fundadores creían, sobre la base de una interpretación biblicista de Mateo 24:14, que el retorno de Cristo dependía de completar la tarea de proclamar el evangelio a toda persona en el mundo (cf. Beaver 1961). Johnston (1988) sigue la historia de la declinación del entusiasmo, especialmente entre 1887 y 1893, por la idea de la evangelización de mundo entero antes del año 1900 (:24–44), y también su deterioro después de 1893, cuando ya era claro que no se podía lograr la meta (:45–50). La mayoría de las figuras prominentes en el movimiento tales como A. T. Pierson, A. B. Simpson y H. Grattan Guinness definían el evangelismo estrictamente en categorías individualistas y verbalistas y evitaban cualquier sugerencia de involucrar a los misioneros en otros proyectos o en las estructuras de la sociedad (:53–55). Con sólo predicar la palabra, se creía, los millones que habitaban el mundo serían traídos al redil de los redimidos, y así se adelantaría la segunda venida de Cristo.

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

---

PL Pacto de Lausana (documento elaborado por el Congreso Internacional de Evangelización Mundial, Lausana, 1974)

programa de Lausana II, la conferencia del CLEM en Manila en 1989, incluía una «Opción 2000 d.C.».[17]

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

18. *Evangelismo no es solamente proclamación verbal* (como Watson 1983b:6s sugiere; cf. McGavran 1983:190). Aun así, el evangelismo tiene una dimensión verbal ineludible. En una sociedad marcada por el relativismo y el agnosticismo, es imprescindible articular el nombre de Aquel en quien creemos. Los cristianos son desafiados a dar razón de la esperanza que hay en ellos (1 P. 3:15); sus vidas no son suficientemente transparentes como para permitir que otros reconozcan el origen de aquella esperanza.

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

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

Conscientes de la naturaleza esencialmente preliminar de nuestro ministerio evangelístico, pero al mismo tiempo de la necesidad ineludible de estar involucrados en este ministerio, podemos entonces intentar un resumen del evangelismo como aquella dimensión y actividad de la misión de la Iglesia que, por medio de palabra y acción, y a la luz de unas condiciones particulares y un contexto específico, ofrece a cada persona y comunidad, dondequiera que sea, una oportunidad válida de ser desafiada directamente a una reorientación radical de su vida. Esta reorientación implica aspectos tales

---

CLEM Comité de Lausana para la Evangelización Mundial

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

como ser liberado de la esclavitud al mundo y sus poderes, abrazar a Cristo como Salvador y Señor, llegar a ser un miembro vivo de su comunidad, la Iglesia, alistarse en su servicio de reconciliación, paz y justicia en la tierra, y estar comprometido con el propósito de Dios de colocar todas las cosas bajo el dominio de Cristo.

La misión como contextualización

Génesis de la teología contextual

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

Uno de los argumentos básicos de este libro ha sido que desde el principio mismo el mensaje misionero de la Iglesia cristiana se encarnó en la vida y el mundo de aquellos que lo habían abrazado. Sin embargo, sólo en tiempos muy recientes se ha reconocido esa naturaleza esencialmente contextual de la fe. Durante muchos siglos, toda desviación de la línea declarada como ortodoxa por un determinado grupo fue considerada como heterodoxia o aun como herejía. Este fue el caso especialmente después de la aceptación de la Iglesia cristiana en el Imperio Romano. El arrianismo, el donatismo, el pelagianismo, el nestorianismo, el monofisismo y otros movimientos similares fueron todos vistos como heterodoxos y sus adherentes excomulgados, perseguidos o desterrados. No se reconoció el papel de los factores culturales, políticos y sociales en el surgimiento de tales movimientos. Lo mismo sucedió en ocasión del Gran Cisma en el año 1054; a partir de esa fecha la Iglesia oriental y la Iglesia occidental declararían teológicamente heterodoxa a la otra. La historia se repite en el siglo dieciseis cuando, después de la Reforma, protestantes y católicos se negaban mutuamente el calificativo de «cristiano». En siglos subsecuentes, las formulaciones del Concilio de Trento y las varias confesiones protestantes fueron empleadas como consignas para determinar la diferencia entre credos aceptables o inaceptables.

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

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

Ambos acercamientos, cada uno a su manera, intentaron rescatar a la teología como «ciencia». Para ambos, la teología permanecía en el ámbito del conocimiento racional. Ambos eran respuestas a los desafíos de la Ilustración y, más específicamente, a la creciente percepción de la «fea brecha» (G. E. Lessing) que se había abierto entre la época y la cultura de la Biblia y el mundo moderno, tan fundamentalmente distinto. Los dos percibían el avance de la historia como una amenaza debido a que la brecha entre «aquel entonces» y «ahora» era cada vez más difícil de cruzar. A la vez, no se ahorraba esfuerzo para superar la «fea brecha». Los eruditos bíblicos investigaban incansablemente los textos antiguos buscando descubrir la mente del autor y así colocar al lector moderno en contacto inmediato con el autor original, por así decirlo, con el fin de que pudiera oír a dicho autor sin ser estorbado por los eventos de la historia que trataban de interponerse. La ciencia era entendida en términos acumulativos, en verdadero estilo de la Ilustración: si los eruditos pudieran lograr reunir suficientes datos, llegarían al punto en que el texto original y las intenciones iniciales de autor original serían establecidos sin duda.

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

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

Sin embargo, ni Schleiermacher ni ningún crítico de las formas, como Bultmann, fue capaz de dar el siguiente paso. No vieron que sus propias interpretaciones eran tan provincianas y condicionadas al

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

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

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

La ruptura epistemológica

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

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

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

la mente a lo dado, sino en una inmersión en este proceso de transformación y construcción de un nuevo mundo. (en Appiah-Kubi & Torres 1979:5).

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

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

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

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

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

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

En quinto lugar, entonces, el énfasis es sobre *hacer* teología. El alegato universal de la hermenéutica del lenguaje tiene que ser desafiado por una hermenéutica de la acción, porque actuar es más importante que conocer o hablar. En las Escrituras son los hacedores los que son bendecidos (cf. Míguez Bonino 1975:27–41). De hecho, «no hay conocimiento aparte de la acción en sí, en el proceso de trasformar el mundo por medio de la participación en la historia» (:88).

Finalmente, estas prioridades se hacen realidad en la teología contextual por medio de un círculo hermenéutico (o, mejor, una circulación) (Segundo 1976:7–38). La circulación empieza con la experiencia, con la praxis, que en el caso de la mayoría de las personas en el Tercer Mundo o las que habitan en la periferia del poder en el Primer Mundo y el Segundo, es una experiencia de marginación. Allan Boesak dice: «La experiencia de pertenecer a la raza negra provee el marco dentro del cual los de

raza negra entienden la revelación de Dios en Jesucristo. Ni más ni menos» (1977:16). La EATWOT (Asociación ecuménica de teólogos del Tercer Mundo) está de acuerdo: «La experiencia del Tercer Mundo como fuente de teología tiene que ser tomada en serio» (Fabella y Torres 1983:200).

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

Las ambigüedades de la contextualización

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

viven en una situación de emergencia; están involucrados en la misión, hablan, predican y actúan en medio de una situación de emergencia. Ya no necesitan deliberar sobre qué deberían hacer si surge una situación de emergencia.

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

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

1. *La misión como contextualización es una afirmación que Dios se ha vuelto hacia el mundo* (cf. el título de Schmitz 1971). Tan pronto como entablamos una conversación sobre Dios, en la discusión se incluye al mundo como escenario de su actividad (Hoekendijk 1967a:344). La situación histórica del mundo no es una mera condición exterior para la realización de la misión de la Iglesia; más bien, debe ser incorporada como un elemento constitutivo de nuestro entendimiento de la misión, de su objetivo y su organización (Rütti 1972:231). Tal postura está en pleno acuerdo con el entendimiento que Jesús

---

EATWOT Ecumenical Association of Third World Theologians (Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo)

tenía de su misión, como está reflejado en nuestros Evangelios: Jesús no volaba por las nubes, sino se sumergía en las circunstancias reales de los pobres, los cautivos, los ciegos y los oprimidos (cf. Lc. 4:18s.). Hoy día también Cristo está donde se encuentran los hambrientos y los enfermos, los explotados y los marginados. El poder de su resurrección empuja la historia hacia su final bajo la bandera «¡He aquí yo hago nuevas todas las cosas!» (Ap. 21:5). Igual que su Señor, la Iglesia-en-misión tiene que tomar parte *por* la vida y en contra de la muerte, *por* la justicia y en contra de la opresión.

Por tanto, es necesario adoptar una posición firme contra cualquier acercamiento no contextualizado o «subcontextualizado» a la misión. Como lo ha ilustrado Manfred Linz (1964) en su investigación de los sermones alemanes sobre cuatro textos llamados «misioneros», muchos sermones hacen caso omiso del mundo, aun donde el texto bíblico mismo lo destaca de manera clarísima. Estos sermones se limitan a fortalecer la fe de los oyentes y a estimular algún interés en una misión entendida como un llamado a las personas a dejar el mundo. El pecado y la maldad en el mundo reducen así la situación a un estado de desespero tal que todo lo que podemos hacer es construir diques contra ellos y sus destructivos efectos. Pero esta manera de pensar produce una autosuficiencia piadosa, hipocresía, un retraimiento de la responsabilidad hacia otras personas y hacia la sociedad, y una condescendiente oferta de la salvación que nosotros ya poseemos para los «pobres y desprevenidos paganos» (cf. Günther 1967:21s.).

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

Esto no significa que Dios sea identificado con el proceso histórico. Donde esto sucede, la voluntad y el poder de Dios fácilmente llegan a identificarse con la voluntad y el poder de los cristianos y con los procesos sociales iniciados por ellos. Es difícil, si no imposible, dice Niebuhr (1959:9s.), acomodar a Amós, Isaías, Jeremías, Jesús y otros a un sistema determinado por factores sociales; el cristianismo tiene una veta revolucionaria y creativa que no le permite ser reducido a un proyecto humano, aunque sea cristiano. La «nueva creación» descrita por Pablo irrumpe, no tanto debido al involucramiento cristiano en la historia: surge por medio de la obra de reconciliación efectuada por Cristo (cf. 2 Co. 5:17), esto es, primordialmente a través de la intervención de Dios (ver también Günther 1967:20). Hay aún cierta dualidad entre Dios y el mundo. Y precisamente ésta crea el «dilema identidad-relevancia» al cual Moltmann hace referencia (1975:1; cf. también Küng 1984:70–75); es la esencia de la fe cristiana que desde su nacimiento, una y otra vez, tenía que buscar, por un lado, cómo ser relevante e involucrarse en el mundo, y por el otro, cómo mantener su identidad en Cristo. Ambos aspectos nunca dejan de estar relacionados, pero nunca son la misma cosa. Los cristianos encuentran su *identidad* en la cruz de Cristo, que los aparta de la superstición y la incredulidad, pero también de toda otra religión e ideología; encuentran su *relevancia* en la esperanza de la venida del reinado del Crucificado al tomar su posición resueltamente al lado de los que sufren y son oprimidos y al mediar para ellos la esperanza de liberación y salvación (Moltmann 1975:4).

2. *La misión como contextualización implica la construcción de una variedad de «teologías locales»* (cf. Schreiter 1985). Hiebert (1987:104–106) denomina el período entre 1800 y 1950 como la «era de la no-contextualización» en lo que a las misiones protestantes se refiere. El caso era similar en cuanto a las misiones católico-romanas. En ambos casos la teología (singular) se había definido de una vez para

siempre y era cuestión de simplemente «indigenizarla» en las culturas del Tercer Mundo, sin perder, por supuesto, nada de su esencia. La teología occidental tenía validez *universal*, en parte debido a su posición como teología *dominante* (cf. Frostin 1985:141; 1988:23; Nolan 1988:15). La fe cristiana se fundamentaba sobre la verdad eterna e inmutable, ya expresada en su forma definitiva en las confesiones eclesiásticas y políticas, por ejemplo. Manifiestamente, por supuesto, los protestantes no elevaron sus tradiciones y credos al mismo nivel que la Escritura. Sin embargo, las confesiones protestantes del siglo dieciseis pronto fueron consideradas como universales, válidas para todo tiempo y lugar y, por medio de la empresa misionera, exportadas en su forma inalterada e inalterable a las iglesias más jóvenes del Tercer Mundo (cf. Conn 1983:17).

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

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

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

3. *No sólo se presenta el peligro del relativismo, en el cual cada contexto forja su propia teología, hecha a medida para ese contexto específico, sino también el peligro de absolutizar el contextualismo.* Esto es, en efecto, lo que sucedió en el caso de la expansión misionera del mundo occidental, con la cual una teología contextualizada en Occidente fue en esencia elevada al *status* de «evangelio» y

exportada a otros continentes como un solo paquete. El contextualismo, entonces, significa universalizar la propia posición teológica, aplicarla a todo el mundo y exigir que otros se sometan a ella. Si la teología occidental no ha sido inmune a esta tendencia, tampoco lo son las teologías contextuales del Tercer Mundo. Un nuevo imperialismo en el ámbito teológico viene así a reemplazar simplemente el anterior. Durante la conferencia de Melbourne de la CMME del CMI (1980), por ejemplo, los delegados latinoamericanos se inclinaban a promulgar su marca particular de teología contextual como si tuviese una validez universal. Delegados de otras situaciones del Tercer Mundo no siempre tomaban esto con agrado. La *Christian Conference of Asia* (Conferencia cristiana de Asia), por ejemplo, argumentaba que sería inapropiado que la teología de la liberación latinoamericana simplemente fuera a
tomar el lugar de la teología occidental en Asia. No es porque no estemos necesitados de una liberación. Es simplemente porque la liberación que necesitamos tener es a partir de nuestras cautividades, y para tal liberación necesitamos otras perspectivas y sensibilidades.[18]

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

El primer problema y quizás el más complejo es que, con la ayuda de la visión retrospectiva, ahora podemos establecer que las señales de los tiempos han sido frecuentemente malinterpretadas en el pasado. Hubo una época cuando el «colonialismo benevolente» del mundo occidental aún era visto ampliamente, en parte por los mismos colonizados, como una señal de la intervención providencial de Dios en la historia. Durante muchas décadas la política de «desarrollo por separado» —*apartheid*— fue loada por cristianos muy serios en Sudáfrica como la voluntad de Dios y una solución justa frente a los problemas de esa nación. Lo mismo sucedió con el Nacional Socialismo en Alemania, donde el *Deutsche Wende* («el punto de cambio alemán») de 1933 fue aplaudido sin reservas por muchos cristianos como una prueba de la intervención y el favor de Dios. En la década de 1960 el secularismo fue similarmente abrazado por Mesthene, Harvey Cox, van Leeuwen, y muchos otros. Una vez más, muchos cristianos vieron los eventos políticos y los acontecimientos en la Unión Soviética, Europa oriental y otros países socialistas como señales divinas del tiempo (uno podría, por ejemplo, referirse a la fascinación con Cuba entre los miembros de la comunidad de *campesinos* de Nicaragua, como lo documenta Cardenal [1976:49, 64]). Hoy, todas estas señales de los tiempos han sido desacreditadas hasta el punto de representar focos de vergüenza para aquellos que las elogiaron con tanto entusiasmo. La compasión y el compromiso aparentemente no son garantías de que uno no producirá una sociología deformada, practicará una política pobre y seguirá un análisis histórico cuestionable (cf. Stackhouse 1988:95).

CMME Comisión de Misión Mundial y Evangelización (del Consejo Mundial de Iglesias)

[18] *CCA News*, 15, no. 6 (Junio 1980), p. 6.

El problema parece ser que los cristianos tienden a sacralizar «las fuerzas sociológicas de la historia que predominan en un determinado momento, percibiéndolas como obras inexorables de providencia y hasta de redención» (Knapp 1977:161). Los ejemplos abundan. Hablando en la Conferencia de la CMME en Melbourne (1980), Julia Esquivel vio en la victoria del pueblo de Nicaragua «una gloriosa experiencia de la resurrección de Cristo»; Israel que está *en camino* desde la esclavitud de Egipto «para nosotros hoy puede significar Zimbabwe, El Salvador, Nicaragua o Guatemala». Una vez más, en la reunión de San Antonio de la misma comisión (1989) se afirmó incondicionalmente en la Sección II.6: «El levantamiento de los pueblos en contra de la injusticia es el poder creativo de Dios a favor de los pueblos y del mundo entero … Las acciones de los pueblos llegan a ser la misión de Dios por la justicia por medio del poder creativo» (CMI 1990:40). Albert Nolan (1988:166) escribe en tono similar sobre la lucha del pueblo de Sudáfrica contra un sistema opresivo: «El poder del pueblo manifestado en la lucha es en realidad el poder de Dios…. Lo que enfrenta el sistema en este momento no es 'carne y sangre' sino la fuerza todopoderosa de Dios.»[19]

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

La teología contextual hace bien en enfatizar la necesidad de una «hermenéutica de sospecha», en particular respecto a la religión de la clase gobernante. El peligro allí, sin embargo es «que la sospecha tiende a convertirse en un fin en sí» (Martin 1987:381). Donde esto ocurre, cualquier conversación teológica llega a ser «cada vez menos un diálogo sobre las preguntas más importantes y cada vez más una lucha de poder sobre a quién le será permitido hablar» (Stackhouse 1988:22s.). Únicamente los que tienen acceso al «conocimiento privilegiado» pueden interpretar el contexto y son competentes para decir qué es el evangelio para ese contexto. En este paradigma, todo el pensar de los que «no son

---

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

víctimas» está corrompido; si no logran apoyar inmediatamente determinada ortopraxis, son extraoficialmente excomulgados (debido a su «percepción falsa») y considerados afuera de los límites de la justicia de Dios (:102s., 186).

Este acercamiento termina por tener un concepto muy bajo de la importancia del *texto,* como algo que viene de afuera del contexto (Stackhouse 1988:38). La idea misma que los textos pueden juzgar los contextos es, de hecho, puesta en duda metodológicamente (:27). El mensaje del evangelio no es considerado como algo llevado *a* los contextos sino como algo derivado *de* los contextos (:81). «Uno no encarna las buenas nuevas en una situación; las buenas nuevas surgen de la situación», escribe Nolan (1988:27); después de todo, «los profetas no 'aplicaban' su mensaje profético a sus tiempos, tenían la revelación por medio de las señales de los tiempos».

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

No hay duda, entonces. *Tenemos que* interpretar las «señales de los tiempos». Nuestras interpretaciones de las señales de los tiempos sólo tienen una validez relativa, sin embargo, e implican tremendos riesgos. Las parábolas del Reino de Dios en Mateo enfatizan la necesidad de velar (Mt. 25). Velar fluye del hecho de no saber; al mismo tiempo, sin embargo, velar es una forma de interpretar señales (Berkhof 1966:187s), con el riesgo de interpretarlas de manera incorrecta. Nuestras presuposiciones iniciales pueden ser erróneas; puede que hayamos planteado preguntas completamente inapropiadas y seguido pautas equivocadas. Al mismo tiempo, no estamos desprovistos de brújula. Se nos han dado algunas pautas, ciertas guías que indican la voluntad de Dios y su presencia en el contexto. Donde la gente vive y trabaja a favor de la justicia, la libertad, el sentido de comunidad, la reconciliación, la unidad y la verdad, en un espíritu de amor y abnegación, podemos atrevernos a concluir que Dios está actuando. Donde hay esclavitud, donde se provoca la enemistad entre seres humanos y se niega cualquier responsabilidad mutua en un espíritu de individualismo o aun de comunidad cerrada, estamos en libertad de identificar fuerzas contrarias al reinado de Dios (cf. Rütti 1972:231; Lochman 1986:71). Esto nos permite armarnos de valentía y tomar decisiones, aunque permanezcan relativas por naturaleza (Berkhof 1966:204), debido a que nuestros juicios no coinciden con el juicio final de Dios (:199). Aun si no tenemos la capacidad de decidir entre el bien absoluto y el mal absoluto, debemos ser capaces de distinguir entre tonos de gris y escoger «*a favor* del gris claro y *en contra* del gris oscuro» (:200).

5. *A pesar de la naturaleza y del lugar innegablemente cruciales que tiene el contexto, entonces, éste no debe ser tomado como la única y fundamental autoridad para la reflexión teológica* (cf. también

---

GS Gaudium et Spes (Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno [Vaticano II])

Stackhouse 1988:26). La praxis también puede significar demasiadas cosas (:91). Por ende, aunque pueda ser mal visto en ciertos círculos hoy plantear preguntas sobre la absoluta prioridad de la praxis (:96), el hecho es que no hay praxis sin teoría aun en los casos en que no se haya articulado la teoría.

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

6. *Stackhouse ha argumentado que estamos distorsionando la totalidad del debate sobre la contextualización si lo interpretamos únicamente como un problema referente a la relación entre praxis y teoría.* Necesitamos añadir la dimensión de *poiesis*, que él define como la «creación imaginativa o la representación de imágenes evocativas» (1988:85; cf. 104). Las personas tienen necesidad no sólo de la verdad (teoría) y la justicia (praxis); también necesitan la hermosura, los ricos recursos del símbolo, la piedad, la adoración, el amor, el asombro y el misterio. Con demasiada frecuencia en medio de la lucha entre la prioridad de la verdad y la prioridad de la justicia, esta dimensión resulta perdida. En un sentido profundo, Niebuhr (1960:75) acierta: «El amor demanda más que la justicia»; de hecho, significa más que la verdad. Entre la fe, la esperanza y el amor, el amor es mayor, pero, por supuesto, nunca puede divorciarse de los otros dos.
7. *Los mejores modelos de la teología contextual lograron mantener unidas en tensión creativa, teoría, praxis y poiesis*, o, si preferimos, la fe, la esperanza y el amor. Esta es otra manera de definir la naturaleza misionera de la fe cristiana, la cual busca combinar esta tres dimensiones. Como las otras grandes religiones misioneras del mundo, dice Stackhouse, el cristianismo
sustenta un gran «develamiento» de una verdad última que, según se cree, tiene una importancia universal. Este «develamiento» provoca una pasión por la justicia transcendente; libera a sus adherentes de prácticas localistas, de las pretensiones absolutistas de lealtades contextuales y de condiciones sociales convencionales. Provoca cierto desarraigo, una alienación divina, una disposición a adoptar prácticas que son más justas que las del país de origen, un entusiasmo dirigido a traer a otros individuos a entrar en contacto con esta nueva verdad, un deseo de llevar este mensaje universal a pueblos y naciones que aún no lo han conocido y a trasformar la identidad personal y sociedades enteras sobre la base de su justicia (1988:189).

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

La misión como liberación

Del desarrollo a la liberación

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

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

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

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

Confrontada por el nazismo en la década de 1930, la Iglesia en Alemania paulatinamente se dio cuenta de que se estaba engañando a sí misma al pensar que los principados y poderes habitaban sólo «en los cielos»; ellos se encarnan también sobre la tierra como fuerzas demoníacas dentro de las estructuras de la sociedad. En cuanto a la misión protestante, no fue sino hasta la reunión de Tambaram del IMC (1938) sin embargo, cuando surgió un enfoque claro sobre las estructuras en el sentido más amplio y una convicción que «mejorar» no era suficiente; lo que se requería era una renovación radical

---

CMS Church Missionary Society (Sociedad Misionera Eclesiástica [Anglicana])
IMC International Missionary Council (Consejo Misionero Interna- cional)

(cf. van ’t Hof 1972:119–123). A partir de Tambaram, la voz profética de la Iglesia se oiría con aún más claridad.

Aun así, Tambaram inició una periodo de confrontación intensa contra una estructura sociopolítica injusta en el Tercer Mundo. Unos treinta años o más después de la primera conferencia sobre Iglesia y Sociedad (Estocolmo 1925), el enfoque del movimiento ecuménico residía en los problemas de *Occidente* y *Oriente* (marxista), en particular aquellos causados por la tensión entre el socialismo y el sistema de la libre empresa. En 1955, sin embargo, se introdujo un proyecto de estudio sobre la responsabilidad cristiana hacia las áreas de rápido cambio social. El eje había comenzado a moverse: a partir de allí las relaciones Norte-Sur crecerían en importancia (cf. Nürnberger 1987a: *passim*).

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

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

En la década de 1960, sin embargo, debido a la infatuación con la secularización y la tecnología, fue virtualmente imposible convencer a las iglesias occidentales y su liderazgo que el modelo del desarrollo se encontraba plagado de contradicciones. En la Conferencia sobre Iglesia y Sociedad en Ginebra (1966), Mesthene y otros «humanistas tecnológicos» no podían creer que la salvación de los pobres podría encontrarse en otro lugar que ayudándolos a alcanzar a Occidente por medio de la tecnología moderna. Tan tarde como en 1968, la Asamblea del CMI en Uppsala, a pesar de su posición política tan radical sobre muchos aspectos de la problemática, pudo dedicar una sesión entera (III) al «desarrollo económico y social del mundo» y producir un informe (cf. CMI 1968:45–55) que parece ser casi ciego al hecho de que la totalidad de la filosofía del desarrollo había sido desafiada en sus mismas bases.

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

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

«La opción preferencial de Dios por los pobres»

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

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

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

Dapper escribe: «Nadie puede dudar que estos son nuevos tonos en el Consejo Mundial; ya no hay intentos de evadir los gritos apelando al lenguaje metafórico» (1979:45). Bangkok (1973) confirmó el nuevo énfasis: términos como «salvación» se tradujeron como «liberación», «comunión» como

«solidaridad» (cf. Dapper 1979:53). En Melbourne (1980) los pobres se colocaron en el corazón mismo de la reflexión misionológica; efectivamente, la Conferencia hizo «una clara afirmación que la solidaridad con aquellos es hoy una prioridad central y crucial de la misión cristiana» (Gort 1980a:11s.). En cierto sentido, los pobres se convirtieron en la categoría hermenéutica dominante en Melbourne. En por lo menos tres de las cuatro secciones (I, II y IV) los pobres aparecen de manera prominente. Reflexionando después de la Conferencia, Emilio Castro (1985:151) sugirió que, en Melbourne, la afirmación del pobre era «el principio misionológico por excelencia» y la relación de la Iglesia con los pobres, «la vara de medir misionera».

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

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

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

infatigable de los pobres (:67–71). En un sentido, entonces, el redescubrimiento del pobre en nuestro tiempo es también una reafirmación de una tradición teológica muy antigua.

Ser pobre es una incontrovertible realidad material. No podemos, sin embargo, pensar a los pobres únicamente en las categorías socioeconómicas modernas. En mis reflexiones sobre Lucas (capítulo 3) he demostrado que siempre que Lucas preserva palabras de Jesús sobre aquellos que sufren, los pone encabezando o cerrando la lista. Esto parece sugerir que los pobres son una amplia categoría abarcativa para todos aquellos que son víctimas de la sociedad. La interpretación de los pobres de la teología de la liberación utiliza una hermenéutica similar. Los pobres son los marginados, los que no tienen una participación ni activa ni pasiva en la sociedad; es una marginalidad que comprende todas las esferas de la vida y que se hace tan extensiva que las personas se sienten totalmente carentes de recursos para cambiar la situación (Müller 1978:80, con base en Hugo Kramer). Es una «condición subhumana» (Gutiérrez 1988:164), «una condición escandalosa y maléfica» (:168), «un sistema total de muerte» (Míguez Bonino 1980:1155).

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

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

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

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

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

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

Teología liberal y teología de la liberación

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

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

1. Todas las teologías occidentales aludidas luchan primordialmente con la realidad del modernismo, del secularismo, es decir, con la cuestión de si realmente tiene sentido hablar de Dios en una era secular. Su respuesta consiste en afirmar los principios básicos del secularismo mientras tratan de rescatar algo de su herencia religiosa en el proceso. Muchas veces lo hacen rechazando el evangelismo como un llamado a una fe personal y reemplazando la misión con la «humanización». Afirman que el descubrimiento de las dimensiones políticas, sociales y económicas de la vida convirtió en algo obsoleto las reducciones subjetivista, individualista y existencialista de la teología (Daecke 1988:631). Para ellos todo el mundo se está moviendo irreversiblemente hacia una cultura global que tendrá una forma occidental y donde la fe religiosa en su forma tradicional perderá su «relevancia sacralizante» (cf. Fierro 1977:265–267). Una «restauración de lo sagrado» es fútil (:339–348): debemos abrazar lo secular (:348–341). En el verdadero estilo de la Ilustración, estos «humanistas tecnológicos» dan por sentado una separación entre hecho y valor, y creen que el ser humano, como sujeto racional e imparcial, es capaz de lograr una información confiable y de hacer las adaptaciones necesarias (también a nivel sociopolítico) inteligibles (y por lo tanto aceptables) para los otros seres humanos racionales (cf. West 1971:26s.). Los occidentales, incluidos los teólogos, dice West (:51), son por instinto humanistas tecnológicos; la historia que estudian y las premisas de cada ciencia que absorben

generan en ellos una fe instintiva en la razón (:52), la cual será esclarecida únicamente por la revelación (:63).

Los teólogos de la liberación, en contraste, tienden a ser casi ingenuamente religiosos, a veces hasta biblicistas (cf. la crítica de Desmond Tutu y Allan Boesak por su colega liberacionista Mosala 1989:26–42). La cruz de Jesús, una vergüenza para el evangelio social, está en el corazón mismo de la teología de la liberación. La «práctica de Jesús» (Echegaray 1984) incluye la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. Hay una declaración que dice: «la teología tiene que ser teología de cabo a rabo» y rehusar «disolver su principio epistemológico» (Míguez Bonino 1980:1156). En su estudio de Pablo, Segundo se refiere una y otra vez a los «datos transcendentes» (1986:152, 157 y en otras referencias) que no pueden ser negociados bajo ninguna circunstancia. El asunto para la teología de la liberación no es saber si Dios existe o no, sino en cuál lado está (Fabella y Torres 1983:190). Y esta es una pregunta *pos*moderna.

2. Las teologías progresistas de Occidente tienden a ser evolucionistas en su filosofía y, por tanto, en último análisis se orientan hacia el mantenimiento del statu quo, aunque sea en una forma adaptada (cf. Lamb 1984:138). Aun donde se comprometen con alguna forma del socialismo, éste tiende a ser un socialismo contemporizador (cf. Hopkins 1940:323). Su perspectiva de la sociedad es muchas veces romántica, utópica, ingenua y sentimental (:323, 325). Aun las declaraciones radicales de Uppsala (1968) revelan «en general» poco más que «un racionalismo tecnológico enmendado y un optimismo liberal sobrio, combinados con una exhortación moralista» (West 1971:33, nota 10). Como tales, las teologías progresivas reflejan el lenguaje de los privilegiados. Es teología «desde arriba».

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

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

La conexión marxista

Tanto las teologías de la liberación como las contextuales son con frecuencia acusadas de haber rendido el evangelio cristiano a una ideología marxista. En sí mismo esto es de esperarse, dado que tanto el marxismo como la teología de la liberación rechazaron el modelo capitalista (cf. por ejemplo, Míguez Bonino 1976). También es entendible a la luz de la naturaleza burguesa de la mayoría de las

iglesias occidentales y su complicidad con el colonialismo y el capitalismo. La orientación hacia el statu quo en gran parte del cristianismo y la interpretación convencional del compromiso social cristiano, que no va más allá de caridad y ayuda, han sido expresados elocuentemente en las muchas veces citadas palabras de Dom Hélder Câmara: «Cuando edifico casas para los pobres me dicen santo. Pero cuando trato de ayudar a los pobres llamando por su nombre las injusticias que les hicieron pobres, me tildan de subversivo, de marxista». Existen, entonces, razones válidas para que los teólogos del Tercer Mundo recurran a una crítica marxista del cristianismo tradicional. Marx mismo se apasionaba con la idea de dar un final a la explotación y opresión del pobre, y en eso no puede ser criticado.

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

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

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

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

En segundo lugar, el cristianismo como religión procede de la premisa que existe una realidad detrás y por encima de la realidad tangible y visible alrededor de nosotros; su marco de referencia no es solamente este mundo. El marxismo, en contraste, es una ideología, lo cual significa que carece de toda referencia a una realidad «trasempírica» (lo cual no implica que no haya tenido fundadores, sagradas escrituras, mártires, credos oficiales, una escatología, herejes y cosas así; para un resumen excelente de «los elementos religiosos en el marxismo» cf. Nürnberger 1987b:105–109). En el modelo marxista clásico, la religión es una ilusión y el opio del pueblo. Es importante notar que esta dimensión totalmente atea del marxismo es rechazada crecientemente por los teólogos de la liberación. En ese sentido, los teólogos seculares están actualmente más cerca de la premisa marxista clásica que los teólogos de la liberación. En general estos últimos rehúsan desechar lo que Segundo denomina el «dato transcendente». Para Gutiérrez, la salvación «abraza todos los aspectos de la humanidad: cuerpo y espíritu, individuo y sociedad, persona y cosmos, tiempo y eternidad» (1988:85); una afirmación con la cual ningún marxista estaría de acuerdo. Leonardo Boff distingue de igual modo entre «liberación parcial» y «liberación integral» (1984:14–66; cf. Boff 1983). Únicamente la última merece el nombre de salvación y tiene que ver con «la condición escatológica del ser humano» (1984:56–58). Salvación y liberación nunca pueden separarse la una de la otra (como ocurre demasiadas veces en la teología convencional); tampoco, sin embargo, hay que confundirlas (:58–60).

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

A pesar de que algunos liberacionistas apoyen inequívocamente la violencia (como Shaull 1967), mientras otros parecen ser ambiguos (por ejemplo, el *Documento Kairos*), la mayoría de ellos está comprometida con la no-violencia (por ejemplo Desmond Tutu y Allan Boesak). En esta línea, la Conferencia de la CMME en Melbourne recuerda que «Jesús de Nazaret rechazó el poder coercitivo como forma de cambiar el mundo» (Sección IV.3; CMI 1980:209), mientras la *EN* 37 declara que «la violencia no concuerda con el evangelio». El «espiral de la violencia» (Câmara) es un fantasma demasiado conocido en muchas partes del mundo. Esto es suficiente para hacer de las estrategias no-violentas, como las de Ghandi y Martin Luther King, dignas de una consideración seria. El poder humano tiene sus límites; puede ser coercitivo, pero difícilmente puede sanar (West 1971:230). Los cristianos deben permanecer siempre abiertos a la «imposibilidad posible» de que el «enemigo» puede convertirse en amigo y que el opresor puede ser persuadido a cambiar de rumbo (de Gruchy 1987:242). Para vergüenza de muchos, los Evangelios dicen que Jesús comía con pecadores y rectos, con

opresores y oprimidos, y que tanto Leví el colaborador como Simón el Zelote estaban entre sus discípulos (a menos, por supuesto, que nuestra hermenéutica de sospecha nos lleve a dudar radicalmente de toda la tradición del evangelio respecto a estos aspectos y otros similares, como Mosala [1989] parece sugerir). Y dado que los cristianos creemos que la batalla definitiva ya ha sido ganada por Cristo, podemos creer en la posibilidad del perdón, la justificación y la reconciliación. A la luz de realidades tan duras de opresión y explotación, tal reconciliación será costosa. Es «totalmente destructiva de las continuidades humanas, de las teorías de progreso, de la vieja identidad y la vieja sociedad, porque lleva asimismo a la afirmación del adversario» (West 1971:47; cf. de Gruchy 987:241s.). En ese sentido, entonces, el elemento del análisis conflictivo en la teología de la liberación nunca debe ser una alternativa a la reconciliación sino una dimensión intrínseca de la restauración de la comunidad entre quienes son ahora los privilegiados y los subprivilegiados (Frostin 1988:180).

Liberación integral

La teología de la liberación ha ayudado a la Iglesia a redescubrir su antigua fe en Yahvé, cuya cualidad sobresaliente, que lo convirtió en el Totalmente Otro, estaba fundamentada en su involucramiento en la historia como el Dios de la rectitud y la justicia, defensor de la causa del débil y el oprimido (cf. Dt. 4:32, 34s.; Sal. 82). Nos ha ayudado a entender la frescura del Espíritu Santo, especialmente su capacidad para convertir las cosas inertes en cosas vivas, para volver a las personas muertas a la vida, para potenciar a los débiles y para reconocer la presencia del mismo Espíritu no sólo en el corazón de la gente sino también en el mundo cotidiano de la historia y la cultura (cf. Krass 1977:11). Ha avivado la fe en la gran renovación de la historia, que fue inaugurada en la muerte, resurrección y asunción de Cristo, y ha despertado la confianza que nada tiene que quedar como está: los cristianos pueden tomar una posición crítica frente a las autoridades, tradiciones e instituciones de este mundo y cumplir el antiguo refrán ecclesia semper reformanda, con su consecuencia natural, societas semper reformanda (cf. Gort 1980b:54). Esto se debe aplicar especialmente a las condiciones de los pobres y los humildes. Merecen preferencia no por ser moral o religiosamente mejores que los demás, sino porque Dios es Dios a cuyos ojos «los últimos son los primeros»; o en palabras de Las Casas: «Porque del más chiquitito y del más olvidado tiene Dios la memoria muy reciente y muy viva» (citado en Gutiérrez 1988:xxvii).

Puesto que la fe y la vida son inseparables (Gutiérrez 1988:xix), ésta es una liberación que ha de efectuarse en tres niveles distintos: desde situaciones sociales de opresión y marginalidad, desde todo tipo de servidumbre personal, y desde el pecado, que consiste en romper la amistad con Dios y con los demás seres humanos (:xxxviii; 24s.; cf. Brakemeier 1988:216). Ortodoxia y ortopraxis se necesitan mutuamente y cada una es negativamente afectada si pierde de vista a la otra; mutilamos el mensaje de Jesús si escogemos donde no se puede escoger (:xxxiv). Y somos liberados por medio de nuestra participación en la nueva vida que se nos confiere por medio de la gratuidad de Dios (:xxxviiis.).

Los tres niveles están interconectados de manera íntima pero no son iguales. Debe ser cuestionada la tendencia de algunos círculos a elevar el nivel político a una posición de primacía absoluta. En su estudio sobre la cristología humanista de Pablo, Segundo tiene importantes reflexiones sobre este tema. Según él, la fe yavista de Israel incluía las liberaciones políticas como una, solamente una, de sus dimensiones (1986:169s.). Los teólogos de la liberación, sin embargo, tienden a hacer una lectura de toda la Biblia —aun las partes que parecen menos políticas— con la ayuda de una llave política, o a despreciar las secciones que no pueden ser leídas de esta manera (:169–171). Esto ha sucedido porque estaban tratando de extraer respuestas preconcebidas de la Escritura, buscando una conexión inmediata

y pragmática entre los problemas surgidos en su propio entorno y el mensaje de la Biblia (:172). Luego propone una relectura de Pablo que lo comprenda dentro de su propio contexto donde la libertad socioeconómica no es todo y extrapolando desde allí hasta hoy. Pablo nos muestra que sí existen aspectos del ser humano imposibles a reducir a lo sociopolítico.

Luego Segundo trata la cuestión de quiénes son los verdaderos portadores de la idea de la teología de la liberación. Existe una tendencia en la teología de la liberación, dice él, a borrar la distinción entre la Iglesia y «el pueblo» o «los pobres», y a sacrificar la Iglesia como una comunidad distinta. La misma tendencia se encuentra fuera de los límites estrictos de la teología de la liberación. En la Conferencia de la CMME realizada en Melbourne, por ejemplo, se otorgó a los pobres una cualidad mesiánica, como si los pobres y la Iglesia fueran sinónimos. Una propuesta que afirmaba que los pobres son bendecidos *siempre y cuando* busquen la justicia fue derrotada en Sección I. El informe en realidad reza (énfasis nuestro): «Los pobres son 'bendecidos' *a causa de* su búsqueda de la justicia y su esperanza de liberación. Ellos *aceptan* la promesa que Dios viene para su rescate» (I.2; CMI 1980:172). Segundo nos previene contra este tipo de discurso ya que existe mucha retórica vacía y fórmulas relucientes, por ejemplo, que las personas deben «colocarse bajo el discipulado de los pobres», porque (según Gutiérrez), únicamente a los pobres se les ha concedido la gracia de recibir y entender el Reino, de modo que no puede haber una auténtica teología de liberación hasta que sea creada por «el pueblo» (en Segundo 1986:182,224, nota 257; cf. 226, nota 262).

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

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

El optimismo de la década de 1960 y de las primeras etapas de la teología de la liberación era casi palpable. Gutiérrez (1988:xvii) cita un párrafo del documento del CELAM II (Medellín 1968, donde la teología de la liberación latinoamericana fue sancionada en forma oficial) que ejemplifica esto:
América Latina obviamente se encuentra bajo la señal de transformación… Parece ser una época de celo por la emancipación plena, de la liberación de cualquier forma de servidumbre, de madurez personal e integración colectiva … No podemos ver en ese esfuerzo gigantesco hacia una veloz transformación y desarrollo sino una señal obvia del Espíritu que lleva la historia de la humanidad y de los pueblos hacia su vocación. No podemos descubrir en esta fuerza cada día más insistente e impaciente por la transformación sino vestigios de la imagen de Dios en la naturaleza humana como un incentivo poderoso [traducción libre del inglés] .

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

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

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

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

En la nueva introducción a su libro, Gutiérrez reconoce este cambio en las circunstancias. Muchas veces, dice, la teología de la liberación ha «removido entusiasmos facilistas» (1988:xviii). La segunda fase de la teología latinoamericana, entonces, parece tener tonos más modestos y más sobrios que la primera. Para Segundo (1986:157–180), esto significa, entre otras cosas, una «deutero-lectura» de Pablo, particularmente de sus dichos sobre los esclavos. Pablo calcula el costo de energía requerida en una variedad de situaciones sociales (:222, nota 240). Respecto a la institución de la esclavitud, una manera de ser dominado por el pecado, Pablo se da cuenta de que él y los esclavos cristianos se

encuentran frente a un número limitado de opciones, un problema de eficacia y un cálculo de energía; si la preocupación del esclavo es lograr la liberación civil y el esclavo invierte toda su energía en hacerlo, Pablo piensa que el costo es demasiado alto. Entonces Pablo ejerce el poder de la elección, una elección que, por supuesto, tiene sus limitaciones; es decir, opta por humanizar al esclavo desde adentro (:164). En las circunstancias que enfrenta, pospone el compromiso con la concreta causa sociopolítica de liberar a los esclavos (:165). Pero esto tampoco lo paraliza: por la fe, ve lo que nosotros no podemos ver; la fe representa un cambio en nuestras premisas epistemológicas y las del esclavo (:159). Ahora tenemos una nueva manera de interpretar los eventos, de tal manera que aun Pablo puede afirmar (Ro. 8:28): «Todos las cosas ayudan a bien … a los que aman a Dios» (:221, nota 237).

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

Segundo es el pionero de un nuevo camino dentro de la teología de la liberación. El cristiano puede triunfar aun donde las circunstancias no cambian, aun donde la liberación no ocurre. Liberación y salvación se superponen en gran parte, pero no totalmente. No debemos engañarnos creyendo que todo está al alcance de la mano y que podemos lograrlo ya; así, además, disminuiríamos «la importancia y el carácter decisivo de la siguiente generación» (Segundo 1986:160). La espiritualidad de Pablo (y de Segundo) es una «espiritualidad a largo plazo» (Robert Bilheimer, referencia en Henry 1987:279s), no como la de Pelagio, quien creía que «tenemos el poder para lograr todo lo bueno por medio de la acción, la palabra y el pensamiento» (Pelagio, citado en Henry 1987:272). Para los seguidores de Pelagio, la verdadera justicia y la verdadera unidad pueden cuajar plenamente en este mundo si nos esforzamos al máximo» (:274; cf. Gründel 1983:122). Pero esperar que los seres humanos sean capaces de llevar las cargas de todo el mundo es una ilusión que los lleva desde la angustia hasta el desespero (cf. Duff 1956:146 al resumir un informe de Comité Asesor sobre el tema de la asamblea del CMI en Evanston). Tal creencia simplemente agudiza nuestros sentimientos de culpa y lleva a una creciente autoflagelación, en razón de nuestra incapacidad para lograr lo que nos convencimos que deberíamos lograr. Estamos, pues, atrapados en la creencia que la justicia debe ser nuestra justicia y que podemos y debemos cancelar nuestra culpa por medio de la restitución, superar nuestra frustración con más actividad, y sin piedad empujarnos a nosotros mismos de un «compromiso» a otro. Además, es fácil para los que trabajan a favor de una causa justa borrar la línea entre lo que buscan y su propia reputación y gloria. Trabajar a favor de la justicia puede convertirse fácilmente en una especie de

dogmatismo ideológico con el resultado que podemos estar perpetrando la injusticia al mismo tiempo que luchamos por la justicia (Henry 1987:279).

