

SAMUEL ESCOBAR - SIDNEY ROOY - VALDIR STEUERNAGEL  
RENE PADILLA - GUILLERMO COOK - BEATRIZ MELANO COUCH  
EDESIO SANCHEZ CETINA - DANIEL SCHIPANI

# MISION en el Camino

Ensayos  
en homenaje a  
ORLANDO E. COSTAS

FRATERNIDAD TEOLOGICA LATINOAMERICANA

MISION  
EN EL CAMINO

© 1992  
FRATERNIDAD TEOLÓGICA LATINOAMERICANA  
José Mármol 1734  
(1602) Florida, Bs. As.  
Argentina

*Prohibida la reproducción  
sin la autorización escrita de los autores*

Editado y compuesto en la Argentina  
Edited and typeset in Argentina

Impreso en Ecuador  
Printed in Ecuador

## CONTENIDO

---

## LOS AUTORES

---

**Guillermo Cook**, nacido en Argentina de padres estadounidenses, vive en Costa Rica y está afiliado a la Misión Latinoamericana. Durante los dos últimos años ha servido como coordinador general del III Congreso Latinoamericano de Evangelización.

**Samuel Escobar**, peruano, es profesor de misionología en el Eastern Baptist Theological Seminary de Filadelfia, Estados Unidos.

**Beatriz Melano Couch** nació en el Uruguay y enseña en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos de Buenos Aires, Argentina.

**C. René Padilla**, ecuatoriano con largos años de residencia en Argentina, es Secretario General de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, Director de la revista *Misión* y Presidente de la Fundación Kairós de Buenos Aires.

**Sidney Rooy**, estadounidense, enseñó por muchos años en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos de Buenos Aires, Argentina, y actualmente colabora con varias instituciones teológicas en San José, Costa Rica.

**Edesio Sánchez Cetina**, mexicano residente en San José, Costa Rica, forma parte del equipo de traductores de las Sociedades Bíblicas Unidas.

**Daniel Schipani**, argentino, es profesor de educación cristiana y personalidad en los Associated Mennonite Biblical Seminaries de Elkhart, Indiana, Estados Unidos.

**Valdir Steuernagel**, brasileño, es uno de los directivos del movimiento «Encuentro» dentro de la Iglesia Evangélica Luterana de su país. Durante los dos últimos años ha presidido la comisión coordinadora del III Congreso Latinoamericano de Evangelización.

## LOS AUTORES

Guillermo Cook, nacido en Argentina de padres estadounidenses, vive en Costa Rica y está afiliado a la Misión Latinoamericana. Durante los dos últimos años ha servido como coordinador general del III Congreso Latinoamericano de Evangelización.

Samuel Escobar, peruano, es profesor de misiología en el Eastern Baptist Theological Seminary de Filadelfia, Estados Unidos, (2007).

Beatriz Melano Couch nació en el Uruguay y enseña en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos de Buenos Aires, Argentina.

C. René Padilla, ecuatoriano con largos años de residencia en Argentina, es secretario General de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, Director de la revista Misión y Presidente de la Fundación Koinonía en Buenos Aires.

Sidney Rooy, estadounidense, enseñó por muchos años en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos de Buenos Aires, Argentina, y actualmente colabora con varias instituciones teológicas en San José, Costa Rica.

Edesio Sánchez Cetina, mexicano residente en San José, Costa Rica, forma parte del equipo de traductores de las Sociedades Bíblicas Unidas.

Daniel Schipani, argentino, es profesor de Ebanología cristiana y pastoralidad en los Associated Mennonite Biblical Seminaries de Eikra, Indiana, Estados Unidos.

Valdir Steuernagel, brasileño, es uno de los directivos del movimiento "Actuando" dentro de la Iglesia Evangélica Luterana de su país. Durante los dos últimos años ha presidido la comisión coordinadora del III Congreso Latinoamericano de Evangelización.

