

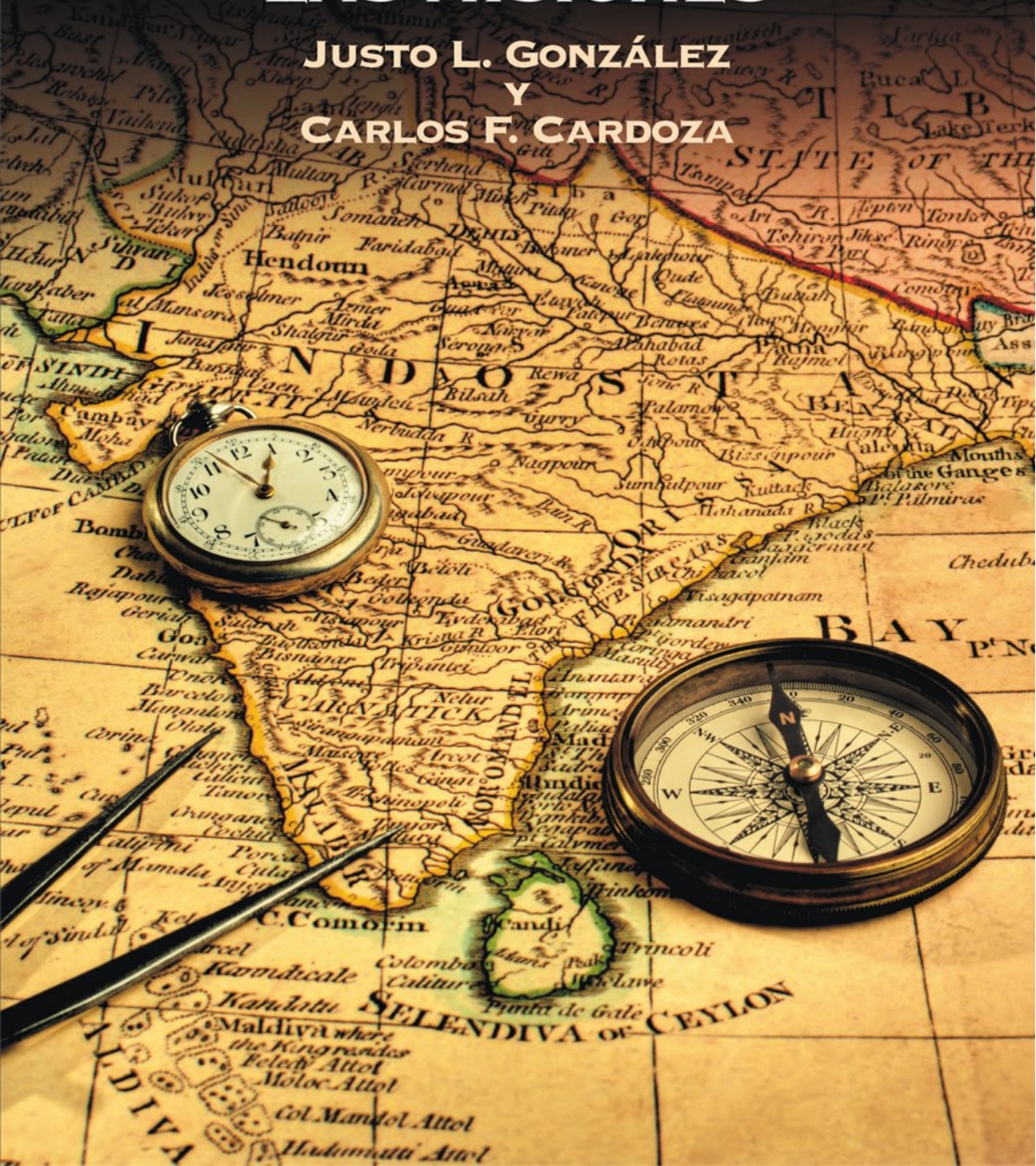
COLECCIÓN HISTORIA

HISTORIA GENERAL DE LAS MISIONES

JUSTO L. GONZÁLEZ

Y

CARLOS F. CARDOZA



HISTORIA GENERAL DE LAS MISIONES

*A nuestros padres,
cuya misión
tanto nos ha enriquecido:*

*Justo B. González Carrasco
Luisa L. García Acosta
Carlos Cardoza Montalvo
Zélideh Orlandi Torruella*

HISTORIA GENERAL DE LAS MISIONES

**JUSTO L. GONZÁLEZ
Y
CARLOS F. CARDOZA**



editorial clie

COLECCIÓN HISTORIA

EDITORIAL CLIE

M.C.E. Horeb, E.R. n.º 2.910 SE-A

C/ Ferrocarril, 8

08232 VILADECALLS (Barcelona) ESPAÑA

E-mail: libros@clie.es

Internet: [http:// www.clie.es](http://www.clie.es)

HISTORIA GENERAL DE LAS MISIONES

COLECCIÓN HISTORIA

Copyright © 2008 Justo L. González - Carlos F. Cardoza

Copyright © 2008 Editorial CLIE

Todos los derechos reservados

Depósito legal:

ISBN: 978-84-8267-520-6

Impreso en

Printed in Spain

Clasifíquese:

0306 HISTORIA DE LAS MISIONES

CTC: 01-03-0306-01

Referencia: 22.46.44

Prefacio

Hace casi cuarenta años que recibí una invitación inesperada a escribir una historia de las misiones. La invitación venía de una comisión, con sede en Buenos Aires, cuyo propósito era producir una serie de textos que pudiesen servir de introducción a las diversas disciplinas del currículo teológico.

Debo confesar que la invitación no fue de mi agrado inmediato. Por años me había dedicado a estudiar la historia de la iglesia, y sobre todo de sus doctrinas, ¡y ahora se me pedía que enfocase mi atención sobre la historia de las misiones! Luego, no fue con mucho entusiasmo que emprendí la tarea asignada.

Sin embargo, según fui adentrándome en el tema, más me fascinó. Se trataba de todo un aspecto de la historia eclesiástica que pocos de mis profesores apenas mencionaban, pero que un muchos modos podía yo reconocer como parte de mi historia. Guiado por los impresionantes siete tomos de la «Historia de la expansión del cristianismo», por Kenneth Scott Latourette, quien en Yale había sido mi vecino y frecuente interlocutor (pero no mi profesor), me lancé a la tarea.

De todo ello resultaron dos cosas. Resultó en primer lugar una nueva visión del alcance de la historia eclesiástica, de tal modo que a partir de entonces hice todo lo posible, en todos mis cursos y escritos sobre la historia eclesiástica, por incluir la visión mundial que aquel estudio me proporcionó. Y resultó en segundo lugar una «Historia de las misiones» que fue mucho mejor recibida de lo que yo había esperado, y que pronto se agotó.¹

A partir de entonces he recibido repetidas invitaciones a reeditar aquella obra. Empero siempre me he resistido a ello, porque no soy misiólogo, y siempre he estado bien consciente de que aquel libro dejaba bastante que desear.

Fue hace unos pocos años que, en conversaciones con mi colega y amigo el misiólogo Carlos F. Cardoza Orlandi, se me ocurrió la idea de invitarle a colaborar conmigo en una historia de las misiones que, aunque hiciera uso de aquel viejo material, tomara en cuenta el estado actual de la misiología y de sus disciplinas afines.

Tal es la historia y la prehistoria de este libro que mi colega Cardoza Orlandi y yo nos atrevemos ahora a lanzar al mundo, con la esperanza de que enriquezca la reflexión misiológica de la iglesia contemporánea, y que de algún modo nos llame a todos a una obediencia cada vez más fiel.

Justo L. González
Decatur, Georgia, EE.UU.
Pascua de Resurrección, 2005

1. Buenos Aires: La Aurora, 1965.

Contenido

Capítulo 1: Introducción	12
A. La misiología, la misión y la historia de las misiones	14
B. La historia de la iglesia y la historia de las misiones	15
C. La teología pastoral, la historia de las misiones y el pueblo de Dios	17
D. Organización de esta historia de las misiones	18
Capítulo 2: Biblia, misión e historia de las misiones	19
A. El uso e interpretación de la Biblia en la historia de las misiones	19
B. El Antiguo Testamento y la misión de la iglesia	23
1. La universalidad del Antiguo Testamento	23
2. La misión universal de Israel	24
a. La fuerza centrípeta de la misión de Israel	24
b. De la exclusividad a la inclusividad: El ejemplo de Jonás	24
c. Acuérdate de que fuiste esclavo en la tierra de Egipto	24
d. El carácter escatológico de la misión	25
C. El Nuevo Testamento y criterios teológicos para la misión	25
1. Jesús y su ministerio	25
2. La iglesia: comunidad de misión en el Espíritu	26
3. La opción por la vida	26
D. La expansión del cristianismo durante el período neotestamentario	26
Capítulo 3: Las misiones en la Edad Antigua	30
A. Desde el fin del período neotestamentario hasta la conversión de Constantino	30
1. Expansión geográfica del cristianismo	31
a. El Egipto	31
b. El norte de África	32
c. España	32
d. Las Galias	33
e. Los territorios donde habían laborado los apóstoles	33
2. Un gran misionero de este período: Gregorio de Neocesarea	33
3. Los métodos	35
a. La polémica contra el judaísmo	35
b. La polémica contra el culto pagano	36
c. El encuentro con la filosofía pagana	37
d. El contacto personal entre intelectuales	38
e. Las escuelas cristianas	39
f. El testimonio de la base de la iglesia	39
g. Los milagros	41
h. El martirio	41
i. El culto	41
j. Los misioneros	42

k. Factores sociológicos	42
1. Resumen: La actitud de los cristianos hacia el paganismo	42
B. El imperio cristiano y la supresión del paganismo	43
1. La conversión de Constantino	43
2. Los hijos de Constantino y la reacción pagana	46
3. El Imperio cristiano	46
4. El fin de la Edad Antigua	47
5. La obra misionera después de la conversión de Constantino	48
a. Ulfilas	48
b. Martín de Tours	49
C. La expansión del cristianismo fuera del Imperio Romano	50
1. El cristianismo en Edesa	50
2. El cristianismo en Armenia	50
3. El cristianismo en Georgia	52
4. El cristianismo en Mesopotamia y Persia	52
5. El cristianismo en la India	53
6. El cristianismo en Arabia	54
7. El cristianismo en Abisinia (hoy Etiopía)	54
D. Consideraciones generales	54
 Capítulo 4: Las misiones medievales	 56
A. Desde la irrupción germánica hasta el avance del Islam	56
1. La reconquista de lo que había sido el Imperio Romano	56
a. El reto de los bárbaros a la romanitas cristiana	57
b. La conversión de los paganos	58
c. La conversión de los arrianos	60
2. Las misiones en las Islas Británicas	60
a. Patricio	61
b. Columba y la comunidad de Iona	62
c. Agustín de Canterbury	63
3. Las misiones orientales	65
a. El cristianismo ortodoxo	65
b. Los nestorianos y monofisitas	65
4. El avance del islam	67
B. Desde el impulso misionero británico hasta las cruzadas	70
1. Las misiones en el norte de Europa	71
a. Las primeras misiones en los países Bajos y Alemania	71
b. Carlomagno y la conversión de los sajones	72
c. La misión a los escandinavos: Ansgar	73
d. La conversión de Escandinavia: Dinamarca	74
e. La conversión de Escandinavia: Noruega	74
f. La conversión de Escandinavia: Suecia	75

Contenido

2. Las misiones en Europa Central	76
3. La expansión del cristianismo bizantino	78
a. La conversión de Bulgaria	78
b. La conversión de Rusia	79
4. El cristianismo en el Oriente	80
5. La ofensiva contra el islam	80
a. La Reconquista de España	80
b. El reino normando de Sicilia	83
c. Las Cruzadas	83
C. Desde el renacimiento del siglo XII hasta fines de la Edad Media	86
1. La Europa occidental	86
a. San Francisco y la Orden de los Hermanos Menores	86
b. Santo Domingo y la Orden de Predicadores	89
c. Las mujeres como agentes de misión	90
d. La continuación del ideal de la cruzada	91
2. La expansión del cristianismo oriental	92
D. Consideraciones generales	93
Capítulo 5: Las misiones en la Edad Moderna	95
A. Las misiones católicas	96
1. Las Razones de la preponderancia de las misiones católicas y las limitaciones en las misiones protestantes	96
a. La ventaja geográfica del catolicismo	97
b. La ventaja militar y política	97
c. La unidad católica	97
d. La continuación de un viejo impulso	98
e. Las órdenes monásticas	99
2. Las misiones españolas	99
a. La unificación religiosa de España	99
b. La América	100
c. Las Islas Filipinas	117
d. Otras misiones españolas	118
3. La expansión misionera a partir de Portugal	118
a. La colonización portuguesa en América	119
b. La expansión portuguesa en África	120
c. El Oriente	122
4. Las misiones francesas	128
a. La expansión geográfica de Francia	128
b. <i>La Société des Missions Étrangères de Paris</i>	129
5. Los comienzos de la misiología católica	129
B. La expansión del cristianismo ortodoxo	130
C. Los comienzos de las misiones protestantes	130

1. La oposición de la ortodoxia protestante a las misiones entre paganos	130
a. Martín Lutero	131
b. Melanchthon	131
c. Zwinglio, Calvino y Bucero	131
d. Adrián Saravia y la respuesta de Teodoro Beza	131
e. Johan Gerhard	132
f. Justiniano von Welz	132
2. La expansión del protestantismo a través de la expansión política de las naciones protestantes	133
a. La expansión holandesa	134
b. La expansión inglesa	135
c. La expansión danesa	137
3. Nuevos movimientos dentro del protestantismo y su importancia para las misiones	138
a. El pietismo y la Universidad de Halle	138
b. Zinzendorf y los moravos	139
c. Los hermanos Wesley y el metodismo	140
d. El «Great Awakening» en la América del Norte	141
D. Consideraciones generales	142
Capítulo 6: Las misiones en la Época Contemporánea: Introducción general	143
A. La Iglesia Católica Romana	144
B. Las iglesias ortodoxas	146
C. Las misiones protestantes	146
1. El precursor: Guillermo Carey	147
2. Los centros misioneros durante este período	151
3. Las misiones y el movimiento ecuménico	154
D. Consideraciones generales	158
Capítulo 7: Las misiones en el Lejano Oriente y el Sur del Pacífico	160
A. Las misiones en la India	160
1. Los Cristianos de Santo Tomás durante los Siglos XIX y XX	161
2. El catolicismo romano	162
3. Las misiones protestantes	164
4. El movimiento ecuménico y las iglesias unidas de la India	169
B. El cristianismo en Ceilán	170
C. El cristianismo en el Asia sudoriental	171
D. El cristianismo en el Archipiélago Malayo	174
E. El cristianismo en las Filipinas	176
F. El cristianismo en el Japón y en Corea	179
1. El cristianismo en el Japón	179
a. Las misiones católicas	180

Contenido

b. La misión ortodoxa rusa	180
c. Las misiones protestantes	181
2. El cristianismo en la Península de Corea	184
G. El cristianismo en China	187
1. Las misiones católicas romanas	188
2. Las misiones ortodoxas	190
3. Las misiones protestantes	190
H. El cristianismo en Australia y las islas del Pacífico	198
1. Australia	198
2. Nueva Zelandia	200
3. Las islas del Pacífico	200
I. Consideraciones generales	202
 Capítulo 8: Las misiones en el mundo musulmán	 204
A. Las antiguas iglesias orientales	206
1. La Iglesia Ortodoxa	206
2. Las iglesias monofisitas	208
3. Los nestorianos	209
B. Las misiones católicas	210
C. Las misiones protestantes	211
D. Consideraciones generales	214
 Capítulo 9: Las misiones en África Ecuatorial y Meridional	 215
A. La Iglesia Ortodoxa Tawahedo de Etiopía	215
B. Las misiones protestantes en el África al sur del Sahara	215
1. La fundación de Liberia y Sierra Leona y las misiones en África Occidental y Ecuatorial ..	217
2. La colonización europea y las misiones en el África del Sur	221
3. Un ejemplo de las misiones, la colonización y el legado misionero en el sur de África: El caso de David Livingstone	223
C. Las misiones católicas en África	226
D. El cristianismo en Madagascar	229
E. Consideraciones generales	231
 Capítulo 10: El cristianismo en América Latina	 232
A. Las nuevas condiciones	232
B. El cristianismo en Argentina	234
1. El catolicismo romano	234
2. El protestantismo	235
3. El cristianismo ortodoxo	238
C. El cristianismo en el Uruguay	239
1. El catolicismo romano	239
2. El protestantismo	239

D. El cristianismo en el Paraguay	241
1. El catolicismo romano	241
2. El protestantismo	242
E. El cristianismo en Bolivia	243
1. El catolicismo romano	243
2. El protestantismo	244
F. El cristianismo en Chile	246
1. El catolicismo romano	246
2. El protestantismo	247
G. El cristianismo en el Perú	251
1. El catolicismo romano	251
2. El protestantismo	252
H. El cristianismo en el Ecuador	254
1. El catolicismo romano	254
2. El protestantismo	255
I. El cristianismo en Colombia y Panamá	256
1. El catolicismo romano	256
2. El protestantismo	257
J. El cristianismo en Venezuela	261
1. El catolicismo romano	261
2. El protestantismo	261
K. El cristianismo en el Brasil	262
1. El catolicismo romano	262
2. El protestantismo	265
3. El cristianismo oriental	270
L. El cristianismo en la América Central	270
1. El catolicismo romano	270
2. El protestantismo	275
M. El cristianismo en México	282
1. El catolicismo romano	282
2. El protestantismo	286
3. La Iglesia Ortodoxa	290
N. El cristianismo en las Antillas	290
1. El catolicismo romano	290
2. El protestantismo	293
O. Consideraciones generales	306
Capítulo 11: Desde todas las naciones	309
A. Una historia compleja con lecciones para el futuro	309
B. El cristianismo en el siglo XXI y algunas proyecciones misioneras	311

Introducción

«**P**or tanto, id y haced discípulos a todas las naciones...» Hay pocos textos bíblicos más conocidos y citados que este, frecuentemente denominado la «Gran Comisión». A través de los siglos, estas palabras de Jesús han inspirado a miles de creyentes a llevar el Evangelio a los lugares más remotos de la tierra. Unos sencillamente han cruzado la calle; otros han cruzado ríos, mares y fronteras. Unos han dado dinero; otros han dado la vida. Unos fueron bien recibidos; otros murieron como mártires a manos de aquellos a quienes esperaban evangelizar. En obediencia a esas palabras se han establecido iglesias, se han construido escuelas y hospitales, se han deshecho injusticias, se ha liberado a mujeres oprimidas por tradiciones ancestrales, se ha enseñado a millones a mejorar sus crías, a cuidar de su salud, y a leer. Cientos de idiomas que sólo existían en forma oral han sido reducidos a la escritura....