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

La teología de la liberación ha sido mal comprendida, atacada y difamada en muchas ocasiones. Yo creo que una de tales ocasiones, que ha tenido consecuencias de largo alcance, fue la *Instrucción sobre ciertos aspectos de la «teología de la liberación»* publicada por el Vaticano en 1984 y dirigida en forma algo particular a Leonardo Boff. Mi intención en estos párrafos no ha sido pintar de rosa la teología de la liberación, ni tampoco corregir todas las percepciones erróneas. Simplemente quería aclarar que este movimiento, a pesar de sus fallas (y hay varias), representa «una *nueva etapa,* muy ligada con las anteriores, en la reflexión teológica que se inició con la tradición apostólica» (Juan Pablo II, en una carta escrita en abril de 1986 a los obispos brasileños, citado en Gutiérrez 1988:xliv; énfasis nuestro). El Papa lo expresó bien. No es una «nueva teología» sino una nueva etapa en la tarea de hacer teología, y como tal, demuestra sus aspectos continuos y discontinuos con la teología de épocas anteriores. No es una moda sino un intento serio de hacer que la fe tenga sentido en la época posmoderna. Precisamente por esta razón no será nunca un producto final. En cada etapa, dice Gutiérrez, «tenemos que refinar, mejorar y posiblemente corregir las formulaciones anteriores si queremos utilizar lenguaje comprensible y fiel al mensaje cristiano integral y a la realidad que experimentamos» (:xviii).

La misión como «inculturación»

Las vicisitudes de la acomodación y la indigenización

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

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

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

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

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

Las ramificaciones eran múltiples. En primer lugar, el acomodamiento nunca incluía la modificación de la teología «prefabricada» de Occidente. En segundo lugar, permitir que los cristianos del Tercer Mundo utilizaran algunos elementos de su cultura para dar expresión a su nueva fe era en realidad considerado como una *concesión.* En tercer lugar, únicamente podían emplearse elementos culturales obviamente «neutrales» y de naturaleza buena, es decir, no «contaminados» por valores religiosos paganos (cf. Thauren 1927:25–33; Luzbetak 1988:67). En cuarto lugar, la palabra «elementos» implica, además, que las culturas no eran percibidas como unidades indivisibles, sino en el estilo de la Ilustración, como componentes individuales que podían extraerse o añadirse al antojo; sería entonces perfectamente aceptable aislar algunos componentes y emplearlos en el servicio de la

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

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

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

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

A pesar de esta instrucción (que sorprende por su semejanza con las instrucciones del papa Gregorio el Grande casi mil años antes; cf. Markus 1970), los jesuitas muy pronto encontraron dificultades, particularmente a causa de lo que se llegó a conocer como «controversia de los ritos» en India y China. En 1704 el representante del Papa, T. M. Tournon, publicó un decreto en el cual condenó la praxis jesuita en dieciséis puntos. El Papa estuvo de acuerdo con Tournon: dos encíclicas (1707 y 1715) sancionaron la declaración de Tournon. La controversia siguió hasta 1742, cuando otra encíclica, *Ex quo singulari,* afirmó los anteriores decretos. Una bula publicada en 1744, *Omnium sollicitudinum,* prohibió cualquier concesión, excepto las más triviales, a las costumbres locales y exigía un juramento de sumisión de parte de todo misionero; también prohibió cualquier discusión del asunto (cf. Thauren 1927:131–145; Shorter 1988:157–160). En 1773 la Compañía de Jesús fue reprimida. Poco después se hizo retornar a todo misionero jesuita. No fue sino hasta 1814 cuando se los restauró por decreto papal. El juramento introducido en 1744 no fue revocado sino hasta 1938.

Las misiones protestantes tenían la *apariencia* de ser distintas; en vez de subordinar la expresión de la fe a la autoridad magisterial, como en el catolicismo, los protestantes la subordinaban inconscientemente a las presuposiciones de la cultura europea y estadounidense. Los protestantes en general sospechaban aún más de las culturas «no-cristianas» que los católicos, por su énfasis en la total depravación de la humanidad (Müller 1987:177). Permitían algo de libertad, pero en general buscaban

lograr una réplica exacta de los modelos europeos. Esto era evidente aun en los casos en que intencionalmente trataban de promover la indigenización, como en el celebrado ejemplo de los «tres autos» como modelo de misión (autogobierno, autosostén y autopropagación). Su formulación clásica fue elaborada por Rufus Anderson y Henry Venn hace casi un siglo y medio. Estas *notae ecclesiae* tenían su origen en la idea occidental de una comunidad viva, capaz de sostenerse, extenderse y gobernarse; estos pues, fueron los criterios según los cuales se juzgó a las iglesias jóvenes. Las iglesias occidentales, que habían logrado estas metas hacía mucho tiempo, representaban la forma «fuerte»; las otras, luchando para cumplir estas expectativas, representaban la forma «débil». Tanto en el catolicismo como en el protestantismo, entonces, la imagen predominante era *de índole pedagógica:* durante un período largo y siguiendo un camino laborioso, las iglesias jóvenes debían ser educadas y entrenadas a fin de alcanzar un estado de autonomía o «madurez», el cual se mediría en términos de los «tres autos». En la práctica, sin embargo, las iglesias jóvenes, igual que Peter Pan, nunca «maduraron», por lo menos a los ojos de las iglesias antiguas. La mayoría logró sobrevivir y agradar a sus fundadores aislándose de manera definitiva de la cultura inmediata y subsistiendo como cuerpos foráneos.

Desarrollos en el siglo veinte

El «sistema rígido» de acomodamiento (Thauren 1927:130) no podía durar indefinidamente. Las fuerzas que habían contribuido al desmoronamiento del modelo incluían el surgimiento, ya en el siglo diecinueve, del nacionalismo en el Tercer Mundo y el surgimiento del pensamiento antropológico que paulatinamente iba revelando la relatividad y el carácter contextual de todas las culturas, sin exceptuar las de Occidente. Otro factor, de especial importancia para nuestros propósitos, fue la maduración de las iglesias más jóvenes, fenómeno ligado a la aparición de iglesias independientes totalmente libres de cualquier control misionero. A pesar de sus fallas inherentes, el modelo de los «tres autos» ayudó a inspirar a los pueblos subyugados a buscar su independencia también fuera de las áreas estrictamente eclesiásticas. Aun alguien tan ferozmente crítico de la totalidad de la empresa misionera occidental como Hoekendijk tuvo que admitir que en este aspecto la Iglesia se adelantó al mundo (1976a:321). Alrededor de 1860 la autonomía de las iglesias jóvenes fue un punto importante y visible en todo programa misionero serio, y esto mucho antes de que cualquier persona en el mundo occidental pensara en otros tipos de autonomía respecto a los países colonizados. Es indiscutible que hubo más sensibilidad en este aspecto en círculos misioneros occidentales que en las varias oficinas gubernamentales.

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

En el período inmediatamente posterior a la II Guerra Mundial tuvieron que hacerse múltiples ajustes en círculos tanto católicos como protestantes. Para nuestros propósitos dos de ellos revisten

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

La misión como ayuda intereclesial, sin embargo, fue un fenómeno de transición (cf. van Engelen 1975:294). Para finales de la década de 1960 ya era evidente que un cambio decisivo había tenido lugar aun en la mente de los occidentales: que el mundo no giraba alrededor de Europa sino de la humanidad. De ahora en adelante las iglesias de Occidente tomarían cada vez más consciencia de las perspectivas y acontecimientos en las iglesias más jóvenes. No obstante, en el Concilio Vaticano II las voces de los líderes de la Iglesia del Tercer Mundo aún no se hacían oír, al igual que en los círculos protestantes y ecuménicos de la época. Únicamente a partir de los sínodos de obispos católicos y, en el protestantismo, desde la conferencia de la CMME en Bangkok, 1973, ya es claro que el liderazgo eclesiástico global está pasando inexorablemente a manos de cristianos del Tercer Mundo. El «redescubrimiento» de la iglesia local durante y después del Concilio Vaticano II contribuyó tremendamente al nuevo sentido de maduración de las relaciones. El nacimiento de las comunidades eclesiales de base, primero en América Latina y luego en otras partes, significó mucho para la autoimagen de las comunidades locales en el Tercer Mundo, de modo que Leonardo Boff (1986) se refiere a ello como una «eclesiogénesis» o un «reinventar» la Iglesia.

Ya era hora de añadir un cuarto «auto» a los tres clásicos: el *autoteologizar*, un aspecto sobre el cual los teóricos de la misión del siglo diecinueve nunca pensaron (cf. Hiebert 1985:16). Por supuesto, ya se había realizado mucha autoteología, muchas veces inadvertida o clandestinamente, y más frecuentemente fuera de las «iglesias de misión» y, por ende, fuera de la mirada de los misioneros, para quienes muchas veces esto sería inaceptable por considerarse sincrético.[21] A partir de la década de 1930, sin embargo, los teólogos asiáticos (especialmente los de la India) provenientes de las «iglesias de misión» habían comenzado a abrir consciente y públicamente nuevos caminos en la teología. En África, tales tendencias tuvieron que esperar hasta después de la II Guerra Mundial. En 1956 un grupo

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

de sacerdotes africanos, de los países de habla francesa, publicaron *Des prótres noirs s'interrogent* (Los sacerdotes negros se preguntan), libro que tendría gran influencia en círculos católicos. Poco después, Tharcisse Tshibangu, un estudiante de la Facultad Teológica Católica en Kinshasa, empezaba a desafiar las ideas de sus mentores belgas sobre la validez de la idea de una teología universal. En 1965 publicó su *Théologie positive et théologie speculative* (Teología positiva y teología especulativa). Estos y otros acontecimientos fueron los primeros pasos para remediar una situación que John Mbiti describió una vez en los siguientes términos: «[La Iglesia en África] es una Iglesia sin teología propia, sin teólogos y sin preocupación teológica» (1975:51). El escenario estaba listo para el vigoroso desarrollo de una teología africana autóctona.

Hacia la inculturación

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

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

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

En primer lugar, difiere respecto a los *agentes*. En todo modelo anterior el misionero occidental era el que inducía o supervisaba la manera en que se desarrollaría el encuentro entre la fe cristiana y las

---

CT Catechesi Tradendae (Exhortación Apostólica del papa Juan Pablo II, 1979)

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

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

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

En cuarto lugar, la inculturación sigue intencionalmente el modelo de la *encarnación* (cf. Juan Pablo II, citado en ITC 1989:143). El Informe de Willowbank cita específicamente Juan 17:18, 20:21 y Filipenses 2 (cf. Stott y Coote 1980:323). De hecho, en todas las tradiciones teológicas se mencionan una y otra vez las dimensiones kenótica y encarnacional de una inculturación auténtica (cf. Bühlmann 1977:287; Stott y Coote 1980:323s; Geffré 1982:480–482; Gensichen 1985:123–126; Müller 1986:134; 1987:177; cf. también CT 53, 1979 y *ME* 26, 28 [CMI] 1982). Esta dimensión encarnacional, del evangelio «en-carnado», «in-corporado» en un pueblo y su cultura, una «especie de encarnación *continuada*» (P. Divarkar, citado en Müller 1986:134) es muy diferente que cualquier otro modelo que

haya estado de moda en más de mil años. En este paradigma no tenemos tanto el caso de una Iglesia *expandiéndose* como el de una Iglesia *naciendo de nuevo* en cada nuevo contexto y cultura.

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

En sexto lugar, dado que la cultura es una realidad abarcadora, la inculturación también tiene matices de totalidad. EN 20 podía aún afirmar que el Reino de Dios solamente hace uso de «ciertos elementos de la cultura humana y de las culturas». Ahora se ha reconocido, sin embargo, que es imposible aislar los elementos y las costumbres culturales para luego «cristianizarlos». Donde esto ocurre, el encuentro entre evangelio y cultura no tiene lugar a un nivel significativo (cf. Gensichen 1985:124s.). Únicamente donde el encuentro es inclusivo (cf. Müller 1987:178) dicha experiencia es una fuerza que anima y renueva la cultura desde adentro.

Los límites de la inculturación

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

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

---

EN Evangelii Nuntiandi (Exhortación Apostólica del papa Pablo VI, 1975)

hecho de estar demasiado asociado con la cultura por la cual el mensaje misionero viene mediado en ese momento (cf. Geffré 1982:482).

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

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

«Interculturación»

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

Este descubrimiento tiene consecuencias importantes. Hemos empezado a darnos cuenta de que todas las teologías, incluyendo las occidentales, se necesitan; se desafían, se enriquecen, se vitalizan las unas a las otras, no menos para que las teologías occidentales puedan ser libradas del «cautiverio babilónico» de tantos siglos. En un sentido muy real, entonces, estamos involucrados no sólo en un proceso de inculturación sino de «*inter*culturación» (Joseph Blomjous; cf. Shorter 1988:13–16). Necesitamos un «intercambio de teologías» (Beinert 1983:219) mediante el cual los estudiantes del Tercer Mundo continúen (como han estado haciendo desde hace mucho) estudiando en Occidente, pero en el cual también los estudiantes occidentales vayan a estudiar en contextos del Tercer Mundo; así el flujo unidireccional desde el Oeste hacia el Este y Sur sería reemplazado primero por relaciones bilaterales y luego multilaterales.[22] Donde esto ocurre, las antiguas dicotomías son superadas y las iglesias de Occidente descubren, para sorpresa suya, que no son simplemente las benefactoras mientras que las del Sur y Este no son meramente las beneficiarias, sino que todas son al mismo tiempo dadoras y receptoras y que está resultando una especie de ósmosis (cf. Jansen Schoonhoven 1977:172–1|94;

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

Bühlmann 1977:383–394). Esto invita a tener una nueva disposición, especialmente a los misioneros de Occidente y Oriente (¡y quizás cada vez más a los misioneros del Sur enviados a Occidente!), quienes tienen que repensar su propia necesidad y la bendición de recibir, de ser genuinamente «enseñables». El misionero, dijo Daniel Fleming hace casi setenta años, tiene que darse cuenta de que es «temporal, secundario y asesor» (citado en Hutchison 1987:151). Esto no quiere decir que los misioneros son redundantes o carecen de importancia. Ellos son, y serán en el futuro, símbolos vivos de la universalidad de la Iglesia como un cuerpo que transciende todas las fronteras, culturas y lenguas. Pero serán, mucho más que en el pasado, embajadores enviados de parte de una iglesia a otra, la encarnación viva de la solidaridad mutua y el trabajo asociado.

La inculturación presupone, además, que las encarnaciones locales de la fe no son *demasiado* locales. Por un lado, una «iglesia homogénea» podría llegar a ser tan introvertida que la comunicación con otras iglesias se torne imposible porque cree que su perspectiva del evangelio es la única. Es imprescindible que la Iglesia sea un lugar donde uno se siente en casa; pero si solamente *nosotros* nos sentimos en casa en nuestra iglesia particular y todas las demás son excluidas o no son bienvenidas o se sienten totalmente alienadas, algo anda mal (cf. Walls 1982b). Por otro lado, podemos ser tentados a hipercelebrar un número infinito de diferencias en el surgimiento de las teologías pluralistas locales y reclamar que no sólo cada comunidad local de adoración sino cada pastor y miembro de la iglesia pueden desarrollar su propia «teología local» (cf. Stackhouse 1988:23, 115s.). En contraposición a esto hay que afirmar que nuestras iglesias y comunidades de adoración tienen que ser «desprovincializadas» (:116). Esto puede suceder únicamente si son nutridas con un contacto vital con la Iglesia más amplia. Mientras actuamos localmente, es necesario pensar globalmente, en términos de la *una sancta*, combinando la microperspectiva con la macroperspectiva. Es cierto que la Iglesia existe primordialmente en las iglesias *particulares* (LG 23), pero también es cierto que las iglesias particulares sólo existen *en virtud de la catolicidad de la Iglesia* (cf. *LG* 23), no solamente en el caso de la Iglesia Católica Romana como estructura eclesiástica internacional, sino también en el de todas las comunidades que se denominan «cristianas». Si la Iglesia es el cuerpo de Cristo, solamente puede ser una sola. En ese sentido, entonces, y no como una entidad supracultural ideal, la Iglesia es una especie de «comunidad hermenéutica universal en la que cristianos y teólogos de diferentes países confrontan mutuamente sus prejuicios culturales» (Hiebert 1985b:16). La particularidad no quiere decir aislamiento; entonces, aun pudiendo celebrar nuestras variadas teologías locales, recordemos que es igualmente cierto que «cualquier teología es un discurso acerca de un mensaje universal» (Gutiérrez 1988:xxxvi). Este discurso con toda seguridad llevará a una situación de tensión, pero puede ser una tensión creativa si buscamos el modelo de la «unidad dentro de una diversidad reconciliada» (H. Meyer, referencia en Sundermeier 1986:98). Si seguimos este camino, nuestro entendimiento de la misión y de la Iglesia será cualitativamente distinto al de todos los modelos anteriores, al mismo tiempo que experimentará una comunión vital con aquellas épocas pasadas.

La misión como testimonio común

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

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

LG Lumen Gentium (Constitución Dogmática sobre la Iglesia [Vaticano II])

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

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

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

Antes del primer cuarto del siglo diecinueve la única forma nueva de ecumenismo presente en el protestantismo eran las alianzas confesionales globales de iglesias como la luterana, presbiteriana, metodista y anglicana. En los llamados campos misioneros, sin embargo, empezaba a percibirse cierto grado de aceptación mutua. Esto llevó a los llamados «pactos de caballeros» *(comity agreements)* , según los cuales varias agencias misioneras se repartían las áreas para evangelizar. Resultó entonces una especie de denominacionalismo geográfico. Por supuesto, esto funcionaba únicamente en el caso de aquellas denominaciones dispuestas a renunciar a su afirmación de absolutismo y, en general, excluía cualquier acuerdo con los católico-romanos y los anglicanos. Los objetivos eran loables, pero

---

YMCA Young Men's Christian Asociation (Asociación Cristiana de Jóvenes [hombres])
LMS London Missionary Society (Sociedad Misionera de Londres)

meramente pragmáticos: evitar la competencia, una mejor utilización de recursos y dar un testimonio más eficaz a los no creyentes (cf. Anderson 1988:102). Estos eran también los propósitos de las primeras conferencias, en los campos misioneros, de los representantes de las varias agencias misioneras.

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

A pesar de esta naturaleza pragmática, Karl Barth (1961:37s.) saludó al movimiento iniciado en Edimburgo como un acontecimiento eclesiástico decisivo. Anteriormente, se había entendido la unidad de la Iglesia como resultado del logro de un consenso doctrinal por medio del debate teológico, pero *dejando a un lado el mundo;* en la nueva modalidad, *la misma preocupación por el mundo* fomentó el interés en la unidad de la Iglesia. Sin embargo, todavía este «nuevo estilo ecuménico» era embrionario en Edimburgo. Martin Kähler fue uno de los primeros en percibir el significado teológico de esta unidad: consideró que la unidad era una expresión de la fe, mientras que la desunión era una manifestación de la incredulidad. En una carta a John Mott, Kähler ([1910] 1971:259) se refirió al conflicto entre iglesias como un «*Zerrissenheit*» (desgarro) comparable al causado por la ausencia de la fe. Dos años antes ([1908] 1971:179) había comentado que el déficit de unidad en la misión era mucho más crítico que cualquier déficit financiero que pudieran experimentar las sociedades misioneras. Precozmente había escrito ya en 1899, casi con melancolía, que faltaba aún ver la respuesta a la oración de Jesús en Juan 17:21 : «Hasta ahora el Señor *no* ha llevado a su pueblo por *este* camino hacia la victoria de la fe» ([1899] 1971:462).

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

El IMC, fundado en 1921, que proveyó al mundo no católico-romano con su primer órgano de cooperación internacional e interconfesional (cf. Neill 1968:107), fue la primera expresión tangible del nuevo paradigma. Muy pronto surgieron otros dos movimientos, que también tuvieron sus raíces en Edimburgo 1910: *Faith and Order* (Fe y Constitución) y *Life and Work* (Vida y Trabajo). Estos dos se fundieron en 1948 para formar el Consejo Mundial de Iglesias (CMI). La dicotomía entre unidad y misión, retratado en la misma existencia, lado a lado, del CMI (un consejo de iglesias) y el *IMC* (un consejo de sociedades misioneras), experimentaba una presión creciente. En una reunión del Comité Central del CMI en Rolle, Suiza (1951), se reflexionó sobre «el llamado de la Iglesia a la misión y la unidad» (cf. Saayman 1984:14s.). Allí se reconoció que era inconcebible divorciar la obligación de la

---

IMC International Missionary Council (Consejo Misionero Interna- cional)

Iglesia de llevar el evangelio a todo el mundo de su obligación de unir a todo el pueblo de Dios; ambas obligaciones fueron consideradas esenciales para comprender el ser de la Iglesia y el cumplimiento de su función como Cuerpo de Cristo. Esto también instaba para que la palabra «ecuménico» fuera usada para «describir todo lo que abarca toda la tarea de toda la Iglesia de llevar el evangelio a todo el mundo».

La dicotomía, a nivel global y estructural, entre unidad y misión fue superada sólo en la Asamblea del CMI en Nueva Delhi (1961), donde el *IMC* se integró al CMI. A pesar de cualquier crítica que uno pueda hacer del camino elegido para lograr esta integración, no hay duda de que el hecho afirmó un punto *teológico:* la unidad y la misión se pertenecen mutuamente. El redescubrimiento de la naturaleza esencialmente misionera de la Iglesia no podía sino llevar al descubrimiento de que la misión cristiana sólo puede llamarse realmente *cristiana* si es llevada a cabo por una sola Iglesia, la una y sola Iglesia de Cristo. Este redescubrimiento confirma un principio antiguo de la Iglesia Ortodoxa (Oriental). Dado que misión y unidad van juntas, no es posible considerarlas como etapas consecutivas; si esto no se mantiene en mente en forma coherente, únicamente estaremos convirtiendo a las personas a nuestra propia «denominación» al tiempo que les proporcionamos el veneno de la división (Nissiotis 1968:198). A través de la universalidad del evangelio proclamado la Iglesia llega a ser misionera (Frazier 1987:13). Decir que la Iglesia es católica es otra manera de afirmar su esencia misionera (cf. Berkouwer 1979:105–107). Por lo tanto, declarar, como hacen algunos, que la era ecuménica ahora ha tomado el lugar de la era de la misión es no haber entendido ni la una ni la otra; y hacer caso omiso de una de las dos es perder ambas (Linz 1974:4s.).

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

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

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

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

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

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

ME 1 (CMI 1982) también hace mención de la «inextricable relación entre la unidad cristiana y el llamado misionero, entre el ecumenismo y la evangelización». La reunión de San Antonio de la CMME (1989) retomó el mismo tema y lo interpretó así: «La misión cristiana es el involucramiento humilde del *único* cuerpo de Cristo en un amor liberador y sufriente» (Sección I.10; CMI 1990:27), y «ser llamados a la unidad en la misión implica convertirse en una comunidad que trasciende en su vida las barreras y las rupturas del mundo y vive como una señal de la unidad en la propiciación *[at-one-ment]* bajo la cruz (I.11; CMI 1990:28).

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

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

Católico-romanos, misión y ecumenismo

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

---

ME Misión y Evangelización—Una afirmación ecuménica (Documento del Consejo Mundial de Iglesias sobre la misión y la evangelización, publicado en 1982)

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

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

Fue, sin embargo, el Decreto sobre el Ecumenismo *(Unitatis Redintegratio),* en particular, el que se refirió en lenguaje claro a la necesidad de mejorar las relaciones y de una aceptación mutua. Crumley describe su adopción por parte del Concilio como «el evento singular más importante en la accidentada historia del movimiento ecuménico» (1989:146). En su primer párrafo el decreto describe «la restauración de la unidad entre todos los cristianos» como una de las principales preocupaciones del Concilio y afirma que las divisiones entre cristianos «contradicen la voluntad de Cristo, escandalizan al mundo y hacen daño a aquella causa tan santa de predicar el evangelio a toda criatura». AG 6 retoma el tema y vincula la unidad de la Iglesia íntimamente con su misión. Toda persona bautizada está llamada a formar un solo redil con el fin de dar testimonio de Cristo su Señor ante las naciones. El Decreto sigue: «Y si no son capaces de dar testimonio plenamente de una sola fe, por lo menos deben caracterizarse por el respeto y el amor mutuos». Con frecuencia (en los párrafos 3 y 19 al 23), el Decreto sobre el Ecumenismo sutilmente cambió «hermanos separados» por la menos enjuiciadora frase «los hermanos divididos (o separados) de nosotros», subrayando así que la separación fue mutua (cf. Auf der Maur 1970:89). La Declaración sobre Libertad Religiosa (*Dignitates Humanae*) del Concilio y la creación por parte del papa Juan XXIII del Secretariado para la Promoción de la Unidad Cristiana selló toda esta tendencia, la cual también fue bienvenida por el CMI (cf. Meeking 1987:5–7).

El Concilio Vaticano II junto con desarrollos recientes en el protestantismo saludaron el advenimiento de una nueva era (cf. Saayman 1984:33–67). Después del Concilio la Iglesia Católica

---

AG Ad Gentes (Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia [Vaticano II])

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

El nuevo término que enuncia ambas ideas de unidad y de misión plasmado en varios documentos de estudio es «testimonio común» (cf. Common Witness [Testimonio Común] 1984; ver también Meeking 1987 y Spindler 1987). El impulso hacia un testimonio común, según dicen, no fluye de ninguna estrategia; más bien, «la percepción de la comunión con Cristo y con el otro genera el dinamismo que impulsa a los cristianos a presentar un testimonio viable en conjunto» (Common Witness 1). La renovación que el Espíritu Santo produce en los cristianos y en sus comunidades «es cristocéntrica y llama a una nueva obediencia y un nuevo estilo de vida que en sí mismo constituye una comunión que da testimonio» (Common Witness 13). Se elogian (Common Witness 11) las convergencias «notables y claras» sobre la evangelización que surgieron en Bangkok (1973), el Congreso de Lausana (1974) y EN (1975). Spindler (1987:20; cf. Meeking 1987:9–17) acierta al mencionar la «tremenda realidad» y la «tradición emergente» del testimonio común. No es que la idea esté libre de problemas. El testimonio común se ve poquísimas veces en la evangelización, y particularmente cuando la misión se limita casi exclusivamente a «plantar iglesias» (cf. Auf der Maur 1970:97; Spindler 1987:2, 25). Además, lo que se escribe en los documentos de la Iglesia o en las declaraciones conjuntas no necesariamente se lleva a la práctica en el nivel local, donde en realidad importa. Además, el ecumenismo parece haber perdido mucho de su impulso. A la luz de todo esto, en este momento en el mejor de los casos estamos involucrados en un «ecumenismo intermedio» (Spindler 1987:26s.).

Unidad en misión; misión en unidad

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

A partir del Concilio Vaticano II se puede afirmar lo mismo respecto al catolicismo. Ya es imposible pronunciar la palabra «iglesia» sin al mismo tiempo decir «misión»; del mismo modo, ya es imposible decir «iglesia» o «misión» sin al mismo tiempo estar hablando de la misión como *una* sola y de la Iglesia como *una* sola. Este es un cambio paradigmático de proporciones inmensas. No ocurrió gracias a una acumulación de nuevos (¡y mejores!) conocimientos sino a raíz de una nueva autocomprensión (cf. Pfürtner 1984:184). Es parte de la búsqueda actual de amplitud y unidad, y de

superar los dualismos y las divisiones (Daecke 1988:630s.). No es el resultado de una tolerancia perezosa, de la indiferencia o el relativismo, sino de toda una nueva percepción de lo que implica ser cristiano en el mundo. Por esta razón, todas las uniones de iglesias ocurridas desde 1920 y todos los «consejos de iglesias» formados durante los últimos cincuenta años tienen sentido únicamente si existen para servir a la *missio Dei.* El ecumenismo no es una unión pasiva y semiobligada, sino una activa y deliberada vivencia y trabajo conjunto. No es un simple reemplazo de las hostilidades por una cortesía correcta pero sin compromiso.

Permítaseme ahora trazar algunos de los lineamientos del nuevo paradigma.

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

> La Iglesia no es católica por estar esparcida por todo el globo y por contar con un gran número de feligreses. Ya era católica en la mañana de Pentecostés, cuando todos su miembros cabían en un aposento… Porque la catolicidad no tiene relación alguna con la geografía o las estadísticas … Como la santidad, la catolicidad es primeramente una característica fundamental de la Iglesia (citado en Frazier 1987:47).

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

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

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

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

En medio de toda la diversidad, sin embargo, hay un eje: Cristo Jesús. Cuando el papa Juan XXIII abrió el Concilio Vaticano II el 11 de octubre de 1962, habló de un aspecto inmutable después de dos mil años: específicamente que Jesucristo aún es el meollo de la comunidad y de la vida. Este es el fundamento común, el punto de orientación que nos permite juntarnos en un servicio conjunto y dar un testimonio unido al mundo (cf. Verstraelen 1988:433). La unidad en la misión no es una causa perdida mientras en toda Iglesia cristiana se abra, se lea y se proclame la Biblia que da testimonio de aquel Cristo (cf. de Groot 1988:155). Sin embargo, escuchar la palabra de Dios y escucharnos los unos a los otros van juntos; sólo podemos tener lo primero si estamos igualmente preparados para tener lo segundo (:163; cf. también Küng 1987:81–84).

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

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

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

En sexto lugar, en última instancia la unidad en la misión y la misión en unidad no sirven meramente a la Iglesia sino que, a través de la Iglesia, están para servir a la *humanidad* y buscan manifestar *el dominio cósmico de Cristo* (cf. Saayman 1984:21–25). La Iglesia (sólo en la medida en que la Iglesia sea *una*) es «la señal de la unidad venidera de la humanidad» (Uppsala, Sección I.20; CMI 1968:17). La reunión de la CMME en San Antonio (1989) concuerda: «La Iglesia es llamada una y otra vez a ser una señal profética y un anticipo de la unidad y la renovación de la familia humana según los parámetros del prometido Reino de Dios» (Sección I.11; CMI 1990:28). El Reino de Dios no es sólo el cumplimiento final de la *Iglesia* sino también el futuro del *mundo* (Limouris 1986:169).

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

La misión como ministerio de todo el pueblo de Dios

La evolución del ministerio ordenado

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

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

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

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

Sin embargo, para la década de los ochenta del siglo 1 d.C. ya era claro que el cristianismo se había convertido en una nueva religión que rebasaba las estructuras del judaísmo. Esto significó que la terminología empleada por los adherentes de la nueva fe se entendía cada vez más en un sentido estrictamente religioso. La Iglesia tenía que lidiar con la herejía por afuera y con un proceso de disolución de la fe por adentro. En estas circunstancias el antídoto más eficaz parece haber sido animar a los creyentes a seguir las instrucciones del clero, en particular de los obispos, quienes muy pronto, especialmente debido a los escritos e influencia de Ignacio y Cipriano, llegaron a ser considerados

como los únicos garantes de la tradición apostólica y los que tenían plena autoridad en los asuntos eclesiásticos. De allí en adelante el ministro ordenado gozaría de una posición dominante e indisputable en la vida de la Iglesia, situación que se afianzó con la doctrina de la sucesión apostólica, el «carácter indeleble» otorgado a los sacerdotes y la infalibilidad papal.

La «clericalización» de la Iglesia iba de la mano con la «sacerdotalización» del clero. Aparte de una referencia dudosa en Ignacio, el término «sacerdote» no se usó para referirse al clero cristiano hasta alrededor del año 200. Después de eso el término, y la teología subyacente, llegó a ser la «perspectiva aceptada», fortalecida por un complicado «sacramento de las órdenes santas», que otorgaba poder al ordenando para representar sacramentalmente el sacrificio de Cristo y producía un cambio místico y ontológico en el alma del sacerdote (cf. Burrows 1981:61). Al mismo tiempo separó al sacerdote de la comunidad, colocándolo en contraposición a ella como una figura mediadora y una especie de *alter Christus* («otro Cristo») (:60, 88). El sacerdote tenía poder *activo* para consagrar, perdonar pecados y bendecir; los cristianos comunes y corrientes facultados para serlo a raíz de su bautismo desempeñaban un papel *pasivo,* a saber, el de *recibir* la gracia (:105). La Iglesia incluía dos categorías distintas de personas: el clero y el laicado (de *laos,* «pueblo [de Dios]»), este último percibido como inmaduro, por debajo de la mayoría de edad y completamente dependiente del clero para todo asunto religioso.

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

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

La pregunta es si los *protestantes* han hecho algo mejor. Es cierto que hay que dar crédito a Lutero por haber rescatado la noción del «sacerdocio de todos los creyentes». En su tesis que «la congregación … cristiana tiene el derecho y el poder para juzgar toda enseñanza y llamado, para instalar y despedir a sus maestros» (citado en Pfürtner 1984:184), Lutero rompió ciertamente con el paradigma predominante. No obstante, cuando el entendimiento que tenía Lutero de la Iglesia y la teología fue atacado por los anabaptistas (algunos de los cuales habían desechado totalmente la idea de un clero ordenado) y los católicos, también él volvió al paradigma heredado. Al fin y al cabo el clero estaba en el centro de su iglesia, dotado de considerable autoridad (Burrows 1981:104).

Los otros reformadores y sus herederos siguieron a Lutero en este punto. Por cierto, rechazaron la forma del sacerdocio sancionada por la Iglesia Católica como había existido a finales del siglo cuatro y

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

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

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

El apostolado del laicado

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

En realidad, desde el principio, las misiones protestantes fueron en gran parte un acontecimiento laico. Las sociedades voluntarias no se limitaron a las estructuras eclesiásticas. Normalmente hubo clérigos involucrados en la fundación de las sociedades misioneras, pero muchas veces, como en el caso de la CMS, un clero desconocido que habitualmente cooperaba de manera estrecha con prominentes personas laicas (Walls 1988:150). Walls (:142), describe a las sociedades como libres, abiertas, responsables, que incluían a todas las clases, a ambos sexos y a todas las edades, las masas del pueblo; era un movimiento democrático y antiautoritario, y hasta cierto punto, anticlerical y antiinstitucional. Las sociedades norteamericanas, en particular, atraían grandes números de mujeres.

CMS Church Missionary Society (Sociedad Misionera Eclesiástica [Anglicana])

En algunas instancias, las mujeres fundaron sus propias sociedades misioneras (para el año 1894 existían 84 de estas sociedades sólo en Norteamérica), sus propios periódicos y hasta levantaban su propio sostenimiento (cf. Anderson 1988:102s.). En los «campos misioneros», aun en el caso de las sociedades manejadas por hombres, las mujeres pronto llegaron a constituir la mayoría (cf. Hutchison 1987:101). Y hacían todo lo que los hombres solían hacer, incluso la predicación (exceptuando, por supuesto, la administración de los sacramentos).

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

De varias maneras el Concilio Vaticano II dio expresión al nuevo ámbito teológico y social, y a una nueva percepción del papel central del laicado en la Iglesia, especialmente en cuanto a su llamado misionero. El tono, en ese sentido, fue fundamentalmente distinto al de varios concilios anteriores. Yves Congar ha notado que ciertas palabras empleadas repetidas veces en el Concilio Vaticano II jamás habían sido usadas por el Concilio Vaticano I: palabras como *amor,* 113 veces, y *laicus,* 200 veces (citado en Gómez 1986:57). LG 33 afirma: «El apostolado del laicado es un compartir en la misión salvífica de la Iglesia. Por medio del bautismo y la confirmación todos son comisionados a este apostolado por el Señor mismo.» Añade que el laicado tiene «el exaltado deber de trabajar a favor de la cada vez más extensiva expansión del plan divino de la salvación para todo pueblo, en toda época y por todo el mundo.» *AG* 28 (cf. *LG* 12) urge a cada miembro de la Iglesia a «colaborar en la obra del evangelio, cada uno según su oportunidad, habilidad, carisma y ministerio». Aun afirma de manera categórica (21): «La Iglesia no se ha establecido, ni vive verdaderamente ni es señal perfecta de Cristo sin un laicado que exista y trabaje al lado de la jerarquía.» El *Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos* define a los obispos primordialmente como pastores y no como «poseedores de la plenitud del poder sacerdotal» (cf. Burrows 1981:109). Sobre todo, sin embargo, el Concilio Vaticano II produjo *Apostolicam Actuositatem,* el *Decreto sobre al apostolado del laicado,* un documento que describe al laicado preeminentemente en términos de la *misión* de la Iglesia, con «el derecho y el deber de ser apóstoles» (párrafo 3).

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

En cuanto al laicado, el catolicismo posterior al Vaticano revela tanto antiguas como nuevas versiones de eclesiología. No hay diferencias en esencia en el protestantismo. Esto es lógico si uno tiene en mente los casi dos milenios durante los cuales el modelo del clero ordenado predominó sin

ningún desafío. La división hermética entre la Iglesia «maestra» y la Iglesia «alumna» (la *ecclesia docens* y la *ecclesia discens*), entre la mediación activa de la gracia y la recepción pasiva de la gracia, está demasiado arraigada como para ser eliminada sin algún esfuerzo.

Aun así, está en proceso un cambio innegable . Los laicos ya no son solamente *scouts* que, al regresar del «mundo de afuera» con testimonios acerca de lo que vieron allí y quizás con un racimo de uvas, rinden su informe a la «base operacional»: ellos mismos *son* la base operacional desde la cual procede la *missio Dei.* Ya no son *ellos* los que «acompañan» a los que tienen los «oficios especiales» en *la* misión de éstos en el mundo. Más bien, son quienes ocupan los «oficios especiales» los que deben acompañar al laicado, el pueblo de Dios (cf. Hoekendijk 1967a:350). En la dispensación del Nuevo Testamento el Espíritu (juntamente con el clero) ha sido derramado sobre todo el pueblo de Dios, no sólo sobre unas personas seleccionadas. «El clero, entonces, *surge de la comunidad*, la guía, y actúa *en el nombre de Cristo*» (Moltmann 1977:303).

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

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

Formas de ministerio

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

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

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

Un ejemplo extraordinario del ministerio laico se encuentra en el fenómeno de las comunidades cristianas «pequeñas» o «de base», que, habiendo comenzado en América Latina,[23] hoy están surgiendo a través del mundo entero, hasta en Occidente. Ellas toman muchas formas: grupos eclesiales hogareños en Occidente, iglesias independientes africanas, reuniones clandestinas en países donde el cristianismo está prohibido, etc. El movimiento es, en lo que al catolicismo se refiere, tan excepcional que los eruditos están tentados a exagerar en sus evaluaciones (cf. p. ej., Boff 1986:1, 4). Aun así, es un movimiento de grandes implicaciones. Bühlmann (1977:157) se atreve a decir que estos «experimentos» son más significativos que la misma teología de la liberación y pueden con mejor razón tomarse como la contribución de América Latina a la Iglesia universal. Y su significado radica en particular en que aquí el laicado alcanza su mayoría de edad y se involucra de manera creativa.

Llevó mucho tiempo para que la Iglesia cristiana descubriera que Cristo, que trastornó las formas sagradas de ministerio de las instituciones judías de su época, tal vez podría desafiar la tradicional «teología del ministerio» de la Iglesia cristiana actual (cf. Burrows 1981:31s.). Como siempre, sin embargo, Cristo no intenta destruir, sino completar. Esto se aplica también al ministerio ordenado. De nada serviría abolirlo. Boff (1986:32), a pesar de todas sus críticas a las estructuras de la Iglesia Católica Romana y todo su entusiasmo por las comunidades eclesiales de base, repudia cualquier intento de «despojar al obispo y al sacerdote de su función, en un proceso de falsa liberación». De hecho, no se supera el clericalismo rechazando un ministerio ordenado o al despreciando su significado y su labor. De Gruchy (1987:26) cita a E. Schillebeeckx en ese sentido: «Si no hay una concentración especializada de lo que es importante para todos, a largo plazo la comunidad sufrirá como resultado».

Por ende, la tendencia de Hoekendijk a considerar los oficios de la Iglesia en términos meramente funcionales y, por tanto, al fin y al cabo, contingentes (cf. también Rütti 1972:311–315) no lleva a ninguna parte. Alguna forma de ministerio ordenado es absolutamente esencial y constitutiva (ver también Moltmann 1977:288–314), no como el *garante* de la validez de la pretensión por parte de la

[23] El mejor estudio misionológico del movimiento latinoamericano, escrito desde un punto de vista evangélico, es el de Guillermo Cook, *The Expectation of the Poor: Latin American Basic Ecclesial Communities in Protestant Perspective* (La expectativa de los pobres: Comunidades eclesiales de base desde una perspectiva protestante) (Orbis Books, Maryknoll, NY, 1985). Para una evaluación católica cf. Boff 1986.

Iglesia de ser la dispensadora de la gracia de Dios, sino, en el mejor de los casos, como el *guardián* que ayuda a la comunidad a mantenerse fiel a las enseñanzas y las prácticas del cristianismo apostólico (cf. Burrows 1981:83, 112). El clero no hace esto solo y por sus propias fuerzas, sino juntamente con todo el pueblo de Dios, porque todos han recibido el Espíritu Santo que guía a la Iglesia a toda la verdad. El sacerdocio del ministerio ordenado existe para facilitar, no para remover, el sacerdocio de toda la Iglesia (Newbigin 1987:30). El clero no es primordial, ni independiente, ni la contraparte de la Iglesia; más bien, con el resto del pueblo de Dios, *es* la Iglesia enviada al mundo. Para encarnar esta visión, entonces, necesitamos una eclesiología más orgánica y menos clerical, de todo el pueblo de Dios.

La misión como testimonio a personas de otras religiones vivas[24]

Una escena movediza

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

La pregunta sobre qué actitud debería adoptar un cristiano y las misiones cristianas frente a los adherentes de otras creencias, por supuesto, es muy antigua, con raíces en el Antiguo Testamento. Durante muchos siglos, sin embargo, casi nunca fue debatida. Los decretos del Emperador Teodosio del año 380 (que demandó que todos los ciudadanos del Imperio Romano sean cristianos) y 391 (que prohibió todo culto no-cristiano), inexorablemente abrieron paso a la encíclica del papa Bonifacio, *Unam Sanctam* (1302), que proclamaba a la Iglesia Católica como la única institución capaz de garantizar la salvación; al Concilio de Florencia (1442), que asignó un puesto entre las llamas del infierno a toda persona ajena a la Iglesia Católica, y al *Cathechismus Romanus* (1566), que enseñaba la infalibilidad de la Iglesia Católica. En el contexto de este modelo era inconcebible permitir a las personas escoger sus creencias; tan tarde como 1832 Gregorio XVI rechazó la demanda de libertad de culto no sólo como un error, sino como *deliramentum* «demencia» (referencia en Fries 1986:759). Los protestantes, es cierto, no tenían armas comparables a las encíclicas papales. Sin embargo, su mentalidad muchas veces casi no se diferenciaba de la de Roma; mientras el modelo católico insistía que «fuera de la *Iglesia* no hay salvación», el modelo protestante afirmaba que «fuera de la *Palabra* no hay salvación» (Knitter 1985:135).

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

---

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

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

Sin embargo, la certidumbre inmutable, masiva y colectiva del medioevo, que persistió hasta el siglo dieciocho, ha desaparecido. El cristianismo, dice Kraemer (1961:21), es cuestionado severamente, repudiado o ignorado de manera condescendiente. Un factor principal en esta desintegración fue, por supuesto, la Ilustración. En lo que se refiere al mundo de los valores (al cual fue relegado la religión), la Ilustración adoptó una actitud relativista. Con el transcurso del tiempo, las certidumbres cristianas inmutables sufrirían erosión y, paulatinamente, la Iglesia llegaría a reconocer la existencia de un dilema que jamás había tenido necesidad de enfrentar. Con el colapso del colonialismo perdió su hegemonía, aun en Occidente, su casa tradicional, y hoy día tiene que competir por la lealtad en el mercado de las religiones e ideologías. Ya no hay océanos que separen a los cristianos de los adherentes de otras religiones. En los países occidentales, cristianos, musulmanes, hindúes, sikhs y budistas caminan juntos por las calles. Los cristianos serios han descubierto que aquellas «otras» religiones, paradójicamente, se diferencian más y a la vez se asemejan más al cristianismo de lo que habían pensado.