## CONTENIDO

Prólogo	vii
Avancemos en la plenitud de la misión: un comentario latinoamericano sobre la misiología de San Pablo (Ro. 15.14-33)	1
<i>Samuel Escobar</i>	
La fe cristiana en el contexto de otras culturas	17
<i>Sidney Rooy</i>	
La misión de la iglesia: siguiendo las pisadas de San Francisco de Asís	41
<i>Valdir Steuernagel</i>	
La misión cristiana en las Américas una perspectiva latinoamericana	67
<i>C. René Padilla</i>	
Ver, juzgar y actuar: la evangelización al estilo de Jesús en Juan 9	95
<i>Guillermo Cook</i>	
Confianza en Dios a fines del siglo XX	103
<i>Beatriz Melano Couch</i>	
La adoración como fuerza iconoclasta. Teología del culto: Salmo 100	111
<i>Edesio Sánchez Cetina</i>	
Crezcamos en todo ... en Cristo	115
<i>Daniel S. Schipani</i>	

## CONTENIDO

vii	Prólogo
1	Avancemos en la plenitud de la misión: un comentario latinoamericano sobre la mistología de San Pablo (Ro. 12:14-33) Samuel Escobar
17	La fe cristiana en el contexto de otras culturas Sidney Roy
41	La misión de la iglesia: siguiendo las pisadas de San Francisco de Asís Valdir Stuenkel
67	La misión cristiana en las Américas una perspectiva latinoamericana C. René Padilla
92	Ver, juzgar y actuar la evangelización al estilo de Jesús en Juan 9 Guillermo Cook
103	Confianza en Dios a fines del siglo XX Benur McInnis Couch
111	La adoración como fuerza iconoclasta Teología del culto: Salmo 100 Efraim Sánchez Cárdenas
117	Creemos en todo... en Cristo Daniel S. Schipani

## PROLOGO

Orlando E. Costas (1942-1987) escribió «la práctica de la evangelización ha sido la pasión de mi carrera ministerial» en un trozo de papel en el cual había comenzado a redactar el prólogo a su obra póstuma, *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization*. El prólogo quedó inconcluso, como inconclusa quedó también la trilogía que el recordado pastor, evangelista y teólogo puertorriqueño intentaba publicar en castellano e inglés, de la cual la mencionada obra sería el primer tomo.

Pasión por la práctica de la evangelización. Ella explica el entusiasmo con que Orlando encaraba no sólo su tarea de evangelista, sino también su tarea docente y académica.

Desde su perspectiva, para que la evangelización sea efectiva la teoría y la práctica tienen que ir juntas, en una constante búsqueda de «contextualización», es decir, de coherencia entre la fe y la vida, entre la fidelidad al evangelio y la pertinencia a la situación histórica concreta. Como lo afirmara en CLADE II, en 1979: «El pecado tiene que ser comprendido en su especificidad para que el evangelio pueda tener un impacto positivo. De igual manera, la salvación no es una idea sino una experiencia; no es una simple promesa futura sino una realidad dinámica presente. Lo que el evangelio anuncia es una salvación del pasado, del presente y del futuro. De ahí que no pueda abstraerse del contexto concreto de los evangelizados sin perder su eficacia transformadora.»

Orlando falleció el 5 de noviembre de 1987. Su prematura partida privó a la iglesia de uno de sus más destacados misionólogos y a la Fraternidad Teológica Latinoamericana de uno de sus más dedicados colaboradores. Queda con nosotros, sin embargo, la memoria de su pasión y el legado de su teología de la misión hecha en el camino. Con gratitud a Dios por esa memoria y ese legado, y en ocasión del III Congreso Latinoamericano de Evangelización, nos complacemos en lanzar al público esta colección de ensayos que exploran algunos de los temas de misionología contextual favoritos de Orlando.

LOS EDITORES

## PROLOGO

Orlando E. Costas (1942-1987) escribió «la práctica de la evangelización es una actividad de carácter ministerial» en un trozo de papel en el cual había comenzado a redactar el prólogo a su obra *Praxis: A Theology of Contextual Evangelization*. El prólogo quedó inconcluso, como inconclusas quedó también la liturgia que el recordado pastor, evangelista y teólogo puertorriqueño intentaba publicar en castellano e inglés, de la cual se mencionada obra sería el primer tomo. Pasión por la práctica de la evangelización. Ella explica el entusiasmo con que Orlando esperaba no sólo su tarea de evangelista, sino también su tarea docente y académica.

Desde su perspectiva, para que la evangelización sea efectiva la teoría y la práctica tienen que ir juntas, en una constante búsqueda de «contextualización», es decir, de coherencia entre la fe y la vida, entre la fidelidad al evangelio y la pertinencia a la situación histórica concreta. Como lo afirmara en *CLADE II*, en 1979: «El pecado tiene que ser comprendido en su especificidad para que el evangelio pueda tener un impacto positivo. De igual manera, la salvación no es una idea sino una experiencia; no es una simple promesa futura sino una realidad dinámica presente. Lo que el evangelio anuncia es una salvación del pasado, del presente y del futuro. De ahí que no pueda apartarse del contexto concreto de los evangelizados sin perder su eficacia transformadora».