Si esa fuera toda la historia, tendríamos sobradas razones para gloriarnos y enorgullecernos. Pero hay también el otro lado de la moneda. A través de los siglos, y hasta el día de hoy, ha habido cristianos que han tomado las palabras de Jesús para sus propios propósitos imperialistas o de lucro. Ha habido cristianos que han tomado el mandato misionero como índice de su propia superioridad, y que con ese sentido de superioridad han destruido culturas y civilizaciones, han establecido y defendido

regímenes despóticos, han acudido a las armas para forzar a los más débiles a creer, y han justificado lo injustificable.

Tales desmanes no siempre han sido cometidos por hipócritas que sencillamente deseaban aprovecharse de la fe cristiana. También han sido cometidos por cristianos sinceros, convencidos de que la expansión de su fe justificaba sus acciones, y que con ello servían a Dios. Convencidos de la verdad de su fe, muchos han creído que esto era también índice de la superioridad de su cultura, y con ese sentido de superioridad han destruido civilizaciones, violado identidades y oprimido a los indefensos.

Todo esto es lo que le da al estudio de la historia de las misiones su importancia y su urgencia. La historia de la expansión del cristianismo es a la vez inspiradora y aterradora. Nos sirve de llamado y de advertencia. Nos llama a seguir la línea esplendorosa de quienes antes de nosotros dieron testimonio de su fe. Y nos advierte del peligro de imaginar que, porque somos cristianos fieles, no hemos de preocuparnos por las consecuencias de nuestras acciones y nuestras actitudes.

En este punto, conviene que volvamos sobre la tan citada «Gran Comisión». Tal como frecuentemente se le cita, el pasaje empieza con las palabras «Por tanto, id....». Empero la frase «por tanto» implica siempre un antecedente, una ra-

zón para lo que sigue. En este caso, ese antecedente son las palabras del propio Jesús: «Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra. Por tanto, id....» En última instancia, la razón por la cual los creyentes han de ir a todas las naciones nos es que les tengamos lástima a quienes se pierden, o que nuestra cultura sea superior, o que tengamos algo que enseñarles. La razón última de nuestro ir es el señorío universal de Jesucristo. Jesús dice que ya él es Señor de toda la tierra. No hay lugar donde él no esté. No hay lugar donde sea necesario que los creyentes vayan a llevarle. El Señor que era en el principio con Dios, por quien todas las cosas fueron hechas, y que es la luz que alumbra a todo ser humano, ya está allí. Está actuando en los individuos y en las culturas, aunque no se le conozca, aunque su presencia sea anónima. En ese sentido, lo que los creyentes hacen al dar su testimonio e invitar a otros a creer es llevar el conocimiento del nombre de Jesús, de sus enseñanzas, de sus promesas. ¡Pero no llevar a Jesús!

Si el Señor está ya allí al llegar nosotros, esto quiere decir que en la empresa misionera vamos al encuentro, no sólo de quienes no creen, sino también del Jesús en quien ya creemos. Yendo a esos lugares donde él nos dice que su señorío, con todo y ser desconocido, es real, conocemos algo más de él y de sus propósitos. Así, por ejemplo, Pedro aprendió algo del Evangelio al predicarle al pagano Cornelio; y la iglesia antigua aprendió algo al penetrar la cultura grecorromana.

Todo esto significa que la historia de las misiones, bien entendida, no es solamente la historia de la *expansión* del cristianismo, sino también la historia de sus muchas conversiones —de lo que la iglesia ha ido aprendiendo y descubriendo según se encarna en diversos tiempos, lugares y civilizaciones.

Cuando el gran historiador de las misiones Kenneth Scott Latourette completó los siete volúmenes de su magna obra, podía señalar que el gran acontecimiento del siglo anterior (el XIX) fue que por primera vez el cristianis-

mo se había vuelto verdaderamente universal, pues se encontraba presente en todas las regiones del globo. Hoy, medio siglo después, podemos decir mucho más. La fe cristiana no sólo se encuentra presente en los rincones más apartados de la Tierra, sino que es en varios de esos rincones que muestra más vitalidad y crecimiento numérico. En vida de Latourette, el cristianismo, aunque presente por doquier, seguía siendo la religión del Occidente, representada en buena parte del resto del mundo por pequeños grupos, muchos de ellos el resultado de la empresa misionera occidental, y todavía dependientes de esa empresa. Hoy, al tiempo que la fe cristiana parece estar perdiendo terreno en sus antiguos centros en Europa y Norteamérica, crece a pasos agigantados en África y Asia. Y en América Latina, donde en tiempos de Latourette lo que había era principalmente un catolicismo romano estancado y un protestantismo bastante minoritario, hoy existe un catolicismo en vías de renovación y un protestantismo pujante que en varios países alcanza más de la cuarta parte de la población.

Estos cambios demográficos son una muestra del movimiento de la fe cristiana, del carácter contextual de las comunidades de fe, de la vitalidad que la fe descubre en el margen o en la frontera entre culturas y pueblos, de la diversidad de prácticas y teologías misioneras y de las diversas respuestas al evangelio. Por ello esperamos que nuestro trabajo ayude a eliminar la visión del cristianismo como una religión occidental y a redescubrir su carácter mundial, fronterizo y transcultural. En otras palabras, la vitalidad de la fe cristiana en los continentes del sur y del este a principios de este siglo se convierte en un prisma para releer las teologías y prácticas misioneras de antaño. Inclusive, el hecho de ser observadores y participantes del carácter transcultural del movimiento misional cristiano nos provee un lente particular para descubrir nuevos agentes, nuevas teologías y nuevas prácticas misioneras que quiebran una concepción del movimiento cris-

Introducción

tiano como unidireccional, patriarcal, imperialista, capitalista, exclusivo, burocrático y rígido. La gestión misionera revela una dinámica multidireccional llena de complejidades y luchas que reflejan y demandan un marco interpretativo coherente y justo. En este sentido, nuestra historia no es de triunfo eclesial, sino de encrucijadas y complejidades que tienen afinidad con la cruz, y de transformación y esperanza que dejan ver un destello de la resurrección.

Ahora bien, si esta historia de las misiones ha de servir como herramienta de reflexión tanto para las disciplinas académicas como para la iglesia, necesitamos clarificar los criterios, principios y limitaciones que guían este trabajo.

A. La misiología, la misión y la historia de las misiones

La «misiología» es la disciplina que estudia, de forma sistemática y coherente, todo lo relacionado a la misión de Dios y de la comunidad de fe. Es una disciplina amplia que se desarrolla en diálogo con la antropología, la economía, la historia, la historia de las religiones, la teología sistemática, y muchas otras disciplinas.

La «misión», por otro lado, es la actividad de Dios en el mundo. Dios es el protagonista de la misión. Dios actúa en el mundo, por su gracia, para reconciliar al mundo consigo mismo (2 Corintios 5:19). La iglesia, como pueblo de Dios, surge de esta misión y participa en ella. La iglesia es resultado y coprotagonista de la misión de Dios. La iglesia nace, se sostiene y se transforma por la misión de Dios; es objeto de la misión de Dios. Al mismo tiempo, ella también es sujeto activo en esa misión. Esto es, la iglesia discierne, descubre y participa en la actividad de Dios en el mundo.

El término «misiones» está cargado de muchos significados. Este no es el lugar para describir y analizarlos, pero sí es el lugar para clarificar el uso que le hemos dado en este trabajo. El término «misiones» se refiere a la actividad del pueblo de Dios en la comunicación del

evangelio. Tradicionalmente, el término «misiones» crea una imagen de movimiento unidireccional: del mundo cristiano al mundo no cristiano. Por tal razón y por mucho tiempo, las misiones se asocian a una práctica misionera eclesiocéntrica, donde la iglesia es la protagonista principal de la misión.

En nuestro trabajo el concepto de «misiones» se refiere al movimiento del cristianismo, aun dentro de un área geográfica donde hay presencia cristiana. Como veremos en esta historia, el cristianismo, en sus muchas variantes, tiene maneras de introducirse y reintroducirse en una misma región geográfica, generando relaciones variadas y diversas en un mismo contexto. Por tanto, las «misiones» son la actividad dirigida a extender la fe cristiana, aun en lugares donde la fe existe. Las «misiones» son lo que la iglesia ha hecho—bueno o malo—en la gestión de extender la fe *fuera y dentro* de las fronteras donde ella misma está arraigada.

Este trabajo es «una historia de las misiones» y pertenece a la disciplina de la misiología cristiana. Es un trabajo que acumula información y reflexión crítica sobre la actividad de la iglesia. No es una historia de la misiología (del desarrollo de esa disciplina a través de los tiempos); no es una historia de la misión (una historia de la actividad de Dios, como son las Escrituras, y de la comunidad de fe en el mundo); y no es una historia del pensamiento sobre la misión (las ideas, principios y debates que han surgido en el proceso de discernir la actividad de Dios y de la iglesia en el mundo). *Es una historia de la actividad de las iglesias en sus gestiones de comunicar el evangelio de Jesucristo, dentro y fuera de sus fronteras; es una historia de la extensión de la fe cristiana en el mundo.*

No hay duda, sin embargo, que esta historia de las misiones, por el carácter interdisciplinario de la misiología, se nutre de la historia de la disciplina, de la historia de la misión, de la historia del pensamiento misiológico, etc. Por ello provee pistas, ideas y lentes para reflexionar y buscar más información y profundizar en dis-



Antioquía de Psidia, donde Pablo declaró su misión a los gentiles.

tintas áreas de la misiología. Por ejemplo, en el capítulo dos proveemos unos modelos que nos ayudan a entender el uso de la Biblia en el campo misionero. Estos modelos no agotan ni pretenden agotar los asuntos, complejidades y retos a que se enfrentan la misiología y la iglesia en cuanto a ese tema. No obstante, ese capítulo se inserta en una conversación teológica y misional para animar, reflexionar y ubicar el tema de la Biblia y la misión en nuestros días.

Otro ejemplo de la contribución de esta historia de las misiones a la misiología está en proveer una «cartografía» de las teologías de la misión en distintas épocas y regiones. Las prácticas y métodos misionales, junto a las teologías que se desarrollaron *antes*, *durante*, y *después* de la gestión misionera, revelan que la relación entre la teología de la misión y la práctica misionera no es unidireccional. Las teologías de la misión se fueron desarrollando según la práctica misionera enfrentaba conflictos, triunfos, derrotas y hasta expulsión. Esta historia ilustra cómo las prácticas y teologías cambian a través del tiempo en la medida que las circunstancias históricas modifican la cultura y la tarea misionera. Por

otro lado, esta historia también ilustra cómo prácticas y teologías que no dieron fruto en un contexto sí lo dieron en otro. Así, por ejemplo, los postulados que se desarrollaron y no dieron resultado en la China tomaron otro giro y sí dieron resultado en el suelo coreano.

B. La historia de la iglesia y la historia de las misiones

La historia de la iglesia y la historia de las misiones no deberían separarse. La reflexión crítica sobre la vida de la iglesia, sea en la liturgia, la teología, o las prácticas pastorales, no debe aislarse de la reflexión crítica sobre la extensión de la fe cristiana por parte del pueblo de Dios en lugares donde la iglesia llega por primera vez o donde se inserta como agente de renovación. Desafortunadamente, la definición misma de las disciplinas—historia de la iglesia e historia de las misiones—muestra una dicotomía, una estructura bipolar, que parece negar la unidad entre iglesia y misión, y parece dar a entender que hay ciertos capítulos en la vida de la iglesia que son parte de su verdadera «historia», y otros que son sólo parte de su «misión».

Introducción

Tal concepción bipolar de la historia y la misión de la iglesia manifiesta el carácter eurocéntrico de ambas disciplinas según se han desarrollado tradicionalmente. Así, por ejemplo, los conflictos de los primeros cristianos con el Imperio Romano se estudian en la historia de la iglesia, pero los conflictos entre los cristianos y el Imperio Persa se estudian—si es que se estudian—en otra disciplina. Lo que ocurrió en Alemania en el siglo XVI es parte de la historia de la iglesia, pero lo que ocurrió en México al mismo tiempo no lo es. El «Gran despertar» en Norteamérica a fines del siglo XVIII—el *Great Awakening*—es parte de la historia de la iglesia, pero el avivamiento pentecostal en Chile a principios del XX no lo es. Ciertamente, es hora de corregir tales perspectivas, o al menos de comenzar a intentarlo.

Esta obra no espera romper esa estructura bipolar de las disciplinas históricas. Empero sí deseamos contribuir a un quehacer histórico que tenga en cuenta la compleja relación de interdependencia y de mutuo impacto que existe entre el centro y la periferia—entre lo que tradicionalmente ha estudiado la historia de la iglesia y lo que se incluye en esta historia de las misiones. Esto ciertamente es tarea de toda una generación de historiadores—y de historiadores que representen una variedad de perspectivas y de contextos. Por tanto, ofrecemos este libro como remedio *provisional*, como recordatorio acerca de la inmensa tarea que todavía queda por hacer.

Puesto que estamos convencidos que la tarea histórica necesita integrar la «historia de la iglesia» con la «historia de las misiones», haciendo de ambas una «historia de la iglesia en misión», en varios casos aludimos a esta relación y la compleja interacción que existe entre la actividad misionera en el margen y la vida de la iglesia en el centro de donde se inicia la actividad misionera. Un ejemplo que ilustra nuestro interés en enfrentar este problema metodológico, esta bipolaridad histórica, se encontrará en el capítulo sobre las misiones en la época antigua.

En ese capítulo ilustramos cómo las misiones hacia los «bárbaros» y grupos celtas transforman las prácticas misioneras aceptadas que el centro había dado por normativas. Es importante destacar, no obstante, que el énfasis no está en las condiciones y procesos que contribuyen a la transformación de la política misional del centro—si tal fuera el caso, este libro sería más bien sobre la historia del pensamiento misiológico—sino en la actividad, protagonistas y condiciones en el margen de los territorios cristianos, o sea, una historia de las misiones.

Esperamos que llegue el día en que no sea necesario estudiar ni escribir la historia de las misiones separadamente de la historia de la iglesia. Lo que es más, en el último capítulo de esta historia señalaremos por qué creemos que ese día ha llegado, y que si algunos no se percatan de ello se debe a cierta miopía de que los «centros» siempre adolecen. Por lo pronto, empero, los currículos y programas de estudio de la mayoría de las instituciones de educación teológica, así como la formación misma de buena parte del profesorado, tienden a estudiar la historia de la iglesia «desde el centro», como si solamente lo que ocurre en el centro tuviese importancia. Mientras no se supere esa postura, será necesario insistir en el estudio de la historia de las misiones, para al menos recordarnos constantemente que el «centro»—o los centros—existe en virtud de la periferia, y que buena parte de la realidad cristiana queda excluida cuando solamente nos ocupamos de lo que ocurre en los centros—centros de recursos económicos, de estudios teológicos, etc.

Un segundo efecto que tiene esta bipolaridad histórica es una *interpretación exponencial del crecimiento* de la fe cristiana. Se da por sentado que la fe cristiana crece, crece y crece tal como un globo crece y se expande al soplar aire. Esto presupone un movimiento unidireccional y homogéneo según el «centro» va ampliando su territorio sin cambio alguno.

Esta historia del movimiento cristiano se aparta de tal visión del crecimiento cristiano, y

se une a las crecientes y novedosas voces de historiadores en todas partes del mundo, para junto a ellas proponer lo siguiente: (1) El movimiento del cristianismo es *en serie*. La fe se mueve del centro a la periferia, transformando tanto la periferia como el centro y creando nuevos centros que reanudan su movimiento hacia la periferia (que muy bien puede ser un viejo centro). (2) Este movimiento afecta el quehacer teológico y la vida de las comunidades de fe tanto en el centro como en la periferia. (3) La actividad misional de la periferia muestra gran vitalidad por razón de las intersecciones de dicha actividad con culturas no occidentales ricas en diversidad religiosa, étnica y teológica, y también por su contexto de luchas de clases y en pro de la justicia hacia grupos oprimidos tales como las mujeres y la niñez. (4) El cristianismo está adquiriendo una configuración mundial, transcultural y contextual que requiere nuevos lentes para observar, y plumas nuevas para escribir, la historia de la iglesia.

Ahora bien, si por algún tiempo todavía será necesario estudiar por separado la historia de las misiones para no olvidar el carácter global de la iglesia, hay una razón muy práctica para revisar y escribir esta historia de las misiones: en nuestra opinión no hay disponible una historia de la misiones que sea abarcadora y general. Hay una escasez de material que provea, particularmente a estudiantes y líderes en las iglesias e instituciones misioneras, un panorama general que sirva para ilustrar el mosaico que comprende la historia de la transmisión del evangelio. No pretendemos aquí describir en detalle todas las partes de mosaico. Pero sí esperamos que la comunidad lectora (1) reconozca la variedad de ese mosaico que es la iglesia universal y la historia de sus orígenes; (2) se informe y reflexione sobre esa variedad; (3) acepte el reto a ir más allá de lo que aquí se dice, ampliando sus horizontes mediante experiencias de contactos con otros sectores del cristianismo mundial; y (4) descubra otros ángulos para observar, estudiar y disfrutar de la

gloriosa variedad del pueblo de Dios, que alcanza a toda tribu, lengua y nación.