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

Irónicamente, sin embargo, la religión no pereció. ¡Al contrario! Estamos descubriendo hoy la realidad indiscutible de que «hay religión después de la Ilustración» (cf. el título de Lübbe 1986). La naturaleza humana, decía el octogenario Toynbee en 1969 (:322), no aguanta un vacío; entonces, al desaparecer una religión, otra tomará su lugar. Al contrario de su punto de vista anterior, que las religiones iban en vía de extinción (:327), ahora afirmaba que jugaban un papel perdurable en la vida (:328). Aparentemente la idea de Bonhoeffer del ser humano no-religioso y del «mundo mundano»

IMC International Missionary Council (Consejo Misionero Interna- cional)

había sido una concepción errada. Desde los «seculares años 60» un número cada vez mayor de eruditos ha escrito sobre el resurgimiento de una nostalgia de lo transcendente, que se abre tanto a la percepción espiritual como a la crítica de parte de la ciencia como una forma adecuada de conocer la totalidad de la verdad; uno puede pensar, por ejemplo, en *A Rumor of Angels* (Rumor de ángeles)(1970), de Peter Berger, *Where the Wasteland Ends* (Donde termina el desierto)(1972), de Theodore Roszak, o *The Seduction of the Spirit* (La seducción del Espíritu), de Harvey Cox (en el cual incidentalmente adopta una posición distinta a la de su otro libro *La ciudad secular,* pero que difiere considerablemente de Roszak y otros).

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

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

La pregunta es si la Iglesia y la misión cristianas están preparadas para responder al desafío proveniente de las religiones. Después de la reunión del IMC en Tambaram, en 1938, Karl Hartenstein declaró: «No tenemos ni siquiera una teología que sirva para empezar a responder al desafío presentado al cristianismo por el budismo y el hinduismo» (citado en Gensichen 1989:195). Durante los últimos cincuenta años ha habido poco progreso en este sentido. La reciente introducción holandesa a la misionología (*Oecumenische inleiding* 1988:475s) sugiere que todavía persiste mucha confusión e incertidumbre en esta área, y que, al acercarnos al siglo veintiuno, queda mucho terreno por desbrozar, puesto que no estamos para nada preparados para enfrentar los desafíos que tenemos por delante. Si estos eruditos tienen razón, uno puede apreciar la frustración y la preocupación de Cracknell y Lamb (1986:10–16), quienes, al bosquejar la situación en Gran Bretaña, encuentran que la teología de la

religión (en efecto, toda el área de la misionología) es desconocida casi totalmente en el ámbito de las instituciones teológicas o relegada a una posición de poca importancia dentro de la subsección de la teología pastoral.

¿Respuestas posmodernas?

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

He mencionado la tesis de Pieris (y Song) simplemente para subrayar que en todas partes existe hoy una nueva preocupación por lograr una *theologia religionum* cristiana, y a veces un intento casi desesperado de compensar la miopía del pasado. La confusa diversidad de estos intentos (Nürnberger 1970:42s ha elaborado una lista con ¡no menos de veintisiete variedades!) es una indicación de que hasta ahora no se percibe ninguna dirección clara. Nürnberger subdivide las veintisiete variedades en tres categorías generales que denomina relativista, dialéctica y antitética. Quizás la subdivisión de Küng en *cuatro* «posiciones fundamentales» (1987:278–285) ayuda más para nuestros propósitos. Podemos pasar por alto la primera posición, la del ateísmo («ninguna religión es verdadera» o «todas las religiones son igualmente falsas») porque no es una posición que se tenga en cuenta en alguna rama de la teología cristiana de las religiones. Los otros tres son (en términos míos): exclusivismo, cumplimiento y relativismo. Cada uno de éstos abarca elementos tanto del paradigma moderno como del posmoderno. No se podrán analizar las tres perspectivas en detalle; tocaremos únicamente aquellas

dimensiones que revelan los elementos propios de cada una que, inconscientemente, buscan rebasar la posición moderna.

1. *Exclusivismo* La tradicional actitud exclusivista occidental, católica y protestante, respecto a otras religiones fue definitivamente premoderna o (en algunas de sus manifestaciones) moderna. Lo mismo podría decirse, en general, de la posición evangélica contemporánea. Sin embargo, existe un importante ejemplo de una posición exclusivista que revela claramente elementos posmodernos: la teología de las religiones de *Karl Barth* (en ese sentido, entonces, Knitter [1985:80–87] se equivoca al presentar a Barth como un representante de la posición evangélica conservadora).

   Barth analiza este tema en el volumen I/2 de su *Church Dogmatics* (Dogmática eclesial). Radicalizando y rebasando a Lutero y Calvino, sus dos interlocutores principales, y tomando una posición conscientemente opuesta al optimismo evolucionista de la Ilustración y a la afirmación del ser humano autónomo, Barth declara que la religión es *incredulidad,* una preocupación, en efecto, la única gran preocupación de los seres humanos *sin Dios.* Esta declaración, sin embargo, no está dirigida primeramente a las otras religiones sino al cristianismo mismo (una perspectiva que acerca a Barth bastante a Feuerbach, en ese sentido por lo menos). El ser humano, dice Barth (1978:302) citando a Calvino, es un *idolorum fabrica,* una «fábrica de ídolos», y el ídolo que fabrica es la religión, sea la cristiana u otra. Luego contrasta de manera absoluta la religión como producción humana con la *revelación,* que es algo totalmente nuevo que proviene directamente de Dios (:301s). No existe punto de contacto entre la religión y la revelación de Dios. Si Dios habla al ser humano (y de hecho lo hace) y se le entiende, esto no sucede sobre la base de algo innato a la humanidad, sino debido a la divina *creatio ex nihilo.* Esto explica también porqué nosotros, con temor y temblor y a pesar de lo que se ha dicho, podemos referirnos al cristianismo en términos de estar en el proceso de *convertirse* en «religión verdadera». Afirmamos esto no porque haya algo intrínseco a la religión cristiana, sino porque Dios la crea, elige, justifica y santifica (:325–361). Igual que el ser humano justificado, la religión verdadera es una criatura de la gracia (:326).

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

2. *Cumplimiento:* Uno podría argumentar que la idea del cristianismo como el cumplimiento de otras religiones estaba ya presente en los conceptos de adaptación, acomodación e indigenización (ver arriba «Misión como inculturación»). Cuando Xavier, de Nobili y Ricci intentaron adaptar los valores religioso-culturales indios, chinos y japoneses, otorgaron algo de valor a estas culturas y religiones rompiendo, en principio, con la perspectiva dualista de la realidad sancionada por la teología agustiniana. Sin embargo, recién con el arribo de la teoría de la evolución en el siglo diecinueve, el surgimiento de la teología liberal y el nacimiento de la nueva disciplina de «religiones comparadas» el escenario estaba listo para un acercamiento según el cual las religiones podían ser comparadas y evaluadas en una escala ascendente. En el mundo occidental no había duda, sin embargo, en cuanto a cuál religión estaba en la cima. En todo aspecto, cada una de las otras religiones, aunque fuera denominada una *praeparatio evangelica*, resultaba deficiente al ser comparada con el cristianismo, como Dennis ilustró tan ampliamente en su tres volúmenes (1897, 1899, 1906).

   La nueva disciplina llegó a la atención del público en general en ocasión del «Parlamento Mundial de Religiones» convocado en Chicago en 1893 como parte de la Exposición Colombina para conmemorar el «descubrimiento» de las Américas por Cristóbal Colón (cf. Barrows 1893). En pleno

auge de la teología liberal y bajo el signo de la «paternidad de Dios» y la «hermandad universal de los hombres», los organizadores cristianos generosamente invitaron a Chicago a representantes de todas las grandes religiones del mundo.

En el mismo parlamento y en las décadas siguientes los cristianos podían darse el lujo de ser magnánimos. El último triunfo probable del cristianismo antes del fin del siglo veinte estaba asegurado, como los cálculos de Dahle habían demostrado de manera convincente (cf. Sundkler 1968:121). En vísperas del nuevo siglo una revista teológica estadounidense dio expresión a esta creencia al cambiar su nombre por *The Christian Century*. La teología liberal de esos días aceptaba la validez de otras religiones, pero creía que el cristianismo aún era la mejor y sobreviviría a las demás. Otras religiones podrían preparar el camino para el cristianismo, pero éste siempre seguiría siendo la «corona», como J. N. Farquhar argumentó en su famoso estudio sobre *The Crown of Hinduism* (La corona del hinduismo)(1913).

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

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

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

Todo este acercamiento estaba signado por los presupuestos de la Ilustración. Hasta cierto punto lo mismo es cierto respecto a la contribución del Concilio Vaticano II a la teología de las religiones. Su punto de partida (especificado en LG 16) es la universal voluntad salvífica de Dios (cf. 1 Ti. 2:4)[26] y el reconocimiento de la presencia de «el bien o la verdad» en la vida de las personas. *LG* 16 ve «el plan de salvación» obrando en quienes «reconocen al Creador», buscan al Dios desconocido «en sombras e imágenes» y, «no sin la gracia, buscan hacer el bien». *Nostra Aetate (Declaración del Concilio sobre la*

---

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

LG Lumen Gentium (Constitución Dogmática sobre la Iglesia [Vaticano II])

[26] Spindler (1988:147) llama la atención sobre una discrepancia sorprendente en las maneras en que LG 16 y *AG* 7 (y 42) usan 1 Timoteo 2:4. *AG* cita el versículo entero juntamente con el siguiente (v. 5) y por ende limita la actividad salvífica de Dios a los que abrazan a Cristo, el Mediador, en fe. *LG* 16 cita únicamente la primera parte de 1 Timoteo 2:4 («El salvador quiere que todos se salven») y lo utiliza para apoyar la idea que quienes no conocen el evangelio pero viven vidas ejemplares pueden también alcanzar la salvación eterna.

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

Un acercamiento más explícitamente posmoderno empezó a surgir al cambiar del *eclesiocentrismo* al *cristocentrismo*. Mucho de este movimiento se hizo evidente en varios de los documentos del Concilio Vaticano II, aunque no en NA. Los protestantes, por el otro lado, siempre habían afirmado ser cristocéntricos en vez de eclesiocéntricos. Su cristología, sin embargo, era exclusivista en cuanto a otras religiones. En la Asamblea del CMI en Nueva Delhi (1961), Joseph Sittler, un luterano, utilizando la tradición patrística griega y no la agustiniana, introdujo la idea del Cristo cósmico. Refiriéndose a la noción de *anakefalaiosis* («recapitulación» o «unión bajo una sola cabeza») en Efesios 1:10 (cf. Colosenses 1:15–20), Sittler argumentó a favor de una cristología cósmica y la unidad de toda la humanidad bajo una sola cabeza, el Cristo cósmico.

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

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

3. *Relativismo:* He argumentado que tanto el exclusivismo como el cumplimiento se manifiestan en algunos modelos que son claramente premodernos y modernos y otros que revelan rasgos de un paradigma posmoderno. Lo mismo es cierto del relativismo.

Filósofos como G. E. Lessing, A. Schopenhauer, B. W. Leibnitz y Herbert de Cherbury, todos profundamente impregnados por el espíritu de la Ilustración, representaban un entendimiento de la religión claramente moderno. En su perspectiva, la realidad (*si* tal realidad existe) a la cual se refieren las distintas religiones es la misma para todos. Simplemente utilizan una terminología distinta para referirse a ella, igual que en el cuento de los seis indios ciegos que estaban explorando con los dedos un elefante y lo llamaban, según la parte de la anatomía que tocaban, serpiente, espada, abanico, pared,

---

NA Nostra Aetate (Declaración sobre la relación de la Iglesia con religiones no cristianas [Vaticano II])

columna o cuerda. La pregunta en cada instancia es la misma; solamente las respuestas difieren. Así, según sus diferentes caminos, las varias religiones nos conducen hacia una cima espiritual idéntica (Toynbee 1969:328). Después de todo, a pesar de sus diferencias marcadas, las religiones resultan ser más complementarias que contradictorias (Knitter 1985:220).

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

Varios eruditos aún aceptan la tesis de Troeltsch, aunque muchas veces modificada. John Hick, por ejemplo (referencia en Knitter 1985:147), combina la idea de Troeltsch con la noción que todas las religiones consisten en distintas respuestas humanas frente a una sola Realidad divina y afirma que todas encarnan diferentes percepciones que han tomado forma en medio de distintas circunstancias históricas y culturales. Knitter da un paso más allá (:173–175) al expresar sus dudas sobre la confiabilidad de gran parte de la tradición cristiana, en particular su cristología, argumentando que fue una añadidura tardía no coherente con el autoentendimiento del mismo Jesús, el cual era teocéntrico. Esta interpretación, por tanto, le permite desechar el cristocentrismo, aun para los cristianos; llega a ser la base de su tesis central que ellos también deberían pasar del cristocentrismo al teocentrismo. Knitter encuentra que Rahner y los que han rebasado la tradición de Rahner nos traen una perspectiva inadecuada precisamente porque, al fin y al cabo, consideran definitiva la fe en Cristo como el Salvador (y por ende la fe cristiana en sí) como algo no negociable (:133). Knitter mismo preferiría identificarse con teólogos como John Hick, R. Panikkar y Stanley Samartha, quienes clara y seriamente cuestionan la finalidad y definitiva normatividad de Cristo y del cristianismo (:146–159).

Knitter luego expresa su noción del «pluralismo unitivo» que, según él, es un *nuevo* entendimiento de la unidad religiosa, que no debe ser confundido con la antigua idea racionalista de «una sola religión mundial». La nueva visión, afirma, no es un sincretismo ni un ejemplo de tolerancia perezosa (1985:9). Con Hick, se refiere al nuevo concepto como un «cambio de paradigma» (:147). Todas las religiones tienen igual validez y otros reveladores y salvadores pueden ser tan importantes como Jesucristo. Knitter no aboga por la idea de una fe mundial que abarca todas las religiones, como lo hizo Hocking. Más bien, avanza hacia la noción de un ecumenismo más amplio (:166). Opta así conscientemente por una pluralidad religiosa, pero sin pretensiones de exclusividad y tampoco sin indiferencia. El encuentro interreligioso debería estar basado en una experiencia religiosa personal y en pretensiones firmes de tener la verdad (:207), pero sin sugerir que cualquier socio en el encuentro posee la verdad final, definitiva e inmutable (211).

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

> ¿Deseo yo que un cristiano se convierta en un hindú? Dios nos libre. ¿Deseo ver a un hindú o un budista llegar a ser cristiano? Dios nos libre… El cristiano no debe convertirse en hindú o budista, ni

un hindú o budista en cristiano. Pero cada uno ha de asimilar a los otros mientras preserva su propia individualidad y crece según su propia ley de crecimiento (en Barrows 1893:170 [vol. I]).

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

Diálogo y misión

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

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

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

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

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

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

De lo expuesto arriba se sigue, en cuarto lugar, que tanto el diálogo como la misión pueden conducirse únicamente con una actitud de humildad. Para los cristianos esto debe darse por sentado por dos razones: la fe cristiana es una religión de *gracia* (recibida libremente) y encuentra su centro, en gran medida, en la *cruz* (la cual juzga también al cristiano). El valor duradero de la teología de Barth se encuentra en habernos enseñado que las líneas divisorias entre la verdad y la falsedad, entre la justicia y

---

CMI Consejo Mundial de Iglesias

ME Misión y Evangelización—Una afirmación ecuménica (Documento del Consejo Mundial de Iglesias sobre la misión y la evangelización, publicado en 1982)

la injusticia corren no sólo a lo largo de la frontera entre el cristianismo y otras confesiones de fe, sino también dentro del cristianismo. Hay algo auténticamente cristiano en una actitud de humildad en la presencia de otras religiones (cf. Cragg 1959:142s; Newbigin 1969:15; Margull 1974: *passim*; Baker 1986:156s). Esto es así no solamente como una expresión del arrepentimiento por las graves fallas de los cristianos (por ejemplo, la intolerancia violenta de parte de cristianos hacia personas comprometidas con otras creencias) sino porque tal actitud de humildad es intrínseca a la fe cristiana auténtica. Y, al fin y al cabo, cuando somos débiles somos fuertes. Entonces, la palabra que mejor caracteriza a la Iglesia cristiana en su encuentro con otras religiones es *vulnerabilidad* (Margull 1974). No es posible acercarnos a otras personas con una actitud de confianza y comodidad; es posible únicamente cuando sufrimos la contradicción y la incertidumbre. N.P. Mortizen lo expresa de la siguiente manera:

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

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

En quinto lugar, tanto el diálogo como la misión deben reconocer que las religiones son mundos en sí mismos, con sus propios ejes y estructuras; se orientan en diferentes direcciones y plantean preguntas diferentes (cf. Kraemer 1961:76s; Newbigin 1969:28, 43s; Gensichen 1989:197). Esto implica, entre otras cosas, que el evangelio cristiano no tiene la misma relación con el hinduismo que con el budismo, etc. (Ratschow 1987:496). En ese sentido, tanto el modelo del cumplimiento como el relativista aún reflejan el paradigma moderno, que tiende a pasar por alto las diferencias. Estas son niveladas hacia abajo y armonizadas como sucedió, de manera clásica, en el Parlamento de las Religiones Mundiales (cf. Barrows 1893). Lo que pasa generalmente, consciente o inconscientemente, es que se toma como punto de partida al cristianismo. Se generalizan los «elementos» de la religión cristiana hasta adecuarlos al fenómeno de las otras religiones y entonces producir así una especie de copia reducida del cristianismo (cf. Rütti 1972:106). Esto convierte las otras religiones en poco más que un eco de la misma voz del cristianismo (cf. U. Schoen, referencia en Gensichen 1989:197) y demuestra poca sensibilidad ante el hecho de que ellas plantean sus propias preguntas al cristianismo (Ratschow 1987:498, con base en H. Bürkle; ver también Gensichen 1989: *passim*.

Esta perspectiva predomina sobre todo donde se percibe al cristianismo como el cumplimiento de las otras religiones; por ejemplo, en la noción de Rahner de los «cristianos anónimos». También se hace evidente en la encíclica *Suam Ecclesiam* de Pablo VI (1964), que crea la impresión de concebir las otras religiones como círculos concéntricos alrededor de la Iglesia Católica, que es el centro. Lo que hace de una religión no cristiana, según este modelo, es su «distancia» en relación con el cristianismo y en particular con la Iglesia Católica. Se percibe a Cristo obrando mística, cósmica y anónimamente en otras religiones, en varios niveles, siempre y últimamente como el cumplimiento de esas religiones.

Vale la pena prestar atención a la aguda crítica de Küng a toda esta estructura. La noción de un cristianismo anónimo, dice él, trata de hacer entrar por la puerta trasera de la «santa Iglesia Católica» a toda la humanidad de buena voluntad, y así preservar la idea de que «no hay salvación fuera de la Iglesia». Mientras tanto, sin embargo, judíos, musulmanes y personas de otras creencias bien saben que son «no-anónimos». Por ende, Küng desecha la totalidad de la noción como una pseudosolución (1977:98).

Parecería que Knitter, Hick y otros por lo menos son un poco más honestos en que desechan explícitamente la idea de cualquier necesidad de Cristo y de la Iglesia. Sin embargo, el «pluralismo unitivo» de Knitter y su postulación que las religiones del mundo son «más complementarias que contradictorias» (1985:220), aunque tiene su atractivo como hipótesis, es al fin y al cabo ahistórica y casi no difiere de las perspectivas de los filósofos de la Ilustración (cf. el resumen en Nürnberger 1970:42). La compatibilidad de diferentes religiones es una construcción netamente racionalista, lo mismo que la idea de «teocentrismo» propuesta por Knitter. Desde otra perspectiva, su búsqueda de holismo en la religión de hecho puede ser considerada posmoderna. Es, sin embargo, significativo que después de 1985 Knitter se ha sentido obligado a desechar hasta su propio énfasis en el teocentrismo. Ahora reconoce únicamente «un enfoque compartido de experiencia religiosa» (1987:186) y opta por un «soteriocentrismo» en vez del teocentrismo (:187). ¿Qué podría prevenirlo de dar un paso más y terminar en una posición cercana al movimiento de la Nueva Era?

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

En sexto lugar, el diálogo no es un sustituto ni un subterfugio para la misión (cf. Scherer 1987:162). No pueden ser vistos como idénticos ni como irrevocablemente opuestos el uno al otro. Es falaz sugerir que, para que el diálogo sea incluido, la misión tiene que ser excluida; que el compromiso con el diálogo es incompatible con el compromiso con la evangelización. La reunión en San Antonio de la CMME lo expresó en los siguientes términos: «Afirmamos que el testimonio no excluye el diálogo sino que invita al diálogo, y que éste no excluye el testimonio sino que invita al testimonio y lo profundiza (I.27; CMI 1990:32).

La *correspondencia* entre el diálogo y la misión es llamativa (cf. también CMI 1979:11). Ambos han registrado, con el transcurso del tiempo, un cambio «desde la indiferencia, pasando por la arrogancia, hasta llegar a la tolerancia» (Küng 1986:20–24). Ni el diálogo ni la misión viajan por una calle de una sola vía; ninguno de los dos es tercamente dogmático, intolerante o manipulador. En

---

CMME Comisión de Misión Mundial y Evangelización (del Consejo Mundial de Iglesias)

ambos, el compromiso con la fe va de la mano con el respeto hacia los demás. Ninguna presupone una «mente completamente abierta», que en todo caso sería imposible. En ambos casos damos testimonio de nuestras convicciones más profundas mientras escuchamos las de nuestro prójimo (cf. CMI 1979:16). En ambos casos abandonamos la «seguridad de (nuestras) propias prisiones» (Klostermaier 1969:103).

Las *disimilitudes* entre el diálogo y el testimonio son, sin embargo, igualmente fundamentales. Si Knitter (1985:222) dice que se ha logrado la meta de la misión cuando el anuncio del evangelio hace que el cristiano se convierta en un mejor cristiano y el budista en un mejor budista, puede estar describiendo una de las metas del *diálogo,* pero ciertamente no de la *misión.* Es cierto que el cristianismo ha redescubierto, aunque bastante tarde, su naturaleza esencialmente dialógica; este redescubrimiento, sin embargo, no debe darse a expensas de su naturaleza fundamentalmente misionera. Hoy todos los cuerpos principales del cristianismo y todas las denominaciones afirman esta naturaleza netamente misionera. Ya se han citado con bastante frecuencia las famosas palabras de AG en ese sentido. Pero aun *NA,* «un documento denominado antimisionero» (Gómez 1986:32) pudo afirmar (párrafo 2): «(La Iglesia) proclama, y su deber es proclamar, sin tregua al Cristo que es el camino, la verdad y la vida (Jn. 14:6)».

Voces similares se oyen en las bancas del CMI. Sus *Pautas para el diálogo* (CMI 1979) no escatiman esfuerzos para establecer de una vez por todas la legitimidad del diálogo; pero aun aquí no hay duda sobre el llamado de la Iglesia a testificar de la vida en Cristo. La Sección I.1 de la Asamblea en Nairobi (1975) declara, por ejemplo: «Con valentía confesamos a Cristo solo como el Salvador y el Señor», y expresa «confianza segura … en el poder del evangelio» (CMI 1976:43). Es en *ME,* sin embargo, donde el compromiso del CMI con la misión se afirma sin titubear. En *ME* 6 leemos: «En el corazón de la vocación de la Iglesia en el mundo está la proclamación del Reino de Dios inaugurado en Jesús el Señor, crucificado y resucitado». Además la sección 42 afirma: «Los cristianos adeudan el mensaje de la salvación de Dios en Cristo Jesús a todas las personas y a todos los pueblos». La Conferencia de San Antonio se apoyó en estas declaraciones para afirmar que «El Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es un Dios en misión, la fuente y el sustentador de la misión de la Iglesia» (I.1; CMI 1990:25). En otra parte (I.26) asevera: «No podemos apuntar a ningún otro camino de salvación aparte de Jesucristo» (CMI 1990:32).

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

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

---

AG Ad Gentes (Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia [Vaticano II])

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

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

Sin embargo, la conversión no significa unirse a una comunidad con el fin de asegurar la «salvación eterna»; más bien, es un cambio de lealtades en el que la persona acepta a Cristo como Señor y centro de su vida. Un cristiano no es alguien que simplemente tiene más posibilidades de ser «salvo», sino una persona que abraza su responsabilidad en el sentido de servir a Dios en esta vida y promover el Reino de Dios en todas sus manifestaciones. La conversión incluye una limpieza personal, el perdón, la reconciliación y la renovación, con el fin de llegar a ser partícipe de las asombrosas obras de Dios (cf. Cragg 1959:142s.; Newbigin 1969:11s.). El creyente es al fin y al cabo un miembro de la Iglesia, la cual es señal del Reino de Dios, *sacramentum mundi*, símbolo de la nueva creación de Dios y anticipo de todo lo que Dios quiere que la creación sea.

Llego así a mi última observación sobre el diálogo y el testimonio en un nuevo paradigma. Esta observación es en realidad una pregunta: ¿Cómo mantener esta tensión entre ser, a la vez, misionero y dialógico? ¿Cómo combinar la fe en Dios revelada de manera única en Cristo Jesús con la confesión que Dios no se ha quedado sin testimonio? Si somos honestos incluso con nosotros mismos, esta tensión surge por cualquier camino que escojamos. Se percibe en los documentos del Concilio Vaticano II, por ejemplo. Dos afirmaciones que parecen mutuamente incompatibles nos hablan a partir de estos documentos: la voluntad universal y salvífica de Dios y la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia *versus* la necesidad de la Iglesia y de la actividad misionera. Esta misma tensión no resuelta surge en ME 6, que afirma, por un lado, que la proclamación del Reino de Dios en Cristo está en el mismo corazón de la vocación de la Iglesia en el mundo y, por el otro lado, que «el Espíritu de Dios obra constantemente de maneras que sobrepasan el entendimiento humano y en los lugares menos esperados» (Sección 43). Es aún más claro en la Sección I de San Antonio, donde las dos convicciones son inmediatamente yuxtapuestas: «No podemos señalar ningún otro camino de salvación fuera de Jesucristo; al mismo tiempo, no podemos limitar el poder salvífico de Dios» (I.26; CMI 1990:32). El informe continúa admitiendo públicamente que existe aquí una tensión y afirma: «Apreciamos esta tensión y no buscamos resolverla» (1.29; CMI 1990:33).

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

como testigos; no como soldados, sino como mensajeros de la paz; no como vendedores que presionan, sino como embajadores del Señor siervo.

La misión como teología[27]

Misión marginada

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

En todo el período premoderno se entendió la teología primordialmente en dos sentidos (cf. Farley 1983:31). En primer lugar, fue el término para describir un conocimiento real e individual de Dios y de las cosas relacionadas con él. En ese sentido era un *habitus*, un hábito del alma humana. En segundo lugar, fue el término utilizado para la disciplina, una empresa autoconsciente y escolástica. Durante muchos siglos había *una sola* disciplina denominada «teología», sin subdivisiones. Existían, por supuesto, distinciones, pero todas se referían todas a un solo «hábito»: la teología, el conocimiento de Dios y de las cosas de Dios (:77). Bajo el impacto de la Ilustración, sin embargo, aquella disciplina primeramente unida se dividió en dos áreas: la teología como el conocimiento práctico necesario para llevar a cabo el trabajo clerical, y la teología como una empresa técnica y académica entre tantas otras; si uno quiere: la teología como *práctica* y la teología como *teoría* (:39). De allí en adelante, la teología se desarrolló hacia lo que Farley (:74–80; 99–149) denomina el «modelo cuádruple»: las disciplinas de Biblia (texto), la historia de la Iglesia (historia), la teología sistemática (verdad) y la teología práctica (aplicación). Cada una de éstas tenía su contraparte en las ciencias seculares. Bajo la influencia de Schleiermacher se estableció firmemente este modelo, no solamente en Alemania, sino también en otras partes; de hecho, llegó a ser virtualmente universal en las facultades y seminarios de teología protestantes, y en la educación teológica en general en Europa, Norteamérica y más allá (:101)

La teología «práctica» se convirtió en un mecanismo para mantener la Iglesia en marcha, mientras las otras disciplinas resultaron ser ejemplos de ciencia «pura». Los dos elementos se mantuvieron unidos gracias a lo que Farley (:85–88) llama «paradigma del clero». El horizonte de la teología en ambos casos era la Iglesia o, a lo mucho, la cristiandad. Y la teología en gran parte estaba desprovista de una dimensión misionera. Esto fue cierto aún después del siglo quince, cuando la Iglesia Católica se embarcó en un programa misionero vigoroso. En el protestantismo la situación fue aún más deplorable. Un caso ilustrativo es la declaración de la Facultad Teológica Luterana, en 1652, en la ciudad de Wittenberg (citada en Schick 1943:46), que decía que la Iglesia no tenía deber o llamado misionero alguno. En el mundo de la Reforma, Voetius fue el primero en desarrollar una «teología de la misión» en el sentido amplio (cf. Jongeneel 1989), pero tuvo poco efecto sobre las generaciones posteriores. La misión estaba relegada totalmente a la periferia de la Iglesia y no suscitaba interés alguno digno de mencionar. El aspecto «teórico» de la teología tenía que ver casi exclusivamente con la realidad de la

---

[27] Cf. también D. J. Bosch, «Theological Education in Missionary Perspective» (La educación teológica en la perspectiva misionera) *Missiology*, vol. 10 (1982), pp. 13–34.

revelación divina o con un asentimiento en el acto de fe que los estudiantes tenían que asimilar; el componente «práctico» enfocaba la idea de ministerio como servicio a la Iglesia institucional. En ambas modalidades la teología permaneció como algo netamente parroquiano y domesticado. Lo mismo fue cierto en el caso de los nuevos seminarios fundados en el Tercer Mundo para capacitar al clero nativo. Puesto que la «iglesia hija» tenía que imitar a la «iglesia madre» en los detalles más minuciosos y debía tener la misma estructura de congregaciones, diócesis, clero, etc., no es necesario ni siquiera mencionar que el pensamiento teológico también sería como una fotocopia de la teología europea. El enfoque era, una vez más, conceptualizar y sistematizar la fe según los lineamentos dados de una vez para siempre.

A medida que crecía la empresa misionera y que la realidad de la misión y de la existencia de las iglesias jóvenes en los «campos misioneros» se asentaba cada vez más en la mente de la iglesia «madre», surgía la necesidad de implementar ciertos cambios. Debido a que el «modelo cuádruple» era sacrosanto, sin embargo, hubo que fundar otras maneras de acomodar la idea misionera. La solución más natural fue agregar el estudio de la misión a una de las cuatro disciplinas existentes, por lo general a la teología práctica. En ese sentido (igual que en muchos otros) Schleiermacher fue el pionero (cf. Myklebust 1955:84–89). Al añadir la misionología a la teología práctica creó un nuevo modelo todavía existente en algunos círculos. La perspectiva de Karl Rahner es típica, ya que define la teología práctica como la «disciplina teológica y normativa de la autogestión de la Iglesia en todas sus dimensiones» (1966:50). Según este punto de vista, la misionología, que es una de estas dimensiones, llega a ser el estudio de la autogestión de la Iglesia en situaciones misioneras (es decir, de la Iglesia en auto*expansión*), y la teología práctica propiamente dicha, el estudio de la autogestión de la Iglesia existente (es decir, de la Iglesia en auto*edificación*). El objetivo de la reflexión teológica de la misionología es, por ende, esencialmente el mismo que el de la teología práctica (para una reflexión sobre el tema, ver también Rütti 1974:292–296). Igual que Rahner, A. Seumois marca una diferencia entre la misión y las áreas en las que la Iglesia ya se ha «constituido normalmente» —la teología práctica tiene que ver con el *pastorado* de la Iglesia y la misionología con el *apostolado* de la Iglesia— pero de tal manera que el apostolado tiende claramente hacia el pastorado (referencia en Kramm 1979:47, 49).

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

La monumental contribución de Warneck provocó respuestas no solamente en círculos protestantes sino católicos. La fundación de la primera cátedra de misionología en una institución católica, la

Universidad de Münster, en 1910 (cf. Müller 1989:67–74), sin duda se debe a acontecimientos en el protestantismo y más específicamente a la contribución de Warneck. El primero en ocupar esta cátedra, Josef Schmidlin, admitía su deuda con Warneck al tiempo que enfatizaba sus diferencias respecto a él (cf. Müller 1989:177–186). Los ejemplos de Warneck y Schmidlin pronto fueron seguidos en otras partes, especialmente debido al tremendo impacto de la Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo en 1910 (Myklebust 1957: *passim*). Con el transcurso del tiempo algunas de las cátedras de misionología se convirtieron en cátedras de cristianismo mundial, teología comparativa, teología ecuménica y disciplinas afines; no obstante, muchas nuevas cátedras, específicamente de misionología, se establecieron no sólo en Occidente sino también en el Tercer Mundo, en particular en África y Asia, de modo que existen muchas más cátedras y departamentos de misionología hoy que nunca (cf. Myklebust 1989).

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

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

Un tercer acercamiento, seguido principalmente en Gran Bretaña y usualmente llamado integración, era abandonar la enseñanza de la misionología como una materia aparte y esperar que las otras disciplinas teológicas incorporaran la dimensión misionera a todo el campo teológico. Suena ideal, pero tiene serios defectos. Por ejemplo, los profesores de las demás materias por lo general no están conscientes de la dimensión misionera innata de toda teología; tampoco tienen el conocimiento que les permita prestar atención adecuada a dicha dimensión (cf. Myklebust 1961:330–335). El estudio de Cracknell y Lamb (1986) ilustra bien las deficiencias este modelo.

De una teología de la misión a una teología misionera

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

Para la sexta década de este siglo, sin embargo, todas las familias confesionales en general aceptaban la idea que la misión pertenece a la esencia de la Iglesia. Para los protestantes, las fechas críticas serían las de las reuniones del IMC en Tambaram y Willingen (1938 y 1952) y la Asamblea del CMI en Nueva Delhi, en la que el primero se integró al segundo. Para los católicos, el Concilio Vaticano II señala la ocasión en que la misión dejó de ser un prerrogativa del Papa (quien podía delegar la responsabilidad a las órdenes y congregaciones misioneras) para llegar a ser una dimensión intrínseca de la Iglesia en todo el mundo. Naturalmente, todo esto tuvo un tremendo efecto sobre el entendimiento de la misión y la misionología. La Iglesia ya no se percibía primeramente *frente* al mundo sino *enviada* al mundo y existiendo por *causa* del mundo. La misión ya no era una mera actividad *de* la Iglesia sino una expresión *del mismo ser* de la Iglesia. Todo esto era ahora indiscutible. En la Conferencia de la CMME (1963) en la Ciudad de México, W. A. Visser ‘t Hooft habló sobre la misión como una prueba de fe para la Iglesia. Uno ya no podría concebir a la Iglesia excepto como al mismo tiempo llamada *fuera* del mundo y *enviada* al mundo; el mundo ya no podría dividirse en «territorios que envían misioneros» y «campos misioneros» que los reciben. El mundo entero es un campo misionero, lo cual significa que la teología occidental también tiene que practicarse en una situación misionera.

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

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

Ya no podemos volver a la posición anterior cuando la misión estaba en la periferia de la vida y del ser de la Iglesia. La iglesia fue elegida por causa de la misión; por causa de su llamado la Iglesia se convirtió en «el propio pueblo de Dios»(1 P. 2:9; cf. Linz 1964:33). Así, no se puede definir la misión únicamente en términos de la Iglesia, incluso de una iglesia que es misión por naturaleza. Illich acierta por tanto cuando denomina la misión «la continuación social de la encarnación», «el amanecer social

del misterio», «el florecer social de la Palabra en medio de un presente siempre cambiante» (1974:5). Decir que la Iglesia es en esencia misionera no implica que la misión es eclesiocéntrica. Es *missio Dei*. Es trinitaria. Es mediadora del amor del Dios Padre, que es Padre de todos, quienesquiera que sean y dondequiera que se encuentren. Es epifanía, el hacer presente en el mundo a Dios el Hijo (cf. AG 9). Es mediadora de la presencia de Dios Espíritu, quien sopla dondequiera sin que sepamos de dónde viene ni a dónde va (Jn. 3:8). La misión es «la expresión de la vida del Espíritu Santo a quien no le pusieron límites» (G. van der Leeuw, citado en Rosenkranz 1977:14). Por ende, la misión tiene que ver también con el mundo más allá de los límites de la Iglesia. Dios ama al *mundo* y, por causa de éste, la comunidad cristiana es llamada a ser sal y luz (Jn. 3:16; Mt. 5:13; cf. Linz 1964:33s.; Neill 1968:76). El símbolo «misión» no debe, por lo tanto, ser confundido con el término «misionero»; el movimiento misionero de la Iglesia es únicamente una de las formas de la naturaleza extrovertida del amor de Dios (cf. Haight 1976:640). La misión significa servir, sanar y reconciliar a una humanidad dividida y herida.

Para nuestra labor teológica todo esto tiene grandes implicaciones. De igual modo que la Iglesia deja de ser Iglesia si no es misionera, la teología deja de ser teología si pierde su carácter misionero (cf. Andersen 1955:60). La pregunta crucial, entonces, no es simple, única o principalmente qué es la Iglesia o qué es la misión; es más bien qué es la teología y de qué se ocupa (Conn 1983:7). Se requiere de una agenda misionológica para la teología en vez de una simple agenda teológica para la misión (:13); porque la teología, entendida correctamente, no tiene razón de ser fuera de acompañar de manera crítica a la *missio Dei*. Por lo tanto, la misión debe ser «el tema de toda teología» (Gensichen 1971:259). La misionología puede denominarse «la disciplina sinóptica» dentro de la enciclopedia más amplia de la teología. No se trata de que la teología se ocupe de la empresa misionera como y cuando le parezca apropiado hacerlo; más bien, se trata de que la misión es la materia de la cual debe ocuparse la teología. Para la teología, entonces, el estar en contacto directo con la misión y la empresa misionera es cuestión de vida o muerte (cf. Andersen 1955:60s; Meyer 1958:224; Schmidt 1973:193s).

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

Dentro del marco amplio de la teología, la misionología tiene una doble función. La primera se relaciona con lo que Newbigin y Gensichen denominan el «aspecto *dimensional*» (Gensichen 1971:80–95, 251s.). Esta es la tarea de la misionología, como socio libre de las otras disciplinas: subrayar la referencia de la teología al mundo. En teoría, entonces, desde una perspectiva dimensional separada uno podría desechar una materia que se llame misionología. La misionología está para permear todas las disciplinas; no es sólo un sector de la enciclopedia teológica (cf. Linz 1964:34s.; Mitterhöfer 1974:103). La idea misionera es la recuperación de la universalidad que subyace en el fondo de las Buenas Nuevas; como tal, ha de invadir todo el programa de estudios en vez de proveer material de estudio para un curso especial (Frazier 1987:47). Sin embargo, así sea únicamente por razones prácticas, vale la pena dictar una materia específica denominada *misionología,* porque sin ella no hay manera directa de recordar a las otras disciplinas su naturaleza misionera. La misionología, por lo tanto,

acompaña las otras materias teológicas en su trabajo; les plantea preguntas y recibe preguntas de ellas; requiere de este diálogo para el bien de ellas y para su propio bien (cf. Meyer 1958;224; Linz 1964:35; Schmidt 1973:195). En términos de su aspecto dimensional la misionología desafía y responde a los desafíos de disciplinas específicas (cf. Andersen 1955:59–62; Meyer 1958:221–224; Sundkler 1968:113–115; Gensichen 1971:252s.; Schmidt 1973:196–198).

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

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

También hay que considerar la dimensión misionera de la teología práctica. Sin esta dimensión, la teología práctica se vuelve miope, preocupada únicamente por la autorrealización de la Iglesia en torno a su predicación, catequesis, liturgia, ministerio docente, pastorado y diaconado, en lugar de dirigir sus ojos hacia el ministerio en el mundo, fuera de los muros de la Iglesia, de desarrollar una hermenéutica de la actividad misionera, de alertar a una teología y a una iglesia domesticadas respecto a la realidad de un mundo exterior que está herido y al cual Dios ama.

Además de este aspecto dimensional, la misionología ha de atender el aspecto *intencional* de la misión. Esto no implica solamente introducir a la Iglesia occidental al Tercer Mundo y preparar

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

Lo que puede y lo que no puede hacer la misionología

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

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

La tarea de la misionología es, además, acompañar críticamente a la empresa misionera, fiscalizar sus fundamentos, sus metas, su actitud, su mensaje y sus métodos: no desde la distancia, como un espectador, sino en un espíritu de co-responsabilidad y de servicio a la Iglesia de Cristo (Barth 1957:112s). La reflexión misionológica, por tanto, es un elemento vital en la misión cristiana: puede ayudar a fortalecerla y purificarla (cf. Castro 1978:87). Debido a que la misión tiene que ver con la relación dinámica entre Dios y la humanidad, la misionología intencionalmente lleva a cabo su tarea desde la perspectiva de la fe. Dentro del amplio campo de la misionología cada punto de vista es debatible; la perspectiva de la fe, sin embargo, no es negociable (cf. *Oecumenische inleiding* 1988:19s.).

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

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

En esta tensión dinámica, texto y contexto permanecen separados. No nos está permitido meter el texto de manera fundamentalista en la camisa de fuerza de nuestra propia percepción, ni tratar el texto, estilo Rorschach, como una masa amorfa en la cual proyectamos nuestras interpretaciones, extraídas del contexto, de lo que debe ser la misión (cf. Stackhouse 1988:217s.). Tradicionalmente, el primer peligro era el más grande. Hoy día el segundo es más real. Es el peligro del *contextualismo,* ya analizado en la sección sobre «Misión como contextualización». No podemos, sin embargo, sin ningún esfuerzo simplemente convertir el contexto en el texto. La tarea de la misionología no es puramente pragmática; no es cuestión del simple mantenimiento de la operación misionera. Su objetivo primario no es reclutar candidatos para el servicio misionero o sancionar los proyectos misioneros existentes, nuestras consentidas «misiones y misionitas *(missionlets)*» (Hoekendijk 1967a:299). Este ha sido, por supuesto, el concepto de la misionología y el papel del misionólogo muchas veces: el misionólogo se instalaba en una determinada facultad con el fin de generar interés en la «idea misionera» y, donde era necesario, tratar de contrarrestar la falta de interés en las misiones. Y debido a que su responsabilidad principal era esta, la misionología podía improvisar con una base teológica mínima suficiente apenas para sobrevivir (cf. Mitterhöfer 1974:99). Cuando esto sucede, sin embargo, los misionólogos no deben sorprenderse al descubrir que las preguntas misionológicas pertinentes se tratan afuera en vez de adentro del departamento de misionología (cf. Hoekendijk 1967a:299; Rütti 1972:227). La teología (incluyendo naturalmente la misionología), sin embargo, no es en sí misma una proclamación del mensaje, sino una reflexión sobre el mensaje y su proclamación. No es mediadora de la visión misionera: la examina críticamente (cf. Barth 1957:102–104). La misionología no puede como tal resultar en involucramiento misionero (:111). En resumidas cuentas, la visión misionera se *capta,* no se *enseña*.

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

prioridad, texto o contexto, para concentrarnos en la naturaleza *intersubjetiva* de la empresa misionera y de la reflexión misionológica en torno a ella.

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

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

La misión como acción en esperanza

La «oficina de escatología» cerrada

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

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

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

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

debemos anhelar», dijo George Santayana (citado en Moltmann 1975:24). Únicamente la religión puede aportar esto.