Orlando falleció el 2 de noviembre de 1987. Su prematuro partida privó a la iglesia de uno de sus más destacados misionólogos y a la Prácticas Teológicas Latinoamericanas de uno de sus más dedicados colaboradores. Queda con nosotros, sin embargo, la memoria de su pasión y el legado de su teología de la misión hecha en el camino. Con gratitud a Dios por esa memoria y ese legado, y en ocasión del III Congreso Latinoamericano de Evangelización, nos complacemos en lanzar al público esta colección de ensayos que exploran algunos de los temas de misionología contextual favoritos de Orlando.

LOS EDITORES

## Avancemos en la plenitud de la misión: un comentario latinoamericano sobre la misiología de San Pablo (Ro. 15.14-33)

*Samuel Escobar*

**D**urante las primeras décadas de la presencia evangélica en América Latina, Pablo era el gran héroe, el patrono de los evangélicos; el apóstol podía ser citado de memoria tanto por profesores universitarios como por campesinos analfabetos. Quizás sea un signo de nuestra época el hecho de que la popularidad de Pablo haya disminuido significativamente entre los evangélicos de América Latina. De hecho, los que se consideran a sí mismos como los pioneros iluminados de una teología pertinente, muestran cierta incomodidad frente a lo que consideran el conservadurismo social y el dualismo espiritual del apóstol.

Al elegir el pasaje para mi sermón en la Epístola de Pablo a los Romanos, me he ubicado en la tradición evangélica de América Latina; pero quiero proponer una lectura de la teología de la misión propuesta por el apóstol Pablo que, en lugar de perturbarme, me parece fascinante, liberadora y desafiante. Podríamos decir que todos los escritos de Pablo son misiológicos, y que corremos el riesgo de interpretarlos mal si no los leemos en ese contexto. Tengo la convicción de que la mejor teología es aquella que se forja en las fronteras misioneras y no en la serenidad de las torres de marfil de la academia. Cuando algo dinámico que es mucho más que una moda pasajera alcanza el ámbito académico y lo revoluciona, siempre está por detrás el poder y la calidez de la práctica misionera.

Al leer esta sección del decimoquinto capítulo de Romanos, dos tópicos especiales han captado mi atención. A semejanza de la manera contemporánea de hacer teología en América Latina, encontramos en este pasaje una notable interacción entre teoría y práctica, entre los hechos de la vida en obediencia a Dios, y la reflexión acerca de esos hechos. Para nosotros, la misiología no puede ser un ejercicio especulativo, es decir, la formulación de grandes ideas acerca de la misión, sino más bien una reflexión del pueblo de Dios en tanto se compromete en acciones de obediencia al llamado misionero de Dios, a la luz de la Palabra de Dios.

Observemos también en este pasaje la intensa nota personal que lo satura. Se trata de la expresión de afectos profundos y vivos que nacen del corazón de un hombre que ama,

sueña, disfruta, se entusiasma con lo que puede anticipar y con las luchas que enfrenta, y no se siente molesto al hablar y escribir sobre todas estas cosas. Este pasaje nos descubre la vida de un hombre que no sólo da y comparte «todo lo que tiene» sino que, además, se da «a sí mismo» (2 Co. 12.15). No encontramos aquí el lenguaje impersonal, institucional y árido de las agendas, descripciones de trabajo y esquemas administrativos, que en algunos círculos contemporáneos constituyen la imagen de la empresa misionera. Eso, en sí mismo, ya es todo un cúmulo de sugerencias.

He organizado el estudio de este pasaje en cuatro secciones. Cada una de ellas consta de un «hecho» central que pone de manifiesto la práctica de Pablo, y en algún modo el resto de la sección constituye la «reflexión teológica» que surge de ese hecho y se mueve en torno de él. Soy consciente de que pueden darse diferentes interpretaciones al mismo conjunto de hechos.

En la literatura reciente acerca de la misión, hemos visto cómo los sociólogos y los historiadores pueden tomar los hechos de la historia de la misión e interpretarlos de una manera que distorsiona completamente tanto la intención como el efecto de la obra misionera. Aquí queremos investigar la explicación y la lógica que Pablo mismo da de los hechos, dentro del marco de lo que parecen ser las líneas básicas de la enseñanza paulina.