C. La teología pastoral, la historia de las misiones y el pueblo de Dios

La teología pastoral integra muchas otras disciplinas a la tarea pastoral. La misiología, junto a la historia de la iglesia y la historia de las misiones, en ocasiones necesita situarse en el contexto de la pastoral. Cuando hablamos de «la pastoral» no queremos limitarla al ministerio ordenado. Más bien nos referimos a toda gestión y reflexión que busque descubrir e integrar los conocimientos y contribuciones de diversas disciplinas a la vida de la comunidad de fe. En relación a este proyecto de la historia de las misiones, la teología pastoral busca respuestas a la pregunta: ¿Cómo contribuye la historia de las misiones a la vida de la iglesia en su lucha por ser fiel al Evangelio de Jesucristo y ser signo del Reino de Dios en el mundo? Algunas posibles respuestas a esta pregunta son las siguientes:

Primero, *la historia de las misiones ayuda al pueblo de Dios a descubrir y aceptar que las «misiones» han extendido la fe cristiana más allá de las fronteras de la cristiandad y de los centros donde la fe tiene arraigo desde tiempos antiguos*. En esta historia encontramos creyentes—unos con el título de «misioneros» y otros sin él—que hallaron en su fe una urgencia e imperativo por compartir su experiencia de Dios. Veremos algo de los retos, ambigüedades, luchas, triunfos, frustraciones y esperanzas que tal vocación engendró. Seremos testigos de muchos triunfos, pero también de muchas derrotas; de muchas visiones proféticas, pero también de muchas visiones torcidas; de muchos beneficios, pero también—confesémoslo—de muchos daños.

Segundo, *la historia de las misiones ilustra la diversidad y riqueza que existe en las «misiones»*. Esta historia da evidencia de que las misiones no han sido, ni son, ni serán una actividad homogénea, unidireccional y con un só-

Introducción

lo patrón. Al contrario, esta historia testifica de la libertad soberana del Espíritu Santo y la capacidad—o la incapacidad—de discernimiento de miles de creyentes que, estando al margen de los centros de la teología y del orden eclesial, han tratado y tratan de comunicar el Evangelio y establecer el orden de la iglesia cristiana donde no existía o donde había «deficiencias» en ese orden.

Tercero, *la historia de las misiones nos recuerda que la actividad misionera por parte del pueblo de Dios no siempre cumple con las más altas exigencias y entendimiento del evangelio de Cristo*. Como aquí se leerá, no son pocas las ocasiones en que la historia de las misiones es también una historia de atropello, de genocidio, de abuso de poder, y de pecado. Esta dimensión en la historia de las misiones intenta, por un lado, relativizar la actitud triunfalista que en ocasiones ha animado y hasta abrumado las gestiones misionales de la iglesia y que le ha permitido continuar cometiendo muchos de los errores del pasado y, por otro lado, alertar a la iglesia a una reflexión crítica y cautelosa sobre nuestra actividad misionera.

En cuarto lugar, y al otro extremo, *la historia de las misiones celebra el acervo de las gestiones misioneras, sin perder una actitud crítica hacia la recuperación de los estilos, estrategias y teologías que caracterizaron a las misiones saludables y que pueden ayudar a formar una nueva generación de creyentes comprometidos como misioneras y misioneros*. Así como es importante cuestionar y rechazar las prácticas misioneras que ponen en peligro la integridad del Evangelio, así también es importante celebrar las misiones que continúan desarrollando una conciencia histórica, una actitud crítica, una voz profética y una búsqueda de fidelidad al Evangelio en la actividad misionera cotidiana.

Finalmente, *la historia de las misiones ilustra la diversidad del pueblo de Dios, su extensión sobre la faz de la tierra y la promesa de que esta fe no quedará circunscrita a unas cul-*

turas o regiones geográficas, sino que se extiende en todo el mundo como testimonio vivo de la vitalidad de la fe del pueblo de Dios. Las misiones son el testimonio de la actividad de Dios en el mundo con todo tipo de personas y en toda clase de circunstancias. Son testimonio del riesgo que ha tomado Dios en compartir con su pueblo la tarea de salvación y reconciliación, nunca agotando los nuevos caminos para dar a conocer el Evangelio. Son también testimonio de la diversidad del pueblo de Dios y, al mismo tiempo, de la lucha por discernir la actividad de Dios en el mundo—y de hacerlo con humildad y confianza en Dios. Son testimonio de la interdependencia de la comunidad de fe alrededor del mundo y de la dependencia de la comunidad en Dios, protagonista principal de toda actividad misionera.

D. Organización de esta historia de las misiones

Las páginas que siguen han sido organizadas a la vez cronológica y geográficamente. Así, los capítulos del dos al cinco se ocupan cada uno de un período diferente en la historia de la iglesia y su misión. La Biblia y las misiones durante el período neotestamentario son el tema del segundo capítulo. El tercero, cuarto y quinto se ocupan respectivamente de las misiones durante la Edad Antigua, la Edad Media y la Edad Moderna. Puesto que la Edad Contemporánea es el gran siglo de la expansión cristiana—y sobre todo, protestante—le dedicamos cuatro capítulos: uno introductorio (capítulo seis), otros sobre las misiones en Asia (capítulo siete), en África y el mundo musulmán (capítulo ocho) y finalmente en América Latina (capítulo nueve).

Por último el libro concluye con un capítulo sobre las misiones en la Era Posmoderna o Poscolonial y el modo en que la nueva configuración mundial y los enormes cambios demográficos en la iglesia la obligan a repensar toda su historia general, y en concreto su propio entendimiento de la misión.

Biblia, misión e historia de las misiones

Paradójicamente, la historia de las misiones cristianas, como todo aspecto de la historia de la iglesia, comienza precisamente con lo que en cierto sentido es el fin de la historia, es decir, con el momento en que, con el advenimiento de Jesucristo, se cumplieron los tiempos. Este cumplimiento de los tiempos es el punto de partida y la esencia del mensaje misionero de la iglesia. Es por esta razón que el testimonio bíblico ha de ser, no sólo el punto de partida de toda la historia de las misiones, sino también una regla importante por la que ha de medirse todo momento en esa historia. Porque dan testimonio de Jesucristo, las Escrituras tienen para nosotros el carácter doble de primero y último capítulos, de punto de partida y de juicio final.

Por otra parte, es el testimonio bíblico, especialmente el Nuevo Testamento, el que presenta la culminación del propósito inicial de Dios en la creación misma, y de la promesa dada repetidamente a los seres humanos. A fin de colocar el testimonio bíblico en su propia perspectiva, este capítulo comienza discutiendo el uso de las Escrituras en la historia de las misiones (sección A); en segundo lugar, presenta la importancia y vigencia del Antiguo Testamento en el quehacer misionero (sección B); tercero, expone criterios importantes para la misión que surgen de una lectura misional del Nuevo Testamento (sección C); y finalmente, traza

brevemente la expansión del cristianismo durante el período neotestamentario (sección D).

A. El uso e interpretación de la Biblia en la historia de las misiones

El propósito de esta sección es presentar, de forma general, cuatro modelos de interpretación bíblica usados en el campo misionero. Estos modelos no agotan ni incluyen todas las sutilezas y detalles en la interpretación de la Biblia en la historia de las misiones. No obstante, proveen un marco de referencia que nos ayuda a comprender el papel de la Biblia en esa historia.

1. El primer modelo es la interpretación bíblica *desde el centro*. Este modelo de interpretación bíblica limita el testimonio bíblico a dos dimensiones: primero, la Biblia es el libro que justifica la labor misionera; y segundo, es un tipo de «recetario» con prescripciones fijas a seguir para cumplir con la misión. La interpretación bíblica desde el centro asume que la Biblia le pertenece única y exclusivamente a la iglesia y, en las comunidades recién fundadas, particularmente a los misioneros y misioneras.

Un ejemplo del uso de este modelo desde el centro ha sido el modo en que Mateo 28: 16-20, «La Gran Comisión», se interpreta y usa como ancla para establecer un método misionero, es decir, «hacer discípulos», «bau-

tizar» y «enseñar» sin ninguna otra consideración teológica o contextual.

Esta interpretación bíblica desde el centro tiene limitaciones que afectan el quehacer misional del pueblo de Dios. Primero, tiende a limitar el uso y la interpretación de la Biblia a los misioneros y misioneras, y a las iglesias que los envían. Se conoce de antemano lo que la misión es, y luego se buscan referencias en la Biblia. La accesibilidad, autoridad e interpretación de las Escrituras quedan reservadas y limitadas a la cultura y experiencia de fe de donde procede la misión. Segundo, la interpretación bíblica se puede transformar en la justificación de un modelo de misión único. Como consecuencia, se confunde el testimonio bíblico con el dogma, la vitalidad de la interpretación de las Escrituras en el Espíritu de Cristo con los prejuicios, prescripciones y direcciones humanas e institucionales. Por último, la interpretación bíblica desde el centro no considera el contexto de la misión. No existe intercambio entre el texto bíblico y el contexto donde hay misión—la cultura, los asuntos políticos, económicos y sociales, etc.

2. El segundo modelo es la interpretación bíblica *desde el margen*. Mientras que en la interpretación bíblica desde el centro el contexto de misión queda relegado, la interpretación bíblica desde el margen le otorga un lugar prominente. El personal misionero describe y analiza las condiciones culturales, económicas, políticas y sociales dándoles prioridad, en la mayoría de los casos, a situaciones de opresión, pobreza y marginalidad. Luego se busca en las Escrituras ejemplos que (1) sean análogos a las situaciones descritas y analizadas y (2) justifiquen acciones y proyectos que alivien dichas condiciones. El propósito principal de este modelo de interpretación bíblica es permitir *que las situaciones fuera del texto de la Biblia seleccionen los textos bíblicos*.

El uso de este modelo es común en la redac-

ción de documentos oficiales por parte de cuerpos denominacionales. Normalmente, estos documentos oficiales comienzan por describir el contexto donde se lleva a cabo la misión. Luego, mediante el uso de textos bíblicos, se establece el enlace teológico entre el contexto y la misión y se justifica la práctica misionera en un contexto particular.

El modelo de interpretación bíblica desde el margen enfoca sus esfuerzos en el análisis del contexto y su relación con el texto bíblico. Aunque supera una de las limitaciones del modelo desde el centro, no deja de tener serios defectos:

- Primero, frecuentemente la incorporación del contexto en la interpretación bíblica es superficial, ya que carece del uso de las ciencias sociales para proponer un análisis detallado. Consecuentemente, no existe diálogo entre el texto bíblico y el contexto. Lo que existe es una correlación entre el contexto y algún texto bíblico.
- Segundo, el análisis del contexto se usa como criterio absoluto para escudriñar y seleccionar el texto bíblico para la misión. Este criterio de interpretación deja al texto bíblico en silencio ya que no permite otra interpretación del texto o del contexto. Es una vía de una sola dirección. El texto bíblico sólo ilumina el contexto y justifica una acción, una gestión misional.
- Tercero, normalmente el análisis del contexto es una tarea realizada por personas que (1) no son parte del contexto o, en el mejor de los casos, (2) son agentes de misión y solidaridad con el pueblo marginado. La participación del pueblo que experimenta la marginalidad en su cotidianidad es mínima. Realmente, el pueblo se usa como ejemplo para justificar el uso del texto bíblico. El pueblo, aunque con participación pasiva en la gestión de interpretación bíblica y reflexión misio-

nal, sigue siendo objeto de una misión definida por una interpretación ajena a su propia marginalidad.

3. El tercer modelo de interpretación bíblica, *el círculo hermenéutico* (o círculo de interpretación), es característico de la teología contemporánea, y particularmente la teología latinoamericana de la liberación. Propuesto por el teólogo latinoamericano Juan Luis Segundo, el círculo hermenéutico supera algunas de las limitaciones de los modelos arriba mencionados. Por ejemplo, el círculo hermenéutico toma muy en serio el contexto pero este no es el único criterio que determina la interpretación del texto bíblico. El estudio del contexto va ligado a la interpretación del texto, que a su vez va ligada a la acción por la liberación, todo dentro de la vida del pueblo, protagonista principal en la interpretación del texto.

Básicamente, el círculo hermenéutico tiene cinco fases. La primera es el análisis de la realidad. Usando las ciencias sociales se interpretan y formulan causas para explicar la situación de opresión que vive el pueblo. Hay una «sospecha ideológica» que indica que la situación de pobreza y opresión no es voluntad de Dios. En la segunda fase la Biblia se lee en relación a este análisis de la realidad. Se hace una lectura política del texto bíblico. El texto bíblico y la realidad se interpelan mutuamente en un diálogo del cual surge un imperativo, una práctica liberadora, transformadora. Esta *praxis* liberadora es la tercera fase y es la gestión misionera que la comunidad pondrá en obra. La cuarta fase es la experiencia de transformación que nace y se desarrolla de la praxis liberadora. La acción misionera y liberadora gesta una nueva realidad. Finalmente, esta nueva realidad necesita ser evaluada y estudiada; el círculo hermenéutico se cierra al comenzar de nuevo, y las Escrituras toman su lugar de continua conversación con el contexto y la praxis liberadora.

Una de las contribuciones más importantes de este modelo en el campo de la misiología es la conciencia del acompañamiento de Dios. La misión y la reflexión bíblica sobre ella cobran una naturaleza dinámica y fluida que exige discernimiento y crecimiento en la fe. Los dos primeros modelos limitan la acción de Dios al pasado. El círculo hermenéutico quiebra este entendimiento estático de la gracia de Dios y pone de manifiesto la continua y renovadora presencia de Dios en su creación. El Dios misionero nos invita a acompañarle en su misión, a discernir su gestión salvadora en el mundo.

Otra contribución importante del círculo hermenéutico es la participación activa en la reflexión y acción misionera del pueblo que experimenta opresión y marginación. El pueblo participa con Dios en la acción liberadora y reconciliadora; el pueblo es sujeto, en reflexión y acción, en el quehacer de Dios en el mundo.

Sin embargo, este modelo de interpretación bíblica también tiene sus limitaciones. Principalmente, el círculo hermenéutico reduce la interpretación bíblica en el contexto de misión a situaciones sociopolíticas o de lucha de clases. Esta reducción, en muchas ocasiones, no permite la inclusión de temas y realidades que, además de contenido político, tienen contenido cultural, religioso, familiar y de otra índole. Cualquier reducción en el modo en que entendemos la presencia, misión y acompañamiento de Dios limita nuestra visión del encuentro de Dios con los seres humanos en sus contextos.

4. El cuarto modelo de interpretación bíblica surge del diálogo teológico y bíblico entre biblistas y misiólogos. Este modelo refleja una etapa de madurez, ya que los biblistas toman en serio el testimonio bíblico en relación a la misión y los misiólogos superan las limitaciones de los modelos anteriores descubriendo en las Escrituras, con la ayuda de los biblistas, gran riqueza misiológica. Am-

bas disciplinas muestran interés en el campo bíblico identificando criterios y preguntas que arrojen luz y perspectivas para el desarrollo de una teología bíblica de la misión.

Este modelo guía al lector bíblico a encontrar en todas las Escrituras ejes temáticos en relación a la misión de Dios. Por tanto, se supera la selección de textos, la dependencia exclusiva del contexto y la reducción de temas misioneros a categorías sociológicas. Consecuentemente, se descubre la amplitud y densidad de la misión de Dios en todo el testimonio bíblico. Sin descartar el contexto y categorías sociológicas, el texto bíblico comienza, como indica el misiólogo católico Robert Schreiter, una conversación alrededor de las siguientes preguntas guías: (a) ¿Por qué la misión? (b) ¿Cómo es la misión? (c) ¿Qué es misión?

a) La primera pregunta explora el carácter misionero de Dios. Schreiter llama a esta reflexión bíblica «la Biblia *para* la misión». En otras palabras, la iglesia busca en el testimonio bíblico la naturaleza misionera de Dios, el llamado a la misión, el carácter del mandato divino y el origen de la relación entre el Dios de la misión y el pueblo misionero. La iglesia examina y estudia el espíritu del conocido texto: «Como me envió el Padre, así también yo os envío» (Juan 20:21).

b) La segunda pregunta explora el «cómo» de la misión. Centrando todavía su atención sobre el texto, sirve de puente entre el porqué de la misión y la gestión misionera. Luego de estudiar en Juan 20:21 la naturaleza del «enviar», la pregunta «¿Cómo es la misión?» encuentra una contestación importante, por ejemplo, en Filipenses 2:5-8:

Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús: El, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa

a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomó la forma de siervo, y se hizo semejante a los hombres. Más aún, hallándose en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

El cómo de la misión de la iglesia debe reflejar el cómo de la misión del trino Dios.

c) La tercera pregunta, «¿Qué es la misión?», evalúa el contenido de nuestra gestión misional. Continuando con los textos de Juan y Filipenses, nos preguntamos ahora: ¿Qué contenidos, qué praxis testifican que Jesús, dando a conocer a Dios, se «despojó a sí mismo»; que «tomó forma de siervo»; que «se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte....»? Esta tercera pregunta subraya el carácter histórico de la misión de Dios, la contextualización de esa misión por el pueblo de Dios y la importancia del Espíritu Santo en el discernimiento de la misión.

Ahora bien, estas tres preguntas no están aisladas entre sí. No es contestar una y pasar a la otra. Todo lo contrario. Estas tres preguntas se entrelazan en una reflexión bíblica que permite creatividad a la luz de las diversas circunstancias y realidades de cada comunidad en misión. Es una gestión espiritual de descubrir a Dios en misión y de discernir la tarea de la iglesia para testificar del Dios de la misión responsablemente y en la libertad del Espíritu.

La interpretación bíblica misional está en desarrollo. Confronta grandes retos en la medida en que las comunidades de fe se enfrentan, por ejemplo, a la dinámica misional transcultural, la presencia y vitalidad de otras religiones, la creciente distancia entre ricos y pobres, el cambio demográfico de la fe cristiana donde los continentes del sur tienen la fuerza espiritual mientras que la fe en el con-

texto euroamericano está en crisis, la violencia entre grupos étnicos y contra la mujer y la niñez, y la crisis ambiental y ecológica. La comunidad de fe misional necesita superar aquellos modelos de interpretación bíblica que limitan la interpretación a propuestas inflexibles y arcaicas que no pueden lidiar con los retos del siglo veintiuno.

Por otro lado, ningún modelo de interpretación agota la riqueza de la interpretación bíblica y la complejidad de la realidad. De ahí la necesidad de mantener el modelo de interpretación bíblica misional abierto al sople del Espíritu; de ahí la contribución de las preguntas misionales y la importancia de saber «leer» las Escrituras de forma misional tomando en consideración que la misión es, primordialmente, actividad de Dios en toda la creación.