Sin embargo, la religión tiene dos respuestas. Una respuesta ha sido formulada clásicamente por Mircea Eliade como «el mito del eterno retorno»: lo que esperamos es lo que ya fue pero ha perdido. En el principio había un paraíso, un estado de felicidad libre de tensiones, el cual perdimos; la salvación significa recuperar el paraíso. La respuesta judeo-cristiana difiere de esta. El futuro anhelado no es una simple repetición o un retorno al origen. Más bien, el futuro está abierto hacia un nuevo comienzo que superará el primero. El éxodo, dice Moltmann (1975:18), se entendía en el Antiguo Testamento no como un evento mítico del origen, sino como un evento histórico que apuntaba hacia algo más allá de sí mismo, a un superior futuro de Dios. En la mitología griega y oriental el pasado se hace presente como un origen perpetuo; en la perspectiva israelita, el pasado constituye la promesa del futuro. Como podemos apreciar en la controversia constante entre Yahvé y los *baales* de Canaán, el Dios del futuro se coloca en contra de los dioses del origen, del ciclo de la naturaleza, del «eterno retorno».

Esta es, admitiendo una extremada simplificación, también la manera en que Jesús de Nazaret y la Iglesia primitiva entendieron lo que Dios estaba haciendo en su época. Mucho del Nuevo Testamento da testimonio a la vibrante expectativa que lo que ha comenzado con Jesús es apenas el inicio de una nueva era en la que Dios ya no se limitará al trato con Israel únicamente. Aunque los primeros cristianos estaban convencidos de que en Cristo la historia había acelerado sin precedentes su curso, que de hecho el futuro ya había invadido el presente, esperaban eventos aún más asombrosos que los que habían experimentado: aquellos que creyeran en Jesús no sólo harían las obras que él hacía, sino aun «otras más grandes» (Jn. 14:12 VP).

El horizonte de la escatología se nubla

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

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

---

VP Versión popular de la Biblia, Dios habla hoy

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

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

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

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

Los acontecimientos en el continente europeo fueron similares, sólo que los premilenaristas estaban aún más marginados de la corriente principal. Para la teología liberal la escatología del Nuevo Testamento era una cáscara desechable, y en todo caso resultó embarazosa. En la teología de Warneck, aunque se distinguía de la teología liberal prevaleciente, la escatología no jugaba ningún papel (cf. Wiedenmann 1965:187). En este respecto, entonces, la teología liberal y la conservadora, tanto europea como anglosajona, estaban de acuerdo. El pensamiento escatológico, por ejemplo, casi ni se percibió en la Conferencia Misionera Mundial de 1910 (cf. van ‘t Hof 1972:48). La misión consistía, mayormente,

en cristianizar y civilizar a las naciones por medio del establecimiento de nuevas iglesias, a lo cual la misionología alemana añadió que la iglesia emergente tenía que ser adaptada al *Volkstum* de cada pueblo en particular (cf. Hoekendijk 1967a). Y todo esto se interpretaba en términos de un crecimiento orgánico hacia la madurez.

La «oficina de escatología» reabre sus puertas

Al iniciar el siglo veinte, estudiosos del Nuevo Testamento como Johannes Weiss y Albert Schweitzer argumentaban que, en contraste con los dogmas de la teología liberal, la escatología no era una cáscara desechable ni para Jesús ni para la Iglesia primitiva, sino parte integral de la totalidad de su vida y ministerio. Pero ni Weiss ni Schweitzer supieron qué hacer con su descubrimiento (cf. Käsemann, citado en Beker 1980:361). Únicamente el trauma de dos guerras mundiales creó un clima en el cual el pensamiento escatológico volvió a tener sentido en las iglesias y los círculos teológicos históricos. Sucedió más rápidamente en la teología continental que en el mundo anglosajón, como lo demuestran las conferencias de Jerusalén (1928) y Tambaram (1938), auspiciadas por el IMC.[28] En Tambaram, el libro de Kraemer ([1938] 1947) solamente reflejaba la visión de una minoría de los delegados, en su mayoría de Europa, como quedó ilustrado por la llamada «Declaración Escatológica Alemana» (que no sólo fue firmada por alemanes). Únicamente después de la II Guerra Mundial, en ocasión de la Conferencia de Willingen del IMC (1952) puede uno, en términos más generales, hablar de la «entrada del fundamento escatológico de la misión en la discusión ecuménica» (Margull citado en van ‘t Hof 1972:173).

La «nueva escatología», sin embargo, estaba lejos de ser uniforme. Wiedenmann (1965:26–49; 55–91; 131–178) distingue cuatro «escuelas» escatológicas principales en el protestantismo alemán, cada una de las cuales tuvo un impacto significativo sobre el pensamiento misionero. Son las siguientes: la escatología dialéctica del joven Barth (que influyó a misionólogos como Paul Schütz, el joven Karl Hartenstein, Hans Schärer y Hendrik Kraemer), la escatología existencial de R. Bultmann (que fue aplicada a la misionología por Walter Holsten), la escatología actualizada de Paul Althaus (que inspiró a Gerhard Rosenkranz) y la escatología de la historia de la salvación de Oscar Cullmann (rastros de la cual se pueden detectar en el pensamiento misionológico de Walter Freytag y del Hartenstein tardío).

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

El *segundo* modelo, asociado primordialmente con el nombre de Bultmann, tiene ciertas afinidades con el primero y surge de la misma raíz. Radicalizando la declaración luterana que «la Palabra sola lo hará», Bultmann considera la escatología como el evento que se desarrolla entre la palabra proclamada

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

—*kerygma*— y el individuo. Holsten aplica esto misionológicamente en su *Das Kerygma und der Mensch* (1953). La misión se limita a ofrecer la posibilidad de una decisión y de una nueva autocomprensión a la luz del *kerygma*. Wiedenmann, quien en todo su estudio censura al protestantismo por su bajo concepto de la Iglesia y de la dimensión social de la fe cristiana, encuentra en Holsten el clímax del «singularismo, ocasionalismo y actualismo protestante moderno» (1956:168). Esta escatología no tenía una ética para la vida pública y dejó a la Iglesia impotente frente a los demonios de la política del poder, especialmente el desafío presentado por el Nacional Socialismo. Tampoco había lugar para alguna expectativa de un futuro distinto, de la irrupción del Reino de Dios. Todo lo que quedaba era un «apocalipsis privado» en la vida del individuo.

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

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

El *cuarto* acercamiento se distingue de los otros tres en varios aspectos. Primero, pone énfasis en el reinado de Dios como una clave hermenéutica. En él tiene igual importancia la idea del reinado de Dios tanto presente como futuro. Israel esperaba una salvación en el futuro, pero ahora dicho futuro estaba dividido en dos. La nueva era ha empezado; la antigua aún no termina. Estamos viviendo entre dos tiempos, entre la primera y la segunda venidas de Cristo; este es el tiempo del Espíritu, que implica que es el tiempo para la misión. De hecho, la misión es la característica y la actividad más importante durante este período interino. Llena el presente y mantiene separados los muros de la historia, como podía aún expresarlo Hoekendijk en 1948 (la traducción alemana [1967a:232] no capta esta poderosa metáfora y únicamente dice que «la historia se mantiene abierta por la misión»). La misión es una preparación para el final y, en los escritos tempranos de Cullmann, hasta una precondición. Coherentemente con esto, interpreta la referencia a *ho katejon* y *to katejon* («quien lo refrena», «lo que lo detiene») en 2 Tesalonicenses 2:6, 7, como referencias a la misión. Hasta que la tarea misionera sea completada, ella misma está deteniendo el final.

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

Sorprende un poco que la escuela misionológica de la historia de la salvación no haya resultado tan homogénea como sería de esperar. De hecho, uno podría argumentar que prácticamente todas las escuelas contemporáneas de escatología y pensamiento misionero, de una u otra manera, son variaciones del acercamiento de la historia de la salvación, aunque algunas prefieran negar su

parentesco.[29] La lectura que Beker hace de Pablo como representante de la tradición apocalíptica y el significado de esto para la misión cristiana (1980, 1984) también revela algunos paralelos con Cullmann (cf. Cullmann 1965:225–245). El pensamiento de la historia de la salvación, además, ha inspirado tanto a eruditos de misionología evangélicos conservadores como a teólogos de la liberación. José Míguez Bonino, por ejemplo, contribuyó a un *Festschrift* en honor a Cullmann en 1967.

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

La «escatologización» extrema de la misión

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

En el pasado (y de hecho en los escritos de Lindsey) la preocupación por el final ha llevado a una parálisis respecto a la misión, a una ausencia de involucramiento misionero. Esto era cierto de mucho de la ortodoxia protestante del siglo diecisiete. Su filosofía parece haber sido no que todos deben ser salvos, sino que todos han de ser condenados. Únicamente con el advenimiento del pietismo se logró

---

[29] Fuera del campo específico de estudios misionológicos uno puede, por ejemplo, pensar en acercamientos a la historia y la escatología de eruditos tan distintos entre sí, como también de Cullmann, como Wolfhart Pannenberg y Jürgen Moltmann. Moltmann, en particular, enfatiza «que la escatología sin el futuro del *eschaton* no es escatología sino solamente axiología o misticismo». (Braaten 1977:36). He analizado con detalle tanto las similitudes como las diferencias entre las perspectivas de Cullmann y de Moltmann sobre la escatología y la misión (haciendo uso en particular de la *Teología de la esperanza* de Moltmann, cuya primera edición alemana apareció en 1964) en «Heilsgeschichte und Mission» *(Oikonomia: Heilsgeschichte als Thema der Theologie)* [Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet], Herbert Reich, Hamburg, 1967, pp. 386–394). Vale la pena tomar consciencia que Cullmann ha ejercido una gran influencia sobre el pensamiento católico romano contemporáneo. En ese sentido uno puedo referirse a AG 9.

una perspectiva en la que se veía el tiempo final no como una intervalo de espera sino como un período concedido para testificar y llegar al mayor número posible de personas.

Sin embargo, la ortodoxia protestante, el pietismo y muchos de sus descendientes espirituales compartían un mismo sentimiento: el pesimismo sin límite respecto al mundo actual. En su análisis de casi un siglo de predicación sobre misiones en Alemania, Linz (1964) ha demostrado que en la mayoría de esos sermones se describe al mundo como totalmente abandonado por Dios, o alternativamente, que le ha dado la espalda a él de manera definitiva (:179). El mundo necesita de la Iglesia si quiere salvarse, pero la Iglesia no requiere del mundo para ser Iglesia (:136). El único comentario positivo que podemos hacer acerca del mundo y la historia es que hacen posible la misión mientras dura la paciencia de Dios (:178; cf. Freytag 1961:213s). Todo el bien pertenece al pasado y al futuro. En esta perspectiva esencialmente maniquea la historia es concebida como una conspiración de origen demoníaco. Igual que para la comunidad de Qumrán en el siglo 1, la conversión cristiana significa que el individuo debe separarse de las masas, que están camino al infierno.

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

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

A Freytag hay que entenderlo en su contexto, sin embargo. El escribía con el trasfondo inmediato de la catástrofe de la II Guerra Mundial; había visto lo que pueden producir los «logros» humanos y deseaba que sus lectores fueran humildes al considerar sus habilidades. Refiriéndose a la misionología de Freytag, Warren (1961:161) dice que era la experiencia del abismo lo que separaba al pensamiento continental del anglosajón frente a casi cualquier tema como, por ejemplo, el de la misión. En ese sentido, Freytag fue definitivamente posmoderno y muy diferente de los que hoy día, juzgando muy en la superficie, están diciendo más o menos lo mismo que él. Freytag estaba rogando que abandonásemos nuestro incurable pensamiento triunfalista y que hiciéramos lo que hay que hacer no obstante los

resultados (cf. Freytag 1961:222). También criticó a los misioneros y a las agencias misioneras que estaban cegados frente al servicio *en* este mundo y *por causa de* este mundo, para quienes el reinado de Dios consistía en una entidad totalmente ultramundana (:211), y quienes a veces parecían dar la bienvenida a la decadencia de la sociedad como una señal segura de la inminencia de la parusía. Freytag apoyaba la totalidad del programa misionero comprehensivo de su época como también las actividades del movimiento ecuménico. En contraste, muchos que aparentan estar en la tradición de Freytag en realidad son víctimas de un dualismo insidioso, donde el énfasis en ser salvo en la próxima vida aliena y separa al individuo de cualquier involucramiento en este mundo, aun si magnánimamente afirman: «El servicio social, por supuesto, es importante, pero *nuestra*tarea es la evangelización». Si, además, rehúsan desafiar las estructuras sociales injustas sobre la base de la inviolabilidad del «orden de la creación», no pueden apelar a Freytag, y ni siquiera a Cullmann, quien afirma que el «ya» del reinado de Dios pesa más que su «todavía no» (1965:164).

La validez de las perspectivas de Freytag y Cullmann radica en su firme insistencia en que no existe misión auténtica sin una disposición fundamentalmente escatológica. Para Freytag en particular esto encuentra su expresión en sus constantes referencias a la *basileia*, el reinado de Dios, como la sustancia y objetivo de la misión. Fue, entonces, muy apropiado que el *Festschrift* publicado en su honor llevara por título *Basileia*. El reinado de Dios sigue siendo en esencia un regalo: no podemos identificarlo con una estructura empírica. Y aun así, si Freytag añadiese que el reinado de Dios no sólo es un regalo sino un desafío, su énfasis sobre *esperar* podría conducir fácilmente al quietismo. Podemos llegar a ser culpables del pecado de la temeridad, confundiendo el reinado de Dios con lo que nosotros hemos logrado en este mundo; o bien podemos ser culpables del pecado de timidez, esperando menos de lo prometido. Este mundo puede ser territorio ocupado por el enemigo, pero el enemigo no tiene ningún derecho de propiedad en él (cf. Warren 1948:53). Es un usurpador. No estamos llamados a actuar como la quinta columna de Dios, implementando ataques de sorpresa y rescatando almas perdidas del «príncipe de este mundo». Más bien, debemos reclamar la totalidad de este mundo para Dios, como parte de su reinado. El futuro reinado de Dios impacta sobre el presente; en Cristo el futuro se ha acercado de manera dramática al presente. La fijación en la parusía al final significa simplemente que estamos evadiendo nuestras responsabilidades en el aquí y ahora. El sometimiento a Cristo como Salvador no puede separarse del sometimiento a Cristo como Señor, no sólo en nuestra vida personal, sino también en medio de los sistemas políticos y económicos en la vida corporativa de la sociedad.

La historia como salvación

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

Por lo general, eso no se hace con la ayuda de terminología puramente secular. Más bien, uno sigue adelante utilizando un lenguaje religioso o aun eclesiástico. La historia necesita una «base espiritual».

Entonces la encarnación de Cristo llega a ser el símbolo del proceso histórico-salvífico mundano que emerge progresiva e inmanentemente por medio de una iluminación cultural, moral, social, política y hasta revolucionaria (cf. Braaten 1977:50). Impacientes con la lentitud de la venida del reinado de Dios tomamos las riendas nosotros mismos, redefinimos el Reino y buscamos edificarlo con técnicas instantáneas, mientras continuamos utilizando el nombre de Cristo para afirmar nuestro bando o programa de autoperfeccionamiento y de mejoramiento del mundo (:101). Luego el Reino de Dios, en palabras de W. Rauschenbusch (citado en West 1971:77), es «la energía de Dios que se realiza en la vida humana» en la forma de cualesquiera cosas que resulten ser los ideales sociopolíticos de la época o del grupo en cuestión. «Misión» y «misionero» se convierten en formas abreviadas de llevar a cabo las responsabilidades sociales, porque no hay una actividad humana a favor del mundo que no sea misión en sí (Linz 1964:206). La pregunta, después de todo, tal como se expresó en la reunión de Uppsala del CMI (1968), no es tanto lo que Dios ha dicho en la Biblia como lo que Dios está haciendo en el mundo hoy. Lo «divino» se experimenta *únicamente* en el riesgo y el involucramiento históricos, porque Dios es Dios *únicamente* en la medida en que está actuando en el mundo. Así, los cristianos pueden reconocer su misión *únicamente* en medio de procesos mundanos (Rütti 1972:232s). Dondequiera que ocurra una liberación orientada a una verdadera humanidad podemos concluir que la *missio Dei* ha alcanzado su meta (Hoekendijk 1967a:347). Todas las personas ya pertenecen a la nueva humanidad constituida en Cristo, sean conscientes de ello o no.

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

Escatología y misión en tensión creativa

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

preocupación por este mundo y la exclusión de la dimensión transcendente, la segunda ha robado a las personas un sentido último y una dimensión teleológica, sin la cual nadie puede sobrevivir. (cf. Moltmann 1975:20–24).

Necesitamos un camino más allá de ambas alternativas. Necesitamos una escatología para la misión orientada tanto hacia el futuro como hacia el aquí y ahora. Tiene que ser una escatología que mantenga en tensión creativa y redimida el «ya» y el «todavía no», el mundo de pecado y rebelión y el mundo amado por Dios, la nueva era que ya comenzó y la antigua que aún no ha terminado (Manson 1953: 370s), la justicia y la justificación, el evangelio de liberación y el evangelio de salvación. La esperanza cristiana no puede surgir de la desesperanza frente al presente. Tenemos esperanza por lo que ya hemos experimentado. La esperanza cristiana es posesión y anhelo, reposo y actividad, haber llegado y estar en camino. Dado lo certero de la victoria de Dios, los creyentes podemos trabajar con paciencia y entusiasmo, combinando una planificación cuidadosa con una obediencia urgente (:149), motivados por la paciente impaciencia de la esperanza cristiana. El envío de los discípulos hasta los confines de la tierra (Hch. 1:8) fue la única respuesta que recibieron a su pregunta acerca de *cuándo* se inauguraría el reinado de Dios en toda su plenitud.

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

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

Visto desde esta perspectiva no hay otra opción que estar de acuerdo con Cullmann (1965:164): el «ya» pesa más que el «todavía no». Esto, en resumen, es lo que el paradigma posmoderno proclama respecto a la escatología, especialmente después de la reunión de Tambaram en 1938 (cf. van ’t Hof 1972:119; Bassham 1979:24). La nueva perspectiva no es una mera variación de una posición anterior sino algo fundamentalmente diferente (cf. Rütti 1972:73 [nota 38], 76). En vez de buscar conocer el plan de Dios para el futuro del mundo, preguntamos acerca del involucramiento del cristiano en el mundo (:221). Ya no se ve el mundo como un obstáculo sino como un desafío. Cristo ha resucitado y

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

Sin retractarnos en nada de lo que acabamos de afirmar y sin rogar de nuevo por algún grado de moderación o negociación, cabe una palabra de advertencia. Por naturaleza todos somos románticos y optamos por el pelagianismo (que en realidad es la misma cosa; cf. Henry 1987:275), confiando en que poseemos tanto la voluntad como el poder para inaugurar un nuevo mundo. Confundimos con demasiada facilidad la voluntad y el poder de Dios con el nuestro. En esencia, sin embargo, los estudios de Weiss y Schweitzer deben haber anunciado, hace ya un siglo, la muerte de cualquier concepto inmanente, progresista, evolucionista y ético del reinado de Dios como producto humano (cf. Braaten 1977:40). Nunca realizaremos nuestros planes para un orden social y político que concuerde con la voluntad y el reinado de Dios. Dudar que la visión escatológica puede realizarse plenamente en la historia, de hecho, es parte de la esencia de la teleología cristiana (Stackhouse 1988:206). La transformación de Dios es diferente de las innovaciones humanas. Dios nos toma por sorpresa. Dios siempre va adelante nuestro, y su triunfo venidero nos invita a seguir, como Beker (1980, 1984) ha ilustrado de manera tan lúcida respecto a la teología de Pablo (ver el capítulo 4 arriba). Desde esta perspectiva, entonces, el futuro tiene la prioridad. El triunfo último sigue siendo, en un sentido único, don de Dios. Es *Dios* quien hace todas las cosas nuevas (Ap. 21:5). Si apagamos el farol de la escatología sólo nos queda palpar en medio de la oscuridad de la desesperación.

Las dos afirmaciones del párrafo anterior no deben ser consideradas mutuamente excluyentes. Al contrario. El mensaje transcendente del triunfo asegurado de Dios nos da la necesaria distancia y sobriedad en cuanto a este mundo como también la motivación para involucrarnos en la transformación del statu quo. Precisamente la visión de la victoria de Dios hace imposible buscar refugio en el quietismo, la neutralidad o el repliegue del campo de acción. No podemos sobrestimar nuestras propias capacidades; sin embargo, podemos tener confianza respecto a la dirección en la que se está moviendo la historia, porque no somos como Sartre, contemplando el abismo de la nada, con nausea por lo vacío de nuestra libertad, arrojándonos hacia un futuro que sólo confirma el sinsentido del momento presente (cf. Braaten 1977:98).

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

Trece
Múltiples formas de misión

¿Todo es misión?

No puede haber duda de que la última década ha visto una sorprendente escalada en el uso del término «misión»; sorprendente a la luz del hecho de que estas décadas también se han caracterizado por su crítica aguda a la empresa misionera. La inflación del concepto tiene implicaciones tanto positivas como negativas. Uno de los resultados negativos ha sido la tendencia a definir la misión en términos demasiado amplios, lo cual llevó a Neill (1959:81) a formular su famoso refrán: «Si todo es misión, nada es misión»; y a Freytag (1961:94) a referirse a «el espectro del 'panmisionismo'». Aun si hay que tomar en serio estas advertencias, la tarea de determinar qué es la misión es extremadamente difícil. La totalidad de este estudio se ha desarrollado sobre la base de la premisa que definir la misión resulta ser un proceso de separar, probar, reformular y desechar. Misión en transformación quiere decir, por un lado, que la misión se entiende como una actividad que transforma la realidad, y por el otro lado, que hay una constante necesidad de que la misión misma siga siendo transformada.

Los intentos por definir la misión son un fenómeno reciente. La Iglesia primitiva nunca emprendió semejante tarea, por lo menos no de manera consciente. No obstante, nuestro análisis de la «teología de la misión» de Mateo, Lucas y Pablo demostró que es posible interpretar sus escritos como proyectos cuyo propósito era definir y redefinir el llamado de la Iglesia en su época. Más recientemente, sin embargo, ha surgido la necesidad de diseñar definiciones de la misión de una manera más consciente y explícita. Desde el siglo 19 ha habido una multitud de intentos en ese sentido.

Alrededor de la época de la Conferencia de Jerusalén del *IMC* (1928), llegó a ser claro que la mayoría de las definiciones eran demasiado inadecuadas. De Jerusalén salió la noción de un «acercamiento comprehensivo», que marcó un avance significativo sobre todas la definiciones anteriores de la misión. La reunión de Whitby, convocada por la misma entidad (1947), utilizó luego los términos *kerygma* y *koinonia* para resumir su entendimiento de la misión. En un célebre trabajo, publicado por primera vez en 1950, Hoekendijk (1967b:23) añadió un tercer elemento: *diakonia*. La conferencia de Willingen (1952) hizo de la fórmula expandida algo propio, añadiendo la noción de «testimonio», *martyria*, como el concepto abarcador: «Este *testimonio* se da por medio de la *proclamación*, la *comunión* y el *servicio*» (citado en Margull 1962:175). Durante las siguientes tres décadas la expresión dominó las discusiones misionológicas como el concepto más apropiado y comprehensivo de lo que debe ser la misión. Uno lo encuentra en casi todos los libros sobre teología de la misión después de 1952. Existen, naturalmente, algunas variaciones en las definiciones; a veces *martyria* y *kerygma* se presentan como sinónimos (cf. Snyder 1983:267); otros añaden *leitourgia*, «liturgia», como un elemento más (cf. Bosch 1980:227–229).

La fórmula, sin embargo, aun en su forma adaptada, tiene severas limitaciones. Rütti (1972:224) admite que ha servido para librar la misión de la camisa de fuerza que la definía únicamente en términos de proclamar el evangelio y plantar iglesias, y que todavía podría servir ocasionalmente. No obstante, lamenta el hecho de que al fin y al cabo sólo ayuda a iluminar ideas y actividades tradicionales. Tiendo a estar de acuerdo con Rütti. Requerimos de una hermenéutica más radical y comprehensiva de la misión. Al intentar lograrla tal vez nos acerquemos demasiado al punto de vista que considera que todo es misión, pero correremos el riesgo. La misión es un ministerio multifacético

respecto al testimonio, el servicio, la justicia, la sanidad, la reconciliación, la liberación, la paz, la evangelización, el compañerismo, el establecimiento de nuevas iglesias, la contextualización y mucho más. Sin embargo aun el intento de elaborar una lista de algunas dimensiones de la misión es peligroso porque sugiere una vez más la posibilidad de definir lo que es infinito. Seamos quienes seamos, estamos tentados a encarcelar la *missio Dei* en los estrechos confines de nuestras propias predilecciones y, por ende, somos culpables de parcialidad y reduccionismo. Debemos estar prevenidos frente a cualquier intento de delimitar demasiado precisamente la misión. Y quizás no se pueda lograrlo por medio de *teoría* (que requiere «observación, informe, interpretación y evaluación crítica») sino sólo por medio de *poiesis* (que requiere «creación imaginativa o representación de imágenes evocadoras») (Stackhouse 1988:85).

Rostros de la Iglesia-en-misión

Nuestra misión debe ser multidimensional para tener credibilidad y ser fiel a sus orígenes y su carácter. Por lo tanto, para dar alguna idea de la naturaleza y calidad de esta misión multidimensional, podríamos utilizar imágenes, metáforas, eventos y cuadros en vez de la lógica o el análisis. Por ende, sugiero que una manera de lograr un perfil de lo que es y lo que abarca la misión, podría ser echar un vistazo al Nuevo Testamento en términos de seis «eventos salvíficos» principales: la encarnación de Cristo, su muerte en la cruz, su resurrección al tercer día, su ascensión, el derramamiento del Espíritu Santo en Pentecostés y la parusía.

1. *La encarnación:* Las iglesias protestantes en general poseen una teología subdesarrollada de la encarnación. Las iglesias de Oriente, la Católica Romanas y la Anglicana siempre han tomado mucho más en serio la encarnación (aunque la Iglesia oriental tiende a concentrarse en la encarnación dentro del contexto de la preexistencia, del «origen» de Cristo). En años recientes, sin embargo, la teología de la liberación, de manera mucho más explícita que en casos anteriores, ha concebido la misión cristiana en términos del Cristo encarnado, el Jesús de Nazaret humano que transitaba cansado por los caminos polvorientos de Palestina, donde se compadeció de los marginados. El es además el que hoy se coloca al lado de los que sufren en las *favelas* de Brasil y con las personas recluidas en las áreas de «reubicación» en Sudáfrica. En este modelo uno no se interesa en un Cristo que se limita a ofrecer la salvación eterna, sino en un Cristo que agoniza y suda y sangra con las víctimas de la opresión. Uno crítica la Iglesia burguesa de Occidente con su tendencia doceta, para la cual la humanidad de Jesús consiste únicamente en una especie de velo que esconde su divinidad. Esta Iglesia burguesa tiene un entendimiento idealista de sí misma, rehúsa tomar partido y cree ofrecer un hogar tanto para los amos como para los esclavos, tanto para los ricos como para los pobres, tanto para los opresores como para los oprimidos. Debido a que rehúsa practicar «solidaridad con las víctimas» (Lamb 1982), tal Iglesia ha perdido su relevancia. Habiendo desechado las dimensiones sociales y políticas del evangelio, lo ha «desnaturalizado» totalmente.

Nuestro análisis del entendimiento de la Iglesia primitiva (en particular el de Lucas) ha comprobado la validez de esta perspectiva. La Iglesia de Occidente ha sido tentada a leer los Evangelios —utilizando la frase célebre de Kähler— como «historias de la pasión con extensas introducciones». El reciente énfasis en el significado de la encarnación, que el movimiento ecuménico ha aceptado por lo menos a partir de la Conferencia de Melbourne de la CMME (1980), nos llama precisamente a fijar nuestra atención en estas «extensas introducciones» y su significado para nuestra misión. Melbourne se

concentró en gran parte en «el Jesús terrenal, el judío, el nazareno que vivió como un hombre galileo sencillo, que sufrió y fue ejecutado, muriendo en la cruz» (J. Matthey en CMI 1980:ix). La «práctica de Jesús» (Echegaray 1984) tiene de hecho mucho que decir sobre la naturaleza y el contenido de la misión hoy.

2. *La cruz:* La frase de Kähler, citada arriba, revela la preocupación de la Iglesia de Occidente —católica y protestante— por la pasión y la crucifixión de Jesús. A la pregunta: ¿Qué es la esencia del evangelio?, la mayoría de cristianos occidentales probablemente responderían: «Que Cristo murió en la cruz por mis pecados». Sin entablar toda una discusión en torno de la doctrina de la expiación, basta decir que tal punto de vista tiene de hecho su base bíblica. Según dichos como Marcos 10:45 y varias declaraciones de Pablo, uno puede concluir que para muchos en la Iglesia primitiva Cristo era el nuevo «lugar de expiación» que reemplazó al templo (cf. Pesch 1982:41). Los que lo aceptan como salvador reciben el perdón de pecados. Esto les abre camino para llegar a ser miembros de una nueva comunidad salvada, denominada Iglesia, un cuerpo singular de personas con quienes Dios tiene una relación especial.

   Sin embargo, la muerte de Jesús en la cruz no debe aislarse de su vida. Las «extensas introducciones» a los Evangelios son en sí historias de la pasión. La *kenosis* de Jesús, su autovaciarse, empezó con su nacimiento. Debido a su identificación con los que vivían en la periferia y su negación a atenerse a las costumbres de la época, lo crucificaron. Pero hay más: la cruz de Cristo constituye, de manera singular, el sello de distinción de la fe cristiana (cf. Moltmann 1975:4). Y cuando el Cristo resucitado comisionó a los discípulos a emprender la misma misión que el Padre le había encomendado a él, las cicatrices de su pasión les revelaron quién era (Jn 20:20). Sin la cruz, el cristianismo sería una religión de gracia barata (cf. Koyama 1984:256–261). La cruz va en dirección opuesta a la fibra del ser humano. No es natural. Y si en la era posmoderna la religión vuelve a gozar de una posición aceptable y natural, como Capra y otros afirman, hay que aclarar que una religión de la cruz no puede ser natural: la cruz constituye un peligro permanente para cualquier religiosidad (Josuttis 1988: cf. Koyama 1984:240–261).

   Las cicatrices del Señor resucitado no sólo comprueban la identidad de Jesús: constituyen, además, un modelo que todos los que han sido comisionados por él están llamados a emular: «Como el Padre me envió a mí, así yo los envío a ustedes» (Jn. 20:21). Es una misión donde uno se despoja a sí mismo, sirve humildemente, y aquí radica la validez permanente de la idea de Bonhoeffer de «la Iglesia para los demás». Todas las conferencias internacionales, sobre todo las de Jerusalén (1928) y Willingen (1952), se realizaron bajo el signo de la cruz. Willingen se convocó bajo el tema: «La obligación misionera de la Iglesia»; su informe, sin embargo, se publicó bajo el título: Missions Under the Cross (Las misiones bajo la cruz). Toda misión, dice Hartenstein respecto a Willingen, es ministerio a la verdad en humildad (citado en van ’t Hof 1972:160). En la presencia de la cruz la Iglesia-en-misión ha de arrepentirse antes de emprender la misión. En las palabras de Käsemann en su presentación ante la conferencia de Melbourne:

   Las iglesias que no se arrepienten niegan su realidad y rechazan al Señor que también tuvo que morir por ellas. Se niegan a colocarse bajo la cruz, donde todos nuestros pecados salen a la luz y donde nosotros en nuestra humanidad somos crucificados juntamente con él» (CMI 1980:69—traducción libre del inglés).

   Pablo descubrió que era apóstol o misionero, no a pesar de la muerte que él mismo experimentaba todos los días, sino precisamente por razón de esa muerte (cf. 1 Co. 15:31; 2 Co. 12:10). «Cuando Cristo llama a un hombre, lo invita a venir y morir», escribió Bonhoeffer en medio de la lucha de la

Iglesia alemana (citado en West 1971.223). Este es el significado misionero de la cruz. «Sufrir es el modo divino de actividad en la historia … La misión de la Iglesia en el mundo también es sufrir … es participar en la existencia de Dios en el mundo» (Schultz 1930:245).

La cruz también significa reconciliación entre individuos y grupos separados, entre los opresores y los oprimidos. La reconciliación, por supuesto, no es una mera transacción sentimental de grupos en conflicto. Exige sacrificio, de índole muy diferente pero muy real, tanto de parte del opresor como de parte del oprimido. Exige el fin de la opresión y la injusticia, y un compromiso con una nueva vida de mutualidad, justicia y paz. Pero, sin restar cosa alguna de esta afirmación, cabe añadir que puede haber ofensas imposibles de reparar con medios humanos, que no debemos dejarnos encerrar en «sentimientos de culpa, impotencia y desesperación» o en la idea de «que la única justicia es nuestra justicia, que podemos y debemos cancelar nuestra culpa con la restitución, o… vencer nuestra frustración con mera acción» (H. Bortnowska, en CMI 1980:150).

Entre los maestros morales del mundo, sólo Cristo hace que no todo dependa del éxito moral. Además de la reconciliación, entonces, la cruz —hablando misionológicamente— también implica un ministerio de amor al enemigo y de perdón. Es una afirmación de «que *vale la pena amar,* no importa el costo en términos de autosacrificio y aun muerte» (Segundo 1986:152; énfasis en el original). Fue por eso, sobre todo, dice Baker (1986:162), que Jesús entregó su vida. Añade una cita del Staretz Silouan: «Sin amor por los enemigos no hay seguimiento a Cristo». Es una afirmación difícil porque elimina de manera absoluta toda forma de autojustificación. Así, la cruz es también una categoría crítica; nos dice que la misión no puede realizarse cuando nos consideramos poderosos y confiados, sino sólo cuando somos débiles y sin saber qué hacer. Nada de lo que hacemos está exento del juicio de la cruz. No existe acción justa que no requiera de perdón, no menos porque el poder que obra a favor de la justicia hoy puede volverse injusto mañana (cf. West 1071:229; Henry 1987:279).

3. *La resurrección:* En las iglesias orientales la resurrección de Cristo es el evento salvífico de Dios *par excellence.* Los organizadores de la Conferencia de Melbourne (1980) habían asignado a la Sección IV el tema «El Cristo crucificado desafía el poder humano». Los participantes ortodoxos, sin embargo, criticaron la formulación. Entonces se retrabajó el tema cambiándolo por «Cristo —*crucificado y resucitado*— desafía el poder humano». La intervención ortodoxa fue acertada. La muerte de Jesús en la cruz no tiene sentido sin la resurrección. Los primeros cristianos consideraban el evento de Pascua como la reivindicación de Jesús. La cruz y la resurrección no están en equilibrio; la resurrección tiene ascendencia y victoria sobre la cruz (Berkhof 1966:180). El resumen más común del mensaje misionero de la Iglesia primitiva se daba en términos de testificar acerca de la resurrección de Cristo. Era un mensaje de gozo, esperanza y victoria, las primicias del triunfo último de Dios sobre el enemigo. Y los creyentes ya tienen parte en este gozo y victoria. La Iglesia oriental da expresión precisamente a esto, entre otras cosas, en su doctrina de la *theosis*, de la divinización; es el principio de la «vida en incorrupción» (Clemente de Roma). En la resurrección de Cristo las fuerzas del futuro ya fluyen en el presente transformándolo, aun si todo lo visible parece continuar igual. La vida cristiana continúa en dos niveles, por así decirlo (Segundo 1986:159). La promesa de Dios y nuestra esperanza ya son una realidad plena en Cristo, antes de realizarse de manera completa en la historia humana; en Cristo la eternidad ha entrado en el tiempo, la vida ha conquistado la muerte (Memorandum 1982:463).

Misionológicamente esto significa, primero, que el tema central de nuestro mensaje misionero es que Cristo ha resucitado y que, segundo, como consecuencia de ello, la Iglesia está llamada a vivir la resurrección en la vida aquí y ahora y ser señal de contradicción frente a las fuerzas de la muerte y la

destrucción; está llamada a desenmascarar los ídolos modernos y los falsos absolutos (Memorandum 1982:463).

4. La *ascensión:* La tradición calvinista, uno podría afirmar, tiene su enfoque en la ascensión. Para Juan Calvino, los cristianos habitan entre la ascensión y la parusía; desde esta posición buscan comprender su misión (cf. Krass 1977:1). La ascensión es, primordialmente, el símbolo de la entronización del Cristo crucificado y resucitado, quien ahora reina como Rey. Y a partir de la perspectiva del reinado presente de Cristo, miramos hacia atrás a la cruz y la tumba vacía, y hacia adelante a la consumación de todas las cosas. La fe cristiana está marcada por la escatología inaugurada (:10). Esto es cierto no sólo de la Iglesia —como si la Iglesia fuera la encarnación actual del Reino de Dios— sino también de la sociedad y de la historia, como el escenario de la actividad de Dios (:8). La historia de la salvación no se opone a la historia profana, ni la gracia a la naturaleza. Por ende, abandonar la sociedad civil para edificar pequeñas islas cristianas es suscribirse a un entendimiento incompleto y disyuntivo del obrar de Dios (:5). En la tradición calvinista existe, por tanto, una actitud positiva hacia lo que se puede lograr en la historia humana y mundial.

   Junto con el énfasis en la encarnación, uno puede decir que esta tradición teológica ha influído profundamente, más que cualquier otra, en el movimiento ecuménico. Dicha tradición está comprometida con la perspectiva que el orden de vida de Cristo está progresando con fuerza en todo el mundo (Berkhof 1966:170). Desde ese ángulo, la misión significa que debería ser natural para los cristianos estar comprometidos con la justicia y la paz en la esfera social. El reinado de Dios es real, aunque todavía incompleto. No seremos nosotros quienes lo inauguremos, pero sí podemos contribuir a hacerlo más visible, más tangible. En este mundo de injusticia, somos llamados a ser la comunidad de los que están comprometidos con los valores del reinado de Dios, preocupados por las víctimas de la sociedad y proclamando el juicio de Dios sobre quienes insisten en adorar a los dioses del poder y el amor propio. En palabras de la Sección IV.3 de la Conferencia de Melbourne: «La proclamación del reinado de Dios es el anuncio de un nuevo orden que reta a esos poderes y estructuras que se han demonizado en un mundo corrompido por el pecado contra Dios» (CMI 1980:210).

   La gloria de la ascensión sigue vinculada estrechamente con la agonía de la cruz. Ese mismo párrafo del documento de Melbourne (Sección IV.3) hace referencia a «la imagen más impactante… de un cordero sacrificado, matado pero aun así viviente, compartiendo el trono … con el mismo Dios vivo». Asimismo, las palabras de Jesús en Juan 12:32 —«Cuando sea *levantado* de la tierra»— tradicionalmente han sido interpretadas como refiriéndose tanto a «ser levantado» en la cruz como a la ascensión. El Señor que proclamamos en la misión sigue siendo el Siervo sufriente. «El principio de amor sacrificial es … entronizado en el mismo centro de la realidad del universo» (:210). Nuestro quehacer misionero ha de mostrar con toda transparencia este principio. No es entonces extraño que Melbourne haya sido la conferencia que celebró tanto la debilidad del Jesús encarnado como el poder del Cristo de la ascensión. Käsemann, en particular (en CMI 1980:61–71), enfatizó la identidad del Crucificado con el Kyrios.

5. *Pentecostés:* Los movimientos pentecostales y carismáticos tienden a ver el evento de Pentecostés como la obra de Dios por excelencia. Algunos incluso dirían que, después de una era de historia eclesiástica en la cual el énfasis recayó en Dios el Padre, seguida por la era del Hijo, hemos entrado ahora, particularmente desde los comienzos del siglo 20, en la era del Espíritu. En esta nueva dispensación buscamos ahora la riqueza total del cielo y el éxtasis sin fin. Así, pues, uno se encuentra en estos círculos con testimonios que dan fe de la ocurrencia de eventos milagrosos y la maravilla de una cadena continua de experiencias incomparables.

Sin negar el elemento de validez en esta interpretación de Pentecostés, me gustaría sugerir que desde un punto de vista misionológico hay mucho más para decir. Primero, cuando los discípulos le preguntaron al Cristo resucitado qué sería de la restauración del reino de Israel (Hechos 1:6), él les respondió prometiéndoles el Espíritu que los haría testigos. Nuestro estudio de los escritos de Lucas, en particular, revelan al Espíritu Santo como el Espíritu del denuedo *(parresia)* frente a la adversidad y la oposición. Es así como «la Iglesia continúa la misión de Cristo en el poder de su Espíritu» (Memorándum 1982:461).

La era del Espíritu es ante todo la era de la Iglesia. Y la Iglesia en el poder del Espíritu (Moltmann 1977) es ella misma parte del mensaje que proclama. La Iglesia es una comunidad, una *koinonía,* que realiza el amor de Dios en su vida diaria, y donde la justicia y la rectitud se hacen presentes y activos. No podemos olvidar a esta comunidad; en efecto, se nos prohíbe hacerlo (Lochman 1986:70). Se trata de una comunidad distintiva, pero no un club, ni tampoco una sociedad tipo gueto. El Espíritu no puede ser un rehén de la Iglesia, como si su única tarea fuera mantenerla y protegerla del mundo exterior (:71). La Iglesia existe únicamente como una parte orgánica e integral de toda la comunidad humana, «pues tan pronto como trata de entender su propia vida como significativa sin relación con la comunidad humana total, traiciona el único propósito que puede justificar su existencia» (Baker 1986:159).

Incluso su adoración, su celebración de la eucaristía, no se excluye de este marco de referencia. Las iglesias ortodoxas orientales nos enseñan que la celebración de la eucaristía es la más misionera de todas las actividades de la Iglesia (cf. Bria 1975:248). Por un lado, se trata de una celebración y un anticipo del triunfo del Dios que viene (Moltmann 1977:191s, 196, 242–275); por el otro, es también, cada vez que la celebramos, una invitación a compartir nuestro pan con el hambriento (cf. Melbourne, Sección III.31 [CMI 1980:206]; Memorándum 1982:462).

6. *La parusía:* Siempre ha habido, desde el primer siglo, grupos adventistas con su lente enfocada primordialmente en la segunda venida de Cristo. Su tendencia ha sido considerar el reinado de Dios como una realidad exclusivamente futura y este mundo como un valle de lágrimas en las garras del maligno. En este modelo la Iglesia no es más que una sala de espera para la eternidad. Los ojos de los fieles están fijos en el horizonte distante y en las nubes, de donde vendrá Cristo como Señor para cambiarlo todo en una abrir y cerrar de ojos.

La validez de esta perspectiva es que, en la fe cristiana, el futuro en verdad tiene la primacía. La misión es entendible solamente en tanto el mismo Cristo resucitado tenga todavía un futuro, un futuro universal para las naciones (Moltmann 1967:83). Este entendimiento surge particularmente de nuestro repaso de la teología misionera de Pablo. La misión, para él, era una respuesta a la visión del triunfo venidero de Dios. Juan Luis Segundo (1986:179) reconoce que la escatología de Pablo fue fiel al énfasis de Jesús, y la describe como «el único tipo (de escatología) capaz de aportar un significado real a la historia humana». En una escatología auténtica la visión del reinado último de Dios, de justicia y paz, sirve como un imán poderoso, no porque el presente esté vacío, sino precisamente porque el futuro de Dios ya lo ha invadido.

La Iglesia no es el mundo, porque el reinado de Dios ya está presente en él. Entonces, la unidad entre la Iglesia y el mundo sólo puede reconocerse y practicarse dialécticamente en esperanza, esto es, a la luz del reinado de Dios (cf. Lochman 1986:68). Pero, además, la Iglesia no es el reinado de Dios. La Iglesia no goza del monopolio de dicho reinado, ni puede tampoco pretender que lo posee, ni presentarse ella misma como el Reino de Dios realizado en contraste con el mundo (:69). El Reino nunca estará presente totalmente en la Iglesia. Sin embargo, es en la Iglesia donde comienza la

renovación de la comunidad humana (:70). Pero, precisamente como la vanguardia del reinado de Dios, de la nueva tierra y la nueva humanidad, la Iglesia no debería ni tratar de provocar la irrupción del final ni sólo preservarse para el final de los tiempos. La misión de la Iglesia toma el lugar de ambos (Moltmann 1967:83; 1977:196). En su misión, la Iglesia afirma su propio ser preliminar y contingente (cf. Küng 1987:122). Al practicar una «evangelización expectante» (Warren 1948:133–145), la Iglesia siempre anticipa su propia abrogación. Consciente de su carácter provisional, la Iglesia vive y ministra como esa fuerza en la humanidad a través de la cual la renovación y la comunidad de toda la gente es servida («Informe» en Limouris 1986:167).

¿Hacia dónde va la misión?

Uno nunca jamás debe ver los seis eventos cristológicos de la salvación aislados los unos de los otros. En nuestra misión proclamamos al Cristo encarnado, crucificado, resucitado, ascendido, presente en el Espíritu, llevándonos a su futuro como «cautivos en su procesión de victoria» (2 Co. 2:14). Cada uno de estos eventos afecta a todos los demás. A menos que mantengamos esta visión, seguiremos comunicando al mundo un evangelio parcial. La sombra del hombre de Nazaret, crucificado bajo Poncio Pilato, cae sobre la gloria de su resurrección y ascensión, sobre la llegada de su Espíritu y su parusía. El que consumará la historia es el Jesús que caminó con sus discípulos, que vive como Espíritu en su Iglesia (ver Ef. 2:20); es Aquel crucificado que se levantó de la muerte; es Aquel que fue levantado sobre la cruz, quien fue levantado al cielo; es el Cordero inmolado pero viviente.

Pero ¿quién, cuál Iglesia, cuál cuerpo humano de personas puede hacer frente a semejante llamado? (2 Co. 2:16). Mott le planteó esta pregunta a Kähler justo antes de la Conferencia de Edimburgo: «¿Usted considera que ya tenemos aquí en el frente doméstico el tipo de cristianismo que debe ser propagado por todo el mundo?» (en Kähler 1971:258). Hoy no expresaríamos la pregunta en términos tan ingenuos como lo hizo Mott. Pero sigue inquietándonos. El cristianismo está siendo atacado por todos lados, hasta por sus propios adherentes. Para Rütti (1972, 1974), la totalidad de la empresa misionera moderna está tan corrompida por sus orígenes en asociación cercana con el colonialismo occidental, que ya no es redimible: tenemos que encontrar una imagen totalmente nueva hoy. Hablando en una consulta en Kuala Lumpur, en febrero del 1971, Emerito Nacpil (1971:78) describe la misión como «un símbolo de la universalidad del imperialismo occidental entre las generaciones emergentes del Tercer Mundo». La gente de Asia no ve en el misionero el rostro sufriente de Cristo sino un monstruo benéfico. Concluye, por lo tanto: «La actual estructura de la misión moderna ha muerto. Y la primera cosa que debemos hacer es endecharla y luego enterrarla». La misión parece ser el enemigo más grande del evangelio. En efecto, «¡el servicio más *misionero* que puede ofrecer un misionero bajo el sistema actual en Asia es irse para su casa!» (:79). En el mismo año John Gatu, de Kenya, hablando primero ante un auditorio en Nueva York, luego en una reunión de la *American Reformed Church* (Iglesia Reformada de Estados Unidos) en Milwaukee, sugirió una moratoria para el involucramiento misionero de Occidente en África. Mucho más temprano, en mayo de 1944, Bonhoeffer, escribiendo desde una cárcel de la Gestapo y reflexionando sobre la Iglesia alemana como la había llegado a conocer, dijo:

Nuestra Iglesia, que ha estado luchando todos estos años para preservarse a sí misma como si esto fuera un fin en sí mismo, no es capaz de llevar la palabra de reconciliación y redención a la humanidad y al mundo. Nuestras palabras anteriores por ende han de perder su fuerza y cesar, y nuestro ser cristianos hoy se limitará a dos cosas: la oración y la acción justa entre los hombres (1971:300).

Bonhoeffer probablemente también vería la empresa misionera de la Iglesia en el extranjero como una lucha para preservarse a sí misma. Con menos reserva que Bonhoeffer, James Heissig (1981) ha denominado a la misión cristiana «la guerra egoísta».

En contra de lo que algunos de estos autores podrían sugerir, no están describiendo un fenómeno nuevo. Durante la mayor parte de su historia, el estado empírico de la Iglesia ha sido deplorable. Esto fue cierto aun del primer círculo de discípulos de Jesús y no cambió después de ellos. Posiblemente hemos logrado ser medio buenos en términos de la ortodoxia, la «fe», pero nos ha ido mal respecto a la ortopraxis, el amor. Van der Aalst (1074:196) nos recuerda que ha habido un sinnúmero de concilios que han deliberado sobre creencias correctas; pero hasta ahora nadie ha convocado un concilio para tratar las implicaciones del mandamiento más grande: amarnos los unos a los otros. Uno puede, por lo tanto, preguntar con cierta justificación si ha habido alguna vez un tiempo en el que la Iglesia haya tenido el «derecho» a hacer obra misionera. Lo que Neill dice acerca de los misioneros ha sido cierto de los misioneros de todos los tiempos, desde el gran apóstol, que se jactó de su debilidad, hasta los que todavía se llaman a sí mismos «misioneros»: «Han sido en general gente débil, no muy sabia, no muy santa, no muy paciente. Han quebrado la mayoría de los mandamientos y caído en cada error concebible» (1960:222).

Los críticos de la misión se basan en general en la presuposición que la misión consistía únicamente en lo que hacían los misioneros occidentales para salvar almas, plantar iglesias e imponer sus costumbres y su voluntad sobre los demás. Jamás podemos, sin embargo, limitar la misión exclusivamente a este proyecto empírico. Tampoco, por supuesto, debe divorciarse de él. Más bien, la misión es la *missio Dei* que busca subsumir en sí misma las *missiones ecclesiae*, los programas misioneros de la Iglesia. No es la Iglesia quien «emprende» la misión; es la *missio Dei* la que constituye a la Iglesia. La misión de la Iglesia necesita una renovación y reconceptualización continua. La misión no es competencia con otras religiones, ni una actividad conversionista, ni expansión de la fe, ni edificación del Reino de Dios; tampoco es actividad social, económica y política. A la vez, hay mérito en todos estos proyectos. Entonces la preocupación de la Iglesia *es* la conversión, el crecimiento de iglesias, el Reino de Dios, economía, sociedad y política —¡pero de una manera distinta! (cf. Kohler 1974:472). La *missio Dei* purifica a la Iglesia. La coloca bajo la cruz, el único lugar donde siempre está segura. La cruz es el lugar de la humillación y del juicio, pero también un lugar de refrigerio y nuevo nacimiento (cf. Neill 1960:223). Como la comunidad de la cruz, la Iglesia entonces constituye la comunidad del Reino, no sólo «miembros de la Iglesia»; como la comunidad del éxodo, no como «institución religiosa», invita a las personas al banquete sin fin (Moltmann 1977:75).

Visto desde esta perspectiva la misión es simplemente la participación de los cristianos en la misión de Jesús (Hering 1980:78), apostando a favor de un futuro que la experiencia verificable parece negar. Es las buenas nuevas del amor de Dios, encarnado en el testimonio de una comunidad, para beneficio del mundo.

Bibliografía

AAGAARD, Anna Marie. 1974. Missio Dei in katholischer Sicht, *Evangelische Theologie,* vol. 34, pp. 420-433.

AAGAARD, Johannes. 1965. Some Mains Trends in Modern Protestant Missiology, *Studia Theologica,* vol. 19, pp. 238-259.

—— 1967. *Mission, Konfession, Kirche: Die Problematik ihrer Integration im 19. Jahrhundert in Deutschland* (dos tomos), Gleerup, Lund.

—— 1973. Trends in Missiological Thinking During the Sixties, *International Review of Mission*, vol. 62, pp. 8-25.
ADAM, Alfred. 1974. Das Mönchtum der Alten Kirche, en Frohnes & Knorr, pp. 86-93.
ALBERTZ, Rainer. 1983. Die «Antrittspredigt» Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, vol. 74, pp. 182-206.
ALLEN, Roland. 1956. *Missionary Methods: St Paul's or Ours?*, World Dominion Press, Londres (primera edición en 1912).
—— 1962. *The Ministry of the Spirit: Select Writings by Roland Allen*, David M. Paton ed., Eerdmans, Grand Rapids.
ANASTASIOS of Androussa. 1965. The Purpose and Motive of Mission, *International Review of Missions*, vol. 54, pp. 281-297.
—— 1989. Orthodox Mission —Past, Present, Future, en George Lemopoulos (ed.), *Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission*, Word Council of Churches, Ginebra, pp. 63-92.
ANDERSEN, Wilhelm. 1955. *Towards a Theology of Mission: A Study of the Encounter Between the Missionary Enterprise and the Church and Its Theology*, SCM Press, Londres.
ANDERSON, Gerald H. 1988. American Protestant in Persuit of Mission: 1886-1986, *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 12, pp. 98-118.
ANDERSON, Hugh. 1964. Broadening Horizons. The Rejection at Nazareth Pericope of Luke 4:16-30 in Light of Recent Critical Trends, *Interpretation*, vol. 18, pp. 259-275.
ARING, P. G. 1971. *Kirche als Ereignis: Ein Beitrag zur Neuorientierung der Missionstheologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
APPIAH-KUBI, Kofi y Sergio TORRES (eds.). 1979. *African Theology, en Route*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
ARMNSTRONG, James. 1981. *From the Underside: Evangelism from a Third World Vantage Point*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
AUF DER MAUR, Ivo. 1970. Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über Mission und Ökumene, en Stirnimann, pp. 81-102.
AUS, Roger D. 1979. *Paul's Travel Plans to Spain and the «Full Number of the Gentiles» of Rom XI:25*, *Novum Testamentum*, vol. 21, pp. 232-262.
BADE, Klaus J. (ed.). 1982. *Imperialismus und Kolonialmission: Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
BAKER, John. 1986. A Summary and Synthesis, en Limouris, pp. 152-162.
BAKER, L. G. D. 1970. The Shadow of the Christian Symbol, en Cuming, pp. 17-28.
BARRETT, David B. 1982. *World Christian Encyclopedia.* Oxford University Press, Nairobi.
—— 1990. Annual Statistical Table on Global Mission: 1990, *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 14, pp. 26ss.
BARRET, David B. y James W. REAPSOME. 1988. *Seven Hundred Plans to Evangelize the World: The Rise of a Global Evangelization Movement*, New Hope, Birmingam.
BARROWS, J. H. (ed.). 1983. *The World's Parliament of Religions* (dos tomos), The Parliament Publishing Co., Chicago.
BARTH, Gerhard. 1965. Das Gesetzverständnis des Evangelisten Matthäus, en Bornkamm, Barth, & Held, pp. 54-154.
BARTH, Karl. 1933. *Theologische Existenz Heute!*, Chr. Kaiser, Munich.
—— 1956. *Church Dogmatics IV/1.*, T. & T. Clark, Edimburgo.

—— 1957. Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, en *Theologische Fragen und Antworten*, vol. 3, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, pp. 100-126 (primera edición en 1932).
—— 1958. *Church Dogmatics IV/2.*, T. & T. Clark, Edimburgo.
—— 1961. *Church Dogmatics IV/3* (primera mitad), T. & T. Clark, Edimburgo.
—— 1962. *Church Dogmatics IV/3* (segunda mitad), T. & T. Clark, Edimburgo.
—— 1978. *Church Dogmatics I/2.*, T. & T. Clark, Edimburgo.
BARTON, Bruce. 1925. *The Man Nobody Knows: A Discovery of the Real Jesus,* The Bobbs-Merrill Co., Indianápolis.
BASSHAM, Rodger C. 1979. *Mission Theology 1948-1975: Years of Worldwide Creative Tension, Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic,* William Carey Library, Pasadena.
BEAVER, R. Pierce. 1961. Eschatology in American Missions, en *Basilea* (Walter Freytag zum 60. Geburtstag), Evang. Missionverlag, Stuttgart, pp. 60-75.
—— 1977. (ed.) *American Missions in Bicentennial Perspective,* William Carey Library, Pasadena.
—— 1980. *American Protestant Women in World Mission: The History of the First Feminist Movement in North America,* Eerdmans, Grand Rapids.
BEINERT, Wolfgang. 1983. Jesus Christus, der Erlöser von Sünde und Tod. Überblick über die abendländische Soteriologie, en Rivinius, pp. 196-221.
BEKER, J. Christiaan. 1980. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought,* Fortress Press, Filadelfia (2da impresión).
—— 1984. *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God,* Fortress Press, Filadelfia (2da impresión).
—— 1988. Paul's Theology: Consistent or Inconsistent? en *New Testament Studies*, vol. 34, pp. 364-377.
BERGQUIST, James A. 1986. «Good News to the Poor» —Why does this Lucan Motif appear to run dry in the Book of Acts?, *Bangalore Theological Forum,* vol. 28, pp. 1-16.
BERKHOF, Hendrikus. 1964. *The Doctrine of the Holy Spirit,* John Knox, Richmond.
—— 1966. *Christ the Meaning of History,* SCM, Londres.
—— 1986. *Christian Faith,* Eerdmans, Grand Rapids.
BERKOUWER, G. C. 1979. *The Church,* Eerdmans, Grand Rapids (primera edición en 1976).
BERNSTEIN, Richard J. 1985. *The Restructuring of Social and Political Theory,* Methuen & Co., Londres (primera edición en 1976).
BEYERHAUS, P. 1969. *Humanisierung* —Einzige Hoffnung der Welt? MBK-Verlag, Bad Salzuflen.
BEYREUTHER, Erich. 1960. Mission und Kirche in der Theologie Zinzendorfs, Evangelische Missionszeitschrift, vol. 17, pp. 65-76, 97-113.
—— 1961. Evangelische Missiontheologie im 16. und 17. Jahrhundert, *Evangelische Missionszeitschrift,* vol. 18, pp. 1-10, 33-43.
BIEDER, Werner. 1964. *Das Mysterium Christi und die Mission.* EVZ-Verlag, Zürich.
—— 1965. *Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche nach Mattäus, Lukas, Paulus und Johannes* (Theologische Studien 82). EVZ-Verlag, Zürich.
BLANKE, Fritz. 1966. *Missionsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit,* Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart.
BLASER, Klauspeter. 1978. *Gottes Heil in heutiger Wirklichkeit,* Otto Lembeck, Frankfurt/Main.
BLEI, K. 1980. Keerk voor de wereld, *Kerk en Theologie,* vol. 31, pp. 1-21.
BLOOM, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind,* Simon & Schuster, Nueva York. Traducción castellana: *El cierre de la mente moderna,* Plaza & Janes Editores, Barcelona, 1989.

BOER, Harry. 1961. *Pentecost and Missions,* Lutterworth, Londres.
BOERWINKEL, Feitse. 1974. *Einde of nieuw begin? Onze maatschappij op de breuklijn,* Amboboeken, Bilthoven.
BOESAK, Allan A. 1982. *Farewell to Innocence.* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
BOFF, Leonardo. 1983. *The Lord's Prayer: The Prayer of Integral Liberation,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York. Traducción castellana: *El Padrenuestro,* Paulinas, Buenos Aires, 1986.
—— 1984. Integral Liberation and Partial Liberations, en L. & C. Boff, *Salvation and Liberation,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, pp. 14-66. Traducción castellana: *Salvación y Liberación,* Sígueme, Salamanca, 1982.
—— 1986. *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York. Traducción castellana del original portugués: *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia,* Sal Terrae, Santander, 1984.
BONHOEFFER, Dietrich. 1971. *Letters and Papers from Prison.* The Enlarged Edition, SCM Press, Londres. Traducción castellana: *Resistencia y Sumisión,* Sígueme, Salamanca, 1983.
—— 1977. Thy Kingdom Come on Earth, *The Expository Times,* vol. 88, pp. 147-149 (resumen en inglés de un sermón predicado en 1932).
BORING, M. Eugene. 1986. The Language of Universal Salvation in Paul, *Journal of Biblical Literature,* vol. 105, pp. 269-292.
BORNKAMM, G., G. BARTH, H. J. HELD. 1965. *Überlieferung und Auslegung in Matthäusevangelium,* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn (4., vermehrte Auflage).
BORNKAMM, Günther. 1965a. Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, en Bornkamm, Barth & Held, pp. 13-53.
—— 1965b. Der Auferstandene und der Irdische, Mt. 28:11-20, en Bornkamm, Barth & Held, pp. 289-310.
—— 1966. The Missionary Stance of Paul in 1 Corinthians 9 and Acts, en *Studies in Luke-Acts,* L. E. Keck & J. L. Martyn eds., Abingdon, Nashville, pp. 194-207.
BOSCH, David J. 1959. *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu: Eine Untersuchung zur Eschatologie der Synoptischen Evangelien,* Zwingli Verlag, Zürich.
—— 1980. *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective,* John Knox, Atlanta.
—— 1983. The Structure of Mission: An Exposition of Matthew 28:16-20, en Wilbert R. Shenk (ed.), *Exploring Church Growth,* Eerdmans, Grand Rapids, pp. 218-248.
BOVON, Francois. 1985. *Lukas in neuer sicht,* Gesammelte Aufsätze, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn (=Biblisch-Theologische Studien Nro 8).
BRAATEN, Carl E. 1977. *The Flaming Center,* Fortress Press, Filadelfia.
BRADLEY, Ian. 1976. *The Call to Seriousness: The Evangelical Impact on the Victorians,* Jonathan Cape, Londres.
BRAGG, Wayne G. 1987. From Development to Transformation, en Vinay Samuel & Chris Sugden (eds.), *The Church in Response to Human Need.* Eerdmans, Grand Rapids, pp. 20-51.
BRAKEMEIER, Gottfried. 1988. Justification, Grace, and Liberation Theology: A Comparison, *The Ecumenical Review,* vol. 40, pp. 215-222.
BRAUER, J. 1984. Herausforderungen an das Christentum heute, en Küng & Tracy, pp. 11-17.
BREYTENBACH, Cilliers. 1984. *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus,* Eine methodenkritische Studie, Theologischer Verlag, Zürich (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, vol. 71).

—— 1986. Reconciliation: Shifts in Christian Soteriology, en W. S. Vorster (ed.), *Reconciliation and Reconstruction: Creative Options for a Rapidly Changing South Africa*, Univ. of South Africa, Pretoria, pp. 1-25.
BRIA, Ion. 1975. The Church's Role in Evangelism —Icon or Platform?, *International Review of Mission*, vol. 64, pp. 243-250.
—— 1976. Renewal of the Tradition through Pastoral Witness, *International Review of Mission*, vol. 65, pp. 182-185.
—— 1980. *Martyria/Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*, World Council of Churches, Ginebra.
—— 1986. *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission*, World Council of Churches, Ginebra.
—— 1987. Unity and Mission from the Perspective of the Local Church: An Orthodox View, *The Ecumenical Review*, vol. 39, pp. 265-270.
BRIDSTON, Keith. 1965. *Mission Myth and Reality*, Friendship Press, Nueva York.
BRIGHT, John. 1953. *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church*, Abingdon, Nashville.
BROWN, Schuyler. 1977. The Two-fold Presentation of the Mission in Matthew's Gospel, *Studia Theologica*, vol. 31, pp. 21-32.
—— 1978. The Mission to Israel in Matthew's Central Section (Mt. 9:35-11:1), *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, vol. 69, pp. 73-90.
—— 1980. The Matthean Community and the Gentile Mission, *Novum Testamentum*, vol. 22, pp. 193-221.
BRUEGGEMANN, Walter. 1982. The Bible and Mission: Some Interdisciplinary Implications for Teaching, *Missiology*, vol. 10, pp. 397-411.
BÜHLMANN, W. 1977. *The Coming of the Third Church: An Analysis of the Present*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York. Traducción castellana: *La tercera iglesia a las puertas: Un análisis del presente y el futuro eclesiales*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1976.
BUCHARD, Chr. 1980. Jesus für die Welt. Über das Verhältnis von Reich Gottes und Mission, en *Fides pro mundi vita*, Hans-Verner Gesinchen zum 65. Geburstag. Gerd Mohn, Gütersloh, pp. 13-27.
BURROWS, William R. 1981. *New Ministries: The Global Context*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York (1ra edición en 1980).
BUSSMANN, Claus. 1971. *Themen der Paulinischen Missionpredigt auf dem Hintergrund der spätjüdish -hellenistischen Missionsliteratur*, Herbert Lang, Berna; Peter Lang, Frankfurt/Main.
CAMPS, Arnulf. 1983. *Partners in Dialogue: Christianity and Other World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
CAPP, Philip L. 1987. Escathology: Its Relevance to Mission from an Evangelical Perspective, *Missionalia*, vol. 15, pp. 110-118.
CAPRA, Fritjof. 1983. *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. Bantam Books, Nueva York (1ra edición en 1982).
—— 1984. *The Tao of the Physic: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Bantam Books, Nueva York (2da edición revisada y actualizada; 1ra edición en 1982).
—— 1987. Für ein neues Weltbild. Gespräch mit Fritjof Capra, *Evangelische Kommentare*, vol. 20, pp. 519-522.
CARDENAL, Ernesto. 1976. *The Gospel in Solentiname*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, vol. 3. Original en castellano: *El evangelio en Solentiname*, Nueva América, Buenos Aires, 1985.
CASTRO, Emilio. 1977. Some Awkward Questions, *One World*, Nro 29, pp. 10ss.

—— 1978. Liberation, Development, and Evangelism: Must We Choose in Mission?, *Occasional Bulletin of Missionary Research,* vol. 2, pp. 87-90.
—— 1985. *Freedom in Mission: The Perspective of the Kingdom of God,* World Council of Churches, Ginebra.
CHANEY, Charles L. 1976. *The Birth of Missions in America,* William Carey Library, Pasadena.
—— 1977. The Missionary Situation in the Revolutionary Era, en Beaver, pp. 1-34.
CHRISTENSEN, Torben y William R. HUTCHINSON (eds.). 1982. *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920,* Forlaget Aros, Aarhus.
CLARK, K. W. 1980. *The Gentile Bias and Other Essays,* Brill, Leiden (el primer ensayo del volumen se publicó originalmente en 1947).
COCHRANE, James R. 1987. *Servant of Power: The Role of English-Speaking Churches in South Africa: 1903-1930.* Ravan, Johannesburgo.
COLLET, Giancarlo. 1984. *Das Missionsverständis in der gegenwärtigen Diskussion,* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz.
COMMON WITNESS. 1984. *Common Witness: A Study Document of the Joint Working Group of the Roman Catholic Church and the World Council of Churches,* World Council of Churches, Ginebra (2da impresión; 1ra edición en 1982).
CONN, Harvey M. 1983. The Missionary Task in Theology: A Love/Hate Relationship?, *Westminster Theological Journal,* vol. 45, pp. 1-21.
CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS (CMI). World Council of Churches. 1961. *The New Delhi Report: The Third Assembly of the World Council of Churches,* World Council of Churches, Ginebra.
—— 1967. *The Church for Others and the Church for the World,* World Council of Churches, Ginebra.
—— 1968. *The Uppsala Report 1968: Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches,* World Council of Churches, Ginebra. Traducción Castellana: *Upsala 1968. Informes, declaraciones y alocuciones,* Sígueme, Salamanca, 1969.
—— 1973. *Bangkok Assembly 1973: Minutes and Report of the Assembly of the Commission on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches,* World Council of Churches, Ginebra.
—— 1976. *Breaking Barriers: The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches, Nairobi, 1975* (ed. David M. Paton), SPCK, Londres.
—— 1979. *Guidelines on Dialogue with People of Living Faith and Ideologies,* World Council of Churches, Ginebra.
—— 1980. *Your Kingdom Come: Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Melbourne, Australia,* World Council of Churches, Ginebra. Traducción castellana: *Venga tu Reino. Perspectivas Misioneras,* Sígueme, Salamanca, 1982.
—— 1983. *Gathered for Life: Official Report, VI Assembly of the World Council of Churches, Vancouver 1983* (ed. David Gil), World Council of Churches, Ginebra.
—— 1990. *The San Antonio Report* (ed. F. R. Wilson), World Council of Churches, Ginebra.
CONZELMANN, Hans. 1964. *The Theology of Saint Luke,* translated by Geoffrey Buswell, Faber & Faber, Londres (3ra impresión).
COSTAS, Orlando E. 1982. *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
—— 1989. *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelism,* Eerdmans, Grand Rapids. Se publicará próximamente en castellano bajo el sello de Ediciones Kairós, Buenos Aires.

CRACKNELL, Kenneth y Christopher LAMB (eds.). 1986. *Theology on Full Alert* (edición revisada y ampliada), British Council of Churches, Londres.
CRAGG, Kenneth. 1959. *Sandals at the Mosque: Christian Presence Amid Islam,* Oxford University Press, Nueva York.
CRESR. 1982. Lausanne Committee for World Evangelization — World Evangelical Fellowship, *Evangelism and Social Responsability: An Evangelical Commitment,* Paternoster, Exeter. Traducción castellana: *El evangelismo y la responsabilidad social,* Documentos periódicos de Lausana, Publicaciones Cristianas Evangélicas Ecuatorianas, Quito, 1982.
CROSBY, Michael H., OFMCap. 1977. *Thy Will Be Done: Praying the Our Father as Subversive Activity,* Orbis Books, Mryknoll, Nueva York; Sheed & Ward, Londres.
—— 1981. *Spirituality of the Beatitudes: Matthew's Challenge for First World Christians,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
CRUM, Winston. 1973. The *Missio Dei* and the Church, *St. Vladimir's Theological Quaterly,* vol. 17, pp. 285-289.
CRUMLEY, James. 1989. Reflection on Twenty-Five Years After the Decree on Ecumenism, *Ecumenical Trends,* vol. 18, pp. 145-149.
CULLMANN, Oscar. 1965. *Heil als Gechichte: Heilsgechichtliche Existenz im Neuen Testament,* Mohr, Tubinga. Traducción castellana: *La historia de la salvación,* Ediciones Península, Barcelona, 1967.
CUMING, G. J. (ed.). 1970. *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith,* University Press, Cambridge.
DAECKE, Sigmund M. 1988. Glaube im Pluralismus: Gibt es Eine postmoderne Theologie?, *Evangelische Kommentare,* vol. 21, pp. 629-632.
DAHL, N. A. 1977a. The Missionary Theology in the Epistle to the Romans, en *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission,* Augsburg Publishing House, Mineápolis, pp. 70-94.
—— 1977b. The God of Jews and Gentiles (Romans 3:29-30), en *Studies in Paul,* pp. 178-191.
DAPPER, Heinz. 1979. *Mission —Glaubensinterpretation— Glaubensrealisation: Ein Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie,* Peter Lang, Frankfurt/Main.
DAVIES, W. D. 1966. *Worship and Mission,* SCM Press, Londres.
DAVIS, J. Merle. 1947. *New Buildings on Old Fundations: A Handbook on Stabilizing the Younger Churches in their Environment,* International Missionary Council, Nueva York-Londres. Traducción castellana: *Construyendo sobre cimientos antiguos,* La Aurora, Buenos Aires, 1945.
DAWSON, Christopher. 1950. *Religion and the Rise of Western Culture,* Sheed & Ward, Londres. Varios capítulos en castellano: *Historia de la cultura cristiana,* Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
—— 1952. *The Making of Europe.* The New American Library, Nueva York (1ra edición en 1932).
DE BOER, Martinus C. 1988. *Paul and Jews Apocalyptic Eschatology,* en Marcus & Soards, pp. 169-190.
DE GROOT, A. 1988. De ene Schrift en de vele interpretatie-contexten: de hermeneutiek in de missiologie, en *Oecumenische inleiding,* pp. 155-166.
DE GROUCHY, J. W. 1986. The Church and the Struggle for South Africa, *Theology Today,* vol. 43, pp. 229-243.
—— 1987. *Theology and Ministry in Context and Crisis,* Collins, Londres.
DE JONG, J. A. 1970. *As the Waters Cover the Sea: Millennial Expectations in the Rise of Anglo-American Missions 1640-1810,* Kok, Kampen.
DENNIS, James S. 1897, 1899, 1906. *Christian Missions and Social Progress: A Sociological Study of Foreign Missions* (tres tomos), Oliphant, Anderson y Ferrier, Edimburgo & Londres.

DE SANTA ANA, Julio. 1977. *Goods News to the Poor: The Challenge of the Poor in the History of the Church,* World Council of Churches, Ginebra. Original en castellano: *El desafío de los pobres a la Iglesia,* Editorial Universitaria Centroamericana, San José, 1977.
DIETZFELBINGER, Christian. 1985. *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie,* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
DILLON, R. J. 1979. Easter Revelation and Mission Program in Luke 24:46-48, en D. Durken (ed.), *Sin, Salvation and the Spirit,* The Liturgical Press, Collegeville.
DIX, (Dom) Gregory. 1953. *Jew and Greek: A Study in the Primitive Church,* Dacre Press, Westminster.
D'SA, Thomas. 1988. The Salvation of the Rich in the Gospel of Luke, *Vidyajyoti,* vol. 5, pp. 170-180.
DUFF, Edward, SJ. 1956. *The Social Thought of the World Council of Churches,* Longmans, Green & Co., Londres.
DUFF, Nancy J. 1989. *The Significance of Pauline Apocalyptic for Theological Ethics,* en Marcus & Soards, pp. 179-196.
DULLES, Avery, SJ. 1976. *Models of the Church,* Gill & Macmillan, Dublin. Traducción castellana: *Modelos de la iglesia. Estudio crítico sobre la iglesia en todos sus aspectos,* Sal Terrae, Santander, 1975.
DUNN, Edmond J. 1980. *Missionary Theology: Foundations in Development,* University Press of America, Washington.
DUPONT, Jacques, OSB. 1979. *The Salvation of the Gentiles: Essays on the Acts of the Apostles,* Paulist Press, Nueva York.
DÜRR, H. 1951. Die Reinigung der Missionsmotive, *Evangelisches Missions-Magazin,* vol. 95, pp. 2-10.
DU TOIT, A. B. 1988. Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit in Röm 4:13-25: In Gespräch mit E. P. Sanders, *Hervormde Teologiese Studies,* vol. 44, pp. 71-80.
ECHEGARAY, Hugo. 1984. *The Practice of Jesus,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York. Original en castellano: *La práctica de Jesús,* Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1982.
EHRHARDT, Arnold A. T. 1959. *Politische Metaphysik von Solon bis Agustin,* Die Christliche Revolution, J.C.B. Mohr, Tubinga.
ENGEL, Lothar. 1982. Die Rheinische Missionsgesellschaft und die deutsche Kolonialherrschaft in Südwestafrika 1884-1915, en Bade, pp. 142-164.
ENKLAAR, I. H. 1981. *Kom over en help ons! Twaalf opstellen over de Nederlandse zending in de negentiende eeuw,* Boekencentrum, La Haya.
ERDMANN, Carl. 1977. *The Origin of the Idea of Crusade,* Princeton University Press, Princeton (edición original en alemán en 1935).
FABELLA, Virginia, MM, y Sergio TORRES (eds.). 1983. *The Irruption of the Third World,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
FARLEY, Edward. 1983. *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education,* Fortress Press, Filadelfia.
FIERRO BARDAJI, Alfredo. 1977. *The Militant Gospel: A Critical Introduction to Political Theologies,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York. Original en castellano: *El evangelio beligerante,* Verbo Divino, Estella, 1974.
FISHER, Eugene J. 1982. Historical Developments in the Theology of Christian Missions, en Martin A. Cohen & Helga Croner (eds.), *Christian Mission — Jewish Mission,* Paulist Press, Ramsey, Nueva Jersey, pp. 4-45.
FLENDER, Helmut. 1967. *St. Luke —Theologian of Redemptive History,* Fortress Press, Filadelfia.

FORD, J. Massyngbaerde. 1984. *My Enemy is my Guest: Jesus and Violence in Luke.* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
FORMAN, Charles W. 1982. Evangelization and Civilization: Protestant Missionary Motivation in the Imperialist Era. II. The Americans, *International Bulletin of Missionary Research,* vol. 6, pp. 54-56.
FRANKEMÖLLE, Hubert. 1974. *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Formund Traditionsgechichte des «Evangeliums» nach Matthäus*, Verlag Aschendorff, Münster.
—— 1982. Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium, en Kertelge, pp. 93-129.
FRAZIER, William, MM. 1987. Where Missions Begins: A Foundational Probe, *Maryknoll Formation Journal* (verano), pp. 13-52.
FREND, W.H.C. 1974. Der Verlauf der Mission in der Alten Kirche bis zum 7. Jahrhundert, en Frohnes & Knorr, pp. 32-50.
FREYTAG, Walter. 1961. *Reden und Aufsätze,* vol. II, Chr. Kaiser Verlag, Munich.
FRIEDRICH, Gerhard. 1983. Die Formale Struktur von Mt. 28:18-20, *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* vol. 80, pp. 137-183.
FRIES, Heinrich. 1986. Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt, *Stimmen der Zeit,* vol. 111, pp. 775-764.
FROHNES, H. y U. W. KNORR (eds.). 1974. *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd. I: Die Alte Kirche,* Chr. Kaiser Verlag, Munich.
FROSTIN, Per. 1985. The Hermeneutics of the Poor —The Epistemological 'Break' in Third World Theologies, *Studia Theologica,* vol. 39, pp. 127-150.
—— 1988. *Liberation Theology in Tanzania and South Africa.* A First World Perspective. Lund University Pres, Lund (Studia Theologica Lundencia 42)
FRYE, Northrop. 1982. *The Great Code, The Bible and Literature,* Aek Paperbacks, Londres.
FUETER, P. 1976. Confessing Christ Through Liturgy: An Ortodox Challenge to Protestants, *International Review of Mission,* vol. 65, pp. 123-128.
FUNG, Raymond. 1980. Goods News to the Poor —A Case for a Missionary Movement, en CMI 1980, pp. 83-92.
GASSMANN, Günter. 1986. The Church as Sacrament, Sign and Instrument: The Reception of this Ecclesiological Understanding in Ecumenical Debate, en Limouris, pp. 1-17.
GAVENTA, Beverly Roberts. 1982. «You Will be my Witness»: Aspects of Mission in the Acts of the Apostles, *Missiology,* vol. 10, pp. 413-425.
—— 1986. *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament,* Fortress Press, Filadelfia.
GEFFRÉ, Claude, O.P. 1982. Theological Reflections on a New Age of Mission, *International Review of Mission,* vol. 71, pp. 478-492.
GEIJBELS, M. 1978. Evangelization, Its Meaning and Practice, *Al-Mushir,* vol. 20, pp. 73-82.
GENSICHEN, Hans-Werner. 1960. Were the Reformers Indiferent to Missions?, en *History's Lessons for Tomorrow's Mission,* WSCF, Ginebra, pp. 119-127.
—— 1961. Missionsgeschichte der neueren Zeit, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
—— 1971. *Glaube für die Welt: Theologische Aspekte der Mission.* Gerd Mohn, Gütersloh.
—— 1975a. «Dienst der Seelen» und «Diens des Leibes» in der frühen pietischen Mission, in H. Bornkamm et al, *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen* (Martin Schmidt zum 65. Geburstag), Luther-Verlag, Bielefeld, pp. 155-178.
—— 1975b. Über die Ursprünge der Missionsgesellschaft, en Nils E. Bloch-Hoell (ed), *Misjonskal og forskersglede* (Festschrift til professor O. G. Myklebust), Universitetsforlaget, Oslo, pp. 48-69.

—— 1982. German Protestant Mission, en Christensen y Hutchinson, pp. 181-190.
—— 1983. Evangelisieren und Zivilieren. Motive deutscher protestantischer Mission in der imperialistischen Epoche, *Zeitschrift für Mission-und Religionswissenschaft*, vol. 67, pp. 257-269.
—— 1985. *Mission und Kultur: Gesammelte Aufsätze,* Chr. Kaiser Verlag, Munich, pp. 112-129 («Evangelium und Kultur:Variationen über ein altes Thema» [primera edición en 1978]), y pp. 189-202 («Die deutsche Mission und der Kolonialismus» [primera edición en 1962]).
—— 1986. Akzente und Problemstellungen in der gegenwärtingen Missionstheologie*, Zeitschrift für Missions —und Religionswissenschaft,* vol. 73, pp. 112-127.
—— 1989. Erwartungen der religionen an das Christentum*, Zeitschrift für Missions —und Religionswissenschaft,* vol. 73, pp. 197-209.
GERRISH, Brian A. 1962. *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther,* Clarendon Press, Oxford.
—— 1984. Das Paradigma in der Modernen Theologie: Der Überbang vom Altzum Neuprotestantismus nach Troelsch, en Küng & Tracy, pp. 193-203.
GIESSEN, Heinrich. 1982. *Christliches Handeln: Eine redaktionkritische Untersuchung zum dikaiosyne-Begriff im Matthäus-Evangelium,* Peter Lang, Frankfurt/Main.
GILHUIS, J. C. 1955. *Ecclesiocentrische aspecten van het zendingswert,* Kampen, Kok.
GILLILAND, D. 1983. *Pauline Theology and Mission Practice,* Baker Books House, Grand Rapids.
GLASSER, Arthur F. 1989. Mission in the 1990s*, International Bulletin of Missionary Research,* vol. 13, pp. 2-8.
GLAZIK, Josef. 1979. *Mission —der stets grössere Auftrag* (Gesammelte Vorträge un Aufsätze), Mission Aktuell Verlag, Aachen.
—— 1984a. Die neuzeitliche Mission under der Leitung der Propaganda-Kongregation, en *Warum Mission?* (1. Teilband), EOS-Verlag, St. Ottilien, pp. 27-40.
—— 1984b. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Wirkung, en *Warum Mission?* (2. Teilband), EOS-Verlag, St. Ottilien, pp. 49-72.
GODIN, H. e Y. DANIEL. 1943. *France pays de mission?,* Editions du Cerf, Paris.
GÓMEZ, Filipe, SJ. 1986. The Missionary Activity Twenty Years after the Vatican II, *East Asian Pastoral Review*, vol. 23, pp. 26-57.
—— 1989. Sing of the Times*, East Asian Pastoral Review,* vol. 26, pp. 365-386.
GOPPELT, L. 1981. *Theology of the New Testament,* vol. 1, Eerdmans, Grand Rapids.
GORT, Jeralt. 1980a. *World Missionary Conference: Melbourne, May 1980: An Historical and Missiological Interpretation,* Free University, Amsterdam.
—— 1980b. The Contours of the Reformed Understanding of Christian Mission, *Calvin Theological Journal,* vol. 15, pp. 47-60.
—— 1988. Heil, onheil en bemiddeling, en *Oecumenische inleiding,* pp. 203-218.
GRANT, Robert M. 1986. *Gods and the One God.* The Westminster Press, Filadelfia.
GREEN, Michael. 1970. *Evangelism in the Early Church, Hodder & Stoughton, Londres. Traducción castellana: La evangelización en la Iglesia Primitiva,* Nueva Creación, Buenos Aires, 1997.
GRESHAKE, Gisbert. 1983. *Gottes Heil —Glück des Menchen,* Herder, Freiburg/B.
GRÜNDEL, Johannes. 1983. Sünde als Verneinung des Willens Gottes. Zur Frage nach dem Ursprung von Leid, Übel und Bösem, en Rivinius, pp. 105-125.
GRÜNDER, Horst. 1982. Deustche Missionsgesellschaften auf dem Weg zur Kolonialmission, en Bade, pp. 68-102.

—— 1985. *Geschichte der deustchen Kolonien,* Ferdinand Schöningh, Paderborn.
GUARDINI, Romano. 1950. *Das Ende der Neuzeit,* Werkbund-Verlag, Würzburg. Traducción castellana: *El ocaso de la edad moderna,* Guadarrama, Madrid, 1963.
GUNDRY, R. H. 1987. Grace, Works, and Staying Saved in Paul, *The Best in Theology,* vol. 1, pp. 81-100.
GÜNTHER, Walter. 1967. *Von der Sendung der Gemeinde: Der Beitrag der Weltmission zu ihrer Erneuerung,* Evang. Missionsverlag, Stuttgart.
GÜNTHER, Wolfgang. 1970. *Von Edinburgh nach Mexico City: Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionsconferenzen (1910-1963),* Evang. Missionsverlag, Stuttgart.
GUTHEINZ, Luis, SJ. 1986. A Careful Look at a Critical Book, *East Asia Pastoral Review,* vol. 23, pp. 482-488.
GUTIÉRREZ, Gustavo. 1988. *A Theology of Liberation* (fifteenth anniversary edition with a new introduction by the author), Orbis Books, Maryknoll, Nueva York. Original en castellano: *Teología de la liberación. Perspectivas,* Sígueme, Salamanca, 1972.
HAAS, Odo. 1971. *Paulus der Missionar: Ziel, Grundsätze und methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen,* Vier-Türme-Verlag, Müsterschwarzach.
HAENCHEN, Ernst. 1971. *The Acts of the Apostles: A Commentary.* Tranlated by Bernard Noble and Gerald Shinn. Basil Blackwell, Oxford.
HAGE, Wolfgang. 1978. Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche, en Schäferdiek, pp. 360-393.
HAHN, Ferdinand. 1965. *Mission in the New Testament.* Translated by Frank Clarke, SCM Press, Londres.
—— 1980. Der Sendungsauftrag des Auferstandenen: Matthäus 28:16-20, en *Fides pro mundi vita* (H.-W. Gensichen zum 65, Geburstag), Gerd Mohn, Gütersloh, pp. 28-43.
—— 1984. Biblische Begründung der Mission, en *Warum Mission?* (2. Teilband), EOS Verlag, St. Ottilien, pp. 265-288.
HAIGTH, Roger D., SJ. 1976. Mission: The Symbol for Understanding the Church Today, *Theological Studies,* vol. 37, pp. 620-649.
HANNICK, Christian. 1978. Die Byzantinische Missionen, en Schäferdiek, pp. 279-359.
HARNACK, Adolf (von). 1924. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.* Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage, Band 1, Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
—— 1961. *History of Dogma,* vol. 1, Dover Publications, Nueva York.
—— 1962. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries,* Traducción del vol. 1 de la edición de 1908, Harper & Brothers, Nueva York.
HASSELHORN, Fritz. 1988. *Bauernmission in Südafrika: Die Hermannsburger Mission im Spannungsfeld der Kolonialpolitik 1880-1939,* Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen.
HASTINGS, Adrian. 1968. *A Concise Guide to the Documents of the Second Vatican Council,* vol. 1, Darton, Longman & Todd, Londres.
HEGEL, G.W.F. 1975. *Lectures on the Philosophy of World History,* Introduction: Reason in History. Traducido de la edición alemana de Johannes Hoffmeister por H. B. Nisbet, University Press, Cambridge. Traducción castellana: *Lecciones sobre filosofía de la Historia Universal* (trad. José Gaós), 2 tomos, Altaya, Barcelona, 1994.
HEISIG, J. W. 1981. Christian Mission: The Selfish War, *Verbum SVD,* vol. 22, pp. 363-386.