B. El Antiguo Testamento y la misión de la iglesia

El concepto de «misiones», tal como lo encontramos en el Nuevo Testamento, no aparece en el Viejo. Pero esto no quiere decir que no haya en el Antiguo Testamento un concepto universal del señorío de Yahvé y un sentido de la misión de Israel. Este concepto informó y formó la comprensión de la misión de la iglesia en el Nuevo Testamento, y continúa haciéndolo hasta hoy.

1. La universalidad del Antiguo Testamento

A menudo se comete el error de interpretar el Antiguo Testamento en términos exclusivistas, como si se tratase sencillamente de la historia de un pueblo que se dio a sí mismo por favorito o preferido de Dios. Cuando se interpreta el Antiguo Testamento de este modo no hay lugar alguno para ver en él el punto de partida del concepto misionero del Nuevo Testamento.

Sin embargo, el Antiguo Testamento es mucho más universal en su visión de lo que por lo general se piensa. El libro de Génesis, cuyo

punto culminante se encuentra en la elección de Abraham y de su simiente, comienza por un largo prólogo o introducción de once capítulos en los cuales se subraya el señorío universal del Creador por sobre toda la creación y todos los seres humanos. La historia de Israel, que comienza en el capítulo doce de Génesis, ha de entenderse dentro del contexto general de la historia de la humanidad, y especialmente de los propósitos de Dios para esa humanidad, que se encuentra en los primeros once capítulos del mismo libro.

La propia elección de Abraham, que aparece al principio del capítulo doce de Génesis, subraya el propósito universal de la elección divina: «Y serán benditas en ti todas las familias de la tierra» (Génesis 12:3).

Todo esto quiere decir que, aunque Israel es el pueblo elegido de Dios, tal elección no es una marca de favoritismo, sino que es más bien una señal de obligación, el resultado de un pueblo que vive en pacto o alianza con Dios.

Por otro lado, esta responsabilidad de Israel conlleva anunciar su elección en medio de pueblos que tienen otras religiones y, por tanto, otras historias de la salvación. El encuentro de la fe y elección de Israel con estos pueblos resultó en nuevos entendimientos de cómo vivir y expresar la elección del Señor. En un extremo, hubo fuertes confrontaciones como la de Elías y los profetas de Baal; en el otro, hubo interesantes interpretaciones de la acción de Dios, tal como la de Isaías cuando anuncia un libertador en la persona del rey persa Ciro (Isaías 44:28–45:7).

En todo caso, Israel tiene un llamado de Dios para ser un pueblo de bendición para todas las naciones de la tierra. La forma de expresar y actuar la fe en Yahvé y su elección es múltiple y enriquecedora. Sin duda, por la diversidad de la experiencia no son pocas las ocasiones en que Dios interviene para clarificarle a Israel su elección. Dios usa las situaciones particulares del pueblo para comunicar su voluntad. Al mismo tiempo, el pueblo de Israel

se enfrenta al reto de discernir la voluntad de Dios. Es en esta continua dinámica donde el pueblo percibe el significado de su elección y, por tanto, de su misión.

2. La misión universal de Israel

a) *La fuerza centrípeta de la misión de Israel.*

En el Antiguo Testamento la misión de Israel se entiende de una manera «centrípeta» más bien que «centrífuga». No se trata de que Israel vaya por todas las naciones del mundo predicando el mensaje de salvación, sino que se trata más bien de que todas las naciones del mundo encuentren en Israel su salvación. Por tanto, la misión de Israel es testificar y anunciar la salvación de Dios sobre toda la creación. El Salmo 2 confirma el carácter «centrípeto» de la misión de Israel:

Ahora, pues, reyes, sed prudentes;
admitid amonestación, jueces de la
tierra. Servid a Jehová con temor y
alegraos con temblor. Honrad al hi-
jo (al ungido de Dios), para que no
se enoje y perezcáis en el camino;
pues se inflama de pronto su ira.
¡Bienaventurados todos los que en
él confían! (Salmo 2:10-12).

b) *De la exclusividad a la inclusividad: El ejemplo de Jonás.*

El carácter misionero del libro de Jonás es muy conocido y polémico. No son pocas las ocasiones en que perdemos el mensaje central del libro a raíz de enfrascarnos en discusiones estériles sobre la autenticidad del documento. Sin embargo, el libro de Jonás es uno de los textos más elocuentes en relación a la misión de Israel y de la iglesia.

Una lectura cuidadosa del libro proveerá la reflexión fundamental sobre lo anteriormente dicho: el propósito de Dios y la misión universal de Israel. Primeramente, el propósito no es llamar a Israel a salir al mundo a predicar el señorío de Yahvé, sino que es más bien un llamamiento al propio Israel a reconocer que ese señorío es universal. El

reconocimiento del señorío de Yahvé más allá de las limitaciones geográficas y étnicas de Israel obliga al pueblo de Dios a abrir sus fronteras y reconocer la gracia de Dios en la vida de los pueblos que aceptan la invitación al arrepentimiento.

Segundo, esta apertura por parte de Israel, personificada en la tarea de Jonás, indica cómo la misión transforma la fe y el pensamiento sobre la voluntad de Dios. El conflicto fundamental de Jonás era aceptar el alcance de la misericordia de Dios. Hacer misión en Nínive implicaba confiar exclusivamente en Dios y no en los prejuicios que tergiversaban el concepto de la elección en Israel. En otras palabras, hacer misión en Nínive requería de Israel modificar su sentido de elección, reconociendo su lugar especial y responsabilidad en la historia de la salvación (una gestión de compasión), pero sin confundirlo con la exclusividad y el privilegio.

c) *«Acuérdate de que fuiste esclavo en la tierra de Egipto, por eso yo te mando que hagas esto....».*

La fe de Israel está centrada en la experiencia de la liberación de Egipto. Todo el Pentateuco hace continua referencia a la experiencia de esclavitud en Egipto y de liberación como criterio ético y misionero de la vida del pueblo. La memoria de la liberación del yugo de esclavitud de Egipto es el anuncio del Reino de justicia y paz de Dios.

La justicia y la paz son temas de importancia en la historia de Israel y en su misión. Los profetas les recuerdan, tanto al pueblo como a sus líderes, la centralidad del *shalom* de Dios, de la paz y la justicia de Dios. El profeta Miqueas es elocuente en anunciar lo que Dios espera de su pueblo:

Hombre, él te ha declarado lo que es bueno, lo que pide Jehová de ti: solamente hacer justicia, amar misericordia y humillarte ante tu Dios (6:8).

La misión de Israel, como la misión de la iglesia, está ligada al Dios de justicia y paz para los pueblos. El carácter de la misión de Dios hacia su pueblo Israel en Egipto, la otorgación de la vida ante la muerte de la esclavitud, es un criterio teológico y misional que anuncia quién es Dios, cuál es su misión y cómo debe vivir la iglesia frente a la injusticia.

- d) *El carácter escatológico de la misión.* Hay ciertos textos en el Antiguo Testamento, y sobre todo en la segunda parte de Isaías, que tienen un carácter claramente misionero, es decir, que se refieren a la salvación de las naciones. Pero lo más acertado parece ser interpretar estos textos en un sentido escatológico.

Estos textos apuntan hacia día en que la salvación alcanzará a todos los rincones de la tierra. Dentro del contexto del Antiguo Testamento no hay lugar para el concepto de una «evangelización» del mundo que ha de tener lugar por los esfuerzos de Israel; sino que esa «evangelización», en la cual el pueblo elegido ha de ser utilizado como instrumento de Dios, es de carácter escatológico, de los últimos tiempos, y ocurre sólo por la decisión soberana del Altísimo.

En el Antiguo Testamento, la misión o las misiones no son una obligación que le es impuesta a Israel a través de toda su historia como parte de su tarea de pueblo escogido, sino que son una de las señales de los tiempos escatológicos.

C. El Nuevo Testamento y criterios teológicos para la misión

El Nuevo Testamento proporciona abundantes criterios para la misión de la iglesia. Todos los libros del Nuevo Testamento ofrecen ejes temáticos de misión. Lo que es más, cuando reflexionamos sobre la materia nos percatamos de que prácticamente todo el Nuevo Testamento fue escrito en un contexto misionero, y en buena medida para responder a cuestiones y dilemas que ese contexto planteaba. Así, por ejemplo, en las

epístolas paulinas el tema de la inclusión de los gentiles, y su relación con el viejo Israel, es central. Otros temas misioneros aparecen también en los Evangelios, Hechos, etc.

Lo que determina si los textos tienen un matiz misionero no es la lectura literal o la interpretación tradicional del pasaje, sino la perspectiva misional y de interpretación con que se lee el texto. Por tanto, el pasaje de la mujer extranjera de Mateo 15: 21-28 y Marcos 7: 24-30 se transforma en un «paradigma misional» con distintas variantes: el encuentro de Jesús (hombre) con una mujer (paradigma de género); el encuentro de Jesús con una persona que no pertenece a la fe judía (paradigma interreligioso); el encuentro de Jesús con una extranjera (paradigma intercultural); y otros.

En esta sección nos interesa presentar tres criterios misionales que surgen del Nuevo Testamento y que sirven de ejes temáticos para reflexionar sobre la misión de la iglesia y la Biblia. De ninguna manera estos criterios agotan la contribución del Nuevo Testamento. Pero sí representan grandes retos misioneros para la iglesia de Jesucristo en el próximo milenio.

1. Jesús y su ministerio

Cualquier reflexión misional sobre el Nuevo Testamento necesita tomar muy en serio el ministerio de Jesús tal como se presenta en los Evangelios. La muerte y la resurrección de Jesús están ligadas al ministerio del Maestro, a sus relaciones con hombres, mujeres y niños; con las autoridades judías y romanas; con los pecadores de su tiempo; con las instituciones de su sociedad; con personas de otras culturas; con sus discípulos; y con el Padre.

En la historia del cristianismo el evento de Jesús frecuentemente ha quedado reducido a la cruz y los beneficios de salvación que vienen de su muerte. Esta perspectiva necesita enriquecerse con la vida y ministerio del Maestro, ampliando para el pueblo cristiano no sólo la salvación, sino el significado de vivir esta salvación en la historia.



El emperador Augusto gobernaba en Roma cuando Jesús nació. Palacio Pitti, Florencia.

2. La iglesia: comunidad de misión en el Espíritu

Es el Espíritu Santo quien capacita a la iglesia para la misión y el discipulado. Por otro lado, es el Espíritu Santo quien empuja y sorprende a la iglesia en la misión y el discipulado tal como le sucedió a Pedro en su encuentro con Cornelio (Hechos 10). Es también el Espíritu de Cristo quien efectúa en la comunidad de creyentes la reconciliación de Cristo, rompiendo barreras culturales, étnicas, económicas y

religiosas. Es el Espíritu Santo quien está «haciendo misión» antes de nuestra palabra y acción, preparando los corazones y las mentes para el mensaje de Cristo.

La obra del Espíritu, tanto en la iglesia como fuera de ella, exige seria y profunda reflexión. El misterio de la presencia del Espíritu en ambas esferas representa un puente donde la comunidad de fe tiene la responsabilidad de discernir su misión y discipulado, su testimonio al mundo y vida de comunidad. Ser comunidad de misión en el Espíritu le permite a la iglesia ser a la vez signo y agente de la misión.

3. La opción por la vida

El testimonio del Nuevo Testamento apunta a la vida. El ministerio de Jesús no termina con la muerte. Su ministerio y la fidelidad al Padre le dan a Jesús el poder sobre la muerte, la resurrección. De hecho, la actividad misionera de parte de los discípulos surge luego de la resurrección del Maestro. La resurrección, la vida, marca el comienzo de la misión de la iglesia y de la nueva era que termina con la venida del Reino.

Entre esta nueva era y el fin de la historia, Dios obra para Vida. «Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia» (Juan 10:10). La misión de la iglesia es anunciar las buenas nuevas, no sólo de la vida después de la muerte, sino de vida en contra de la muerte que amenaza a tantos en este mundo. El testimonio bíblico, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, anuncia que el Dios de la misión es el Dios que otorga la Vida, es el Dios de la Vida

D. La expansión del cristianismo durante el período neotestamentario

Como podría suponerse, es sumamente reducido el número de documentos que han llegado hasta nosotros referentes a los orígenes y la primera expansión del cristianismo. La mayoría de estos documentos trata acerca de la vida y obra misionera del apóstol Pablo, lo cual



Los caminos romanos eran famosos, y algunos llegaban hasta los más remotos lugares. Puerto del Piso, España.

nos hace pensar que fue él el principal de entre los primeros misioneros cristianos. Sin embargo, conviene recordar que no hay garantía alguna de esto, y que no cabe duda alguna de que al mismo tiempo que el apóstol Pablo realizaba sus viajes misioneros había muchos otros cristianos que iban llevando su nueva fe de uno a otro lugar.

En el libro de Hechos se nos habla acerca del origen de la iglesia cristiana en Jerusalén. Pero también se hace referencia a la existencia de cristianos en Galilea, Samaria y Damasco. El propio libro de los Hechos afirma que Felipe bautizó a un eunuco de Etiopía, pero no sabemos si el eunuco en cuestión regresó a su país de origen, ni tampoco si el propio Felipe sirvió de instrumento para otras conversiones semejantes.

Es acerca de la iglesia de Antioquía y de sus labores misioneras que tenemos datos más exactos. El origen de la iglesia antioqueña, al igual que el de otras de las principales iglesias cristianas, queda sumido en la pe-

numbra de la historia. Hechos afirma que fueron los discípulos dispersos por causa de la persecución que surgió a la muerte de Esteban quienes llevaron el Evangelio a Chipre y Antioquía (Hechos 11:19), aunque se afirma también que fueron chipriotas y cirenaicos quienes llevaron el Evangelio a los gentiles en la gran ciudad del Orontes (Hechos 11:20). En todo caso, la iglesia de Jerusalén recibió noticias de la naciente comunidad de Antioquía y envió a Bernabé para que trabajase en ella. Fue en Antioquía que los cristianos por primera vez recibieron ese nombre, y fue también la iglesia de Antioquía la que envió en sus viajes misioneros a Pablo y sus acompañantes (y aquí es necesario señalar que el llamamiento misionero a Pablo y Bernabé no les llegó directamente, sino por el Espíritu a través de la iglesia).

Los viajes del apóstol Pablo son de todos conocidos, y no hay razón alguna para ofrecer aquí una reseña de ellos. Basta decir que el apóstol Pablo llevó el Evangelio a Chipre, a



Buena parte del transporte y los viajes se hacía por vía marítima. Mosaico en el Puerto de Ostia.

varias de las ciudades del Asia Menor, a Macedonia, a las principales ciudades de Grecia, a Roma y quizá hasta a España. Acerca de sus métodos, lo más notable es que, aunque Pablo se consideraba apóstol a los gentiles, por lo general se acercaba primero a la sinagoga de cada ciudad y allí enseñaba y predicaba el Evangelio. En algunos casos, como en el de Atenas,

trataba de encontrar puntos de contacto entre su mensaje y la cultura del lugar. Siempre se ocupaba de la edificación posterior de las iglesias que había fundado y muy especialmente de sanar las divisiones que en ellas aparecían. Su tendencia a viajar rápidamente de un lugar a otro, dejando pequeños núcleos de discípulos en cada ciudad, no se debía tanto a una supuesta estrategia misionera según la cual esos discípulos luego llevarían el Evangelio a las comarcas más apartadas de la región, sino que se debía más bien al concepto que Pablo tenía de su misión, y que le llevaba a no pensar tanto en términos de individuos como en términos de naciones. Una vez que el Evangelio había sido sembrado en una nación, su tarea era la de continuar hacia otro sitio.

Sabemos que Pablo no fue el único misionero cristiano de los tiempos neotestamentarios porque el libro de los Hechos y las epístolas paulinas mencionan diversos episodios en los que aparecen otros misioneros. Bernabé y Marcos fueron a la isla de Chipre. La Primera Epístola de Pablo a los Corintios habla acerca del

Una calle y el famoso teatro de Éfeso.





Lugar en la costa de Malta donde se dice que Pablo y sus acompañantes naufragaron.

judío alejandrino Apolos, quien laboraba en Corinto. Además, antes de que Pablo llegase a Roma, ya existía una iglesia cristiana en esa ciudad. Aun más, en el pequeño puerto italiano de Puteoli había ya cristianos que acudieron a recibir a Pablo cuando llegó de camino hacia Roma. Todo esto ha de recordarnos que el apóstol Pablo es sólo uno —aunque quizá el más importante— de los muchos cristianos que durante el siglo I contribuyeron a hacer llegar su fe a distintas regiones del mundo.

Por último, debemos mencionar que existen leyendas según las cuales los apóstoles se dedicaron a predicar el Evangelio por distintas regiones de la tierra. La mayor parte de estas leyendas resultan completamente fantásticas, y aun en los casos en los cuales se podría suponer su veracidad no existen pruebas fidedignas que nos lleven a afirmarlas.

Solamente en el caso del apóstol Pedro podemos decir que existen razones para creer en la veracidad de la visita a Roma que la tradi-

ción le atribuye. De hecho, esta tradición es tan antigua que aparece reflejada ya en el Nuevo Testamento, y la mayor parte de los antiguos escritores eclesiásticos se hace eco de ella. Como parte de la misma tradición, el martirio de Pedro en Roma debe darse por cierto. Esto no quiere decir, sin embargo, que Pedro haya fundado la iglesia de Roma, pues la Epístola de Pablo a los Romanos parece implicar que hubo en Roma una iglesia cristiana aun antes de las visitas de Pedro y Pablo.