HENGEL, Martin. 1971. *Was Jesus a Revolutionist?,* Fortress Press, Filadelfia. Traducción castellana: *Jesús y la violencia revolucionaria,* Sígueme, Salamanca, 1973.
—— 1983a. Between Jesus and Paul: The «Hellenists», the «Seven» and Stephen, en Hengel, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity,* SCM Press, Londres, pp. 48-64, 166-179.
—— 1983b. The Origins of the Christian Mission, en Hengel, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity,* SCM Press, Londresm, pp. 1-29, 166-179.
—— 1986. *The Earliest Christianity,* SCM Press, Londres.
HENRY, Carl F. H. y W. Stanley MOONEYHAM. 1967. *One Race, One Gospel, One Task.* World Congress on Evangelism, Berlin 1966: Official Reference Volumes (2 tomos), World Wide Publications, Mineápolis.
HENRY, Patrick G. 1987. Monastic Mission: The Monastic Tradition as Source for Unity and Renewal Today, *The Ecumenical Review,* vol. 39, pp. 271-281.
HERING, Wolfgang. 1982. Die Kirche ist ihrem wesen nach missionarisch, en Köster & Probst, pp. 73-82.
HESS, Willy. 1962. *Das Missionsdenken bei Philipp Nicolai,* Friedrich Wittig Verlag, Hamburgo.
HEUFELDER, Emmanuel, OBS. 1983. *The Way to God According to the Rule of Saint Benedict,* Cistercian Publications, Kalamazoo.
HIEBERT, Paul. 1985a. Epistemological Foundations for Science and Theology, *Theological Students Fellowship Bulletin* (March), pp. 5-10.
—— 1985b. The Missiological Implications of Epistemological Shift, *Theological Student Fellowship Bulletin* (May-June), pp. 12-18.
—— 1987. Critical Contextualization, *International Bulletin of Missionary Research,* vol. 11, pp. 104-112.
HODGSON, Peter y Robert H. KING (eds.). 1982. *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks,* Fortress Press, Filadelfia.
HOEDEMAKER, L. 1988. Het volk Gods en de eiden der aarde, en *Oecumenische inleiding,* pp. 167-180.
HOEKENDIJK, J. C. 1967a. *Kirche und Volk in der deustchen Missionswissenschaft,* Chr. Kaiser Veerlag, Munich.
—— 1967b. *The Church Inside Out,* SCM Press, Londres.
HOEKSTRA, Harvey T. 1979. *The World Council of Churches and the Demise of Evangelism,* Tyndale House, Wheaton.
HOFIUS, Otfried. 1987. Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11, *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* vol. 83, pp. 297-324.
HOGG, W. Richie. 1977. The Role of American Protestantism in World Mission, en Beaver, pp. 354-402.
HOLL, Karl. 1928. Luther und die Mission, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III,* Mohr, Tubinga, pp. 234-243. (Este artículo fue primero editado en 1924.)
HOLMBERG, Bengt. 1978. *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles,* Gleerup, Lund.
HOLSTEN, Walter. 1953. Reformation und Mission, *Archiv für Reformationsgeschichte,* vol. 44, pp. 1-32.
—— 1961.Von den Anfängen evangelischer Missionsarbeit, en G. Brennecke (ed.), *Weltmission in ökumenischer Sicht,* Evang. Missionsverlag, pp. 144-152.
HOPKINS, Charles Howard. 1940. *The Role of the Social Gospel in American Protestantism 1865-1915,* Yale University Press, New Haven.

HORKHEIMER, Max y Theodor W. Adorno. 1947. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente,* Querido Verlag, Amsterdam. Traducción castellana: *Dialéctica del Iluminismo,* Sur, Buenos Aires, 1971.
HUBBARD, Benjamin J. 1974. *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commission: An Exegesis of Matthew 28:16-20.* Society of Biblical Literature and Scholars' Press, Missoula.
HULTGREN, Arland J. 1985. *Paul's Gospel and Mission,* Fortress Press, Filadelfia.
HUMMEL, R. 1963. *Die Auseinandersetzung zwischen Kieche und Judentum im Mattäusevangelium,* Chr. Kaiser Verlag, Munich.
HUPPENBAUER, H.W. 1977. Missionarische Dimension des Gottesvolkes im Alten Testament, *Zeitschrift für Mission,* vol. 3, pp. 37-47.
HUTCHINSON, William R. 1982. A Moral Equivalent for Imperialism: Americans and the Promotion of «Christian Civilization», 1880-1910, en Christensen & Hutchison, pp. 167-178.
—— 1987. *Errand to the World: American Protestant Missionary Thought and Foreign Missions,* The Universiy Chicago Press, Chicago & Londres.
ILLICH, Ivan. 1974. *Mission and Midwifery: Essays on Missionary Formation,* Mambo Press, Gwelo (Gweru).
INTER-ANGLICAN THEOLOGICAL AND DOCTRINAL COMMISION. 1986. *For the Sake of the Kingdom: God's Church and the New Creation,* Anglican Consultative Council, Londres.
IRIK, J. 1982. Lukas, evangelie voor de volken, evangelie voor Israel?, *Kerk en Theologie,* vol. 33, pp. 278-290.
ITC. 1989. Faith and Inculturation, *The Irish Theological Quaterly,* vol. 55, pp. 142-161 (informe de la *International Theological Commission*).
JANSEN SCHOONHOVEN, Evert. 1974a. *Variaties op het thema «zending»,* Kampen, Kok.
—— 1974b. *De ontwikkeling van het Christendom in de nieuwste tijd,* Inter-university Institute for Missiological and Ecumenical Research, Leiden.
—— 1977. *Wederkerige assistentie van kerken in missionair perspectief,* Inter-university Institute for Missiological and Ecumenical Research, Leiden.
JEREMIAS, Joachim. 1958. *Jesus' Promise to the Nations,* SCM Press, Londres. Traducción castellana: *La promesa de Jesús para los paganos,* Fax, Madrid, 1974.
JERVELL, Jacob. 1972. *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts,* Augsburg Publishing House, Mineápolis.
JOHNSON, Todd M. 1988. *Countdown to 1900: World Evangelization at the End of the Nineteenth Century,* New Hope, Birmingham.
JOHNSTON, Arthur P. 1978. *The Battle for World Evangelism,* Tyndale House, Wheaton.
JONGENEEL, J.A.B. 1986. *Het Christendom als wereldzendingsgodsdienst,* Boekencentrum, La Haya (Conferencia inaugural).
—— 1989. Voetius' zendingstheologie, de eerste comprehensieve protestantse zendingstheologie. In J. van Oort (ed.), *De onbekende Voetius,* Kok, Kampen, pp. 117-147.
JOSUTTIS, Manfred. 1988. Religion —Gefahr der Posmoderne, *Evangelische Kommentare,* vol. 21, pp. 16-19.
KAHL, Hans-Dietrich. 1978. Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters, en Schäferdiek, pp. 11-76.
KÄHLER, Martin. 1971. *Schriften zur Christologie und Mission,* Chr. Kaiser Verlag, Munich.
KAMENKA, Eugene. 1976. *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea,* Edward Arnold, Londres.

KANNENGIESER, Charles. 1984. Origenes, Augustin und der Paradigmenwechsel in der Theologie, en Küng & Tracy, pp. 151-167.
KÄSEMANN, Ernst. 1969a. The Begginings of Christian Theology, en *New Testament Question of Today* (traducción inglesa de W. J. Montage), Fortress Press, Filadelfia, pp. 82-107.
—— 1969b. On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic, en *New Testament Question of Today,* pp. 108-137.
—— 1969c. The Righteousness of God in Paul, en *New Testament Question of Today,* pp. 168-182.
—— 1969d. Worship and Everyday Life: A Note on Romans 12, en *New Testament Questions of Today*, pp. 188-195.
—— 1969e. Paul and Early Catholicism, en *New Testament Questions of Today,* pp. 236-251.
—— 1974. Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte «Sakrament» und «Zeichen», en R. Groscurth (ed.), *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit,* Otto Lembeck, Frankfurt/Main, pp. 119-136.
—— 1980. The Eschatological Royal Reign of God, en CMI 1980, pp. 61-71.
KASTING, Heinrich. 1969. *Die Anfänge der urchristlichen Mission,* Chr. Kaiser Verlag, Munich.
KEDAR, Benjamin Z. 1984. *Crusade and Mission: European Approaches Toward the Muslims,* Princeton University Press, Princeton.
KERTELGE, Karl (ed.). 1982. *Mission im Neuen Testament,* Herder, Freiburg-Basel-Vienna.
—— 1987. Paulus, en Müller & Sundermeier, pp. 369-375.
KEYSSER, C. 1980. *A People Reborn,* William Carey Library, Pasadena (edición original alemana en 1929).
KIRK, Andrew. 1986. The Middle East Dilemma: A Personal Reflection, *Anvil,* vol. 3, pp. 231-258.
KLOSTERMAIER, Klaus. 1969. *Hindu and Christian in Vrindaban,* SCM Press, Londres.
KNAPP, Stephen C. 1977. Mission and Modernization: A Preliminary Critical Analysis of Contemporary Understanding of Mission from a «Radical Evangelical» Perspective, en Beaver, pp. 146-209.
KNITTER, Paul F. 1985. *No Other Name? A Critical Suvey of Christians Attitudes Toward the World Religions,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
—— 1987. Towad a Liberation Theology of Religions, en John Hick & Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness —Toward a Pluralistic Theology of Religions,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, pp. 178-200.
KOENIG, John. 1979. Vision, Self-Offering, and Transformation for Ministry, en D. Durken (ed.), *Sin, Salvation, and the Spirit,* The Liturgical Press, Collegeville, pp. 307-323.
KOHLER, Werner. 1974. Neue Herrschatsverhältnisse als Grund der Mission, *Evangelische Theologie,* vol. 34, pp. 462-478.
KOHN, Hans. 1945. *The Idea of Nationalism: A Study of its Origins and Background,* The Macmillan Co., Nueva York.
KÖSTER, Fritz. 1984. Ortskirche —Weltkirche: Mission in Sechs Kontinenten, en *Warum Mission?* (2. Teilband), EOS-Verlag, St. Ottilien, pp. 157-186.
KÖSTER, Heinrich M. y Manfried PROBST (eds.). 1982. *Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Beiträge zur Theologie der Sendung,* Lahn-Verlag, Limburg.
KOYAMA, K. 1980. *Three Mile an Hour God,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.

—— 1984. *Mount Fuji and Mount Sinai: A Pilgrimage in Theology,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York; SCM Press, Londres.
KRAEMER, Hendrik. 1947. *The Christian Message in a Non-Christian World,* Edinburgh House Press, Londres.
—— 1961. *Religion and the Christian Faith,* Lutterworth, Londres (1ra edición en 1956).
—— 1970. *Uit de nalatenschap van dr H. Kraemer,* Kok, Kampen.
KRAFT, C.H. 1981. *Christianity and Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York (3ra impresión).
KRAMM, Thomas. 1979. *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission,* Missio Aktuell Verlag, Aachen.
KRASS, Alfred C. 1977. On Dykes, the Duch and the Holy Spirit, *Milligan Missiogram,* vol. 4, no. 4, pp. 1-26.
—— 1978. *Five Lanterns at Sundown: Evangelism in a Chastened Mood,* Eerdmans, Grand Rapids.
KREMER, Jacob. 1982. Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes. Zur lukanischen Sicht der Mission, en Kertelge, pp. 145-163.
KRETSCHMAR, Georg. 1974. Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche, en Frohnes & Knorr, pp. 94-128.
KRITZINGER, J.N.J. 1988. *Black Theology —Challenge Mission,* Univ. of South Africa (disertación DTh, inédita).
KROEGER, James H., MM. 1989. «Sings of the Times»: A Thirty-Year Panorama, *East Asian Pastoral Review,* vol. 26, pp. 191-196.
KUHN, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions,* The University of Chicago Press, Chicago (2da edición ampliada). Traducción castellana: *La estructura de las revoluciones científicas,* F.C.E., México, 1975.
KÜNG, Hans. 1977. *On Being a Christian,* Collins, Londres. Traducción castellana: *Ser cristiano,* Cristiandad, Madrid, 1978.
—— 1984. Was meint Paradigmenwechsel?, en Küng & Tracy, pp. 19-26.
—— 1986. *Christianity and the Word Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism,* Doubleday & Co., Nueva York.
—— 1987. *Theologie im Aufbruch: Eine öcumenische Grundlegung,* Piper Verlag, Munich.
KÜNG, Hans y David TRACY(eds.). 1984. *Theologie —wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma.* Benziger Verlag, Zurich-Colonia. Traducción inglesa, 1989, *Paradigm Chance in Theology,* Crossroad, Nueva York.
KUSCHEL, Karl-Josef. 1984. Ein kleiner Rückblick als Hinführung, en Küng & Tracy, pp. 233-240.
LABUSCHAGNE, C.J. 1975. De godsdienst van Israel en de andere godsdiensten, *Wereld en Zending,* vol. 4, pp. 4-16.
LAMB, Matthew L. 1982. *Solidarity with Victims: Toward a Theology of Social Transformation,* Crossroad, Nueva York.
—— 1984. Die Dialektik von Theorie und Praxis in der Paradigmenanalyse, en Küng & Tracy, pp. 103-147.
LAMPE, G.W.H. 1957. Early Patristic Eschatology, en *Eschatology* (Scottish Journal of Theology Occasional Papers, no. 2), Oliver & Boyd, Ltd. Reprint, Edimburgo (1ra edición en 1953).
LANGE, Joachim. 1973. *Das Erscheinen des Ausferstandenen im Evangelium nach Matthäus: Eine traditions-und redaktionsgeschichtliche Untersuchun zu Mt. 28:16-20,* Echter Verlag, Würzburg.

LAPIDE, Pinchas. 1986. *The Sermon on the Mount: Utopia or Program for Action?,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
LATEGAN, Bernard. 1988. Is Paul Defending His Apostleship in Galatians?, *New Testament Studies,* vol. 34, pp. 411-430.
LATOURETTE, Kenneth Scott. 1971. *A History of the Expansion of Christianity,* vol. 7. Advance Through Storm: 1914 and After, Paternoster, Exeter (1ra edición en 1945).
La VERDIERE, Eugene A., y William G. THOMPSON. 1976. New Testament Communities in Transition, *Theological Studies,* vol. 37, pp. 567-597.
LEDERLE, H. I. 1988. *Treasures Old and New: Interpretations of «Spirit-Baptism» in the Charismatic Renewal Movement,* Hendrickson, Peabody, Massachusetts.
LEGRAND, L. 1987. The Missionary Command of the Risen Lord, Mt. 28:16-20, *Indian Theological Studies,* vol. 24, pp. 5-28.
—— 1988. *Le Dieu qui vient: La mission dans la Bible,* Descleé, Paris. Traducción inglesa, 1990, *Unity and Plurality: Mission in the Bible,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
LIMOURIS, Gennadios (ed.). 1986. *Church-Kingdom-World: The Church as Mistery and Prophetic Sing,* World Council of Churches (Faith and Order Paper no. 30), Ginebra.
LINDER, Amnon. 1978. Christlich-jüdische Konfrontation im kirchlichen Frühmittelalter, en Schäferdiek, pp. 397-441.
LINDSELL, H. (ed.). 1966. *The Church's Worldwide Mission,* Word Books, Waco.
LINZ, Manfred. 1964. *Anwalt der Welt: Zur Theologie der Mission,* Kreuz-Verlag, Stuttgart.
—— 1974. Missionswissenschaft und Ökumenik, en R. Bohren (ed.), *Einführung in das Studium der evangelischen Thelogie,* Chr. Kaiser Verlag, Munich, pp. 33-54.
LIPPERT, Peter. 1968. *Leben als Zeugnis: Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neuentetamentlicher Briefe,* Verlag Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter Biblische Monographien, no. 4).
LITTELL, Franklin H. 1972. *The Origins of Sectarian Protestantism,* The Macmillan Company, Nueva York (3ra impresión).
LOCHMAN, Jan M. 1986. Church and World in the light of the Kingdom, en Limouris, pp. 58-72.
LÖFFLER, Paul. 1977a. The Confessing Community. Evangelism in Ecumenical Perspective, *International Review of Mission,* vol. 66, pp. 339-348.
—— 1977b. Evangelism, *One World,* no. 29, pp 8s.
LOHFINK, Gerhard. 1988. Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, *Theologische Quartalschrift,* vol. 168, pp. 1-15.
LOHMEYER, Ernst. 1951. «Mir ist gegeben alle Gewalt!» Eine Exegese von Mt. 28:16-20, en *In Memoriam Ernst Lohmeyer,* Evang. Verlagswerk, Stuttgart, pp. 22-49.
—— 1956. *Das Evangelium des Matthäus,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
LOISY, Alfred. 1976. *The Gospel and the Church,* Fortress Press, Filadelfia.
LOVELACE, Richard. 1981. Completing an Awakening, *The Christian Century,* vol. 98, pp. 296-300.
LÖWE, Heinz. 1978. Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit, en Schäferdiek, pp. 192-226.
LOWE, Walter. 1982. Christ and Salvation, en Hodgson & King, pp. 196-222.
LÜBBE, Hermann. 1986. *Religion nach der Aufklärung,* Verlag Styria, Graz/ Viena/Colonia.
LUGG, Andrew. 1987. «The Priority of Paradigms» Revisited, *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie,* vol. 18, pp. 175-181.

LUZ, Ulrich. 1968. *Des Geschichtsverständnis des Paulus,* Chr. Kaiser Verlag, Munich.
LUZBETAK, Louis J., SVD. 1988. *The Church and the Cultures,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
LWF. 1988. Together in God's Mission. A Lutheran World Federation Contribution to the Understanding of Mission, *LWF Documentation,* no. 26.
MACKAY, John A. 1933. The Theology of the Laymen's Foreign Missions Enquiry, *International Review of Missions,* vol. 22, pp. 174-188.
MACQUARRIE, John. 1977. *Principles of Christian Theology,* Charles Scribner's Sons, Nueva York (2da edición. 1ra ed. 1966).
MALHERBE, Abraham J. 1983. *Social Aspects of Early Christianity* (2da edición ampliada), Fortress Press, Filadelfia.
—— 1986. *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook.* The Westminster Press, Filadelfia.
—— 1987. *Paul and the Thessalonians*Fortress Press, Filadelfia.
MANN, Dietrich. 1981. Der Ruf zur Umkehr, *Zeitschrift für Mission,* vol. 7, pp.67-69.
MANSON, William. 1953. Mission and Eschatology, *International Review of Missions,* vol. 42, pp 390-397.
MARCUS, Joel y Marion L. SOARDS (eds.). 1989. *Apocalyptic and the New Testament.* Essays in Honor of J. Louis Martyn, Sheffield Academic Press, Sheffield.
MARGULL, Hans J. 1962. *Hope in Action: The Church's Task in the World,* Muhlemberg Press, Filadelfia.
—— 1974. Verwundbarkeit: Bemerkungen zum Dialog, *Evangelische Theologie,* vol 34, pp. 410-420.
MARIUS, R.J. 1976. The Reformation and Nationhood, *Dialog,* vol. 15, pp. 29-34.
MARKUS, R.A. 1970. Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy, en Cuming, pp. 29-38.
MARSDEN, George M. 1980. *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925,* Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
—— 1987. *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism.* Eerdmans, Grand Rapids.
MARTIN, James P. 1987. Toward a Post-Critical Paradigm, *New Testament Studies,* vol. 33, pp. 370-385.
MARTYN, J. Louis. 1985. A Loaw-Observant Mission to Gentiles: The Background of Galatians, *Scottish Journal of Theology,* vol. 38, pp. 307-324.
MATTHEY, Jacques. 1980. The Great Commission according to Matthew, *International Review of Mission,* vol. 69, pp. 161-173.
MAZAMISA, L.W. 1987. *Beatific Comradeship: An Exegetical-Hermeneutical Study on Lk 10:25-37,* Kok, Kampen.
MBITI, J.S. 1972. Some African Concepts of Christology, en G.F. Vicedom (ed.), *Christ and the Younger Churches,* SPCK, Londres, pp. 51-62.
McGAVRAN, Donald A. 1973. Salvation Today, en Ralph Winter (ed.), *The Evangelical Response to Bangkok,* William Carey Library, Pasadena, pp. 27-32.
—— 1980. *Understanding Church Growth* (revisado), Eerdmans, Grand Rapids.
—— 1983. What in Mission?, en A.F. Glasser & D.A. McGavran, *Contemporary Theologies of Mission,* Baker Books House, Grand Rapids, pp. 15-29.
McNALLY, Robert E. 1978. Die Keltische Kirche in Irland, en Schäferdiek, pp. 91-115.
MEEKING, Basil. 1987. An Obedient Response: The Common Witness of Christians, *Verbum SVD,* vol. 28, pp. 5-18.

MEEKS, Wayne A. 1983. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul,* Yale University Press, New Haven. Traducción castellana: *Los primeros cristianos urbanos,* Sígueme, Salamanca, 1988.
MEIER, John P. 1977. Two Disputed Questions in Matt 28:16-20, *Journal of Biblical Literature,* vol. 96, pp. 407-424.
MEMORANDUM. 1982. Memorandum from a Consultation on Mission (Produced by a Consultation held in Rome, May 1982, and Organized by the Secretariat for Promoting Christian Unity), *International Review of Mission,* vol. 71, pp. 458-477.
MERKLEIN, H. 1978. *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip: Untersuchung zur Ethik Jesu,* Echter Verlag, Würzburg.
MESTHENE, Emmanuel. 1967. Technology and Religion, *Theology Today,* vol. 23, pp. 481-495.
MEYER, Ben F. 1986. *The Early Christians: Their World Mission and Self-Discovery,* Michael Glazier, Inc., Wilminton.
MEYER, Heinrich. 1958. Die Existenz Junger Kirchen als Frage an die abendländische Theologie, en J. Heubach & H.-J. Ulrich (eds.), *Sammlung und Sendung* (Eine Festgabe für Heinrich Rendtorff), Christlicher Zeitschriftenverlag, Berlín, pp. 218-224.
MICHEL, Otto. 1941. Menschensohn und Wölkerwelt, *Evangelische Missions-Zeitschrift,* vol. 2, pp. 257-267.
—— 1950/51. Der Abschluss des Mattäusevangeliums, *Evangelische Theologie,* vol. 10, pp. 16-26.
MICHIELS, Robrecht. 1989. *The Self-Understanding of the Church after Vattican II,* Louvain Studies, vol. 14, pp. 83-107.
MIGUEZ BONINO, J. 1975. Doing Theology in a Revolutionary Situacion, Fortress Press, Filadelfia. Traducción castellana: La fe en busca de eficacia, Sígueme, Salamanca, 1977.
—— 1976. Christians and Marxists: The Mutual Challenged to Revolution, Hodder & Stoughton, Londres.
—— 1980. For Life and Against Death. A Theology that Takes Sides, The Christian Century, vol. 97, pp. 1154-1158.
—— 1981. Doing Theology in the Context of the Struggles of the Poor, *Mid-Stream,* vol. 20, pp. 369-373.
MINEAR, Paul S. 1961. Gratitude and Mission in the Epistle of the Romans, en *Basilea,* Walter Freitag zum 60. Geburstag. Evang. Missionsverlag, Sttutgart, pp. 42-48.
—— 1977. *Images of the Church in the New Testament,* Fortress Press, Filadelfia (3ra impresión).
MITTERHÖFER, Jakob. 1974. *Thema Mission,* Herder, Viena.
MOFFETT, Samuel, H. 1987. Early Asian Christian Approaches to Non-Christians Cultures, *Missiology,* vol. 15, pp. 473-486.
MOLTMANN, Jürgen. 1967. *Theology of Hope,* Harper & Row, Nueva York. Traducción castellana: *Teología de la Esperanza,* Sígueme, Salamanca, 1969.
—— 1975. *The Experiment Hope,* SCM Press, Londres. Traducción castellana: *El experimento esperanza,* Sígueme, Salamanca, 1977.
—— 1977. *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology,* SCM Press, Londres (1ra edición en 1975). Traducción castellana: *La Iglesia, fuerza del Espíritu,* Sígueme, Salamanca, 1978.
MONTGOMERY, Jim. 1989. *Dawn 2000:* 7 Million Churches to Go., William Carey Library, Pasadena.
MOO, Douglas. 1987. Paul and the Law in the Last Ten Years, *Scottish Journal of Theology,* vol. 40, pp. 287-307.

MOORHEAD, James H. 1984. The Erosion of Posmillenialism in American Religious Thought, *Church History,* vol. 53, pp. 61-77.
—— 1988. Searching for the Millennium in America, *The Princeton Seminary Bulletin,* vol. 9, pp. 17-33.
MORITZEN, Niels-Peter. 1982. Koloniale Konzepte der Protestantischen Mission, en Bade, pp. 51-67.
MOSALA, Itumeleng J. 1989. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa,* Eerdmans, Grand Rapids.
MOTT, John R. 1902. *The Evangelization of the World in This Generation,* Student Volunteer Movement, Londres (1ra edición en 1900).
MOUTON, Johann. 1983. Reformation and Restoration in Francis Bacon's Early Philosophy, *The Modern Schoolman,* vol. 60, pp. 101-122.
—— 1987. The Masculine Birth of Time —Interpreting Francis Bacon's Discourse on Scientific Progress, *South African Journal of Philosophy,* vol. 6, pp. 43-50.
MÜLLER, K. 1978. «Holistic Mission» oder das «umfassende Heil», en Waldenfels, pp. 75-84.
—— 1986. Die Welt setzt die Tagesordnung. Akzentverschiebungen im Missionsverständnis, *Zeitschrift für Missions-und Religionswissenschaft,* vol. 70, pp. 128-135.
—— 1987. *Mission Theology: An Introduction,* Steyler Verlag, Nettetal.
—— 1989. *Josef Schmidlin (1876-1944).* Papsthistoriker und Begründer der Katholischen Missionswissenschaft, Steyler Verlag, Nettetal.
MÜLLER, K. y T. SUNDERMEIER (eds.). 1987. *Lexikon missions theologischer Grundbegriffe,* Dietrich Reimer, Berlin.
MUSSNER, Franz. 1976. «Ganz Israel wird gerettet werden» (Römer 11:26), *Kairos,* vol. 18, pp. 241-255.
—— 1982. Die Juden im Neuen Testament, *Bibel und Liturgie,* vol. 55, pp. 4-14.
MYKLEBUST, O. G. 1955 & 1957. *The Study of Mission in Theological Education,* Egede Instituttet, Oslo (2 tomos).
—— 1961. Integration or Independence? Some Reflections on the Study of Missions in the Theological Curriculum, en *Basilea* (Walter Freytag zum 60. Geburstag), Evang. Missionsverlag, Stuttgart, pp. 330-340.
—— 1989. Missiology in Contemporary Theological Education, *Mission Studies,* vol. 6, pp. 87-107.
NACPIL, Emerito. 1971. Whom Does the Missionary Serve and What Does He Do?, en *Missionary Service in Asia Today,* Chinese Christian Literature Council, Hong Kong, pp. 76-80.
NEILL, Stephen. 1959. *Creative Tension,* Edinburgh House Press, Londres.
—— 1960. *The Unfinished Task,* Edinburgh House Press, Londres (1ra edición en 1957).
—— 1966a. *A History of Christian Missions,* Penguin, Harmondsworth (1ra edición en 1964).
—— 1966b. *Colonialism and Christian Missions,* Lutterworth, Londres.
—— 1968. *The Church and Christian Union,* Oxford University Press, Londres.
NEL, D.T. 1988. *Kritiese Hermeneutiek as model vir sendingwetenskaplike navorsing,* Univ. of South Africa, Pretoria (disertación doctoral inédita).
NEL, M.D.C. de W. 1958. Enkele vraagstukke van ons sendingtaak onder die Bantoe, *Op die Horison,* vol. 20 (marzo), pp. 6-26.
NEUHAUS, R. J. 1984. *The Naked Public Square,* Eerdmans, Grand Rapids.
NEUHAUS, R. J. y M. CROMARTIE (eds.). 1987. *Piety and Politics: Evangelicals and Fundamentalists Confront the World,* Ethics and Public Policy Center, Washington.
NEWBIGIN, Lesslie. 1958. *One Body, One Gospel, One World,* International Missionary Council, Londres & Nueva York.

—— 1969. *The Finality of Christ,* SCM Press, Londres.
—— 1978. *The Open Secret: Sketches for a Missionary Theology,* Eerdmans, Grand Rapids. Nueva edición revisada, 1995. *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission,* Eerdmans, Grand Rapids.
—— 1979. Context and Conversion, *International Review of Mission,* vol. 68, pp. 301-312.
—— 1982. Cross-Currents in Ecumenical and Evangelical Understandings of Mission, *International Bulletin of Missionary Research,* vol. 6, pp.146-151.
—— 1986. *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture,* World Council of Churches, Ginebra.
—— 1987. *Mission in Christ's Way,* World Council of Churches, Ginebra.
NEWMAN, John Henry (Cardenal). 1970. *Historical Sketches,* vol. II, Christian Classics Inc., Westminster, Maryland (1ra edición en 1830).
NIDA, E. A. 1968. *Religion Across Cultures,* Harper & Row, Nueva York.
NIE. 1980. *Evangelism: Convergence and Divergence,* Nationwide Initiative in Evangelism, Londres.
NIEBUHR, H. Richard. 1959. *The Kingdom of God in America,* Harper & Brothers, Nueva York (1ra edición en 1937).
—— 1988. The Social Gospel and the Mind of Jesus, *The Journal of Religious Ethics,* vol. 16, pp. 115-127.
NIEBUHR Reinhold. 1960. *Moral Man and Inmoral Society,* Charles Scribner's Sons, Nueva York (1ra edición en 1932). Traducción castellana: *El hombre moral y la sociedad inmoral,* Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966.
NISSEN, Johannes. 1984. *Poverty and Mission: The New Testament Perspectives* (IIMO Research Pamphlet no. 10), Inter-university Institute for Missiological and Ecumenical Research, Leiden.
NISSIOTIS, Nikos A. 1968. *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog,* Evang. Verlagswerk, Stuttgart.
NOCK, A. D. 1933. *Conversion: The Old Testament and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo,* Oxford University Press, Londres.
NOLAN, Albert. 1976. *Jesus Before Christianity,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York; David Philip, Cape Town.
—— 1988. *God in South Africa: The Challenge of the Gospel,* David Philip, Cape Town/ Johannesburgo.
NØRGAARD, Anders. 1988. *Mission und Obrigkeit: Die Dänisch-Hallesche Mission in Tranquebar 1706-1845,* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
NÜRNBERGER, Klaus. 1970. Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie,* vol. 12, pp. 13-43.
—— 1982. *Die Relevanz des Wortes im Entwicklungsprozess,* Peter Lang, Frankfurt/ Main.
—— 1987a. Das globale Machtgefälle als theologisches Problem, *Ethik des Nord-Süd-Konflikts.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
—— 1987b. The Eschatology of Marxism, *Missionalia,* vol. 15, pp. 105-109.
OBERMAN, Heiko. 1983. *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel,* Severin & Siedler, Berlin.
—— 1986. *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought,* T. & T. Clark, Edimburgo.
OECUMENISCHE INLEIDING. 1988. *Oecumenische inleiding in de Missiologie* (eds. A. Camps, L.A. Hoedemaker, M:R: Spindler, & F.J. Verstraelen), Kok, Kampen.

OHM, Thomas. 1962. *Machet zu Jüngern alle Völker: Theorie der Mission,* Erich Wevel Verlag, Friburgo/B.
OLLROG, W.-H. 1979. *Paulus und seine Mitarbeiter,* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
ORCHARD, R. K. 1958. *The Ghana Assembly of the International Missionary Council,* Edinburgh House Press, Londres.
OSBORNE, Grant R. 1976. Redaction Criticism and the Great Commission, *Journal of the Evangelical Theological Society,* vol. 19, pp. 73-85.
PASCOE, C.F. 1901. *Two Hundred Years of the S.P.G.,* S.P.G., Londres.
PATON, David M. 1953. *Christian Missions and the Judgment of God,* SCM Press, Londres.
PESCH, Rudolf. 1969. Berunfung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk. 1:16-20, *Zeitschrift für Katholische Theologie,* vol. 91, pp. 1-31.
—— 1982. Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission, en Kertelge, pp. 11-70.
PETERS, George W. 1980. Jesus of Nazareth —the First Evangelizer, *Studia Missionalia,* vol. 29, pp. 105-124.
PETERSEN, Norman R. 1985. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World,* Fortress Press, Filadelfia.
PFÜRTNER, Stephan. 1984. Die Paradigmen von Thomas und Luther. Bedeutet Luthers Rechtfertigungsbotschaft einen Paradigmenwechsel?, en Küng & Tracy, pp. 168-192.
PHILIP, John. 1828a, 1828b. *Researches in South Africa,* James Duncan, Londres (2 tomos).
PIERIS, Aloysius, S.J. Inculturation in Non-Semitic Asia, *The Month,* no. 1420, pp. 83-87.
PIET, John H. 1970. *The Road Ahead: A Theology for the Church in Mission,* Eerdmans, Grand Rapids.
PIXLEY, Jorge V. 1981. *God's Kingdom,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York. Original en castellano: *Reino de Dios,* La Aurora, Buenos Aires, 1971.
POBEE, John S. 1987. *Who are the Poor? The Beatitudes as a Call to Community,* World Council of Churches, Ginebra.
POCOCK, Michael. 1988. The Destinity of the World and the Work of Missions, *Bibliotheca Sacra,* vol. 145, pp. 436-451.
POLANYI, Michael. 1958. *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Philosophy,* Routledge & Kegan Paul, Londres.
POPPER, Karl R. 1979. *Objetive Knowledge: An Evolutionary Approach,* Oxford University Press, Oxford (1ra edición en 1972). Traducción castellana: *Conocimiento objetivo,* Tecnos, Madrid, 1974.
PORTEFAIX, Lilian. 1988. *Sister Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke Acts as Received by First Century Philippians Women,* Almquist Wiksell, Estocolmo.
POWER, John, SMA. 1970. *Mission Theology Today.* Gill & Macmillan, Dublin.
PRINZ, Friederick. 1978. Peregrinatio, Mönchtum und Mission, en Schäferdiek, pp. 445-465.
RAHNER, Karl. 1966. Grudprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, en *Handbuch der Pastoraltheologie,* vol. II/2, Herder, Friburgo/B, pp. 46-80.
RÄISÄNEN, Heikki. 1983. *Paul and the Law,* Mohr, Tubinga.
—— 1987. Paul's Conversion and the Development of His View of the Law, *New Testament Studies,* vol. 33, pp. 404-419.
RATSCHOW, C.-H. 1987. Theologie der Religionen, en Müller & Sundermeier, pp. 495-505.
RENGSTORF, K. H. 1967. *Mathetes,* en *Theological Dictionary of the New Testament,* vol. IV, Eerdmans, Grand Rapids.

RENNSTICH, Karl. 1982a. The Understanding of Mission, Civilisation and Colonialism in the Basel Mission, en Christensen & Hutchison, pp. 94-103.
—— 1982b. Überwindung falscher Alternativen: Missionsverständnis bei «Ökumenikern» und «Evangelikalen», *Lutherische Monatshefte,* vol. 21, pp. 544-548.
REUTER, T. (ed.). 1980. *The Greatest Englishman: Essays on St. Boniface and the Church at Crediton,* Paternoster, Exeter.
RICKENBACH, H. 1970. «Erneuerung in der Mission». Zum Sektionberich II der Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968, en Stirnimann, pp. 61-80.
RIVINIUS, Karl J. (ed.). 1983. *Schuld, Sühne und Erlösung,* Steyler Verlag, San Agustín.
ROBERTS, J.H. 1983. Struktuur en betekenis van Filemon, *Theologia Evangelica,* vol. 16, no. 3, pp. 59-70.
ROOY, Sidney H. 1965. *The Theology of Missions in the Puritan Tradition,* Eerdmans, Grand Rapids.
ROSE, Karl. 1960. Missionare und Missionsmethoden der Russischen Orthodoxen Kirche, *Zeichen der Zeit,* vol. 14, pp. 453-457.
ROSENKRANZ, Gerhard. 1977. *Die christliche Mission: Geschichte und Theologie,* Chr. Kaiser Verlag, Munich.
ROSIN, H.H. 1972. *Missio Dei: An Examination of the Origin, Contents and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion,* Inter-university Institute for Missiological and Ecumenical Research, Leiden.
ROSS, Andrew. 1986. *John Philip (1775-1851): Missions, Race and Politics in South Africa,* Aberdeen Univ. Press, Aberdeen.
RUSSELL, Bertrand. 1970. *The Problems of Philosophy,* Oxford University Press, Oxford (1ra edición en 1912). Traducción castellana: *Los problemas de la filosofía,* Labor, Barcelona, 1973.
RUSSELL, Walter B. 1988. An Alternative Suggestion for the purpose of Romans, *Bibliotheca Sacra,* vol. 145, pp. 174-184.
RÜTTI, Ludwig. 1972. *Zur Theologie der Mission: Kritische Analysen und neue Orientierungen,* Chr. Kaiser Verlag, Munich.
—— 1974. Mission —Gegenstandder Praktischen Theologie oder Frage an die Gesamttheologie?, en F. Klostermann & R. Zerfass (eds.), *Praktische Theologie Heute,* Chr. Kaiser Verlag, Munich, pp. 288-307.
RZEPKOWSKI, H. 1974. The Theology of Mission, *Verbum SVD,* vol. 15, pp. 79-91.
—— 1983. Umgrenzung des Missionsbegriffes und das neue kirchliche Gesetzbuch, *Verbum SVD,* vol. 24, pp. 101-139.
SAAYMAN, W.A. 1984. *Unity and Mission,* Univ. of South Africa, Pretoria.
SAMUEL, V. y Chris SUGDEN. 1986. Evangelism and Social Responsability: A Biblical Study on Priorities, en Bruce Nicholls (ed.), *In Word and Deed,* Eerdmans, Grand Rapids.
SAMUEL, Vinay. y Chris SUGDEN (eds.). 1987. *The Church in Response to Human Need,* Eerdmans, Grand Rapids.
SANDERS, E.P. 1977. *Paul and Palestinian Judaism,* Fortress Press, Filadelfia.
—— 1983. *Paul, the Law, and the Jewish People,* Fortress Press, Filadelfia.
SANDERS, Jack T. 1981. The Parable of the Pounds and Lucan Anti-Semitism, *Theological Studies,* vol. 42, pp. 660-668.
SCHÄFERDIEK, Knut (ed.). 1978. *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Bd II/1: Die Kirche des früheren Mittelalters,* Chr. Kaiser Verlag, Munich.

SCHÄFERDIEK, Knut. 1978. Die Grundlegung der angelsächsischen Kirche im Spannungsfeld insular-keltischen und kontinental-römischen Christentums, en Schäferdiek, pp. 149-191.
SCHÄRER, Hans. 1944. *Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft* (Theologische Studien, Heft 16), Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich.
SCHÄUFELE, Wolfgang. 1966. *Das Missionarische Bewusstsein und Wirken der Täufer,* Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn.
SCHEFFLER, E.H. 1988. *Suffering in Luke's Gospel,* unpublished doctoral dissertation, University of Pretoria.
SCHERER, J.A. 1968. Ecumenical Mandates for Mission, en Norman A. Horner (ed.), *Protestant Crosscurrents in Mission,* Abingdon, Nashville/Nueva York.
—— 1969. *Justinian Welz: Essays by an Early Prophet of Mission.* Translated, annotated and with an historical introduction, Eerdmans, Grand Rapids.
—— 1971. Missions in Theological Education, en William J. Danker & Wi Jo Kang (eds.), *The Future of the Christian World Mission.* Studies in Honor of R. Pierce Beaver, Eerdmans, Grand Rapids, pp. 143-155.
—— 1974. Bangkok: A Lutheran Appraisal, *Dialog,* vol. 13, pp. 137-142.
—— 1987. *Gospel, Church, and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology,* Augsburg Publishing House, Mineápolis.
SCHICK, Erich. 1943. *Vorboten und Bahnbrecher: Grundzüge der evangelischen Missionsgeschichte bis zu den Anfängen der Basler Mission,* Basler Missions-buchhandlung, Basilea.
SCHINDLER, Alfred. 1987. Augustins Ekklesiologie in den Spannungsfeldern seiner Zeit und heutiger Ökumene, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* vol. 34, pp. 295-309.
SCHLIER, Heinrich. 1971. Die «Liturgie» des apostolischen Evangeliums (Römer 15:14-21), en *Das Ende der Zeit* (Exegetische Aufsätze und Vorträge III), Herder, Friburgo/Basilea, pp. 169-183.
SCHMEMANN, Alexander. 1961. The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition, en G.H. Anderson (ed.), *The Theology of the Christian Mission,* SCM Press, Londres, pp. 250-257.
SCHMIDT, Johann. 1973. Die missionarische Dimension der Theologie, en Horst Balz & Sigfried Schulz (eds.), *Das Wort und die Wörter* (Festschrift Gerhard Friedrich), Kohlhammer, Stuttgart, pp. 193-201.
SCHMITZ, Josef. 1971. *Die Weltzuwendung Gottes: Thesen zu einer Theologie der Mission,* Imba-Verlag, Friburgo/B.
SCHNEIDER, Gerhard. 1982. Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien, en Kertelge, pp. 71-92.
SCHNEIDER, Reinhard. 1978. Karl der Grosse—Politisches Sendungsbewusstsein und Mission, en Schäferdiek, pp. 227-248.
SCHOTTROFF, L. y W. STEGEMANN. 1986. *Jesus and the Hope of the Poor* (traducido por Matthew J. O'Connell), Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
SCHREITER, Robert J. 1982. The Bible and Mission: A Response to Walter Brueggeman and Beverly Gaventa, *Missiology,* vol. 10, pp. 427-434.
—— 1985. *Constructing Local Theologies,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York; SCM Press, Londres.
SCHUMACHER, J. 1970. Geschichte der Missionstheologie —eine Denkaufgabe, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft,* vol. 26, pp. 175-186.
SCHÜSSLER FIORENZA, E. 1976. *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity,* University of Notre Dame Press, South Bend.
SCHÜTZ, P. 1930. *Zwischen Nil und Kaukasus,* Chr. Kaiser Verlag, Munich.

SCHWEITZER, Albert. 1952. *The Quest of the Historical Jesus,* A. & C. Black, Londres (1ra edición en 1910).
SCHWEITZER, Eduard. 1971. *Jesus,* John Knox, Richmond.
SCOTT, Waldron. 1980. *Bring Forth Justice: A Contemporary Perspective on Mission,* Eerdmans, Grand Rapids.
SEGUNDO, Juan Luis. 1976. *The Liberation of Theology,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York. Original en castellano: *Liberación de la teología,* Lohlé, Buenos Aires, 1975.
—— 1986. *The Humanist Christology of Paul,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
SENIOR, Donald, CP, y Carroll Stuhlmueller CP. 1985. *Biblia y misión,* Verbo Divino, Estella, Navarra (original en inglés: *The Biblical Foundations for Mission,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1983).
SEUMOIS, André. 1973. *Théologie Missionaire I.,* Bureau de Presse O.M.I., Roma.
SHARPE, Eric J. 1974. New Directions in the Theology of Missions, *The Evangelical Quaterly,* vol. 46, pp. 8-24.
SHAULL, M. Richard. 1967. The Revolutionary Challenge to Church and Theology, *Theology Today,* vol. 23, pp. 470-480.
SHORTER, Aylward, WF. 1972. *Theology of Mission,* The Mercier Press, Cork.
—— 1977. *African Christian Theology —Adaptation or Incarnation?,* Geoffrey Chapman, Londres.
—— 1988. *Toward a Theology of Inculturation,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
—— 1989. A Council for Africa, *Euntes,* vol. 22, pp. 349-352.
SIDER, Ronald J. An Evangelical Theology of Liberation. *The Christian Century,* vol. 97, pp. 314-318.
SINGLETON, Michael. 1977. Obsession with Posession?, Pro Mundi Vita*: Africa Dossiers,* no. 4.
SMIT, D.J. 1988. Responsible Hermeneutics: A Systematic Theologian's Response to the Readings and Readers of Luke 12:35-48, *Neotestamentica,* vol. 22, pp. 441-484.
SMITH, Eugene L. 1968. *Madate for Mission,* Friendship Press, Nueva York.
SNIJDERS, Jan, SM. 1977. Evangelii Nuntiandi: *The Movement of Minds, The Clergy Review,* vol. 62, pp. 170-175.
SNYDER, Howard. 1983. *Liberating the Church.* Downers Grove, Inter-Varsity Press, Illinois.
SOARES-PRABHU, G.M., SJ. 1986. Missiology or Missiologies?, *Mission Studies,* no. 6, pp. 85-87.
SONG, Choan-Seng. 1977. *Christian Mission in Reconstruction: An Asian Analysis,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
SPINDLER, Marc. 1967. *La mission, combat pour le salut du monde,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel.
—— 1987. Meaning and Prospects of Common Witness, *Verbum SVD,* vol. 28, pp. 18-28.
—— 1988. Bijbelse fundering en oriëntatie van zending, en *Oecumenische inleiding,* pp. 137-154.
SPONG, John Selby. 1982. Evangelism When Certainly Is an Illusion, *The Christian Century,* vol. 99, pp. 11-16.
STACKHOUSE, Max. 1988. *Apologia: Contextualization, Globalization, and Mission in Theological Education,* Eerdmans, Grand Rapids.
STAMOOLIS, James J. 1986. *Eastern Orthodox Mission Theology Today,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
STANEK, Jaroslav B. 1985. Lukas —Theologe der Heilsgeschichte, *Communio Viatorum,* vol. 28, pp. 9-31.
STANLEY, David. 1980. Jesus, Saviour of Mankind, *Studia Missionalia,* vol. 29, pp. 57-84.