En todo caso, el hecho es que a fines del siglo I había cristianos en todas las principales regiones del nordeste del Mediterráneo, y que esta expansión se había llevado a cabo sin un plan o estrategia misionera prefijada. Además era claro que esa tarea misionera era transcultural, no identificando el Evangelio con un solo grupo étnico o una raza en particular. Así, la iglesia cruzaba las fronteras culturales y echaba raíces en diversos contextos y de diversas formas.

capítulo 3

Las misiones en la Edad Antigua

A. Desde el fin del período neotestamentario hasta la conversión de Constantino

Si bien es poco lo que sabemos acerca de la expansión misionera del cristianismo durante el período apostólico, es mucho menos lo que sabemos acerca de ella en el período que sigue inmediatamente después. Esto era de esperarse, pues éste es precisamente el período de las grandes persecuciones, y a una iglesia perseguida se le hace difícil conservar y transmitir la historia de sus orígenes. Además, buena parte de la expansión del cristianismo durante este período tuvo lugar, no sólo a través de la obra de misioneros dedicados exclusivamente a la tarea de la evangelización, sino sobre todo a través del testimonio de comerciantes, soldados y esclavos que viajaban por una u otra razón. El cristianismo hacía su entrada en una nueva provincia de manera humilde y oscura, y cuando la iglesia en esa provincia lograba suficiente madurez para producir literatura o algún otro monumento que pudiese quedar para la posteridad, ya sus orígenes habían sido olvidados. Además, la investigación de los orígenes del cristianismo se dificulta frecuentemente debido al modo en que las generaciones posteriores, siguiendo la tendencia de la época a hacer de los apóstoles personajes ideales, buscaban el medio de atribuir los orígenes del cristianismo en su ciudad a algún varón apostólico, lo cual sirvió de génesis a más de una tradición

legendaria que resulta difícil separar de la verdad histórica.

Por otra parte, en base a los documentos existentes y a otros indicios arqueológicos, es posible descubrir dimensiones sociológicas que nos ayudan a interpretar el crecimiento del cristianismo durante esta época. Así, por ejemplo, los datos existentes llevan a dos afirmaciones significativas: La primera es que la mayoría de los conversos al cristianismo venía de los trasfondos religiosos más aceptados en la sociedad de la época (es decir, lo que recibe hoy el nombre genérico de «paganismo»), y no de sectas o movimientos marginados. La segunda afirmación es que muchas de las conversiones tenían lugar a través de los contactos familiares e íntimos de los ya creyentes. Estas dos afirmaciones deben mantenerse en tensión dialéctica: Por una parte, el cristianismo era atractivo precisamente porque señalaba un camino, una fe y un estilo de vida diferentes a los del común de la sociedad. Por otra, esa fe se comunicaba mediante los contactos directos de los cristianos con esa sociedad. Óptimamente, entonces, el mayor crecimiento se produce cuando la iglesia, al tiempo que muestra el contraste entre ella y el resto de la sociedad, mantiene sus contactos humanos con esa sociedad circundante.

Además, para entender la expansión del cristianismo en el Imperio Romano es bueno recordar algunas de las características de ese

Imperio, y de la vida en él. En este sentido, lo primero que debemos recordar es que la civilización grecorromana era esencialmente urbana. Naturalmente, la vida rural continuaba, pues sin los productos del campo es imposible subsistir. Pero tanto los griegos como los romanos pensaban que la más importante invención humana era la ciudad —de hecho, la palabra «civilización» originalmente quería decir «ciudadificación». Tanto Alejandro en sus conquistas como más tarde los romanos en las suyas, se propusieron «ciudadificar» el mundo. Por ello la mayoría de los recursos económicos y humanos se concentraba en las ciudades. Los caminos, más que modos de abrir el interior, eran vías de comunicación entre ciudades. Por ello no ha de sorprendernos el que el cristianismo, forjado en ese ambiente, fuese por largo tiempo una religión mayormente urbana.

Este imperio que se veía a sí mismo como un conglomerado de ciudades subsistía en base al comercio y la interrelación entre esas ciudades. Fue por eso que Roma construyó sus famosos caminos. Por ellos, y sobre todo por vías marítimas y fluviales, transitaban mercaderes, artesanos en busca de empleo, estudiantes en busca de sabiduría, peregrinos inspirados por su religión, y muchas otras personas. Fue mayormente a través de ese tráfico que el cristianismo se extendió de un lugar a otro.

En lo religioso, el Imperio Romano se fundamentaba en una amalgama de las religiones de los pueblos conquistados. Siempre que fuera posible, se establecían vínculos y supuestas identidades entre los diversos dioses. Así, por ejemplo, se llegó a decir que el Neptuno de los romanos era el Poseidón de los griegos, y que la Artemisa griega no era otra que la famosa y antiquísima diosa de los efesios, y también la Diana de los romanos. A esto se añadían antiguos «misterios» —religiones cuyos adeptos celebraban ritos secretos mediante los cuales se unían a sus dioses— además de toda una pléyade de doctrinas que reciben el nombre común de «gnosticismo», que ofrecían salvación a

quienes tuvieran cierto conocimiento (*gnosis*) secreto. Y, como lazo de unión de todo esto, se fomentaba y en algunas circunstancias se requería el culto al Emperador, como señal de lealtad a tan diverso imperio.

1. *Expansión geográfica del cristianismo*

Aunque las razones arriba expuestas hacen imposible una narración detallada de los nombres y métodos de los misioneros que llevaron el cristianismo a cada región, sí es posible lograr una idea aproximada de la extensión geográfica que logró el cristianismo en los años que van del final de la era apostólica a la conversión de Constantino. Esta extensión es tan sorprendente que resulta doblemente desafortunado carecer de datos exactos acerca de cómo la nueva fe fue llegando a cada región del Imperio.

Al terminar el período neotestamentario, la iglesia cristiana se extendía allende Palestina y Siria hacia el Asia Menor y hasta Grecia y Roma. Más allá de la capital imperial no llegan nuestros datos pues, aunque hay noticias de un viaje de Pablo a España, nada se sabe acerca de sus resultados, y es posible que tal viaje nunca se haya realizado. Sin embargo, a fines del siglo II —y sobre todo a mediados del III— aparecen en la historia repetidas pruebas de que la nueva fe se había extendido por todo el Mediterráneo, y que lograba adeptos sobre todo en las grandes ciudades, donde pronto surgieron comunidades cristianas de importancia.

a) *El Egipto*. En el Egipto, y sobre todo en la ciudad de Alejandría, pronto apareció una iglesia floreciente que algunos dicen fue fundada por San Marcos, aunque este dato carece de confirmación histórica. En todo caso, a mediados del siglo II la comunidad cristiana de esa ciudad contaba ya con pensadores de la importancia de Panteno y, poco después, de Clemente y Orígenes. Además —y esto es señal de la pujanza del cristianismo— fue en Alejandría que el gnosticismo hizo algunos de sus más serios es-



Según la tradición, San Pedro envió siete obispos para evangelizar a España. Bajorrelieve en la catedral de Ávila.

fuerzos por asimilar en su seno al cristianismo.

- b) *El norte de África*. En la parte occidental del norte de África —lo que los romanos llamaban África— y sobre todo en la ciudad de Cartago, aparece también el cristianismo a fines del siglo II. Cuando este cristianismo cartaginés asoma a la historia, tiene ya tal madurez que resulta necesario suponer que había sido fundado varias décadas antes. Es en Cartago, y no en Roma, que surge la primera literatura cristiana en lengua latina —con Tertuliano— y esa región fue también, con Tertuliano y Cipriano, el centro del pensamiento teológico occidental durante todo el período que nos ocupa —y años después con San Agustín.

¿Cómo llegó el cristianismo al norte de África? ¿Quiénes lo llevaron? ¿De dónde venían? No lo sabemos. Tradicionalmente se ha pensado que fue de Roma que el cristianismo fue llevado a Cartago. Sin embargo, un estudio más detenido parece indicar

que fue del Oriente —y quizá de Frigia. Al parecer, fue más tarde que las circunstancias políticas y culturales llevaron a la iglesia africana a establecer relaciones más estrechas con Roma, y a olvidar sus antiguos lazos con el mundo griego.

- c) *España*. Los orígenes del cristianismo en España, así como la historia de la iglesia española en los primeros siglos, nos son totalmente desconocidos. Aparte de la posibilidad de que Pablo haya visitado la Península Ibérica, existen leyendas que afirman que el apóstol Santiago laboró en tierras de España, y que Pedro envió siete obispos a la misma región. El hecho es que la iglesia española, si bien parece haber sido fundada por lo menos a fines del siglo II, no produjo durante todo este período monumento alguno —ya sea literario, artístico o de otra índole— que nos permita afirmar que haya existido en la Península Ibérica, y antes de la segunda mitad del siglo III, un cristianismo pujante. Sin embargo, el sínodo de Elvira,

alrededor del año 300, muestra que el cristianismo se había extendido tan al norte como Asturias y tan al este como Zaragoza, aunque su fuerza mayor parece haberse concentrado en lo que hoy es Andalucía.

- d) *Las Galias*. Desde la segunda mitad del siglo II —y quizá desde antes— el cristianismo penetró en las Galias. En el año 177 se desató una persecución en las ciudades de Lyon y Vienne, lo cual prueba que ya en esa fecha existían allí comunidades cristianas. Poco después, el obispo Ireneo de Lyon, quizá el más grande teólogo de este período, es testimonio de la fuerza del cristianismo en esta región, no sólo numérica, sino también intelectualmente. Parece que el cristianismo llegó a esa región traído por inmigrantes cristianos procedentes del Asia Menor o al menos del Oriente, y que durante algún tiempo su fuerza mayor estuvo entre los habitantes de lengua griega. Sin embargo, el propio Ireneo da a entender que los cristianos de Lyon —o al menos él mismo— se ocupaban también de evangelizar a los habitantes de origen celta. En uno de sus principales libros, escrito en griego, se excusa de no escribir esa lengua con toda elegancia, pues pasa buena parte de su tiempo evangelizando a los celtas. Cuando en el año 314 se reunió un sínodo en Arlés, al sur de Francia, acudieron a él obispos, no sólo de toda la Galia, sino hasta de las Islas Británicas.

- Luego, antes de comenzar el siglo IV ya el cristianismo había rodeado la cuenca del Mediterráneo, y se encontraba representado en todas las regiones principales del Imperio.
- e) *Los territorios en que habían laborado los apóstoles*. Además, en las zonas a que los apóstoles y sus contemporáneos habían ya llevado el cristianismo, la iglesia continuó su labor misionera, dirigiéndose ahora sobre todo a ciudades y pueblos de menor importancia adonde el cristianismo no parece haber llegado antes. Así, por ejemplo, a mediados del siglo III parece haber habido en Italia

unos cien obispos. En Grecia el progreso del cristianismo parece haber sido más lento, y lo mismo puede decirse de la población semítica de Siria y Palestina. En Asia Menor, sin embargo, el progreso fue sorprendente, y pronto hubo, no sólo comunidades en sitios bastante apartados, sino también gran número de miembros en esas comunidades. Testimonio de ello es la correspondencia en la que Plinio le informa a Trajano que en Bitinia —adonde nunca llegó apóstol alguno— los templos paganos estaban «casi desiertos». Afortunadamente, sabemos algo más acerca de la labor misionera en Asia Menor debido a los datos y obras que se conservan de Gregorio de Neocesarea.

2. *Un gran misionero de este período:*

Gregorio de Neocesarea

Si bien es poco lo que sabemos acerca de la multitud de creyentes que deben haber contribuido a esa sorprendente expansión del cristianismo, hay algunos cuyas labores nos son más conocidas. Tales misioneros nos ofrecen atisbos de la teología y métodos misioneros en ese tiempo. Uno de ellos fue Gregorio de Neocesarea, más conocido como Gregorio el Taumaturgo.

Gregorio era natural del Ponto, y sus padres eran paganos. Su verdadero nombre era Teodoro, y vino a llamarse Gregorio sólo después de su bautismo. Contaba catorce años al morir su padre, aunque esto no le impidió estudiar en las mejores escuelas de la época, pues su familia era acomodada. Por diversas razones Gregorio y su hermano Atenodoro visitaron la ciudad de Cesarea en Palestina. Allí conocieron a Orígenes, quien, según cuenta un biógrafo de Gregorio, les cautivó de tal modo que quedaron «como inmóviles» a sus pies. Entonces el maestro alejandrino les enseñó, además de lógica, física, geometría y astronomía, la «verdadera filosofía» del cristianismo. En esta historia, es importante recordar que tanto Orígenes como su maestro Clemente de Alejandría se dedicaron a presentar el Evangelio en términos de las élites

Las misiones en la Edad Antigua

culturales de Alejandría, como la «verdadera filosofía».

Tras permanecer en Cesarea unos cinco años, Gregorio y Atenodoro regresaron al Ponto, donde pronto se les conoció por fervientes cristianos y propagadores activos de su nueva fe. A la postre Gregorio fue consagrado obispo de Neocesarea. También su hermano Atenodoro llegó a ser obispo de otra ciudad del Ponto, y contribuyó a la obra misionera de Gregorio.

El cargo de obispo de Neocesarea no parecía ser de demasiada responsabilidad, pues la comunidad cristiana en esa ciudad contaba sólo con diecisiete miembros. Pero Gregorio tomó su nueva responsabilidad con toda seriedad, y se dedicó a las labores misioneras en la ciudad y los campos con tal ahínco y éxito que se dice que a su muerte sólo quedaban diecisiete paganos en la región.

Los métodos misioneros de Gregorio —hasta donde nos son conocidos— son interesantes. Su personalidad, cautivadora y subyugante según todos los testimonios, contribuyó grandemente al éxito de sus trabajos apostólicos. Además, si su *Panegírico a Orígenes* fue sincero, debemos suponer que el propio Gregorio, siempre que las condiciones se lo permitiesen, usaría del método de la persuasión lógica que tan buenos resultados había dado en su propio caso. Para él, el cristianismo era una filosofía superior, pero no una simple filosofía especulativa, sino toda una filosofía práctica en la que la especulación debía unirse a la virtud.

Sin embargo, en la región del Ponto, apartada de las principales corrientes de pensamiento y estudio, y sobre todo entre gentes incultas, el método que Orígenes le había aplicado a Gregorio resultaba impracticable. Por esta razón, Gregorio intentó presentar el cristianismo del modo que más se adaptaba a la mentalidad de las personas con quienes trabajaba. Uno de sus biógrafos dice:

He aquí un rasgo de la gran sabiduría de este hombre: debía formar en masa para una nueva vida a toda

una generación. Como cochero que sabe conducir la naturaleza, les sujetó firmemente con el freno de la fe y del conocimiento de Dios; pero al mismo tiempo les permitió tener, bajo el gobierno de la fe, un poco de alegría y libertad. Advirtió que este pueblo infantil e inculto quedaba apegado al culto idolátrico por los placeres del sentido; y, queriendo asegurar ante todo lo esencial, apartarlos de las vanas supersticiones y llevarlos a Dios, les permitió celebrar la memoria de los mártires con gozo y alegría. Sabía que con el tiempo su vida llegaría a ser espontáneamente más grave y más arreglada; pues la misma fe les llevaría a ello; y efectivamente, esto es lo que sucedió con la mayor parte: su gozo se trocó y, dejando los placeres del cuerpo, pasaron a los del espíritu. (Gregorio de Nisa, *Vida de San Gregorio*; citado en Fliche y Martin, *Historia de la iglesia desde los orígenes hasta nuestros días*, Buenos Aires, 1953, 2:291)

Este método de adaptar el mensaje a las condiciones intelectuales, morales y religiosas del pueblo fue utilizado ampliamente, no sólo por Gregorio, sino también por toda una larga serie de misioneros a través de todos los tiempos, y ha sido motivo de amargas y largas controversias.

Empero esto no quiere decir que Gregorio permitiese a sus conversos seguir su vieja vida y creencias, y que se contentase con la sola confesión oral de la fe cristiana. Al contrario, la persecución de Decio, y luego la invasión del Ponto por parte de los godos y otros, le dieron ocasión de mostrar lo que se esperaba de los verdaderos cristianos. Sobre todo en esta última oportunidad, parece ser que muchos de los cristianos se dejaron llevar por las circunstancias y cometieron acciones que Gregorio se sentía obligado a condenar, como

lo muestra su *Epístola canónica*. En ella, Gregorio ordena excomulgar a quienes en medio de la invasión fueron «tan audaces que consideraron el tiempo que trajo destrucción a todos como el momento preciso para su propio lucro». Quienes han tomado o encontrado lo que no es suyo deben devolverlo inmediatamente; quienes han retenido cautivos deben dejarlos libres; los traidores que se hicieron partidarios de los bárbaros, y se hicieron partícipes de sus crímenes, deben ser excomulgados hasta que un sínodo, bajo la dirección del Espíritu Santo, decida qué ha de hacerse con ellos; y quienes contribuyan a restaurar el orden devolviendo a las personas lo que les pertenece no deben esperar recompensa alguna, ni cobrar el servicio prestado.

Como vemos, el método misionero y pastoral de Gregorio era una combinación de flexibilidad e integridad: flexibilidad adaptándose a las costumbres del pueblo, e integridad exigiendo que ese pueblo se comportase como cristiano.

Por último, y antes de pasar adelante, debemos señalar que otro de los métodos misioneros de Gregorio parece haber sido el de los milagros, que le valió el título de «Taumaturgo». En las narraciones de estos milagros la historia y la leyenda se mezclan de tal modo que resulta imposible distinguirlas.

3. Los métodos

Al estudiar los métodos empleados durante este período, tropezamos una vez más con la dificultad de que nuestros materiales son harto escasos, y los que tenemos representan sólo un sector de la vida total de la iglesia. De este período se conservan extensas apologías en pro del cristianismo, así como la historia de ciertas conversiones particulares; pero la casi totalidad de estos testimonios nos sirve sólo para saber cómo las personas más cultas y más privilegiadas llegaban al cristianismo, y nada nos dice acerca de la conversión de esclavos, artesanos y mujeres.

a) *La polémica contra el judaísmo*. El conflicto entre cristianos y judíos ha dejado testimonio duradero en varios de los escritos del Nuevo Testamento, así como en la literatura cristiana posterior. Empero antes de pasar a estudiar el contenido de esa polémica debemos aclarar el carácter del conflicto mismo. La noción común, que el cristianismo pronto dejó de ser mayormente una religión de judíos para volverse casi completamente gentil, no parece ser del todo exacta. En fecha reciente estudios sociológicos de la iglesia y del judaísmo antiguos han mostrado que el proceso de conversión de judíos al cristianismo continuó bastante más de lo que anteriormente se pensó. Muchos de los gentiles que antes habían sido clasificados por los judíos como «temerosos de Dios», es decir, personas que se sentían atraídas hacia la fe de Israel, pero no se hacían judías, ahora se unieron a la iglesia. Pero también muchos de los judíos de la diáspora, es decir, judíos que vivían entre gentiles, parecen haber visto en la nueva fe un modo de conservar la tradición de sus antepasados y al mismo tiempo ajustarse mejor a las nuevas circunstancias. Este proceso continuó al menos por tres siglos, y por tanto buena parte de los escritos cristianos que hoy leemos como polémicas contra el judaísmo no iban dirigidos tanto a los verdaderos judíos como a los que se habían hecho cristianos, pero todavía no estaban del todo seguros en su nueva fe. Luego, al leer estos documentos debemos recordar que se trata sólo de una visión parcial de las relaciones entre el cristianismo y el judaísmo.