STEGEMANN, Ekkehard. 1984. «Hat Gott sein Volk verstossen? Das sei ferne!», *Pastoraltheologie,* vol. 73, pp. 299-307.
STEIGER, Lothar. 1980. Schutzrede für Israel. Römer 9-11, en *Fides pro mundi vita* (H.-W. Gensichen zum 65. Geburtstag). Gerd Mohn, Gütersloh, pp. 44-58.
STENDAHL, K. 1968. *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament,* Fortress Press, Filadelfia (1ra edición en 1954).
STIRNIMANN, H. (ed.). 1970. *Ökumenische Erneuerung in der Mission,* Paulusverlag, Friburgo/B.
STOTT, J.R.W. 1975. *Christian Mission in the Modern World,* Falcon, Londres. Traducción castellana: *La misión cristiana hoy,* Certeza, Buenos Aires, 1975.
STOTT, J.R.W. y Robert COOTE (eds.). 1980. *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture,* Eerdmans, Grand Rapids.
STRANSKY, T.F. 1982. Evangelization, Missions, and Social Accion: A Roman Catholic Perspective, *Review and Expositor,* vol. 79, pp. 343-351.
STRECKER, Georg. 1962. *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchungen zur Theologie des Matthäus,* Vandenhoeck & Ruprecht.
—— 1983. Die neue, bessere Gerechtigkeit: Zur Auslegung der Bergpredigt, *Lutherische Monatshefte,* vol. 22, pp. 165-169.
STUHLMACHER, Peter. 1971. Zur Interpretation von Römer 11:25-32, en H.W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie* (Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag), Chr. Kaiser Verlag, Munich, pp. 555-570.
SUNDERMEIER, Theo. 1962. *Mission, Bekenntnis und Kirche: Missions-theologische Probleme des 19. Jahrhunderts bei C. H. Hahn,* Verlag der Rheinischen Missionsgesellschaft, Wuppertal.
—— 1986. Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, *Ökumenische Existenz Heute* 1, pp. 49-100.
SUNDKLER, Bengt. 1968. Bedeutung, Ort und Aufgabe der Missiologie in der Gegenwart, *Evangelische Missions-Zeitschrift,* vol. 25, pp. 113-124.
SWIFT, Louis J. 1983. *The Early Fathers on War and Military Service,* Michael Glazier, Wilmington.
TALBERT, C.H. 1984. *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel,* Crossroad, Nueva York.
TALBOT, C.H. 1970. St. Boniface and the German Mission, en Cuming, pp. 45-58. TANNEHILL, Robert C. 1985. Israel in Luke-Acts: A Tragic Story, *Journal of Biblical Literature,* vol. 104, pp. 69-85.
TAYLOR, J.V. 1972. *The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission,* SCM Press, Londres.
TEMPLE, W. 1976. *Christianity and the Social Order,* Shepheard-Walwyn, Londres (reimpresión de la edición de 1942).
THAUREN, J. 1927. *Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat,* Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster.
TIEDE, David L. 1980. *Prophecy and History in Luke-Acts,* Fortress Press, Filadelfia.
TORRES, S. y V. FABELLA, MM (eds.). 1978. *The Emergent Gospel: Theology from the Developing World,* Geoffrey Chapman, Londres.
TOYNBEE, Arnold J. 1969. *Experiences.* Oxford University Press, Londres.
TRACY, David. 1984. Hermeneutische Überlegungen im Neuen Paradigma, en Küng y Tracy, pp. 76-102.
TRILLING, Wolfgang. 1964. *Das Wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums,* Kösel-Verlag, Munich (3ra ed. revisada).

UKPONG, Justin. 1987. What is Contextualization? *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft,* vol. 43, pp. 161-168.
VAN DER BERG, Johannes. 1956. *Constrained by Jesus' Love: An Enquiry into the Motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the Period Between 1698 and 1815,* Kok, Kampen.
VAN DER AALST, A. J. 1974. *Aantekeningen bij de hellenisering van het christendom,* Dekker & van de Vegt, Nijmegen.
VAN DER LINDE, J. M. 1973. Evangelisatie en humanisatie in de 17e en 18e eeuw, *Wereld en Zending,* vol. 15, pp. 291-312.
VAN ENGELEN, J.M. 1975. Missiologie op een keerpunt, *Tijdschrift voor Theologie,* vol. 15, pp. 291-312.
VAN HUYSTEEN, Wentzel. 1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording: Teorievorming in die Sistematiese Teologie,* Human Sciences Research Council, Pretoria.
VAN LEEUWEN, Arend Th. 1964. *Christianity in World History: The Meeting of the Faith of East and West,* Edinburgh House Press, Londres.
VAN SWIGCHEM, Douwe. 1955. *Het missionair karakter van de christelijke gemeente volgens de brieven van Paulus en Petrus,* Kok, Kampen.
VAN 'T HOF, I.P.C. 1972. *Op zoek naar het geheim van de zending: In dialoog met de wereldzendingsconferenties 1910-1963,* Veenman, Wageningen.
—— 1980. Gehoorzaamheid aan het zendingsbevel, *Kerk en Theologie,* vol. 37, pp. 44-53.
VAN WISEN. G.A.C., CM. 1973. *L'assistance missionaire Catholique,* Inter-Varsity Institute for Missiological and Ecumenical Research, Leiden.
VERKUYL, J. 1978a. *Contemporary Missiology: An Introduction,* Eerdmans, Gran Rapids.
—— 1978b. *Inleiding in de Evangelistiek,* Kok, Kampen.
VERSTRAELEN, F.J. 1988. Van zendings-en missiewetenschap naar een gezamenlijke missiologie, in *Oecumenische inleiding,* pp. 411-443.
VILLA-VICENCIO, Charles. 1988. *Trapped in Apartheid: A Socio-Theological History of the English-Speaking Churches,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York & David Philip, Cape Town.
VISCHER, Lukas. 1976. *Veränderung der Welt—Bekehrung der Kirchen: Denkanstösse der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi,* Otto Lembeck, Frankfurt/Main.
VISSER 'T HOOFT, W.A. 1928. *The Background of the Social Gospel,* H.D. Tjeenk Willink, Haarlem.
—— 1980. Pan-Christians Yesterday and Today, *The Ecumenical Review,* vol. 32, pp. 387-395.
VON CAMPENHAUSEN, H. 1974. Das Martyrium in der Mission, en Frohnes & Knorr, pp. 71-85 (1ra edición en 1937).
VON DOBSCHÜTZ, E. 1928. Matthäus als Rabbi und Katechet, *Zeitschr. f. die Neutest. Wissenchaft,* vol. 27, pp. 338-348.
VON SODEN, Hans. 1974. Die christliche Mission in Alternum und Gegenwart, en Frohnes & Knorr, pp. 18-31 (1ra edición en 1956).
VOULGARAKIS, Elias. 1965. Mission and Unity from the Theological Point of View, *International Review of Mission,* vol. 54, pp. 298-307.
—— 1987. Orthodoxe Mission, en Müller & Sundermeier, pp. 355-360.
WAGNER, C. Peter. 1979. *Our Kind of People: The Ethical Dimensions of Church Growth in America,* John Knox, Atlanta.
WALASKAY, Paul W. 1983. *«And so we came to Rome»: The Political Perspective of St. Luke,* University Press, Cambridge.

WALDENFELS, Hans. 1977. Mission als Vermittlung von umfassendem Heil, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft,* vol. 61, pp. 241-255.
WALDENFELS, Hans (ed.). 1978. *«...denn ich bin bei Euch» (Mt 28:20): Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute* (Festgabe für Josef Glazik und Bernward Willeke), Benzinger, Einsiedeln.
—— 1987. Kontextuelle Theologie, en Müller & Sundermeier, pp. 224-230.
WALKER, G.S.M. 1970. St. Columban: Monk or Missionary?, en Cuming, pp. 39-44.
WALKER, R. 1967. *Die Heilsgeschichte im Ersten Evangelium.* Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.
WALLS, Andrew F. 1982a. British Missions, en Christensen & Hutchison, pp. 159-166.
—— 1982b. The Gospel as the Prisoner and Liberator of Culture, *Missionalia,* vol. 10, pp. 93-105.
—— 1988. Missionary Societies and the Fortunate Subversion of the Church, *The Evangelical Quaterly,* vol. 88, pp. 141-155.
WALSH, John, MM. 1982. *Evangelization and Justice,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
—— 1990. *Integral Justice: Changing People Changing Structures,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.
WALTER, Nikolaus. 1979. Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden, *New Testament Studies,* vol. 25, pp. 422-442.
WARNECK, Gustav. 1906. *Outline of a History of Protestant Missions,* Oliphant, Anderson & Ferrier, Edimburgo/Londres (3ra edición inglesa traducida de la 8va edición alemana).
WARNECK, Johannes. [1909]. *The Living Christ and Dying Heathenism,* Fleming H. Revell Co., Nueva York (sin fecha).
—— 1913. *Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission,* Martin Warneck, Berlin.
WARREN, M.A.C. 1948. *The Truth of Vision,* The Canterbury Press, Londres.
—— 1961. The Thougth and Practice of Missions, en *Basilea* (Walter Freytag zum 60. Geburtstag), Evang. Missionsverlag, Stuttgart, pp. 158-165.
—— 1965. *The Missionary Movement from Britain in Modern History,* SCM Press, Londres.
—— 1967. Social History and Christian Mission, SCM Press, Londres.
WATSON, David Lowes. 1983a. The Church as Journalist: Evangelism in the Context of the Local Church in the United States, *International Review of Mission,* vol. 72, pp. 57-74.
—— 1983b. Evangelism: A Disciplinary Approach, *International Bulletin of Missionary Research,* vol. 7, pp. 6-9.
WEBER, Winfried. 1978. Mission als Befreiung zum universalen Heil, en Waldenfelds, pp. 85-99.
WEDDERBURN, A.J.M. 1988. Paul and Jesus: Similarity and Continuity, *New Testament Studies,* vol. 34, pp. 161-182.
WERNLE, Paul. 1899. *Paulus als Heidenmissionar,* Mohr, Friburgo/B.
WEST, Charles C. 1971. *The Power to be Human: Toward a Secular Theology,* The Macmillan Company, Nueva York.
WIEDENMANN, Ludwig. 1965. *Mission und Eschatologie: Eine Analyse der neueren deutschen evangelischen Missionstheologie,* Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn.
WIEDERKEHR, Dietrich. 1976. Glaube an Erlösung: Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute, Herder, Freiburg/B.
—— 1982. Die ganze Erlösung: Dimensionen des Heils, *Theologische Quartalschrift,* vol. 162, pp. 329-341.
WIESER, Thomas (ed.). 1966. *Planning for Mission: Working Papers on the New Quest for Missionary Communities,* U.S. Conference for the World Council of Churches, Nueva York.
—— 1973. Report on the Salvation Study, *International Review of Mission,* vol. 62, pp. 170-179.

WILCKENS, Ulrich. 1959. Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 56, pp. 273-293.
—— 1963. *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form-und traditions-geschichtliche Untersuchungen* (2., durchgesehene Auflage), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
WILKEN, Robert L. 1980. The Christians as the Romans (Greeks) Saw them, en E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christians Self-Understanding*, vol. 1, The Shaping of Chritianity in the Second and Third Centuries, SCM Press, Londres, pp. 100-125, 234-236.
WILKENS, Wilhelm. 1985. Die Komposition des Matthäus-Evangeliums, *New Testament Studies*, vol. 31, pp. 24-38.
WILSON, Samuel y John SIEWERT (eds.). 1986. *Mission Handbook: North American Protestant Ministries Overseas* (13ra edición), MARC, Monrovia, California.
WILSON, Stephen G. 1973. *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, University Press, Cambridge.
WRIGHT, G. Ernst. 1952. *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, SCM Press, Londres. Traducción castellana: El Dios que actúa: teología bíblica como narración, Fax, Madrid, 1974.
YANNOULATOS, Anastasios: véase ANASTASIOS of Androussa.
YODER, John H. 1972. *The Politics of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids. Traducción castellana: *Jesús y la realidad política*, Certeza, Buenos Aires, 1985.
YOUNG, Frances. 1988. *The Critic and the Visionary, Scottish Journal of Theology*, vol. 41, pp. 297-312.
ZELLER, Dieter. 1982. Theologie der Mission bei Paulus, en Kertelge, pp. 164-189.
ZINGG, Paul. 1973. Die Stellung des Lukas zur Heidenmission, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. 29, pp. 200-209.
ZUMSTEIN, Jean. 1972. Matthieu 28:16-20, *Révue de Théologie et de Philosophie*, vol. 22, pp. 14-33.

Índice de materias

A
AB (*American Board*, 1810), 356
absolutismo
un peligro en la teología contextual, 440
acción social y catolicismo, 498
acción social:
los que están a favor de la, 368
acomodamiento: 365
el significado de, 547-548
factores que contribuyen a su caída, 548-549
adoración:
el significado mateano de la, 103
Agustín:
su influencia en la misionología y la teología, 271-273
su perspectiva acerca de la coerción, 279-280
su refutación del donatismo, 273-274
su refutación del pelagianismo, 271-273

AB American Board of Commissioners for Foreign Missions (Junta estadounidense de síndicos para las misiones foráneas)

amilenarismo:
la historia del, 395-403
la insuficiencia del, 403-405
amor:
a Dios y al prójimo, 94-95
como una imagen de la Ilustración, 355-360
en deterioro producto de la condescendencia, 359-360
y la justicia, 490-492
anabaptistas:
alcance misionero entre, 302-303
contraste con el luteranismo, 303-307
perspectiva de la autoridad civil, 303
Antiguo Testamento:
el uso que Mateo le da, 85
la justicia social y, 489-490
la misión y, 33-37
Antioquía:
la Iglesia de, 65-66
Apartheid:
evangélicos y el, 497-498
apocalipsis:
factores para comprender, 230-231
apocalíptica judía:
comparada con la apocalíptica paulina, 183-184
imágenes de, 180
apocalíptica paulina:
comparada con la apocalíptica judía, 183-184
el papel central de Jesús, 182-183
la ética y, 191-197
su ocaso en la Iglesia helenística, 248
apocalíptica:
escatología vs., 183
judía vs. paulina, 188-189
Pablo y, 179-180
trasfondo histórico de, 181-182
y cristianismo, 181-183
apologética cristiana:
el origen de la, 334
apóstoles:
importancia para la Iglesia en Lucas, 155
Pablo y los primeros, 165-166
arrepentimiento:
dentro de la Iglesia moderna, 448-450
en los escritos de Lucas, 137-141
venganza vs., 144-146
ascensión, 181-183
autoridad civil:
la perspectiva anabaptista, 307-308

la perspectiva de los reformadores, 307
autoridad:
de Jesús, 106-107
en relación a la misión, 106-107
avivamiento evangélico:
Véase el Segundo AVIVAMIENTO
Avivamiento, el Gran:
en las colonias Norteamericanas, 344-347
Avivamiento, el Segundo (1787-1825), 347-350
B
Bangkok (CMME, 1973), 470, 479-480, 484-486, 531, 551
Barth, Karl:
la eclesiología de, 457
Basilea:
la Misión de, 407
basileia, 97
bautismo:
la importancia del rito, 275
la perspectiva de Pablo, 212-213
bienaventuranza, la primera:
en Mateo y Lucas, 129-131
Bretaña, la Gran:
el evangelicalismo del siglo diecinueve en, 350-352
C
calvinismo:
historia del, 319
la misión y la escatología en el, 322-323
y la misión, 319-324
catolicismo:
el evangelismo y la acción social en, 498-499
el paradigma misionero del, véase la IGLESIA CATÓLICA ROMANA
China Inland Mission, 410
Ciencia:
la teología como disciplina científica, 515-516
reto a la Ilustración, 427-430
ciudades:
la misión de Pablo, 166-169
CLEM (Congreso de Lausana para la Evangelización Mundial, 1974), 494, 562, 564
clero:
la perspectiva protestante, 572
la sacerdotalización del, 570-571
coerción:
rechazada por la reforma, 306
usada por las iglesias, 279-284

CMME Comisión de Misión Mundial y Evangelización (del Consejo Mundial de Iglesias)
CLEM Comité de Lausana para la Evangelización Mundial

colonialismo alemán:
trasfondo, 381-383
colonialismo británico:
trasfondo, 379-381
colonialismo:
británico y alemán comparados, 379-384
la minoría opuesta a la occidentalización, 383-385
trasfondo histórico, 284-285
y la misión, 284-288
y misioneros, 375-378
y racismo, 383
colonias en Norteamérica:
efectos de la separación de Iglesia y Estado, 343
colonización:
y el cristianismo, 342
Comisión FC, 458, 459, 471
Comisión, la Gran:
anabaptistas y, 307
en Lucas, 121
en Mateo, 86, 91-95, 101-102
la erudición concerniente a, 81-83
la ortodoxia luterana y, 309-315
su importancia en las misiones protestantes modernas, 419-422
compromiso:
diálogo y, 589
comunidad:
mateana, 83-85
portadora de la misión, 575
y la Iglesia, 473-475
comunidades de base, 576
Concilio de Florencia, 274
Concilio de Nicea, 256
Concilio Vaticano II:
ecumenismo y el, 564-565
su impacto sobre la misión, 454-455
Conferencia Ecuménica Misionera (Nueva York, 1900), 373-374, 414
Conferencia Misionera Mundial (Edimburgo, 1910), 414
confesionalismo:
avivamiento del, 407-408
contextualización:
la misión como, 514-528
origen de, 514-517
conversión:
de Israel, 207
en la predicación de Pablo, 173-174

FC Fe y Constitución (Comisión del Consejo Mundial de Iglesias)

su significado en Lucas, 151-152
su significado histórico, 161-162
y la salvación, 594-595
cosmovisión:
hebrea vs. griega, 247
creyentes:
el estilo de vida de, 177
la característica de, 176, 177
crisis:
y la misión, 17, 19
cristianismo:
apocalíptica y, 181-183
cambios de la Ilustración sobre, 334-341
confusión con la cultura occidental, 364-367
de judío a grecorromano, 241-244
efectos del individualismo en, 340
el mundo social del cristianismo temprano, 41-42
factores históricos del primer siglo, 114-115
nueva religión, 570-571
perspectiva de Mateo, 91
y el estado, 341-342
cristianización:
y colonización, 342
cristianos anónimos:
crítica del concepto, 591
cristianos paulinos:
dimensiones misioneras de los, 177
Cristo:
la piedra angular de la teología misionera de Pablo, 202-203
cristología:
de la Iglesia helenística, 249
en Mateo, 109-110
cristología paulina:
reflexiones del J. L. Segundo acerca de, 541-546
cruz:
la misión de la, 624-626
cruzadas, 282-283
cultura occidental:
confusión con el cristianismo, 364-367
cultura:
efectos en el evangelio, 361-369
cumplimiento:
los aspectos modernos y posmodernos del, 583-585

D

darvinismo:
y el posmilenarismo, 396-397
denominacionalismo:
y la Ilustración, 406

Destino Manifiesto:
y el nacionalismo, 369-371
y el puritanismo, 371-372
y la misión, 369-374
y los EE.UU., 372
diálogo:
entre judíos y cristianos, 198
igualdades y desigualdades con la misión, 592
la actividad del Espíritu en otras culturas, 589
la relación entre varias religiones, 590-591
y el compromiso, 589
y la humildad, 590
y la misión, 588-595
dikaiosyne, 92, 97, 98, 99, 100
dinero:
efectos en la misión, 365-366
Dios:
la gloria de Dios (imagen de laIlustración), 354-355
los que temen a Dios, 43
obrando en la historia, 606-607
opción preferencial por los pobres, 531-535
disciplina:
coerción de cismáticos y herejes, 275
discípulo:
el significado mateano de, 101-108, 110-111
discípulos:
el establecimiento de, 101
y la duda, 104-105
y Jesús, 57-61
doctrina:
importancia de la formulación de doctrina en el protestantismo, 301
Documento Kairos:
la Iglesia y los movimientos políticos, 542
donatismo:
respuesta de Agustín en contra del, 273-276
trasfondo, 273
duda:
y los discípulos, 104-105
E
EATWOT (Asociación ecuménica de teólogos del Tercer Mundo), 519, 529
ebionismo, 449
eclesiología:
de Karl Barth, 457
de Lucas, 154-156

EATWOT Ecumenical Association of Third World Theologians (Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo)

el entendimiento metafórico moderno de la Iglesia, 456-466
ecumenismo:
su historia en la Iglesia Católica, 562-565
su historia en la Iglesia protestante, 557-562
y el Concilio Vaticano II, 563-564
y la misión, 557-562
Edad Media:
definición, 269
los judíos en la, 283-284
Edicto de Milán, 255
ekklesia:
de acuerdo a Pablo, 210-211
sus características, 211
terminología de familia, 211
empiricismo, 329
encarnación:
y la misión, 623-624
enseñanza:
en contraste con la predicación, 93
enseñar:
el significado mateano de, 93
epistemología:
sus características en la teología contextual, 517-519
escatología:
de la Iglesia helenística, 248-252
el redescubrimiento en el siglo veinte, 606-607
escuelas principales, 609-612
esencial para Jesús y la Iglesia primitiva, 609-612
la apocalíptica vs., 183
pérdida del carácter histórico de, 607-609
y el calvinismo, 323
y el puritanismo, 608
y la misión, 612-615, 616-619
esclavitud:
en Pablo, 193-195
y el colonialismo, 284
Escritura:
surgimiento de la doctrina de la inerrancia de la, 338-339
Espíritu:
en Lucas, 115-116, 147-149
su actividad en otras religiones, 589
y la Iglesia, 254
y la misión, 148-150
espíritu ecuménico:
en los EE.UU. del siglo dieciocho, 406-407
Estado:
y el cristianismo, 342
y la Iglesia259, 276-279, 341-344

Estados Unidos de América:
su papel en el milenarismo, 388-389
y el destino manifiesto, 371
y el evangelicalismo del siglo veinte, 352-353
ética:
y la apocalíptica paulina, 191-197
evangelicalismo:
nueva dirección del, 498-502
evangélicos:
en el siglo diecinueve, 350-352
la conciencia social entre, 349
y el Apartheid, 497
evangelio social352, 396-397
crisis por la necesidad del, 402
y el unitarismo, 400
evangelio:
la respuesta de judíos helenísticos, 164-165
los efectos de la cultura sobre, 361-369
evangelismo:
como dimensión de la misión, 26
definición de, 499-502
y el catolicismo, 499
y la misión, 501
y la preocupación social, 398-400
exclusivismo:
los aspectos modernos y posmodernos del, 582-583
y la ley, 200-201
F
Faith and Order, Véase COMISIÓN FC
fariseos:
Jesús y los, 45
fe cristiana:
y la Ilustración, 334-341
fe:
coacción para aceptarla, 279-284
declaraciones de fe, 247
el carácter único de la fe de Israel, 34
el concepto de la Ilustración, 337-340
entre los gentiles, 87
justificación por, 271, 301, 303
filósofos helenistas y romanos:
y la Iglesia, 246-248
fin de los tiempos:
en la predicación de Pablo, 168-169
y la misión, 62-63
fundamentalismo:
controversias en el, 402
fundamentalistas, 367-368

G
gentiles:
la actitud de Jesús hacia, 44-46
la misión hacia los gentiles en Lucas, 118-119
la misión hacia los gentiles en Mateo, 90-95
la perspectiva de Pablo acerca de, 172-174
la respuesta de fe entre, 87
y la misión de Jesús, 48-50
Ghana (CMI, 1958), 453-454
gnosticismo: , 449
y la Iglesia, 252-254
gracia:
en Lucas-Hechos, 140-141
Gran Cisma:
efectos en la Iglesia ortodoxa, 262
guerra misionera:
directa e indirecta, 281-282
guerra:
ética cristiana en cuanto a la, 280-282
sus efectos sobre el paradigma de la Ilustración, 429-430
H
hebreos:
y helenistas, 64-69
hechos:
colapso del muro entre los valores y los, 438-441
helenistas:
y hebreos, 64-69
hermenéutica de la sospecha:
en la teología contextual, 525
hipocresía:
el significado mateano, 95
historia:
como salvación, 615
la obra de Dios en la, 606
hospitalidad:
característica de la *ekklesia*, 211
humildad:
y el diálogo, 590
I
idolatría:
y Pablo, 172
Iglesia Anglicana:
el avivamiento evangélico en la, 347
Iglesia Bizantina:
su perspectiva acerca de la redención, 270
Iglesia Católica Romana:
impacto del Concilio Vaticano II, 455
inculturación, 552

perspectiva medieval, 571
y el paradigma misionero medieval, 269-297
Iglesia helenística:
la apocalíptica de Pablo en la, 249
salvación en la, 250
su escatología, 248-252
Iglesia local:
agente principal de misión, 465-466
y catolicismo, 463-466
Iglesia moderna:
su necesidad de arrepentimiento, 448-450
Iglesia Occidental:
su perspectiva acerca de la redención, 270
Iglesia Oriental:
su teología, 269
su paradigma misionero, 241-268
trasfondo histórico, 256-258
Iglesia Primitiva:
y el judaísmo, 75, 77
su institucionalización, 75-78
su misión y teología, 31-33
sus fracasos, 73-75
Iglesia protestante:
su perspectiva acerca del clero, 571-572
Iglesia:
como nueva comunidad, 217
como parte de la comunidad humana, 474-475
como pueblo de Dios, 457-458
como sacramento, señal e instrumento, 458-460
de Antioquía, 65
definiciones de, 310-311
el papel del Espíritu en la, 254
el significado contemporáneo y mateano de, 111
la Iglesia local como iglesia-en-misión, 463-466
la importancia de los apóstoles en la, 155
la misión como parte vital de la, 600-603
naturaleza misionera de la, 213-215
pérdida de confianza en la (a partir de 1970), 471
perspectiva de Pablo acerca de la, 193-196
su contexto después del 85 d.C., 244-246
su naturaleza misionera esencial, 456-457
su relación con el estado, 276-279, 341-344
su relación con el mundo, 192-193, 221-223
su significado en Lucas, 154-156
tipos eclesiales de, 452
y el estado, 259
y el gnosticismo, 252-254
y el mundo, 460-463

y el paradigma misionero ecuménico, 451-475
y filósofos helenistas/romanos, 246-248
y Jesús, 115
y misión, 210-211
Iglesia y Sociedad:
Conferencia de Ginebra sobre (1966), 330, 436, 469, 483
iglesias «jóvenes»:
en tiempos modernos, 447
los efectos del paternalismo en las, 365-366
reconocimiento de las, 463-466, 549-551
iglesias coloniales:
falta de autonomía, 287-288
iglesias ortodoxas:
los efectos del Gran Cisma, 262
sus esfuerzos misioneros, 258-265
Ilustración:
cambios en el cristianismo, 334-341
conceptos de fe y valores, 338-340
dos acercamientos científicos de la, 329
el reto de la ciencia a la, 427-430
factores en el ocaso de la, 427-430
fuerzas de renovación, 344-347
imágenes bíblicas en la, 418-420
imágenes misioneras, 353-420
la relación entre la Iglesia y el Estado, 341-344
la separación de la expansión colonial y eclesial en Inglaterra, 342-343
reto al concepto del progreso, 436-438
sus efectos en el paradigmamisionero, 327-424
sus efectos en la autoconfianza cristiana, 578-579
sus efectos en la guerra, 429-430
trasfondo, 327-328
y denominacionalismo, 406
y la fe cristiana, 334-341
y la religión, 331-332
inculturación:
desarrollos en el siglo veinte, 552-555
la misión como, 546-557
sus límites, 555
trasfondo, 546-552
y la Iglesia Católica, 552
indigenización: 365
el significado de la, 547-548
individualismo:
efectos sobre el cristianismo, 340
retos al, 442-443
inerrancia:
surgimiento de la doctrina, 339
infancia de Jesús:

el relato lucano de, 142-143
Inglaterra:
la separación de la expansión colonial y eclesial, 342-343
integración:
el acercamiento a la integración en la misionología, 598
interculturación:
el significado de la, 557
Israel:
condiciones en el siglo primero, 42-46
conversión de, 207
fe única de, 34
Lucas e, 121-129
salvación de, 206-207
J
Jerusalén (CMI, 1928), 436, 453, 584, 622
Jerusalén:
su significado en Lucas, 124-125
Jesús resucitado, 105
Jesús:
el amor de Jesús (imagen de la Ilustración), 355-360
el entendimiento de su misión, 37-42
el Jesús histórico, 37-39
elección de sus discípulos, 569-570
fuente de toda unidad, 566
la presencia de, 105-106, 115
la salvación en, 486
las condiciones sociopolíticas en los días de, 42-46
lo incluyente de la misión de, 46-48
misión a los gentiles, 48-50
su actitud hacia los gentiles, 43-46
su autodefinición, 42, 50
su autoridad, 106-107
su compromiso a la no violencia, 143-146
su naturaleza judía, 125-126
su papel central en la apocalíptica paulina, 183-184
su viaje a Jerusalén en Lucas, 124-125
y el reinado de Dios, 50-55
y la escatología, 609-612
y la Iglesia, 116
y la no violencia, 153-154
y la Torah, 55-57
y la venganza, 143-144
y los «pecadores», 45
y los discípulos, 57-61
y los pobres, 46
jubileo:
terminología en Lucas, 134-135
judaísmo fariseo:

la perspectiva de Mateo relacionada al, 91
judaísmo:
factores históricos en el judaísmo del siglo primero, 114-115
factores sociopolíticos en el siglo primero, 142-143
y la Iglesia primitiva, 74-75, 77
y Pablo, 197-198
judíos helenísticos:
su respuesta al evangelio, 164-165
judíos:
la conversión de los, 127
juicio privado:
en el premilenarismo, 390
justicia social:
en el Antiguo Testamento, 489
justicia:
en Lucas, 152
su relación con el reinado de Dios, 97-98
y el amor, 490-492
y el concepto mateano de la misión, 98-100
L
laicado:
después del Concilio Vaticano II, 573-575
el apostolado del, 573-575
teología del, 575-577
Laymen's Foreign Missionary Enquiry, 402
lenguaje cúltico-sacrificial:
en Pablo, 178-179
ley:
como vía de salvación, 199
problemas de Pablo con la, 199-200
y el exclusivismo, 200-201
liberación:
la misión como, 528-546
limosna (dar):
en Lucas, 135
LMS (London Missionary Society, 1795), 407
logia, 46-48
Lucas:
arrepentimiento, 137-141
centralidad de la misión, 113
contraste entre el evangelio de Lucas y los Hechos, 118-119
conversión, 152
dar limosna en, 135
eclesiología, 154-156
Espíritu en la teología de, 116-117, 147-149

LMS London Missionary Society (Sociedad Misionera de Londres)

Iglesia, 154-156
justicia económica, 152
lenguaje de jubileo, 134-135
los pobres, 124-137
los ricos, 131-132, 133-136
misión a los gentiles, 118-119
misión de Jesús, 132-133
narrativa de la infancia de Jesús, 142-143
perspectiva acerca de los judíos, 123
perspectiva acerca del pecado, 136-137, 138-141
pneumatología, 147
propósito de su evangelio, 117
salvación, 151-152
samaritanos, 120-122
significado de Jerusalén, 124-125
significado de testigo, 150-151
similitudes con Mateo, 114
sufrimiento, 156-159
temas, 115
testigos, 150-151
trasfondo histórico, 114-115
venganza, 141-147
Lucas-Hechos:
la gracia en, 140-141
la salvación en, 137-141
luteranismo:
y la misión, 305-309
y la ortodoxia, 309-315
luteranos:
en contraste a los anabaptistas, 307-309
Lutero, Martín:
biografía, 299-300
M
mal:
en el mundo antiguo, 52-53
mandamiento, el gran, 94-95
marxismo:
y la violencia, 539-540
y las teologías contextual y liberacionista, 537-538
Mateo:
concepto de justicia (*dikaiosyne*), 98-100
contradicciones en, 85-88
cristología «baja», 110-111
esencia de la misión, 92-93
Israel y, 88-89
la comunidad de, 83-85
misión a los gentiles, 86-88
perspectiva relacionada con el judaísmo fariseo y el cristianismo judío helenista, 91

respuesta de fe de parte de los gentiles, 87
significado de discípulo, 101-108
significado de la adoración, 103
significado de la hipocresía, 95
significado de misión, 108-112
significado de Señor, 103
similitudes con Lucas, 114
uso del Antiguo Testamento, 85
Medellín, 403, 436
Melbourne (CMME, 1980), 474, 523-524, 532-535, 539-540
metodismo:
desarrollo del (1739-), 346
México, ciudad de (CMME, 1963), 467
milenarismo:
definición, 387
división después de , 1830389
el papel de los EE.UU., 388-389
y la misión, 387-403
ministerio ordenado:
evolución, 569-572
formas, 575-577
la necesidad de, 577
misión:
acomodación, 365-366
actividades sociales vistas como, 468-469
aspectos esenciales de la Iglesia, 599-603
autocrítica, 16-17
basada en la Iglesia (medieval), 274
cambios de pensamiento acerca de la, 453-456
centralidad de la misión en Lucas, 114
como acción en la esperanza, 606-619
como contextualización, 514-528
como evangelismo, 499-514
como inculturación, 546-557
como la iglesia-con-otros, 451-475
como liberación, 528-546
como ministerio del pueblo de Dios, 569-577
como *missio Dei*, 475-479
como sacramento, 27
como teología, 595-606
como testimonio a gente de otras religiones, 577-595
como testimonio común, 557-569
contribución mateana al entendimiento de la, 108-112
correlación de las misiones judías y gentiles en Lucas, 149-150
crisis y, 54
definiciones neotestamentarias, 32-33
distinta a las misiones, 477
división entre conservadores (fundamentalistas) y liberales (a favor de la acción social), 367

efectos continuos de la percepción pre-Vaticano II en cuanto a la misión y la Iglesia, 466-467
efectos de la «superioridad» occidental, 362-369
efectos del dinero, 365-366
efectos del racionalismo, 343-344
efectos del romanticismo y el pesimismo, 358-359
efectos del Segundo Avivamiento, 347-350
en Asia no romana, 256-258
en Lucas, 132-133
en Pablo, 159-226
en tiempos modernos, 445-450
entre judíos, 203-209
escatología y, 616-619
escuela misionológica de la historia de la salvación, 611-612
esencia de la misión en Mateo, 93-95
etimología, 286
eventos salvíficos principales, 623-628
éxito, 33
factores en su redefinición, 24
historia de la misión en el primer siglo, 63-69
ideas ecuménicas y, 557-562
igualdades y desigualdades en relación al diálogo, 592
impacto del Vaticano II, 454-455
inclusividad de la misión de Jesús, 46-48
indigenización de la, 365-366
la comunidad como la portadora de, 575
la Iglesia y (Pablo), 210-211
la visión corriente para, 22-23
los pobres como agentes de, 533
misión a los judíos en Lucas, 122-124
misión en el extranjero, 348
misión protestante desde el siglo dieciocho en adelante, 341-353
motivos y propósitos, 20
naturaleza revolucionaria, 71-72
papel de los samaritanos, 120-121
perspectiva católicorromana a partir del Vaticano II, 297
perspectiva de Pablo acerca de la misión a los judíos, 219-220
perspectiva del ínterin, 24-27
perspectiva puritana, 321
porvenir de la misión cristiana, 629-631
práctica de Jesús y la Iglesia primitiva, 69-73
prácticas, 20-21
premilenarismo y, 389-395
principales paradigmas de la (Küng), 229-230
razones por la falta de alcance misionero entre protestantes, 306
relación entre el evangelismo y la, 502-514
relación entre la autoridad y la, 107-108
relación entre la misión judía y la gentil, 187-189
resumen de las ideas lucanas acerca de la, 147-158

resumen de temas e imágenes modernas, 421-424
resumen del paradigma paulino, 215-226
significado cambiante de la misión en la Iglesia helenística, 254-256
significado de la Pascua, 61-63
significado del pietismo, 318
significado teológico, 15
su objetivo, 225-226
su significado, 15
unidad y, 565-569
voluntarismo y316, 404-411
y el Antiguo Testamento, 33-37
y el calvinismo319, 322-323
y el colonialismo occidental, 15-16, 374-387
y el colonialismo, 284-288, 374-389
y el destino manifiesto, 369-374
y el diálogo, 588-595
y el Espíritu, 148-149
y el evangelismo, 26-27, 499-500
y el milenio, 387-403
y el monasticismo, 289-290
y la Ascensión, 626-627
y la cruz, 624-626
y la encarnación, 623-624
y la Iglesia primitiva, 31-33
y la justicia, 489-499
y la misiología, 599-603
y la parousía, 628-629
y la política, 69-70
y la resurrección, 626
y la salvación, 479-489
y la universalidad, 90-91
y los reformadores, 304-309
y los últimos tiempos, 62-63
y Pentecostés, 62-63, 627-628
y teología, 205-209, 595-606
misioneros:
el colonialismo y los, 375-377
misiones extranjeras, 25
en el siglo veinte, 372-374
misiones protestantes:
movimientos laicos, 573-575
misiones de fe:
debilidades, 410
surgimiento, 409-410
misionología ortodoxa:
involucramiento en la sociedad, 264
retos contemporáneos, 267
misionología:

definición de misionología de acuerdo a Ivan Illich, 599-600
especialidad, 597-598
influencia de Agustín, 271-283
misión y, 599-603
paradigmas en, 237-239
praxis misionera y, 603-606
retos contemporáneos, 238-239
su papel, 603-606
missio Dei:
como atributo de Dios, 477-478
concepto, 454
interpretación más extensa, 378-379
la misión y, 475-479
origen del término, 476
monasterios:
como centros de cultura y educación, 290
monasticismo:
anglosajón vs. irlandés, 295
benedictino, 292-295
celta, 292
y la misión, 288-295
sus orígenes, 255-256, 289
monjes:
estilo de vida, 290
Monroe (1823), la doctrina, 371-372
moravianismo:
conciencia social, 356
énfasis en la dimensión personal, 317
movimientos misioneros evangélicos modernos, 410-411
mujeres:
en Pablo, 193-194
ordenación de, 575
y las sociedades misioneras de Norteamérica, 573-574
y las sociedades misioneras, 405
mundo:
la Iglesia y el, 192-193, 221-223, 460-463
perspectivas históricas del, 488
N
nacionalismo:
desarrollo del, 371
destino manifiesto y, 369-371
romanticismo y, 370
naciones:
significado, 90-91
Nairobi (1975): Asamblea del CMI en, 374, 593
nestorianismo, 258
no violencia:
el compromiso de Jesús a la, 143-147

la misión de Jesús y la, 153-154
Nueva Delhi (1961): Asamblea del CMI en, 454, 560-561, 575, 585
Nueva Era, 449
Nuevo Testamento:
diferencias en la definición de la misión, 32
O
ordenación de mujeres, 575
Orígenes, 181
ortodoxia luterana:
pesimismo y pasividad, 313
y la Gran Comisión, 309-311
ortodoxia:
relación entre ortopraxis y, 519
ortopraxis:
relación entre ortodoxia y, 519
su propósito, 518
P
Pablo:
adversidad en su actividad misionera, 157-158
característica de los creyentes en Pablo, 175-176
como misionero apostólico, 160-166
como modelo, 169-171
comparado con otros grupos apocalípticos, 186
conversión en la predicación de, 173-174
ekklesia en, 210-211
el judaísmo y, 197-198
esclavitud, 543-544
estilo de vida de los creyentes, 177
estrategia misionera de, 166-172
falta de consistencia en, 190-191
fecha de las epístolas de, 159-161
idolatría, 172
importancia de testigos, 177
la ley, 199-201
la misión, 159-226
la parousía, 195-196
lenguaje cúltico-sacrificial, 177-179
liderazgo de Jerusalén y, 165-166
misión a las ciudades, 166-169
mujeres y esclavos, 193-194
paradigma misionero de, 215-226
particularismo vs. universalismo, 190-191
perspectivas acerca de la misión a los judíos, 218-220
relación entre la Iglesia y el mundo, 192-193
relación entre las misiones a los judío y a los gentiles, 203-209
salvación de judíos y gentiles, 188-189
su autoconfianza, 170-171
su conversión, 161-169

su motivación, 172-179
su perspectiva acerca de la Iglesia, 193
su perspectiva acerca de los gentiles, 172-174
su perspectiva acerca del fin de los tiempos, 169
su perspectiva del bautismo, 212-213
su sentido de responsabilidad, 174-177
su sentimiento de gratitud, 177-179
su sentimiento de privilegio, 177-179
sus colaboradores, 169-170
tema de la colecta, 187-188
tema del peregrinaje, 187-188
temas en la teología paulina, 179-197
teología de la nueva vida en Cristo, 184-185
teología misionera, 161
tradición apocalíptica, 179-181
unidad de la teología de la misión en Ro. 9-11, 205-209
universalismo de, 189-191
paradigma de la Ilustración:
elementos, 329-334
legado, 340-341
paradigma de la reforma protestante:
ambivalencias, 325
diferencias con el paradigma católico, 301-303
paradigma ecuménico misionero:elementos, 451-619
paradigma medieval:evaluación, 295-297
paradigma misionero ortodoxo:dificultades, 267
paradigma misionero:
de la Iglesia católicorromana medieval, 269-297
de la Iglesia Oriental, 241-268
de la reforma protestante, 299-325
después de la Ilustración, 327-424
paradigma moderno:la salvación y el, 482-484
paradigma posmoderno, 427-443
paradigmas, cambio de:
efectos del, 19
el primer, 265-268
en la teología, 234-237
misionología y el, 237-239
relatividad vs. absolutismo en el, 235-236
paradigmas:teoría, 232-234
parousía:
en el premilenarismo, 390-391
en Pablo, 196-197
la salvación de Israel en, 206-207
y la misión, 628-629
Pascua:
su significado, 61-63
paternalismo:

efectos sobre iglesias jóvenes, 365-366
en las misiones del siglo veinte, 374
patronazgo:origen, 285
Pattaya (CLEM 1980), 495
Paz, 153-154
pecado:
el perdón del, 107
perspectiva lucana, 136-141
pecadores: Jesús y los, 45
pelagianismo:
respuesta de Agustín en contra del, 269-273
Pentecostés:y la misión, 62-63
perdón de pecados, 107
peregrinaje:tema paulino del, 187-189
pesimismo:sus efectos sobre la misión, 358-359
pietismo tardío:dualismo en el, 318
pietismo temprano:conciencia social en el, 317-318
pietismo:
contraste con la ortodoxia, 316
énfasis en la dimensión personal, 317
separación de lo secular y lo religioso, 343-344
su significado para la idea protestante de misión, 318
trasfondo, 315-318
pneumatología lucana, 147
pobres:
agentes de misión, 533
desarrollando conciencia en cuanto a, 531-535
en los escritos de Lucas, 124-137
Jesús y los, 46
la opción preferencial de Dios por los, 531-535
política:premilenarismo y la, 394
posmilenarismo:
darvinismo y, 396-397
historia del, 395-401
posmodernismo, 427-443, 581-588, 592
pragmatismo:surgimiento, 413
praxis:
énfasis, 517-518
teoría, 527-528
predestinación:perspectiva puritana de la, 321
predicación:contraste entre enseñanza y, 93
premilenarismo:
historia de, 389-395
la política y el, 395
su cosmovisión, 391
sus valores, 394-395
preocupación social:evangelismo y, 398-399
progreso:

reto al concepto de la Ilustración en cuanto al progreso, 436-438
su impacto sobre la teología cristiana, 338
su influencia en general, 412
protestantismo:
división en Norteamérica, 353
importancia de la formulación dedoctrina en el, 301
pueblo de Dios:la misión y el, 569-577
puritanismo:
destino manifiesto y el, 371
escatología y, 609
misión y colonialismo, 322-323
su comprensión la misión, 321
su teología de misión, 321-324
R
racionalismo:
efectos sobre la misión, 344-345
el reto moderno, 428
el reto posmoderno, 431-432
y la teología cristiana, 335-336
racismo:
y colonialismo, 383-384
y la opción preferencial por los pobres, 534
redención:
concepto bizantino y occidental, 269
reforma protestante:
carácter central de la Escritura, 303, 304
concepto del sacerdocio de todos los creyentes, 303-304
paradigma misionero, 299-325
salvación, 301-302
rechazo de la coacción, 306
su perspectiva en cuanto a la caída, 301, 303
reforma, segunda:trasfondo, 319-321
reformadores:
y la misión, 304-309
su perspectiva de la autoridad civil, 307
reino de Dios:
aspectos políticos, 52-53
el mal atacado por el, 52
futuro y presente, 51
Jesús y, 51-55
su relación con la justicia, 97-98
relativismo:
aspectos modernos y posmodernos, 585-588
peligro para la teología contextual, 522-523
religión:
avivamiento, 580-581
la perspectiva de la Ilustración, 332
reconocimiento de la realidad multireligiosa, 588-589

religiones no cristianas:
la actitud cristiana hacia, 577-581
religiones:
respuestas posmodernas, 581-588
teología, 577-578
renovación de la iglesia:
en Europa (siglo dieciocho), 348-349
fuerzas de la, 344-347
responsabilidad social:
y el evangelismo, 492-498
resurrección:
y la misión, 626
revolución francesa (1789): 343
sus efectos en el nacionalismo, 370
ricos:
en Lucas, 131-132, 133-136
Romano: el Imperio,
su influencia en el entendimiento de la misión, 221-223, 242, 245, 255, 270, 276-284
romanticismo:
y el nacionalismo, 370
sus efectos sobre la misión, 358
S
sacramento:la misión como, 27
Sagrada congregación para la Propagación de la fe:
fundación, 286-287
salvación:
cuatro dimensiones, 484
de Israel, 206-207
en el paradigma moderno, 482-485
en Jesucristo, 486
en la Iglesia helenística, 250-251
en Lucas, 151-152
en Lucas-Hechos, 137-141
fuera de la Iglesia católica, 274-275
inconsistencias en el entendimiento moderno, 485-487
interpretación tradicional, 479-482
judía y gentil, 187-189
la base de, 271-273
la historia como, 615-616
la perspectiva de la reforma protestante, 302
modelos de, 487-489
necesidad de una salvación integral, 487-489
y la conversión, 594-595
y la ley, 199
y la misión, 479-489
samaritanos:la narrativa lucana, 120-121
San Antonio (CMME, 1989), 475, 524 561-562, 568, 592, 594
secularización:en la década de 1960, 402-403

señales de los tiempos:en la teología contextual, 523-527
Señor:
significado mateano, 103-104
Sermón del Monte: 95-97
interpretaciones equivocadas, 96-97
sermones mateanos, 96-96
Sociedad Bautista Particular para la Propagación del Evangelio entre los Paganos, 348, 407
sociedades misioneras:surgimiento, 404
Student Volunteer Movement (SVM), 373, 399
sufrimiento:en Lucas, 157
superioridad occidental:
desarrollo de la actitud, 361-362
entre los milenaristas, 401
sus efectos sobre la misión, 362-369
T
Tambaram (IMC, 1938), 366, 453-454, 529, 567, 609, 617
teología contextual:
ambigüedades, 519-528
cambio de paradigma en el pensamiento teológico, 515-517
el marxismo y la, 535-540
hermenéutica de la sospecha, 525
las señales de los tiempo, 523-527
modelos de indigenización y socioeconómico, 562
peligro del absolutismo, 523
peligro del relativismo, 427-428
teología cristiana:
la importancia de la razón, 335-336
y el concepto del progreso, 338
teología de la Iglesia Ortodoxa Oriental:
juanina vs. paulina, 263
teología de la liberación:
fe en Yahvé y en la, 540-546
marxismo y la, 537-540
trasfondo, 528-531
teología de la misión:
de Pablo, 160-161
puritanismo y la, 321-324
teología negra como teología liberacionista, 534
teología paulina:
Cristo como la piedra angular, 202-203
temas, 179-197
teología:
cambios de paradigma, 234-237
como «ciencia», 515
como práctica, 596-597
de la Iglesia Oriental, 269
del laicado, 575-577
el papel del la misionología, 603-604

el redescubrimiento de la escatología en el siglo20, 606-607
entendimiento premoderno, 595-599
influencia de la teología de Agustín, 271-283
la teología misionera de Pablo, 205-210
liberal vs. liberacionista, 528-537
y la Iglesia primitiva, 31-32
teologías del Tercer Mundo, 18
teoría y praxis, 527-528
testimonio:
la misión como, 557-569
su importancia en Pablo, 176
su significado en Lucas, 150-151
Tailandia: la Declaración de , 495
Torah:Jesús y la, 55-57
U
unidad:
Jesús como fuente de, 566
y la misión, 565-569
unitarismo:y el evangelio social, 400
universalismo paulino, 189-191
Uppsala: Asamblea de (CMI 1968), 458, 468-470, 474-475, 484, 530-532, 536, 615
V
valores:colapso de la pared entre los hechos y los, 438-441
Vancouver: Asamblea de (CMI 1983), 471, 475
venganza:
arrepentimiento vs., 144-145
tema de la venganza en Lucas, 141-147
Jesús omite referencias a, 144-145
Jesús y, 144-145
violencia:marxismo y, 539-540
voluntarismo, 404-411
y las misiones extranjeras, 348
W
Whitby (IMC, 1947), 463, 550, 567, 622
Willingen: Conferencia de (IMC 1952), 453, 476-477, 609, 622, 624
Wittenberg: la «Opinión» de, 313

Índice de autores

Aagaard, A.M., 476-478, 486
Aagaard, J., 408, 457, 477-478, 616
Abeel, J., 363
Adam, A., 243, 255, 525
Adorno, T.W., 429
Alarico, 270, 294
Albertz, R., 131-133, 135-136, 140, 143-144
Alcuino de York, 294
Alejandro VI, 285

Allen, R., 62, 148, 159, 463
Alopen, 258
Althaus, P., 610-611
Amaladoss, M., 581
Anastasios de Androussa, 260, 263-264, 267-268, 477
Andersen, W., 600-601
Anderson, G.H., 11, 368, 372-374, 387, 398-399, 403, 405, 410, 414, 418, 453, 550, 559, 573
Anderson, H., 119, 126, 142
Anderson, R., 369, 374, 409, 549
Andrew, J.A., 348
Anselmo de Canterbury, 272, 439, 481, 487
Anselmo de Lucca, 282
Appiah-Kubi, K., 518
Aring, P.G., 469, 479, 590
Aristóteles, 300
Armstrong, J., 507, 510
Arnold, G., 313
Aaron, R., 439
Arrupe, P., 546, 555
Ashmore, W., 419
Assmann, H., 532
Atanasio, 242
auf der Maur, I., 454-455, 563-564
Agustín de Hipona, 42, 51, 70, 162, 181-182, 235, 270-283, 288, 294, 296, 299-300, 333, 439, 490, 492
Aus, R. D., 184, 187-188, 205
Austin, M., 602
Bacon, F., 329, 428, 515
Bade, K.J., 376, 379, 382, 386
Baker, J., 460, 474, 590, 625, 628
Baker, L.G.D., 269, 290
Baldwin, M.W., 284
Baldwin, S., 490
Barnabé, (Epístola de), 77, 250
Barrett, D.B., 499-500, 502, 512, 550, 580
Barrows, J. H., 583, 587, 591
Barth, G., 100
Barth, K., 235, 429, 456-457, 461-462, 467, 472, 476, 478, 500-501, 506, 518, 537, 559, 582-583, 589-590, 599, 603, 605, 609-611
Barton, B., 39, 397
Basílides, 250
Basilio, 533
Bassham, R.C., 467-468, 491-493, 617
Bateson, G., 432

Baum, H., 171
Baxter, R., 321
Baynes, H., 259
Beare, F.W., 205
Beaver, R. P., 321-322, 342, 357, 403, 405, 511, 558
Beinert, W., 268, 270, 302, 475, 480-482, 486-488, 556
Beker, J. C., 52, 160-166, 168-169, 174-175, 178-189, 191-193, 195-198, 200-211, 213-216, 218-225, 246, 248-250, 254, 267, 481, 488, 566, 570, 608-611, 617-618
Belarmino, Roberto (Cardenal), 304
Benedicto XV, 275, 550
Berdyaev, N., 534
Berger, P., 579
Bergquist, J.A., 130, 137
Berkhof, H., 62, 460-461, 471-472, 523, 526, 626-627
Berkouwer, G.C., 456, 463, 560
Bernard of Constance, 282
Bernstein, R.J., 232-233, 428
Beyerhaus. P., 615
Beyreuther, B., 312-313, 315-317
Beza, T., 309
Bieder, W., 168, 175, 188, 207, 209, 217, 219
Bilheimer, R., 544
Blank, J., 82
Blanke, F., 342, 350, 356, 359, 375, 379, 386
Blaser, K., 617
Blei, K., 457, 472, 574
Bloch, E., 70, 606
Blomjous, J., 556
Bloom, A., 333, 439, 442, 592
Blumhardt, C., 349, 356-357
Boer, H., 62, 147, 419, 462
Boerwinkel, F., 296, 446, 569
Boesak, A.
Boff, L., 51, 55, 539, 545, 551, 574-576
Bohr, N., 429
Bonhoeffer, D., 101, 336, 457, 459, 473, 491, 572, 579, 624-625, 668
Bonifacio of Crediton, 294-295
Bonifacio VIII (Papa), 274, 278
Boring, M.E., 173, 190-191, 226
Bornkamm, G., 55, 82, 84, 91, 101, 103-105, 109, 111-112, 126, 175, 182
Bortnowska, H., 625
Bosch, D.J., 4, 7-8, 10-11, 33, 44, 81, 105, 107, 113, 118, 1124, 126, 195, 239, 384, 477, 577, 595, 622
Bovon, F., 146, 155
Braaten, C.E., 311, 335-336, 456-457, 535, 608, 611-612, 615-619

Bradley, I., 349-351, 405
Bragg, W.G., 331, 436, 438, 530
Brainerd, D., 345
Brakemeier, G., 534, 541-542
Brandon, S.G.F., 54
Brauer, J., 235
Breckenridge, C., 597
Breytenbach, C., 59-61, 73, 179, 191, 213, 217
Bria, I., 250, 260-265, 471, 628
Bridston, K., 25, 424
Bright, J., 50-51
Brown, S., 63, 68, 84-85, 103, 166, 187
Brown, W.B., 396
Browne, L.E., 257
Brueggeman, W., 42
Brun of Querfurt, 282
Bruno, F.D., 156
Bucer, M., 306
Bühlmann, W.
Bultmann, R., 38, 182, 205, 516, 610-611
Burchard, C., 38, 52-53
Burke, E., 379
Bürkle, H., 591
Burrows, W.R., 11, 570-572, 574-577
Bushnell, H., 401
Bussmann, C., 172-173
Calvino, J., 303, 306, 309, 312, 319, 324, 387, 582, 626
Câmara, (Dom) H., 537, 539
Camps, A., 585
Camus, A., 539
Capp, P.L., 391
Capra, F., 233-234, 238, 428-429, 433-434, 449, 592, 624
Carden, J., 16
Cardenal, E., 40, 231
Carey, W., 309, 348-349, 367, 371, 380, 407, 419
Carpenter, S.C., 409
Casaldáliga, P., 553
Castro, E., 503, 532-534, 603
Chaney, C.L., 321-322, 324, 344-348, 351, 360-361, 363, 372-373, 387-389, 406, 413, 419, 492
Charles, Pierre, 546
Chenu, M.D., 473
Christlieb, T., 381
Ciciliano de Cartago, 273
Cipriano, 77, 254, 274, 275, 570

Clark, K.W., 85, 90
Clemente de Alejandría, 242-245, 268, 271
Clemente de Roma, 244, 250, 626
Cochrane, J.R., 384
Coffin, H. S., 401
Colenso, J.W., 384
Collet, G., 458, 473
Columbano, 290, 292
Cone, J., 537
Congar, Y., 454-455, 457, 573
Conn, H., 522, 600
Constantino (Emperador), 245, 255-256, 258-259, 270, 273, 279-280, 290, 297, 301, 342, 489, 517, 533, 547, 569, 588, 602
Conzelmann, H., 116-117, 124-125, 154, 168, 570
Cook, G., 576
Cook, J., 348
Coote, R., 552, 554
Copérnico, N., 233, 329
Costas, O.E., 467, 477, 504, 509
Cox, H., 337, 524, 579
Cracknell, K., 581, 588-590, 593, 599, 601-602
Cragg, K., 589-590, 594
Cromartie, M., 494, 498
Cromwell, O., 323, 342
Crosby, M.H., 54, 99-100
Crum, W., 471
Crumley, J., 563-564, 566, 569
Cullmann, O., 182, 609-612, 614-615, 617
da Gama, V., 284
Daecke, S.M., 434, 450, 535, 565-566, 592
Dahl, N.A., 160-161, 165-166, 169, 172, 183, 188, 202, 205, 215
Dahle, L., 21, 583
Daneel, M.L., 10, 551
Daniel, Y., 18, 25, 180, 219, 455, 567, 579
Daniel of Winchester, 295
Dante Alighieri, 331
Dapper, H., 454-455, 477, 519, 532-533
Daube, D., 175
Davies, W.D., 26
Davis, J.M., 366
Dawson, C., 288-292, 294, 362
de Boer, M.C., 183, 199-200
de Coligny, G., 308
Degrijse, O., 465

de Groot, A., 567
de Gruchy, J.W., 384, 540, 542, 570, 572, 574, 577
Deissmann, A., 75
de Jong, J.A., 321, 323-324, 345-346, 371, 388-389
de Las Casas, B., 295-296, 384, 490, 529, 540, 578
de Lubac, H., 565
de Montesinos, A., 295
Dennis, J.S., 363-364, 298-399, 401, 422, 483, 515, 583
de Nobili, R., 583
de Santa Ana, J., 533
Descartes, R., 329, 428, 434
de Tournon, T.M., 548
Dietzfelbinger, C., 67, 161-162, 164-165
Dillon, R.J., 119, 121, 125, 128, 132, 149-150, 157
Dioclesiano (Emperador), 255, 273
Divarkar, P., 554
Dix, (Dom) G., 32, 69
Dodge, R., 16
Douglas, M., 554
Drogin, E., 11
D'Sa, T., 131, 134
du Plessis, B., 10
du Toit, A.B., 199
Duff, A., 597
Duff, E., 545
Duff, N.J., 183, 218, 222-224
Dulles, A., 452, 455, 458, 571
Dunn, E.J., 466, 469
Dupont, J., 119
Durkheirn, E., 335
Dürr, H., 19
Ebeling, G., 602
Echegaray, H., 38-40, 54, 61, 536, 624
Edwards, J., 321, 345-346, 348, 350-351, 354, 395, 492, 608
Ehrhardt, A.A.T., 70-71
Einstein, A., 233, 429, 439
Eliot, J., 321, 323-324, 362
Emmons, N., 372
Engel, L., 379, 385-386
Enklaar, I.H., 349, 359-360, 384
Erasmo of Rotterdam, 235
Erdmann, C., 275-276, 280-283, 296, 578
Esquivel, J., 524
Eusebio de Cesarea, 259

Fabella, V., 518-519, 536
Fabri, F., 382, 385
Falwell, J., 498
Farley, B., 572, 595-596
Farquhar, J.N., 584
Feuerbach, L., 582
Fierro Bardaji, A., 536
Finney, C.G., 351, 353
Fisher, E.J., 259, 284
Fleming, D., 556
Flender, F., 155
Ford, J.M., 46, 120-121, 139, 141, 143-146, 153-154, 156
Forman, C.W., 364, 373-374, 385, 414
Francisco de Asís, 286
Francke, A.H., 315, 317-318, 344
Frankemölle, H., 33, 60, 84-88, 90-91, 93-95, 97, 100-104, 112
Franson, F., 391
Frazier, W., 25, 157-158, 560, 566, 601
Frend, W.H.C., 242, 246, 255-256
Freud, S., 335
Freytag, W., 20, 610, 613-614, 621
Frick, H., 315
Friedrich, G., 82, 84, 90, 93, 101, 106-110, 112
Fries, H., 455, 465, 477, 548, 552, 578
Frostin, P., 517-518, 521-522, 531-532, 534-536, 540, 552
Frye, N., 432
Fueter, P., 267
Fung, R., 131
Gadamer, H.G., 216
Galilei, G., 329
Gardavsky, V., 243, 245
Gassmann, G., 27, 458, 460
Gatu, J., 630
Gaventa, B.R., 149-150, 152, 155-157, 161-163, 184-185, 191, 210-211
Geffré, C., 286, 462, 473, 488, 502-503, 554-555
Geijbels, M., 502
Gensichen, H.W., 19, 25, 33, 177, 292, 302, 305-306, 308, 315, 317, 319, 343-344, 367, 371, 381-383, 385, 405, 456, 471, 501, 505, 547, 552, 554-555, 578, 580, 591, 601, 616
Gerhard, J., 309, 313
Gerrish, B., 39, 299-300, 336, 516
Giessen, H., 93, 95, 100
Gilhuis, J.C., 366
Gilliland, D., 159
Glasser, A.F., 513

Glazik, J., 17, 286-287, 376, 455-456, 461, 465-466, 486, 506, 553, 563
Godin, H., 18, 25, 455, 567, 579
Gollwitzer, H., 508
Gómez, F., 420, 448, 452, 455, 465, 469-470, 473, 477, 500, 502-503, 523, 531, 573-574, 579, 593
Goppelt, L., 42, 45, 57, 73
Gort, J., 26, 480, 486, 488, 532, 534, 540, 603, 618
Graham, B., 493
Grant, R.M., 43, 138, 172-173, 183
Graul, K., 371
Green, M., 172, 174, 178, 243-244
Gregorio Nacianceno, 432-433
Gregorio el Grande , 269, 279-281, 283, 289, 294, 548, 552
Gregorio XVI, 578
Greshake, G., 249, 263, 272, 480-483
Gründel, J., 302, 335, 483, 544
Gründer, H., 377, 382
Guardini, R., 331-334, 341, 429, 433, 438
Guevara, C., 539
Guillermo III, 343
Guinness, G., 391, 511-512
Gundry, R.H., 199
Günther, Walter, 26, 520-521
Günther, Wolfgang , 453-454
Gustav Vasa (King), 308
Gutiérrez, G., 40, 403, 436-438, 450, 504, 517, 519, 522, 531-534, 537, 539-543, 545-546, 557
Haas, O., 160, 165, 168, 171, 173, 215
Habermas, J., 427, 429-430, 443
Hadden, J.K., 498
Haenchen, B., 117, 122
Hage, W., 257-258
Hahn, C.H., 378
Hahn, F., 33, 40, 44-45, 50, 60, 63, 75, 78, 86-87, 90-91, 93, 101, 103, 105, 107, 112, 114, 118, 126, 156, 160-161, 164-165, 173, 189, 201, 203, 213
Haight, R.D., 452, 491, 600
Hall, G., 413
Hannick, C., 259, 265
Harms, T., 378, 383
Harnack, A. (von), 71, 77, 81, 243-244, 260, 266, 280, 396, 453
Harrison, B. (Presidente), 374
Hartenstein, K., 476, 478, 580, 609-610, 624
Hasselhorn, F., 378, 383-384
Hastings, A., 452, 455
Hegel, G.W.F., 331, 362
Hegesipo, 249

Heimert, A., 346
Heisenberg, W., 429
Heissig, J., 630
Hengel, M., 32, 38-39, 50-52, 54, 60, 64-68, 117, 120, 125, 160-162, 164-166, 168-169, 183, 187-188, 206, 216
Henry, C.F.H., 492-494
Henry, P.G., 291, 293, 544-545, 618, 626
Herbert of Cherbury, 586
Herder, J.G., 370, 381
Hering, W., 631
Heródoto, 607
Herron, G.D., 399
Hess, W., 309, 311-312
Hesse, J., 385
Heufelder, B., 292-293
Heurnius, J., 309, 320, 324
Hick, J., 586-587, 591
Hiebert, P., 231, 233-234, 236-237, 336, 434, 521, 551, 554, 557
Higham, J., 384
Hillel (Rabino), 164
Hirsch, B., 525
Hobbes, T., 332
Hocking, W.E., 402, 584, 587
Hodge, A.A., 339
Hodge, C., 339
Hoedemaker, L., 456, 460, 466, 478-479, 569
Hoekendijk, J.C., 25-26, 71, 284, 288, 336, 403, 457, 461-462, 467-470, 472, 479, 483, 508, 520, 549, 558, 568, 574, 577,602, 604-605, 609, 611, 616, 622
Hoekstra, H., 502, 504
Hofius, O., 188, 205-208
Hogg, W.R., 347, 373
Holl, K., 242-243, 245, 256, 302, 305-306, 308
Holmberg, B. S., 68, 156, 165
Hölscher, E.E., 508
Holsten, W., 182, 305-306, 308, 610
Hopkins, C.H., 390, 395-397, 399-400, 402-403, 536
Hopkins, S., 351, 360, 374, 388-389, 608
Horkheimer, M., 429
Hubbard, B.J., 82, 85, 103-104, 109
Hulley, L.D., 346
Hultgren, A.J., 126, 161-162, 165, 167-168, 172, 184, 188, 196, 213
Hummel, R., 91
Huppenbauer, H.W., 33, 35

Hutchison, W.R., 324, 348, 352, 356, 359-360, 362-363, 367-369, 371-374, 384, 386, 388, 391, 393, 398, 401, 408-409, 413-414, 419-420, 470, 556, 567, 573, 584
Ignacio de Loyola, 285
Illich, I., 533, 599-600
Ingersoll, R.G., 390
Ireneo de Lyon, 242, 249, 250, 251, 254, 268
Irik, J., 122, 124, 126-127
Jansen Schoonhoven, B., 550, 556, 565-567, 603, 610
Jeremias, J., 36, 44, 141, 144-145
Jerónimo, 276
Jervell, J., 117, 125-129
Johannan ben Zakkai, 83
Juan XXIII, 449, 473, 484, 564, 566
Juan Pablo II , 13, 465, 512, 545, 552, 554, 564
Johnson, T.M., 391, 413-414
Johnston, A.P., 390, 501-502, 511
Jones, E.S., 453
Jones, R., 513
Jongeneel, J.A.B., 24, 320-321, 404, 513, 596
Josuttis, M., 433, 592, 624
Judge, E.A., 41
Justino Mártir, 209, 248-250
Kahl, H.D., 245, 255, 272, 275, 281-282, 284, 289, 296
Kähler, M., 32, 178, 414, 559, 595, 623-624, 630
Kamenka, E., 370
Kannengieser, C., 260, 265
Kant, B., 335, 515
Käsemann, B., 32, 53, 55, 72, 180, 182, 188, 192, 212-213, 215, 222-223, 225, 242, 459, 609, 617, 625, 627
Kasper, W., 460
Kasting, H., 32-33, 37, 61-64, 67, 101, 168
Kedar, B.Z., 282, 578
Kertelge, K., 168, 172, 183, 188, 215
Keyes, L.E., 465
Keysser, C., 509
King, M.L., 539
Kirk, A., 208-209, 213, 218-219
Klostermaier, K., 588, 592
Knapp, S.C., 27, 386, 394, 415, 524, 535
Knitter, P.F., 241, 578, 582, 585-587, 591-592
Koenig, J., 184-185
Koestler, A., 440
Kohler, W., 111, 458-459, 631
Kohn, H., 370, 376, 381

König, A., 10
Kosmala, H., 82
Köster, F., 456, 465, 546, 567
Koyama, K., 17, 19, 448, 624
Kraemer, H., 17, 23, 182, 360, 424, 567, 578, 590, 609
Kraft, C.H., 171, 522, 552
Kramer, H., 534, 589
Kramm, T., 25, 33, 40, 61, 460, 466, 471, 478, 504, 568, 597
Krass, A.C., 162, 540, 545, 626
Kremer, J., 149, 151-152, 156, 158
Kretschmar, G., 242-243
Kritzinger, J.N.J., 10, 534, 538
Kroeger, J.M., 473
Kuhn, K.G., 43
Kuhn, T.S., 8, 163, 231-235, 430, 440, 445, 579
Küng, H., 8, 39, 230-238, 242, 267-268, 270, 277, 296-297, 300, 304, 327, 412, 427, 430-431, 434, 476, 521, 526-527, 580, 582, 588, 591-592, 629
Kuschel, K.J., 413, 445, 588
Kuyper, A., 420
Labuschagne, C.J., 36
Lactancio, 250
Lamb, C., 581, 588-590, 593, 599, 601-602
Lamb, M., 438, 518, 536-537, 542, 623
Lampe, G.W.H., 181, 248-251, 263, 266
Lange, J., 82, 103, 106, 109
Langhans, E., 379, 385
Lapide, P., 47, 56, 96-97
Lash, N., 574
Lategan, B., 164, 198
Latourette, K.S., 412-414
LaVerdiere, E.A., 38, 84-85, 104, 108, 112, 114, 116, 118, 120, 146-147, 151, 154-155
Lavigerie (Cardenal), 377
le Guillou, M.J., 454, 565
Leany, A.R.C., 142
Lederle, H., 10, 433
Legrand, L., 106, 161, 167, 173, 189, 225
Leibnitz, G.W., 329, 338, 344, 586
León III, 278
Lessing, G.E., 337, 515, 586
Licinio, 255
Limouris, G., 569, 629
Linder, A. S, 283
Lindsell, H., 493, 509
Lindsey, H. , 181, 221, 612

Linz, M., 25, 520, 561, 598, 600-601, 603, 613, 615
Lippert, P., 173, 176-177, 210, 213
Littell, F.H., 307
Livingston, K., 10
Lochman, J.M., 51, 54-55, 60, 78, 153, 457, 472-473, 526, 616, 628-629
Locke, J., 329
Löffler, P., 503-504, 506
Lohfink, G., 51-52, 58, 62
Lohmeyer, B., 82, 93, 106
Loisy, A., 74
Lovelace, R., 352-353, 492
Lowe, W., 263, 481, 486
Löwe, H., 278-279, 294-295
Lübbe, H., 431, 433, 439, 441, 445, 579
Luck, U., 82
Lugg, A., 430, 519
Lulio, R., 276, 295, 578
Lutero, M., 162, 182, 198, 235, 299-300, 302-308, 312, 319, 333, 387, 447, 449, 483, 564, 571-572, 582
Luz, U., 188, 205, 210
Luzbetak, L.J., 547, 553
Maquiavelo, N., 370
MacIntyre, A., 291
Mackay, J.A., 402
MacMurray, J., 579
Macquarrie, J., 587-588
Malherbe, A.J., 41, 43, 63, 71, 75-76, 152, 168, 170, 172-173, 176-177, 210-212, 214, 243, 246
Manegold de Lautenbach, 282
Mann, D., 121, 140
Manson, W., 56, 62, 616
Marción, 250, 253
Margull, H.J., 501, 504, 590, 609, 619, 622
Marius, R.J., 319
Markus, R.A., 279-280, 283, 548, 552
Marsden, G.M., 339, 351-352, 390-395, 398, 406, 491-492, 509, 608
Martin, J.P , 234, 236-239, 427, 435, 516, 525, 606
Martyn, J.L., 68, 167, 198, 200, 224
Marx, K., 335, 438, 483-484, 518, 537
Masson, J., 546
Mather, C., 321, 324, 362
Matthey, J., 55, 101, 103-106, 109-110, 623
Mazamisa, L.W., 120-121, 130, 153
Mbiti, J.S., 551
McGavran, D.A., 466-467, 486, 494, 496, 498, 501-502, 507, 513, 613

McIntire, C., 394
McKinley, W. (Presidente), 374
McLuhan, M., 505
McNally, R.E., 290, 292
Meeking, B., 564
Meeks, W.A., 41, 76, 172-177, 186-187, 193, 199, 201, 210-213, 570
Meier, J.P., 82, 106, 109
Melville, H., 369
Merklein, H., 56
Mesthene, B., 330, 333, 340, 436, 483-484, 524, 530
Metz, J.B., 469
Meyer, B.F., 32, 41, 45, 61, 64-68, 117, 127, 163, 165, 187, 224, 566, 601
Meyer, H., 557, 601
Michel, O., 82, 90, 107, 109
Michiels, R., 452, 455, 465, 473, 574
Míguez Bonino, J., 519-520, 522, 529, 534, 536-538, 543, 612
Miller, W., 391
Minear, P., 60, 102, 174, 178, 185, 209
Miranda, J.P., 537
Mirbt, C., 378
Mitterhöfer, J. S., 456, 471, 598, 601
Moberg, D.O., 494
Moffett, S.H., 257-258
Moltmann, J., 27, 55, 70, 183, 453, 461, 471, 473, 477, 499, 503, 521, 569, 575, 577, 588, 606-607, 611, 616, 624, 628-629, 631
Montano, 251, 252
Montgomery, J., 512
Moo, D., 197-199, 201-202
Moody, D.L., 392-394, 509
Mooneyham, S., 493-494
Moorhead, J., 371, 373, 387-389, 394-396, 398, 405, 413
Moreau, J., 255
Moritzen, N.-P., 371, 378, 382
Morrison, R., 419
Mosala, J., 146, 536, 540
Mott, J.R., 367, 400-401, 415-417, 420, 512, 559, 567, 630
Mouton, J., 10, 329, 551
Müller, K., 15, 487-488, 499, 534, 546, 549, 554-555, 597-598
Munby, D.L., 336
Murray, R., 258
Mussner, F., 189, 198, 203, 206-208
Myklebust, O.G., 597-599
Nacpil, E., 630

Neill, S.C., 305, 310-311, 354, 366, 370, 374, 377, 386, 447, 452, 454, 459, 477, 560, 561, 565, 600, 621, 631
Nel, D.T., 10, 41, 237, 430, 519, 604
Nel, M.D.C. de W., 376
Nepper-Christensen, P., 82
Nestorio, 258
Neuhaus, R.J., 336, 494, 498
Newbigin, L., 7, 20, 62, 186, 278, 288, 292, 297, 330, 334, 336, 338-339, 341, 363, 406, 418, 454, 456-457, 467, 505, 513, 531, 538, 561, 575, 577, 579, 590, 592, 594, 601
Newell, S., 413
Newman, J.H. (Cardinal), 289-291, 293-294
Newton, I., 329, 428, 601
Nicolás de Cusa, 578
Nicol, W., 10
Nicolai, P., 311-313
Nicolás V, 285
Nida, E.A., 328, 552
Niebuhr, H.R., 74, 239, 288, 301-302, 311, 321-322, 337, 345-346, 351, 372, 388-389, 396-397, 401, 408, 521
Niebuhr, R., 490-492, 527
Nietzsche, F., 442, 518
Niles, D.T., 467, 589
Nissen, J., 116, 119, 131, 134, 136, 146
Nissiotis, N.A., 260-263, 560
Nock, A.D., 42-43
Nolan, A., 45, 131, 521, 524-526
Nörgaard, A., 317, 343, 357, 375
Nürnberger, K.B., 331, 437-439 530, 539, 582, 591
Oberman, H., 299-300, 304, 306, 319, 328
Occam, W., 299
Ohm, T., 15-16, 37, 340, 501
Olav Tryggvason, 382
Oldham, J.H., 400
Ollrog, W.H., 160, 164, 167-171, 211
Olson, M.E., 210
Orchard, R.K., 16, 464
Orígenes, 51, 181, 242, 245, 250, 260, 265, 268, 271, 280, 607
Osborne, G.R., 109
Otto, G., 82
Panikkar, R., 581, 585, 587
Pannenberg, W., 611
Pape, R., 588
Papías, 249
Pascoe, C.F., 377

Pate, L.D., 465
Paterson, W., 401
Paton, D.M., 16, 21, 360, 447-448, 453
Pablo VI , 437, 465, 500, 531, 552, 591
Pawlikowski, J.T., 218
Pelagio, 271, 276, 544
Pepino, 278
Pesch, R., 33, 57, 59-60, 62-64, 624
Peters, G.W., 383
Petersen, N.R., 194-195, 212
Pfürtner, S., 182, 302, 563-565, 571
Philip, J., 377, 380, 384
Pieris, A., 547, 581
Pierson, A.T., 391, 401, 414, 419, 512
Piet, J.H., 310
Pillay, G., 10
Pirmin, 294
Pitt, W., 379
Pío XI, 275, 507, 550
Pío XII , 274, 275, 431
Pixley, G.V., 39, 54, 191, 223
Plinio el joven, 244
Plütschau, H., 316-317, 343, 384
Pobee, J.S., 130-131, 134, 136
Pocock, M., 391, 393
Polanyi, M., 339, 428, 430, 432, 438-441
Popper, K., 234, 332, 428, 440
Portefaix, L., 193
Potter, P., 502
Power, J., 447, 455-457
Prinz, F., 292
Prior, M., 224
Rabe, V., 373
Rahner, K., 503, 585-586, 591, 597
Räisanen, H., 179, 198-201, 204, 209, 212
Ramphele, M., 9
Ramsay, W.M., 244
Ratschow, C.H., 591
Rauschenbusch, W., 396, 399, 402
Rayan, S., 519
Reapsome, J.W., 418, 512
Reichel, A., 385
Rendtorff, T., 16
Rengstorf, K.H., 57-59

Rennstich, K., 349, 356-358, 366, 385
Reuter, T., 275, 294-295
Ricci, M., 548, 583
Richter, J., 363
Rickenbach, H., 472-473
Ricoeur, P., 40, 430, 517
Ritschl, A., 396
Roberts, J.H., 194-195
Robinson, J.M., 220
Roosevelt, T. (President), 374
Rooy, S.H., 321-324, 421
Rose, K., 261, 264, 268
Rosenkranz, G., 243, 245, 251, 255, 259, 262-263, 274-276, 281-282, 292, 294-296, 315, 317-319, 378, 465, 508, 558, 567, 600, 610
Rosin, H., 478
Ross, A., 380, 384
Roszak, T., 579
Rothe, R., 296
Rousseau, J.J., 358
Russell, B., 332, 339
Russell, W.B., 32, 160-161
Rütti, L., 16, 26, 33-34, 37, 58, 61-62, 116, , 189, 205, 222-223, 248-249, 274, 287, 375, 386, 424, 462, 468-470, 519-520, 522, 526-527, 577, 591, 597-598, 603-605, 607, 615, 617, 622, 630
Rzepkowski, H., 33, 287
Saayman, W.A., 10, 560, 562, 564, 568
Samartha, S.J., 587
Samuel, V., 342, 497, 499, 568
Sanders, E.P., 68, 163, 175, 179-180, 188, 190, 198-199, 201, 203-204, 207, 213, 225
Sanders, J.T., 126
Sanneh, L., 546
Santayana, G., 606
Santiago de Melita, 262
Sapor II (King), 257
Saravia, A., 309
Schäferdiek, K., 294
Schärer, H., 19, 363, 609
Schäufele, W., 152, 157, 480
Scheffler, B.H., 152, 157, 480
Schellong, D., 387
Scherer, J.A., 11, 16, 305-306, 314-316, 409, 453, 470, 474-475, 478, 496, 502, 535, 559, 592, 605
Schick, B., 303, 305, 308-309, 314, 349, 596
Schille, G., 82
Schillebeeckx, B., 577
Schilling, H., 434

Schindler, A., 273-274
Schleiermacher, F., 39, 336-337, 433, 516, 596-597
Schlette, H.R., 585
Schlier, H., 178
Schmemann, A., 261, 263-265
Schmidlin, J., 19, 274, 363, 378, 597-598
Schmidt, E.A., 276
Schmidt, J., 477, 601
Schmitz, J., 460, 462, 520
Schneider, G., 59, 105-106, 121-122, 278-279, 282
Schoen, U., 591
Schoeps, H.J., 197
Schomerus, H.W., 580
Schopenhauer, A., 586
Schott, O., 366
Schottroff, L., 38-39, 41, 45-48, 53, 88, 124, 130-132, 134-136, 138, 140, 146-147, 154, 230
Schreiter, R.J., 83, 514, 521, 552-554
Schumacher, J., 456, 471, 477
Schütz, P., 16, 20-21, 26, 609
Schweitzer, A., 39, 52, 609, 618
Schweizer, E., 46, 56-59, 63, 69, 73, 115-117, 128, 141, 147, 154
Scott, W., 509
Sealey, J.R., 379
Segundo, J.L., 517-519, 531, 536, 538, 541-545, 625-626, 629
Senior, D., 45-47, 50-51, 53, 61, 85, 87-89, 94-95, 98, 106, 115, 119-120, 122, 129, 140, 142, 147-149, 156, 158-166, 172-173, 183-185, 188-189, 191, 201-202, 204, 208-209, 215, 217, 225
Seumois, A., 285-286, 597
Sharpe, E.J., 580, 589
Shaull, M.R., 469, 483-484, 539
Shorter, A. S, 423, 466, 507, 548-550, 552, 555-556
Sibbes, R., 321
Sider, R.J., 496, 534-535
Siewert, J., 404
Silouan (Staretz), 625
Simpson, A.B., 391, 401, 512
Singleton, M., 76
Sittler, J., 585
Smit, D.J., 39
Smith, A., 531
Smith, E.L., 361, 364-365, 475, 530
Smith, T.L., 393, 492, 494
Smith, W.L., 346
Snijders, J., 477, 498, 502, 552
Snyder, H., 461-462, 471, 508, 511, 622

Soares-Prabhu, G.M., 23, 40
Solf, W.H., 378-379
Somoza (Presidente), 231
Song, C.S., 581
Sorokin, P., 429
Speer, R.E., 368, 400
Spener, P.J., 315
Spengler, O., 429
Spindler, M., 363, 376, 378, 385, 564-565, 584
Spinoza, B., 329
Spong, J.S., 503, 507, 509, 511
Stackhouse, M., 24, 432-433, 515, 524-525, 527-528, 546, 557, 588, 590, 601, 604-605, 618, 622
Stamoolis, J.J., 248, 250, 259-263
Stanek, J., 118, 129, 146, 158
Stanley, D., 34, 453, 480
Stegemann, E., 202-204, 206, 208
Stegemann, W., 38-39, 45-48, 53, 88, 124, 130-132, 134-138, 140, 146-147, 154, 230
Steiger, L., 175, 187, 198, 203, 207, 218
Stendahl, K., 85, 162-163, 182, 198, 205, 207, 270
Stott, J.R.W., 494-495, 503-504, 511, 552, 554
Stransky, T.F., 297, 456, 465, 471
Strecker, G., 85, 90-91, 96-98, 101, 103-104, 106-108
Studd, C.T., 410
Stuhlmacher, P., 188, 205-207
Sugden, C., 497, 499, 568
Sundermeier, T., 146, 365, 368, 378, 383, 387, 435, 443, 459, 464, 499, 504, 530-531, 535, 539, 553, 557, 619
Sundkler, B., 21, 551, 583, 598, 601
Swift, U., 280
Talbert, C.H., 154
Talbot, C.H., 294
Tannehill, R.C., 124, 126, 128-129
Taylor, C., 430
Taylor, J. Hudson, 410-411, 511
Taylor, J.V., 391, 462
Temple, W., 459, 490, 565
Teodosio (Emperador), 77, 270, 577
Tertuliano, 71, 77, 158, 244, 273, 280
Thauren, J., 547, 549
Theissen, G., 41, 46-47
Tomás de Aquino, 96, 275-277, 296, 300, 302, 490
Thompson, E.A., 245
Thompson, J., 430
Thompson, R.E., 346

Thompson, W.G., 38, 84-85, 104, 108, 112, 114, 116, 118, 120, 146-147, 151, 154-155, 246
Tiede, D.L., 123, 126, 128-129, 150
Torrance, T.F., 234
Torres, S., 517-519, 529, 536
Toynbee, A., 362, 579, 586-587
Tracy, D., 337
Trilling, W., 84, 88, 90, 93, 101, 105, 108-109, 111
Troeltsch, E., 396, 453, 586, 606
Tshibangu, T., 551
Tucídides, 607
Turretin, F., 339
Tutu, D., 536, 539
Tyson, J.B., 126
Ukpong, J., 514
Ulfilas, 245
Urbano II, 282-283
Urlsperger, S. and J.A., 349
Ursinus, J.H., 312, 314
van de Pol, W.H., 565
van den Berg, J., 319, 321-324, 343-347, 349-350, 354-360, 362, 367, 369, 371, 376, 380, 388-389, 407, 409, 413, 419, 423
van der Aalst, A.J., 244, 246-250, 253, 256-257, 259-260, 265, 563, 607, 631
van der Kemp, J.T., 349, 384
van der Leeuw, G., 600
van der Linde, J.M., 357
van Engelen, J.M., 42, 456, 464, 466, 471, 550, 605
van Huyssteen, W., 234, 237
van Leeuwen, A.T., 340, 524
van Swigchem, D., 175-177, 243
van ’t Hof, I.P.C., 365, 416, 420, 453, 457, 461, 472, 476-477, 479, 529, 609, 617, 624
van Winsen, G.A.C., 287, 452, 464, 550
Venn, H., 358, 380, 409, 549
Verkuyl, J., 19-20, 501
Verstraelen, F.J., 566, 604
Villa-Vicencio, C., 384
Violet, B., 144
Vischer, L., 474
Visser ’t Hooft, W.A., 353, 397, 403, 467, 470, 499, 599
Vivekananda (Swami), 587
Voetius, G., 320-322, 354, 404, 596
Voltaire, F.M.A., 141, 336
von Campenhausen, H., 73, 570
von Dobschütz, B., 85
von Rad, G., 34, 52, 100

von Soden, H., 244-245, 253, 256, 266
von Watteville, F., 315
Voulgarakis, B., 262-263
Vriezen, T.C., 34
Wagner, C.P., 509, 568
Walaskay, P.W., 146, 154
Waldenfels, H., 487, 514, 526, 531, 552
Walker, R., 90
Walls, A.F., 377, 380-381, 405, 407, 410, 555, 557, 573
Walsh, J., 502
Walter, N., 172, 174, 178-179, 182, 202, 292, 396, 399, 402, 610
Warfield, B.B., 339
Warneck, G., 19, 21, 305-309, 313-314, 316, 318, 344, 356, 363, 371, 414, 597, 609
Warneck, J., 21, 159, 363, 420, 431, 588
Warren, M.A.C., 21, 322, 356-357, 371, 381, 417, 589, 614, 629
Wartofsky, M., 438
Watson, D.L., 500, 505, 508, 513
Weber, O., 471
Weber, W., 466, 487
Wedderburn, A.J.M., 46, 65, 137, 165
Weiss, J., 52, 609, 618
Welz, J. (von), 309, 314-315
Wernle, P., 160, 167-168
Wesley, C., 346, 357
Wesley, J., 322, 346, 356-357, 392
West, C.C., 331, 336, 433, 437-438, 459, 536, 540, 566, 615, 625-626
Whitaker, A., 321
Wiedenmann, L., 606, 609-612
Wiederkehr, D., 480, 482, 487-488
Wieser, T., 468, 470, 479, 485, 491
Wifstrand, A., 211
Wilberforce, W., 346, 349, 367, 380, 529
Wilckens, U., 123, 138, 162, 164, 166, 180, 183, 199-200
Wilder, R.P., 400
Wilken, R.L., 71
Wilkens, W., 95, 141
Wilson, F., 96
Wilson, S., 404
Wilson, S.G., 118, 123, 126, 147
Wilson, W. (President), 374
Winter, R.P., 412-413
Worcester, S., 362, 367
Wright, G.E., 34, 606
Wright, N.T., 201

Xavier, F., 583
Yannoulatos (véase Anastasios)
Yoder, J.H., 494
Young, F., 191, 247, 253-254, 260, 335, 432-433
Zeller, D., 164, 167-168, 172-174, 183-184, 186-189, 191, 201, 208, 212-213, 225
Zenón (Emperador), 259
Ziegenbalg, B., 315-317, 343, 384
Zingg, P., 126, 147-148, 152
Zinzendorf, N. (von), 315-318, 344, 356
Zulu, A., 542
Zumstein, J., 90, 102, 104, 106