El método que aparece una y otra vez en los documentos que han llegado hasta nosotros es el de la polémica y el argumento lógico. Este tipo de argumentación se empleaba ya en el período neotestamentario, sobre todo frente a los judíos, haciéndoles ver cómo Jesús era el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento. Durante el período que

estudiamos, continúa esta polémica antijudía, pero la polémica frente a la religión y la filosofía paganas viene a ocupar el primer lugar. Esto es señal de que la iglesia, cada vez más convencida de que los judíos no habrían de convertirse, vuelve su ímpetu misionero hacia los gentiles. La iglesia de fines de este período es ya una iglesia de gentiles, y buena parte de su polémica con los judíos no lleva ya el propósito de convencer, sino sólo de aplastar a una religión rival.

En todo caso, el argumento fundamental de los cristianos frente a los judíos es el del cumplimiento de ciertas profecías en la persona de Jesús, especialmente en su nacimiento y muerte. Además —también al igual que ciertos escritores del Nuevo Testamento— los polemistas cristianos de este período apelan a la tipología, afirmando que ciertos acontecimientos del Antiguo Testamento eran señales, «tipos» o figuras de lo que habría de ocurrir en el Nuevo. Por último, otros escritores cristianos, y muy especialmente los alejandrinos, apelan a la alegoría, frecuentemente negando el carácter histórico de las narraciones del Antiguo Testamento, y haciendo de ellas alegorías referentes a las enseñanzas del Nuevo.

Algunos cristianos —como Marción— negaban la validez del Antiguo Testamento, y pretendían que el cristianismo era algo tan radicalmente nuevo que no podía ser el cumplimiento de las antiguas promesas hechas a los judíos. Pero la inmensa mayoría de los cristianos rechazó tal posición, que fue considerada herética.

- b) *La polémica contra el culto pagano.* Frente a los paganos, la polémica cristiana tenía que luchar en dos frentes: el del culto y el de la filosofía.

Frente al culto pagano, tanto los cristianos como los judíos enseñaban un monoteísmo moral, y con ello se hacían eco de los ataques que los propios filósofos paganos ve-



Los antiguos dioses habían perdido mucho de su poder: Estatua de Zeus (o quizá Poseidón) En el Museo Arqueológico de Atenas.

nían haciendo a la pluralidad de los dioses, y sobre todo a las historias inmorales que de ellos se contaban. Al aparecer el cristianismo, ya hacía siglos que los filósofos griegos habían comenzado a expresar dudas acerca de los dioses del Olimpo, y sobre todo acerca de las cosas que de ellos se contaban. Al igual que los filósofos paganos, los cristianos atacaban a estos dioses, primero, por su impotencia y por ser creación humana; y, segundo, por los hechos inmorales que se les atribuían. Como ejemplo de esto podemos tomar a Arístides, quien a mediados del siglo II escribió:

Viendo a sus dioses aserrados por sus artífices, y desbastados, y acortados, y cortados, y quemados, y figurados, y por ellos transformados en toda figura, y ora que envejecen consumidos por el largo tiempo, ora que se funden o se hacen pedazos, ¿cómo no comprendieron que no son dioses? Y aquellos que no han podido proveer a la salvación de sí mismos, ¿cómo pueden tener cuidado de los hombres? (*Apol.* 13.1; trad. D. Ruiz Bueno, B.A.C., 96:143)

Y, señalando la inmoralidad de los dioses griegos, dice:

Mas he aquí que, habiendo los griegos establecido leyes, no han caído en la cuenta de que con sus leyes condenan a sus dioses. Si, en efecto, sus leyes son justas, son perversos sus dioses, los cuales han transgredido las leyes, porque se matan unos a otros, y practican la magia, y cometen adulterio, y se dan a la ra-

piña y al robo y yacen con varones, con todas sus otras hazañas; que si sus dioses han hecho bien estas cosas, tal como lo escriben, son perversas las leyes de los griegos, porque no han sido establecidas según la voluntad de los dioses. Y en esto, todo el mundo ha errado. (*Apol.* 13.7; trad. D. Ruiz Bueno, B.A.C., 96:144)

c) *El encuentro con la filosofía pagana.* En cuanto a su posición frente a la filosofía pagana, los cristianos de este período —como los de todas las épocas— no estaban de acuerdo entre sí. Todos veían en el cristianismo una verdad superior, revelada por Dios, y a la que ningún filósofo, por muy acertado que fuese su pensamiento, hubiera podido llegar. El punto de desacuerdo estaba en el valor que debía atribuirse a la filosofía, pues unos veían en ella el ayo que conducía a Cristo (Justino, Clemente, Orígenes) y otros veían sólo una oposición radical entre el pensamiento filosófico y la verdad cristiana (Taciano, Hermias, Tertuliano).

El Areópago.



Unos veían en la filosofía un instrumento necesario para la exégesis bíblica, y otros veían en ella el origen de toda herejía. Unos afirmaban que Jesucristo era el Señor tanto de Atenas como de Jerusalén, y otros se preguntaban: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué la Academia con la iglesia?» (palabras famosas de Tertuliano). Sin embargo, la inmensa mayoría de los cristianos —o al menos de los cristianos cuyas opiniones nos son conocidas a través de sus obras— veía un valor positivo en la filosofía pagana.

Como ejemplo de esta posición podemos tomar a Justino Mártir, autor cristiano de la segunda mitad del siglo II. A fin de mostrar a las personas cultas entre los gentiles que el cristianismo no se opone a la civilización y filosofía helénicas, sino que las complementa y supera, Justino apela a la doctrina del *logos* o Verbo. Este término podía ser de gran valor, pues era uno de los temas fundamentales de la filosofía pagana, se aplicaba a Jesucristo en el Evangelio de Juan, y ya antes —con Filón de Alejandría— había servido de puente entre la filosofía griega y la religión judaica.

Siguiendo la tradición de los filósofos griegos, Justino afirma que todo conocimiento que los humanos poseen es producto del *logos* o principio racional del universo. Pero —apelando ahora al Cuarto Evangelio, y a su uso del término *logos*— Justino afirma también que ese *logos* que es el principio racional del universo es el mismo que se encarnó en Jesucristo. Luego, la verdad que los filósofos conocieron no es otra que la verdad cristiana, con la sola salvedad que Platón y sus colegas conocieron al Verbo «en parte», mientras que los cristianos conocen al Verbo «entero». Los filósofos conocían sólo las verdades que el Verbo les revelaba, mientras que los cristianos conocen al Verbo mismo. Luego, todo cuanto hay de bue-

no en la cultura y filosofía paganas les pertenece a los cristianos.

De este modo la polémica cristiana, tanto frente al judaísmo como frente al paganismo, busca rumbos que le permitan afirmar el señorío de Jesucristo sobre todo cuando existe —en estos casos, el Antiguo Testamento y la cultura helenista— sin abandonar la afirmación fundamental de que el que es el Señor y Verbo eterno se ha llegado a nosotros de manera única y particular en Jesucristo.

- d) *El contacto personal entre intelectuales.* Sin embargo, toda esta argumentación servía de canal para la propagación del Evangelio sólo cuando iba acompañada por el testimonio personal del cristiano. No tenemos noticias de personas que se hayan convertido al cristianismo leyendo el *Diálogo con Trifón* o las *Apologías* de Justino (lo cual resulta más notable si recordamos que tenemos noticias de conversiones filosóficas mediante la lectura de los libros de los filósofos), pero sí sabemos de ocasiones en que tales discusiones personales llevaron a alguien al cristianismo.

El propio Justino da fe de la importancia de este método de discusión y testimonio directo entre cristianos y paganos al afirmar que su conversión se debió a un encuentro tal, cuando un anciano venerable, tras mostrarle la insuficiencia del platonismo, le mostró la «verdadera filosofía». Ya hemos visto el caso de Gregorio de Neocesarea y su hermano Atenodoro, cuya conversión tuvo lugar a través del contacto con Orígenes. Algo parecido parece haber sucedido en los casos de Clemente de Alejandría gracias a la influencia personal de su maestro Panteno, y de Cipriano de Cartago a través del sacerdote Ceciliano. Y, si el Octavio de Minucio Félix narra un acontecimiento histórico, también allí vemos un intento de lograr una conversión a través de la discusión directa y personal de los valores y doctrinas del cristianismo frente al paganismo.



La antigüedad sentía gran aprecio por las letras. Fachada de la Biblioteca de Celso, en Pérgamo.

e) *Las escuelas cristianas.* Las más de las veces tales encuentros no se dejaban simplemente al azar, sino que los cristianos fundaban escuelas que tenían funciones catequéticas, pero a las que podían dirigirse los paganos cultos que querían saber más acerca del cristianismo, o que simplemente querían atacarlo disputando con sus más destacados portavoces. Como ejemplo de este tipo de escuela, que seguía el molde de la antigua Academia de Atenas, tenemos la que fundó Justino en Roma y que luego dirigió su discípulo Taciano, y la famosísima de Alejandría, relacionada con los nombres de Panteno, Clemente, Orígenes, Heraclas y otros, y a la que acudía a veces lo más selecto de la nobleza y la intelectualidad paganas. Tales escuelas jugaron un papel importantísimo en la expansión del cristianismo, pues muchos paganos que acudían a ellas se convertían, además de que pronto se volvieron centros de donde salían cristianos preparados para llevar sobre sus hom-

bro la responsabilidad de predicar y extender el conocimiento del Evangelio —de los cuales Gregorio de Neocesarea es un magnífico ejemplo. Además, la literatura que se producía en estas escuelas servía de fuente de conocimientos a cristianos menos ilustrados que debían enfrentarse con paganos que de otro modo hubieran podido vencerles en la controversia.

f) *El testimonio de la base de la iglesia.* Este tipo de testimonio directo y personal, en que la polémica se mezclaba con el ferviente deseo de ver la conversión del interlocutor, no siempre tenía lugar en el nivel elevado de los filósofos y los retóricos, sino que con mayor frecuencia tenía lugar entre esclavos, artesanos y mujeres (en una cultura en la que se pensaba que estas últimas no eran capaces de pensamientos profundos). Prueba de ello es el siguiente texto de Celso, quien veía en la pobreza e ignorancia de los cristianos un argumento contra la veracidad de su fe:

¿Qué hacen los feriantes, los saltimbanquis? ¿Se dirigen a los hombres sensatos para espetarles sus soflamas? No. Pero si divisan en alguna parte a un grupo de niños, de cargadores, de gentes groseras, allí es donde plantan sus tablados, exponen su industria y se hacen admirar. Lo mismo ocurre en el seno de las familias. Se ven pelaires, zapateros, bataneros, gentes de extrema ignorancia y desprovistas de toda educación que, en presencia de los maestros, se guardan muy bien de abrir la boca; pero si pillan privadamente a los hijos de la casa o a mujeres que no tienen más inteligencia que ellos mismos, se ponen a decirles maravillas. Sólo a ellos hay que creer; los padres, los preceptores son unos locos que ignoran el verdadero bien y son incapaces de enseñar. Sólo ellos saben cómo hay que vivir; a los niños les irá bien si les siguen, y por su medio la felicidad visitará a toda la familia. Si mientras están perorando, sobreviene alguna persona seria, uno de los preceptores o el padre mismo, los más tímidos se callan; los descarados no dejan de exhortar a los niños a que sacudan el yugo, insinuándoles calladamente que no quieren enseñarles nada ante el padre de ellos o ante el preceptor, para no exponerse a la brutalidad de esas gentes corrompidas que los harían castigar. Los que tienen interés en saber la verdad, abandonen a esos preceptores y a sus padres y vengan con las mujeres y la chiquillería al gineceo o al puesto del zapatero o a la tienda del batanero, para aprender allí la vida perfecta. Ved ahí cómo se las

arreglan para ganar adeptos. No exagero y en mis acusaciones no salgo un ápice de la verdad. (Citado por Orígenes, *Contra Celso*, 3.55; G. Bardy, *La conversión al cristianismo en los primeros siglos*, Pamplona, 1961, pp. 307-8)

Es una verdadera desventura el que, dado su propio carácter, el trabajo de tales cristianos no nos sea mejor conocido, pues sin duda descubriríamos que su contribución a la expansión del cristianismo fue mucho mayor que lo que los textos parecen indicar, y hasta mayor que la de las escuelas y de los cristianos cultos.

En este contexto, es importante destacar tres elementos que hasta fecha relativamente reciente no han recibido la atención de los historiadores. El primero de ellos es el papel de las mujeres en la expansión del cristianismo antiguo. No cabe duda de que en la iglesia de los primeros siglos las mujeres eran mucho más numerosas que los varones. Esto parece haberse debido en parte a las enseñanzas de la iglesia respecto al sexo. Aunque a veces indirectamente, tales enseñanzas fomentaban hacia la mujer un respeto que contrastaba con las prácticas de la sociedad circundante. En consecuencia, eran mucho más frecuentes los casos de mujeres convertidas al cristianismo que luego traían a sus esposos y al resto de su familia a la iglesia, que los casos en que el Evangelio penetraba en una familia a través de los varones —y mucho menos del padre de familia. Las redes de intercomunicación de las mujeres en sus faenas diarias fueron entonces uno de los principales canales por los que se divulgó la palabra del Evangelio.

El segundo factor digno de mención es el impacto de las epidemias sobre la población, y el modo en que la iglesia respondió a ellas. Hacia mediados del siglo II, comenzó una serie de epidemias que repetidamente diezmaron la población. Esto contribuyó

al crecimiento del cristianismo al menos de dos modos. En primer lugar, porque los cristianos cuidaban mejor unos de otros, los índices de sobrevivencia entre ellos eran mayores que entre el resto de la población. En segundo lugar, en esos tiempos difíciles se vio un marcado contraste entre el grueso de la población, que huía de los enfermos y sólo buscaba su propia salud, y los cristianos, que se dedicaban a cuidar no sólo a sus enfermos, sino a los de toda la comunidad. Por ello, abundan los testimonios de personas cuya primera atracción al cristianismo se debió a ver la obra de caridad de los creyentes, aun a riesgo de sus propias vidas.

El tercer factor digno de mención es el crecimiento demográfico de los cristianos, debido a su oposición al aborto y el infanticidio —prácticas comunes y perfectamente aceptables dentro de la sociedad pagana. Aunque las actitudes de los primeros cristianos hacia otros métodos de control de la natalidad no son del todo claras, la sola prohibición del aborto y el infanticidio —y su insistencia en limitar las relaciones sexuales a las que tenían lugar dentro del matrimonio— llevó a un índice de natalidad positivo aun en medio de una sociedad en que el índice era negativo —es decir, nacían menos personas que las que morían.

- g) *Los milagros*. Entre estas personas —y también entre muchas de las personas más cultas del Imperio— los milagros eran un factor importante. Si bien no sabemos cuántos de los hechos prodigiosos que se cuentan de Gregorio de Neocesarea son acontecimientos históricos, resulta claro que todos cuantos se dedicaron a narrar su vida veían en sus milagros uno de los instrumentos más poderosos para lograr la conversión de los paganos. Durante los últimos años de este período aparecen en la literatura cristiana numerosos evangelios y libros de hechos de uno u otro apóstol, y casi todos subrayan lo

milagroso como si esto fuera una de las principales garantías de la veracidad del cristianismo.

- h) *El martirio*. De todos los milagros, ninguno tan notable y tan fructífero en conversiones como el del martirio, tan frecuente durante los siglos segundo y tercero. Niños y mujeres, ancianos cargados de años, y esclavos acostumbrados a doblegarse ante la voluntad de sus amos, ofrecían gozosos la vida enfrentándose a las autoridades y regocijándose en la oportunidad de proclamar con sus actos su fe. Para un mundo en busca de realidades que diesen sentido a la vida y la muerte, tales actos eran una prueba de heroísmo —o de locura— que no podía explicarse fácilmente. Para aquellos antiguos mártires, lo que podría parecer locura para el extraño no era sino una decisión muy racional, de sacrificar la vida y unos instantes de dolor a cambio de la vida inmortal y de una eternidad de gozo y de paz. Tanto era así, que la iglesia tuvo que prohibir la práctica de los «espontáneos» —personas que se ofrecían voluntariamente para el martirio— e insistir en que el martirio era una corona para la cual era necesaria la elección divina. Muchos son los textos antiguos que dan fe del sacudimiento de una conciencia pagana ante los sufrimientos de algún mártir cristiano, y es por ello que Tertuliano podía decir que «mientras más se nos destruye más crecemos; la sangre de los cristianos es semilla».
- i) *El culto*. Otro factor que es necesario mencionar, aunque por razón de su escasa importancia como instrumento directo para la expansión del cristianismo, es el culto divino. Los cultos orientales que invadían el Imperio a principios de nuestra era —el de Atis y Cibebe, el de Isis y Osiris, el de Dionisio, etc.— ofrecían una liturgia fascinante y conmovedora. Frente a esto, la liturgia cristiana —a la que en todo caso no se permitía asistir a los no bautizados— era en extremo sen-

cilla. Resulta claro que, a diferencia de lo que ha llegado a ser costumbre en muchas iglesias, en la iglesia primitiva el culto no tenía el más mínimo propósito de servir de ocasión para la conversión de los no cristianos. El trabajo que hoy llamamos «evangelístico» se realizaba fuera del culto, en los sitios donde la vida común proveía contacto a los cristianos con los no creyentes.

- j) *Los misioneros*. Algo semejante sucede con la práctica de enviar misioneros, aunque en este caso sí es cierto que la iglesia de los primeros siglos tenía por costumbre enviar misioneros a otros sitios. Ya hemos mencionado el caso de la iglesia de Antioquía, que envió a Pablo y sus acompañantes. En el período que estamos estudiando, merece la pena citarse el caso de Panteno, quien hizo un viaje hacia el Oriente (¿hasta Arabia, o hasta la India?) como «heraldo del Evangelio de Cristo». Además obras tales como la *Didajé* y el *Contra Celso* de Orígenes dan a entender que había un buen número de personas dedicadas exclusiva o casi exclusivamente a ir de lugar en lugar predicando el Evangelio, como antes lo había hecho Pablo. Sin embargo, al parecer una buena parte del trabajo de estas personas consistía en visitar sitios en que ya existían iglesias, y ayudarlas y fortalecerlas en su fe.

La mayor parte de la expansión del cristianismo en los siglos que anteceden a Constantino tuvo lugar, no gracias a la obra de personas dedicadas exclusivamente a esa tarea, sino gracias al testimonio constante de cientos y miles de comerciantes, de esclavos y de cristianos condenados al exilio que iban dando testimonio de Jesucristo dondequiera la vida les llevaba, y que iban creando así nuevas comunidades en sitios donde los misioneros «profesionales» no habían llegado aún. Y, una vez sembrada la semilla, el trabajo más digno de notarse no fue tampoco el de los predicadores que visita-

ban la comunidad para predicarle unos pocos días, sino el de quienes, como Gregorio de Neocesarea, vivían junto a su pueblo y se sentían responsables, no sólo de su pequeña grey, sino también de toda la comunidad no cristiana.

- k) *Factores sociológicos*. Repetidamente en las páginas anteriores hemos mencionado varios de los factores sociológicos y demográficos que contribuyeron a la expansión del cristianismo: las redes de interacción en la sociedad urbana, el papel de la mujer, las epidemias y su impacto demográfico, el sistema de apoyo de los creyentes entre sí, la práctica de la caridad hacia los de fuera del grupo, etc. Aquí los mencionamos juntos, porque son factores que frecuentemente se olvidan, como si no hubiesen marcado entonces, y no continuarían impactando hasta hoy, la expansión del cristianismo.

- l) *Resumen: La actitud de los cristianos hacia el paganismo*. Podemos decir que el cristianismo avanzó a pasos agigantados por la cuenca del Mediterráneo gracias a los factores y métodos misioneros que acabamos de discutir. Pero todo esto de nada hubiera servido de no ser por el modo en que la iglesia y los cristianos combinaban una flexibilidad sorprendente con una firme integridad y lealtad a la tradición en formación. Si el cristianismo se hubiese mostrado radicalmente inflexible, como si sólo la iglesia y la tradición veterotestamentaria poseyesen la verdad, y como si toda verdad pagana tuviese que ser falsa, se le hubiera hecho imposible a un pagano helenista hacerse cristiano sin al mismo tiempo abandonar todo rasgo de helenismo y aprender a pensar como un hebreo. Fue su propia flexibilidad, nacida del deseo de alcanzar a otros para su fe, lo que hizo de la iglesia antigua una fuerza arrolladora. Pero, por otra parte, tal flexibilidad tenía sus límites. Si bien era aceptable ver cierta medida de verdad en la



Estatua ecuestre de Constantino. San Juan de Letrán, Roma.

cultura pagana, no todo en ella era igualmente aceptable. Por ejemplo, quien le ofreciera sacrificio al emperador o a cualquiera de los dioses, por ese acto mismo se declaraba fuera de la iglesia.

Al colocarse en el justo medio entre estos dos extremos, siendo firme en lo esencial y acomodándose críticamente a la cultura y las tradiciones del mundo grecorromano, la iglesia aceptó el riesgo de perder la integridad de su fe, y también el riesgo de enajenarse por completo de la cultura circundante. Su vida en aquellos primeros siglos se caracterizó por una lucha por ser fiel al llamado de Dios de dar a conocer el Evangelio en nuevos contornos culturales y sociales, y al mismo tiempo mantener la integridad de la tradición cristiana. Al tomar esta posición de difícil tensión, la iglesia tomó la actitud que mejor podía servir a la expansión del cristianismo, y al mismo tiempo reflejaba, siquiera imperfectamente, el amor del Señor que «siendo en forma de Dios» tomó «forma de siervo» por amor de los humanos.

B. El imperio cristiano y la supresión del paganismo

1. La conversión de Constantino

La conversión de Constantino es uno de esos grandes acontecimientos que parecen ser como hitos que se alzan en medio de la historia, señalando nuevos rumbos y abriendo nuevas posibilidades. Quizá por eso mismo es también uno de los acontecimientos más discutidos en la historia de la iglesia. Para unos, fue el comienzo de esa perversión del cristianismo que a la postre requeriría la Reforma del siglo XVI. Para otros, fue el triunfo de la iglesia perseguida sobre sus persegutores, la máxima expresión de la pujanza de la iglesia de los primeros siglos. Ambas interpretaciones son parcialmente correctas, pues un acontecimiento del orden de la conversión de Constantino no podía sino tener grandes consecuencias para la vida de la iglesia —consecuencias tanto positivas como negativas, así como consecuencias positivas con grandes potencialidades negativas.

No cabe duda de que la conversión de Constantino fue algo radicalmente distinto de lo que generalmente entendemos por conversión, y



Un bajo relieve en la puerta de la catedral conmemora el Edicto de Milán.

muy especialmente de lo que sucedía en aquella época cuando alguien se convertía. En época de Constantino, era la iglesia, o al menos algún cristiano estrechamente relacionado con la iglesia, quien servía de agente para la conversión de un pagano; luego el converso se ponía a la disposición de la iglesia, a fin de ser instruido en las cosas de la fe; por último, mediante el bautismo se unía a la iglesia, que debía dirigir su vida cristiana. El caso de Constantino es distinto. Según Eusebio, él mismo decía que su conversión se debía, no tanto a una conversación o polémica con algún cristiano, como a una visión directa que Dios le había proporcionado. Según esa visión, Constantino tenía una misión dada por el Dios de la iglesia y que por ello se relacionaba con la misión de ésta última; pero dada directamente, por lo que no dependía de, ni se sometía a, la organización de la iglesia. Por otra parte, Constantino veía al Cristo a quien ahora servía, no tanto como un Salvador del poder del pecado y la muerte, sino más bien como el Vencedor que le daría la vic-

toria sobre sus enemigos. A cambio de esto, Constantino debía honrarle y contribuir al crecimiento de su iglesia.

¿Cuáles fueron las consecuencias de todo esto para la expansión del cristianismo? No cabe duda de que el prestigio que le prestaba la persona del Emperador debe haber despertado interés hacia el cristianismo. Los lugares de adoración se hacían cada vez más pequeños ante el influjo de los conversos. Al principio, la iglesia mantuvo su antigua costumbre de preparar a los conversos para el bautismo a través de un largo período de prueba y de instrucción catequética. Con el correr de los años tal período se hizo cada vez más breve, y la instrucción más superficial, hasta llegar a las conversiones en masa de principios de la Edad Media. Como ha de suponerse, esto resultó en menoscabo de la dedicación personal de los cristianos, sobre todo en lo que a la vida ética se refiere, pues en el campo doctrinal la iglesia desarrolló medios para mantener la adhesión casi absoluta de sus fieles.

Esto no quiere decir que el resultado de la conversión de Constantino haya sido puramente negativo. Por el contrario, el siglo que sigue a tal acontecimiento es el Siglo de Oro de la historia de la iglesia. Personajes tales como Atanasio, Basilio el Grande, Ambrosio, Jerónimo y Agustín son testimonio de la pujanza literaria e intelectual de la iglesia liberada del azote de las persecuciones. Las grandes basílicas y obras de arte son ejemplo del modo en que los cristianos tomaron lo mejor de la cultura conquistada y lo pusieron al servicio de su Señor. La organización eclesiástica que logró desarrollarse gracias a la protección imperial resultó ser el único poder capaz de rescatar la cultura grecorromana tras las invasiones de los bárbaros. Por último, el siglo que siguió a la conversión de Constantino vio misioneros tales como Ulfilas y Martín de Tours.

La conversión del Emperador planteaba problemas que hasta entonces habían sido desconocidos para la iglesia. ¿Debía el Emperador estar supeditado a la iglesia, o viceversa? ¿De-

bía el Emperador utilizar su poder en pro de los principios cristianos? ¿Cómo se entendía la responsabilidad del Emperador para con sus súbditos paganos? ¿Debía la iglesia utilizar su influencia sobre el Emperador para lograr un orden social más justo? ¿Podían los cristianos aceptar privilegios de parte del estado? ¿Implicaría una traición a los principios evangélicos el dejar de ser la iglesia perseguida para convertirse en la iglesia apoyada en el poder imperial? Todos éstos son problemas a que la iglesia de los siglos cuarto y siguientes tuvo que enfrentarse. Son también problemas harto difíciles, pues en cada caso existen fuertes argumentos en pro de soluciones contradictorias. Si el Emperador utilizaba su poder a favor de sus principios cristianos, se corría el peligro de que la iglesia llegase a fundamentar su esperanza, no en Dios, sino en su poder político y económico. Si, por el contrario, el Emperador separaba su fe de su oficio de gobierno, esto implicaba que su fe quedaba reducida a un aspecto de su vida, que era una fe parcial que podía

Constantino les entrega la ciudad de Constantinopla a la Virgen y su Hijo, y Justiniano hace lo mismo con la catedral de Santa Sofía. Mosaico en Santa Sofía, Estambul.



ser restringida a alguna fase de la vida humana, excluyéndola de las demás. Luego, ni una ni otra solución era adecuada, y se hacía difícil determinar qué debían hacer la iglesia y el estado ante la conversión del Emperador. Empero una cosa resultaba clara e indudable: la conversión del Emperador, como la conversión de todo ser humano, debía ser recibida con regocijo por los cristianos, a pesar de los problemas —a menudo insospechados— que tal conversión podría plantear.

2. *Los hijos de Constantino y la reacción pagana*

Si bien Constantino nunca se volvió intolerante para con el paganismo, sus tres hijos y sucesores —Constantino II, Constancio y Constante— siguieron frente a los viejos cultos una política cada vez más rígida. En el año 341 se prohibieron los sacrificios, y en el 354 Constancio ordenó que todos los templos paganos fuesen clausurados. Aunque estas leyes no se cumplieron a cabalidad en todo el Imperio, sí sirvieron para estimular acciones violentas contra los paganos por parte de algunos funcionarios. Además, bajo el amparo de tales leyes algunos cristianos se dedicaron a destruir templos paganos y construir iglesias sobre sus ruinas. Ante tal situación, era de esperarse una reacción pagana.

Esa reacción se hizo sentir con el advenimiento al trono del emperador Juliano. Aunque la historia, llevada por el excesivo celo de algunos cristianos, le conoce como «el Apóstata», lo cierto es que Juliano nunca parece haber sido cristiano de convicción. El único cristianismo que Juliano conoció fue el intelectualismo arriano, cargado de silogismos y manchado además por el hecho de que su principal defensor, Constancio, había hecho asesinar a cuantos Juliano pudo haber amado.

Llevado por la convicción de que había sido elegido por los dioses para restaurar su culto, Juliano promulgó toda una serie de leyes en contra del cristianismo, y se dedicó además a

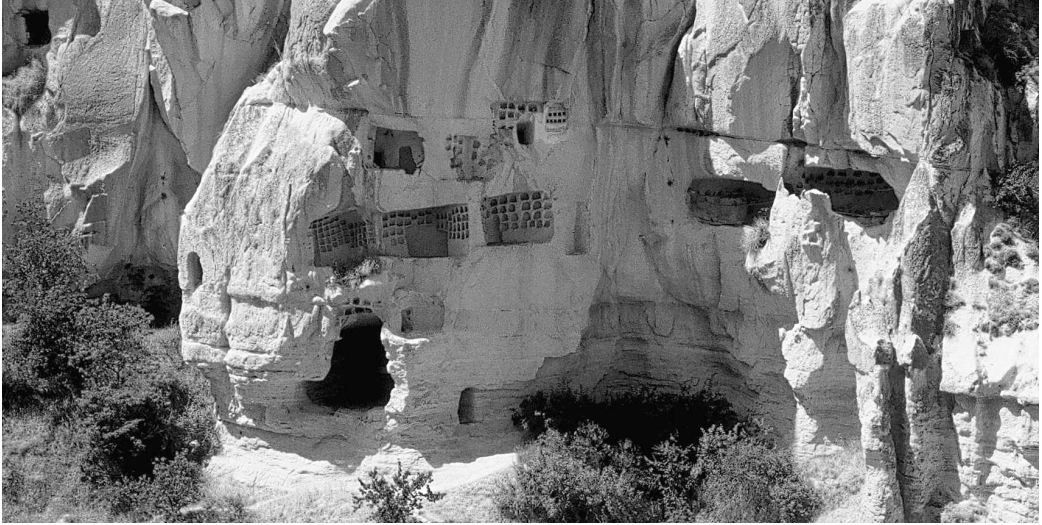
organizar el viejo culto pagano siguiendo el ejemplo de la iglesia. Todos los privilegios que Constantino y sus hijos habían concedido a los cristianos, y especialmente al clero, fueron revocados. Se prohibió a los cristianos enseñar literatura y filosofía clásicas. Aunque no se ordenó persecución alguna, en varios lugares se cometieron atrocidades contra los cristianos. Por otra parte, Juliano reorganizó el paganismo y le dio un nuevo impulso. Él mismo tomó de nuevo el viejo título imperial de *Pontifex maximus*, y colocó en cada provincia un Sumo Sacerdote bajo cuya dirección estaba todo el culto pagano. Bajo él, todos los demás sacerdotes debían llevar vidas intachables y, además de celebrar el culto, debían dedicarse a enseñar al pueblo el amor entre los seres humanos. Por último, el propio Juliano se dedicó a escribir contra los cristianos, a quienes llamaba «galileos».

El proyecto de Juliano estaba destinado al fracaso. Si bien era cierto que el cristianismo no había arraigado aún en las conciencias del pueblo, no era menos cierto que el viejo paganismo estaba en franca decadencia. En Antioquía el populacho se burlaba no sólo de la religión de Juliano, sino también de su moral estoica. El ideal religioso de la época no era ya el hombre templado de Marco Aurelio y los estoicos, sino el asceta sufrido del monaquismo cristiano. En el campo de la liturgia el culto cristiano tenía más atracción que los sacrificios que en todas partes se celebraban por orden de Juliano. Por último, la iglesia produjo pensadores, escritores y predicadores muy superiores a los que Juliano pudo reclutar de entre los paganos.

Cuando en el año 363 Juliano cayó herido de muerte por una lanza persa, lo inevitable siguió su curso: a la breve reacción pagana siguió un período de ininterrumpido avance por parte de los cristianos frente al paganismo.

3. *El Imperio cristiano*

Joviano y Valentiniano I, sucesores de Juliano, volvieron a la vieja política de apoyar a



Muchos se retiraron a lugares apartados para llevar vidas de santidad y contemplación. Cuevas en la región de Capadocia.

la iglesia, aunque tolerando siempre la existencia y práctica de los cultos paganos. Su sucesor Graciano, debido en parte a la influencia de Ambrosio de Milán, le dio nuevo ímpetu a la política de colocar al paganismo bajo condiciones cada vez más difíciles. Pero fue con el advenimiento de Teodosio al trono imperial que el paganismo clásico recibió un golpe de muerte.

Teodosio se creía llamado a defender la ortodoxia frente a las herejías, y el cristianismo frente al paganismo. Por ello, en el año 391 prohibió los sacrificios a los dioses paganos, y ordenó que los antiguos templos fuesen clausurados o dedicados a usos seculares. Al año siguiente, otro edicto prohibió no ya el culto público, sino hasta la práctica privada de la religión pagana. Pero lo que más daño hizo al paganismo fue la tendencia de las autoridades a ver con complacencia, o al menos con indiferencia, los excesos que los cristianos cometían contra los paganos. En Alejandría el obispo Teófilo, conocido por su falta de escrúpulos y de caridad para con sus adversarios, provocó a

los paganos a una lucha desigual cuyo resultado fue la destrucción del antiquísimo y monumental templo de Serapis. En otras regiones del Imperio, acontecimientos semejantes privaron al paganismo de algunos de sus más venerados templos.

4. El fin de la Edad Antigua

Después de la muerte de Teodosio en el año 395, es necesario distinguir entre el Occidente y el Oriente en lo que al avance del cristianismo y la supresión del paganismo se refiere. En el Oriente, el Imperio Romano subsistió mil años más, y en él se estableció una unión estrecha entre iglesia y estado en la que aquella quedaba sometida a éste. En lo que aquí nos concierne, podemos decir que en el Oriente el paganismo siguió decayendo por razones de su propia debilidad interna combinadas con la presión del estado y la iglesia. El último reducto importante del viejo paganismo fue la Academia de Atenas, clausurada en el año 529 por orden de Justiniano. A partir de esa fecha, el antiguo culto no parece haber subsistido si-

Las misiones en América Latina

cuestión aún no resuelta. Pero por lo pronto es necesario que las iglesias «históricas» se planteen seriamente la cuestión del carácter de su propia misión en vista del hecho de ser ellas una minoría dentro del movimiento protestante latinoamericano.

El protestantismo latinoamericano vivió momentos de profunda polarización durante la época de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Todavía hay heridas que dividen el trabajo de las iglesias protestantes, tanto «tradicionales» como pentecostales, y que producen competencia en lugar de un espíritu de cooperación y solidaridad. La lucha por descubrir un espíritu de hermandad y solidaridad sigue siendo tarea urgente en el futuro del protestantismo en el continente.

Quien haya leído el capítulo a que ahora ponemos fin se habrá percatado de que la historia del protestantismo en la América Latina es en realidad la historia de ese movimiento en los diversos países de nuestro continente. Hay algunos casos —como el de Diego Thomson o el de las misiones puertorriqueñas en Santo Domingo— en que la historia del protestantismo en un país se enlaza a la de otro. Pero tales casos son una minoría dentro de toda una historia de empresas discordes y a veces hasta contradictorias. Esta falta de coordinación, que puede haber hecho nuestro propio capítulo difícil de leer, ha sido siempre

uno de los puntos débiles de la obra protestante en la América Latina. Fue esta falta de coordinación la que impulsó a un buen número de dirigentes cristianos a convocar el Congreso sobre la Obra Cristiana en la América Latina, que se reunió en Panamá en 1916 y que fue el inicio de la cooperación evangélica continental. Sin embargo, a principios del siglo XXI se había hecho muy poco por llevar a la realidad una de sus más importantes recomendaciones:

Nos parece de urgente necesidad a muchos de nosotros que, a pesar de las enormes dificultades, se haga un esfuerzo para que, en la medida de lo posible, se unan las secciones divididas de la iglesia de Cristo en Sudamérica.

Lo que era «urgente necesidad» en 1916 sigue siéndolo casi 100 años más tarde. Por ello, debernos terminar este capítulo haciendo nuestras las palabras del mensaje de la Segunda Conferencia Evangélica Latinoamericana, celebrada en Lima en 1961:

Es nuestro firme propósito continuar manifestando en el futuro, cada vez de modo más claro y evidente, esta unidad que en Jesucristo ya tenemos. Para ello llamamos al pueblo evangélico a una más estrecha cooperación, un acercamiento más íntimo y, sobre todas las cosas, una oración ferviente y perseverante por la unidad del pueblo de Dios.

Desde todas las naciones

A. Una historia compleja con lecciones para el futuro

La historia del movimiento misionero es compleja. Hemos de notar que la transmisión de la fe cristiana no se limita a unas naciones o iglesias que envían y otras que reciben. Tampoco se limita a unas iglesias que envían y otras que reciben. Tales distinciones eran comunes en los círculos académicos de la misiología hasta bien avanzado el siglo XX, y perduran todavía en el lenguaje y el pensamiento de muchos cristianos. Empero esa interpretación de los hechos neutraliza a los nacionales y los proyecta como receptores pasivos, mansos y transformados por el trabajo de los misioneros extranjeros.

Por el contrario, la historia muestra que el movimiento y la actividad misionera son multidireccionales, multinacionales, multiétnicos, interculturales e interreligiosos. Ciertamente muchas historias de las misiones escritas durante el siglo XIX y principios del XX dan la impresión de que la misión es tarea realizada por misioneros y misioneras de Europa y Norteamérica. Empero, como hemos visto, la mayor parte del trabajo misionero cristiano ha sido realizado por nacionales. Recalcamos, por tanto, que el movimiento misionero no es de una sola vía, sino que parece ser una red con múltiples intersecciones y confluencias que no permiten adjudicar un centro para la expansión, ni tampoco un determinado princi-

pio o un patrón de movimiento lineal, acumulativo y progresivo. De todo ello resulta un movimiento libre pero frágil, con éxitos y fracasos, con entusiasmo, frustraciones, ambigüedades e incertidumbres. Comenzamos, entonces, por nombrar algunas de las lecciones que podemos aprender de esta historia del movimiento misionero.

Primero, el movimiento misionero cristiano nos enseña que el evangelio *se traduce* de una cultura a otra en el proceso de la evangelización y la misión. El evangelio no se puede transmitir sin tener en cuenta la cultura —el lenguaje, la religión, los símbolos, el sistema de ritos, las prácticas éticas, etc.— de los grupos receptores. Dependiendo de cuán distintas sean las culturas, el nivel de traducción puede ser sencillo o complejo. No obstante, este principio de la traducción del evangelio está basado en la experiencia cristiana de la encarnación, donde Dios en Jesucristo *se traduce* a nuestra realidad humana para que la humanidad le reciba no como a un extraño, sino como a un conocido.

Segundo, en el caso del trabajo misionero intercultural, la gran mayoría de los misioneros y misioneras lucharon para vivir y convivir bajo los términos y demandas de las culturas en los países donde se hacía misión. En esta historia se destacan dos tendencias: la una es lamentar y cuestionar la labor misionera desarraigada, distante y hasta explotadora; y la otra



Grupo cristiano masai en África.

es celebrar la gestión misionera arraigada en su contexto y protectora de la vida de los pueblos. Ambas tendencias aparecen entrelazadas, y no se suceden cronológicamente.

Tercero, la tarea misionera se nutre de muchas motivaciones. Estas motivaciones son de naturaleza política y económica (como las misiones en el tiempo del imperialismo europeo o norteamericano), de naturaleza religiosa y cultural (como las misiones en la época moderna), de sobrevivencia (como las misiones en la primera etapa de la época antigua). Por ello es imprescindible preguntarse continuamente sobre *el porqué* de las misiones.

Cuarto, las misiones generan profundos sentimientos religiosos que polarizan o unen a los distintos grupos involucrados. Esta historia ilustra casos en que las misiones fundaron, motivaron y nutrieron un espíritu de unidad que dio en lo que hoy conocemos como el movimiento ecuménico. Aun grupos misioneros que no se aliaron a esa movimiento encontraron que las misiones nutrían un espíritu de unidad y de propósito común. Por otro lado, las misio-

nes también provocaron fuertes divisiones. Muchas de estas divisiones crearon nuevas denominaciones, y a veces se ha hecho difícil la comunicación entre algunas de estas familias divididas.

Las misiones no sólo generaron profundos sentimientos religiosos entre los grupos cristianos, sino que también generan profundos sentimientos en personas de otras religiones. Las misiones cristianas crearon lo que se llama el «Renacimiento del Hinduismo» en la India. En África, el trabajo misionero ha revitalizado las culturas y cosmovisión animistas, creando un sincretismo peculiar entre el cristianismo y las culturas religiosas tradicionales.

Quinto, la tarea misionera, aunque en algunas ocasiones no tenía el propósito de crear una iglesia o comunidad cristiana organizada—como en los casos de la *China Inland Misión* y muchas de las misiones evangélicas conservadoras— normalmente crea la iglesia; y ésta, a su vez, es misionera. La historia de las misiones hace resaltar esta relación simbiótica entre misión e iglesia.

Finalmente, las misiones han contribuido de forma significativa a la disolución de la cristiandad. La cristiandad es la fusión del cristianismo con un orden político y territorial. Las misiones, recalcando la transmisión del evangelio sin la inmediata supervisión o imposición del orden de cristiandad, comienzan a fomentar y nutrir un cristianismo que fluye y crece por su continua interacción con culturas ajenas a la cristiandad y sin sus restricciones. Este cristianismo arraigado a distintas culturales, no restringido por el legado de las estructuras de la cristiandad, lleno de vitalidad y difícil de controlar y de predecir, es el resultado directo del trabajo misionero a través de la historia. Este cristianismo, sin fronteras territoriales, fluido, diverso, profético, carismático, tercermundista, es el que se proyecta como la levadura del movimiento misionero del siglo XXI.

B. El cristianismo a principios del siglo XXI y algunas proyecciones misioneras

Veamos algunas estadísticas que ilustran el movimiento del cristianismo en el siglo XX. Para principios de ese siglo, había alrededor de 381 millones de cristianos en Europa, 79 millones en Norteamérica, 62 millones en América Latina, 10 millones en África y 22 millones en Asia. Para el 1950, los países con mayor población cristiana eran Gran Bretaña, Francia, España e Italia. Es evidente que desde principios hasta mediados del siglo XX la mayoría de la población cristiana se encuentra en el hemisferio norte del planeta.

Para el año 2000, hay *481 millones de cristianos en América Latina, 360 millones en África y 313 millones en Asia*. De los dos mil millones de cristianos en el mundo, 820 millones están en la región noratlántica, y mil doscientos millones en el resto del planeta. Más claramente, el 58% de los cristianos del mundo están en el Tercer Mundo, mientras que el 42% está en Norteamérica (sin contar a Méxi-

co) y Europa Occidental. Tal cambio demográfico se hará todavía más patente en los próximos cincuenta años. Para el 2050 se proyecta que el 68% de la población cristiana estará en el Hemisferio Sur. Además, del restante 32% una cuarta parte serán inmigrantes de países del sur donde el cristianismo tiene gran vitalidad y desarrollo. Parafraseando al historiador norteamericano Philip Jenkins, «pronto la frase ‘un cristiano blanco’ será tan extraña como ‘un budista sueco’».

Es evidente, entonces, que el cristianismo vive un proceso de transición que nos obliga a entender su historia de un nuevo modo. Este cambio demográfico trae consigo el reto de reevaluar y reorientar nuestro entendimiento de la misión cristiana. Ese reto conlleva varios factores o facetas. Primero, mientras que esta historia del movimiento cristiano recalca la actividad de la transmisión de la fe, toca a futuros historiadores recalcar el proceso de recepción. El nuevo orden demográfico obliga, en las palabras del historiador africano Lamin Sanneh, «no a estudiar cómo el cristianismo descubre a los pueblos autóctonos, sino más bien a estudiar cómo los pueblos autóctonos descubren el cristianismo». El descubrir está en los pueblos. La agencia y la actividad de misión está en el pueblo que va descubriendo el cristianismo. Y esto es necesario narrarlo, registrarlo, celebrarlo y evaluarlo.

Segundo, hay que afirmar y estudiar la mutualidad del proceso de transmisión y recepción del cristianismo. Esta mutualidad, que es como las dos caras de la misma moneda, integra la historia de las misiones con la historia de la iglesia. Si las misiones y la vida de la iglesia están entrelazadas, entonces es necesario darnos a la tarea de integrar nuestra interpretación de lo que como fenómeno histórico y religioso ya está integrado.

Tercero, en este cambio demográfico las mujeres pobres no blancas y de culturas tradicionales son el agente transmisor y receptor del cristianismo en el siglo XXI. Si el protago-



A principios del siglo XXI florecían las doctrinas esotéricas, algunas de ellas pretendiendo retornar a los secretos de la antigüedad. Foto tomada en Villahermosa, Tabasco, México.

nista del drama cambia, usualmente tenemos otro drama. Hasta hace muy poco, el protagonista principal del cristianismo ha sido el hombre blanco. De hoy en adelante basta con indicar que hay una nueva protagonista principal y lo que sabemos del drama es que no será el mismo y que la presencia y acompañamiento del Espíritu de Cristo se manifestará en este nuevo drama.

Cuarto, este cambio demográfico requiere una sensibilidad histórica hacia otras religiones, hacia la historia del encuentro de esas religiones con la fe cristiana y hacia las complejidades culturales y sociales de la conversión de una religión no cristiana al cristianismo. Por muchos años el trabajo misionero en suelo no cristiano proveyó recursos para que los nuevos conversos pudieran enfrentar las luchas y conflictos que acarrearaba una conversión a «la religión de los occidentales». En la medida que los pueblos del sur descubren que el cristianismo no es ya una religión del Occidente (como hoy en día tampoco podemos decir que la tecnología pertenece a los occiden-

tales), sino que se ha convertido en una opción legítima en la diversidad de alternativas religiosas en muchas regiones del Hemisferio Sur, las dinámicas entre el cristianismo y las religiones no cristianas se transformarán. De ello surgirán conversaciones semejantes a las de los cristianos de los primeros siglos en relación con las filosofías helenistas. A esto se añadirían las tendencias de regresar a antiguas religiones esotéricas —la llamada «nueva era».

Quinto, este cambio demográfico genera un movimiento misionero que no es ya tarea exclusiva del Occidente hacia el sur, sino que va tanto de sur a sur como de sur a norte. Así, hay misioneros coreanos trabajando en África, América Latina y el Caribe. Cientos de misioneros y misioneras brasileños están trabajando, aunque con falta de preparación adecuada, en los países musulmanes. Misioneros y misioneras africanos laboran en Europa y en los Estados Unidos tanto con grupos de inmigrantes como con personas de ascendencia africana. Familias misioneras coreanas levantan

congregaciones para inmigrantes coreanos en Alemania, pero comienzan un proceso de ecumenismo nacional con iglesias protestantes históricas y se hacen parte del tapiz del cristianismo en Alemania. Tal labor no es sólo el resultado de iglesias que invitan a sus *partners* en misión a compartir en el norte, sino el resultado, con sus problemas y promesas, de una tarea intencional de servir como misioneros en los países en decadencia moral y «neopaganos» del norte.

Sexto, este cambio demográfico se da en una coyuntura global llena de incertidumbres, guerras, muertes y desastres que se manifiestan de forma marcada en el sur. En el sur de África, donde la tasa de crecimiento del cristianismo es la más alta en el mundo, la tasa de muertes por el SIDA es también una de la más alta del mundo. Los problemas de pobreza en África, Asia y América Latina han resultado en la explotación de la niñez, especialmente niñas, a quienes se les niega acceso a educación y salud. Más del 46% de la población del mundo vive en profunda pobreza, y más de la tercera parte de esta población vive en extrema pobreza, mientras que el 9% de la población es rica (y el 0,05% son considerados «ultrarricos»). Como indicamos anteriormente, el cambio demográfico *no va* acompañado de poder político o económico. En otras palabras, mientras que el cristianismo crece en el sur, la pobreza arroja a las mismas tierras. Por tanto, la nueva condición demográfica requerirá una relación de solidaridad política y económica entre las iglesias del norte y del sur.

Séptimo, este cambio demográfico, junto al presente fracaso de la globalización económica, ha generado un movimiento de seres humanos —al igual que el movimiento de dinero y de recursos— sin precedente en la historia humana. En este movimiento se dan tres situaciones que impactan la vida y la misión de la iglesia. Una es que hay millones de cristianos participando de los movimientos migratorios que esperan que sus iglesias en sus países de ori-

gen atiendan sus necesidades espirituales, obligándolas a salir de sus contextos y enfrentar nuevos retos de la fe en nuevos contextos. Otra es que muchos de estos cristianos se ubican en otras tradiciones cristianas —pentecostales del Caribe se unen a los metodistas en los Estados Unidos o a la Iglesia Reformada en España— creando una dislocación cultural y religiosa tanto para ellos como para las tradiciones que les reciben con brazos abiertos pero con poca conciencia y apertura a los cambios que su presencia trae. Por último, la conversión de inmigrantes en las iglesias carismáticas y pentecostales —las que más se acercan a la realidad cultural y económica de los pobres— continúa cambiando la configuración cristiana típica, lo cual causa confusión en algunos círculos eclesiásticos.

Octavo, el siglo XXI ve el arraigo de movimientos fundamentalistas que promueven la

El trabajo misionero para inmigrantes marca la vida de la iglesia en el futuro. Una iglesia cristiana coreana en Japón.



Desde todas las naciones

violencia —tanto nacional como internacional— y crean en el mundo occidental, y entre tercer mundistas de influencia moderna, un antagonismo hacia la experiencia religiosa. Por tanto, la vitalidad y el crecimiento del cristianismo ligado a culturas tradicionales se percibe como un atraso respecto al proyecto moderno de la convivencia.

Por otro lado, los grupos conservadores y fundamentalistas en el norte encuentran «aliados políticos» en algunas expresiones cristianas. De más está decir que los cristianos del sur están sujetos a manipulaciones ideológicas y políticas por parte de cristianos en el norte. Un ejemplo reciente de esta situación es la discusión entre denominaciones históricas en el norte sobre la ordenación al ministerio de homosexuales y lesbianas. Grupos conservadores en estas denominaciones argumentaron que aceptar la ordenación de los homosexuales quebraría las relaciones misioneras y mutuas entre las denominaciones y las iglesias hermanas en el sur. Algunas iglesias en el sur se prestaron para seguir este juego ideológico; pero la gran mayoría de ellas reaccionaron preguntándose por qué se les pedía su opinión sobre este asunto y nunca se les pedía su opinión sobre asuntos financieros y de distribución de recursos económicos.

Noveno, este cambio demográfico muestra una nueva configuración en la organización de las iglesias. Por ejemplo, para el año 1970, el 41% de las instituciones cristianas se consideraban denominaciones, mientras que el 58% reclamaban una estructura posdenominacional. Para el año 2000 las estadísticas señalan el 35% para las primeras, y el 65% para las segundas. Desde la perspectiva de las misiones, esto implica que el espíritu de voluntarismo que tanto caracterizó al movimiento misionero cristiano del siglo XIX y el XX continuará creciendo. Muchos grupos posdenominacionales no tienen las estructuras de responsabilidad que caracterizan a las denominaciones y sus juntas de misión. Por otro lado, la ausencia

de estas estructuras —y hasta de burocracia— le da mayor libertad al movimiento misionero, aunque con los agravantes de falta de preparación y apoyo para esta tarea hermosa pero compleja.

Por último, el presente cambio demográfico provee condiciones en las que la misión de la iglesia se convierte en eje del quehacer teológico y ministerial. La teología surge de la cotidianidad de millones de cristianos que viven su fe en relación a la pobreza, a otras tradiciones religiosas, a la violencia, la guerra, la incertidumbre, la falta de servicios de salud y otros males relacionados con el proceso de globalización económica. Los refugiados de hoy encontrarán en los sermones de Juan Calvino —cuando vivía como refugiado— esperanza y fe. Y los cristianos que han conocido de Juan Calvino por generaciones —y que no han experimentado el desplazamiento humano— descubrirán una interpretación nueva que tiene el potencial de revitalizar la iglesia. Las mujeres pobres y marginadas de la estructura de la iglesia encontrarán en las mujeres misioneras del pasado —misioneras internacionales así como nacionales— una voz que reclama su espiritualidad por encima de toda burocracia religiosa, y quizás la iglesia despierte para hacer justicia y reconocer el papel que ha tenido la mujer en la vida y desarrollo de la iglesia toda.

En resumen, las misiones no acabarán. El cristianismo vive un momento espectacular, lleno de tensiones y paradojas que demandan fe, amor y esperanza. El cristianismo nos es ya una religión de occidente —nunca lo fue, aunque hayamos pensado lo contrario. El cristianismo ha llegado a todas las naciones; tiene mayor vitalidad y crecimiento en unas que en otras, pero sin duda su rostro es diverso, de muchos colores. Mujeres y hombres, de todos colores y culturas, y *de todas las naciones* van a *todas las naciones* a descubrir y proclamar el mensaje de salvación y esperanza del Reino de Dios.



En este volumen, los autores se proponen eliminar la visión del cristianismo como una religión occidental y redescubrir su carácter mundial, fronterizo y transcultural. Así muestran cómo la vitalidad de la fe cristiana en los continentes del sur y del este a principios de este siglo se convierte en un prisma para releer las teologías y prácticas misioneras de antaño.

Esta historia de la llamada expansión del cristianismo, a la vez inspiradora y aterradora, nos sirve de llamado y de advertencia. Nos llama a seguir la línea esplendorosa de quienes antes de nosotros dieron testimonio de su fe. Y nos advierte que, como cristianos fieles, hemos de preocuparnos por las consecuencias de nuestras acciones y nuestras actitudes.



editorial clie

• CLASIFIQUESE: 306 HISTORIA DE LAS MISIONES •
• CTC 01-03-0306-01 • REF 224644 •

ISBN 978-84-8267-520-6



9 788482 675206