Una de las razones por las que admiro a Max Warren es precisamente por su habilidad para utilizar las percepciones propias de las ciencias sociales para entender la misión, pero manteniendo al mismo tiempo la perspectiva y el interés misioneros en su investigación.<sup>1</sup>

Resulta interesante que mucho de lo que vemos en la actividad misionera de Pablo y en su teología de la misión, es lo que podemos observar en la historia de las misiones y en la práctica contemporánea de los misioneros en todo el mundo. Cuando se estudia el relato del Nuevo Testamento desde la perspectiva de la práctica misionera, su teología cobra mucho más sentido y la autenticidad del relato se vuelve mucho más evidente.

He leído numerosos comentarios sobre el libro de Hechos que dicen que Lucas no estaba efectivamente describiendo la realidad, sino que como ayudante admirado de Pablo estaba intentando hacer que el relato sonara bien. Cualquiera que haya tenido experiencia en la misión puede advertir que lo que Lucas escribe en Hechos acerca de la forma en que se mueve la iglesia, es lo que podemos observar actualmente en la manera en que avanza la misión.

Las cuatro secciones que quiero comentar constituyen una secuencia en el discurso de Pablo que sintetiza el pasaje y describe su misiología:

1. «He proclamado plenamente el evangelio de Cristo» (vv. 17-22 [NVI], proclamación).

2. «Cuando vaya a España, iré a vosotros» (vv. 23-24, visión).

<sup>1</sup> Creo que una gran contribución de Max Warren a la misiología fue precisamente cómo aprovechar el acercamiento sociológico a la historia misionera, pero interpretando esa historia desde una perspectiva teológica.

3. «Mas ahora voy a Jerusalén» (vv. 25-29, concreción).

4. «Les ruego que se unan conmigo en esta lucha» (vv. 30-33 [NVI], lucha).

Estos son cuatro aspectos de la misión; veámoslos ahora uno por uno.

## 1. Proclamación

Antes de considerar las motivaciones, el método, la convicción acerca de la fuerza que lo impulsa, debemos notar aquí lo que Pablo está declarando: «Así que desde Jerusalén y por todas partes hasta el Ilírico he proclamado plenamente el evangelio de Cristo» (v. 19 [NVI]). El apóstol ha consagrado su vida a la proclamación del evangelio de Cristo en una amplia región del mundo mediterráneo. La proclamación se describe con una nota de plenitud y cumplimiento, como lo expresa la Versión Popular: «He llevado a buen término la predicación del mensaje de la salvación por Cristo», lo que puede entenderse, como dice Masson: «Concretar la Palabra, es decir, revelar su significado pleno y su eficacia».<sup>2</sup> En sus viajes de ciudad en ciudad, entre las sinagogas y las plazas del mercado, en las casas, en los barcos, o por el camino, su principal preocupación ha sido la proclamación del evangelio.

Lutero sigue la tradición paulina cuando afirma que no quería ser otra cosa sino «siervo de la Palabra». Muchos pioneros evangélicos en América Latina, como Diego Thomson, el agente escocés de la Sociedad Lancasteriana y de las Sociedades Bíblicas en el siglo XIX, o Federico Glass en el siglo XX, escribieron acerca de su trabajo apostólico como una aventura, mientras recorrían América Latina «con la Palabra». Es un signo estimulante de los nuevos tiempos el hecho de que en algunos países de América Latina en los que la Iglesia Católica Romana ha vivido cierto grado de renovación bíblica, los catequistas son llamados hoy «agentes de la Palabra».

Pablo explica con absoluta claridad que esta proclamación del evangelio, entre los gentiles y en lugares donde no era conocido, constituye su ambición y su tarea específica. Se ve a sí mismo como quien contribuye a completar lo que los profetas habían anunciado (v. 21). Como lo muestra la primera parte del capítulo, «Pablo encuentra *testimonium* de la misión a los gentiles, en la Ley, los Profetas y los Salmos».<sup>3</sup> Su vida es la práctica de la obediencia que hace realidad lo que estaba anunciado en la Palabra. Como dice Leon Morris: «Pablo dice que su meta constante era el humilde propósito de ser un evangelista pionero».<sup>4</sup>

Esta proclamación es básica en la misión, y podría ser importante que digamos aquí que los evangélicos latinoamericanos de mi generación, que han sido descriptos por algunos como «evangélicos radicales» a causa de su insistencia en un enfoque integral de la misión, nunca han cuestionado o negado la centralidad de la proclamación del

<sup>2</sup> Citado en Franz J. Leenhardt, *The Epistle to the Romans: A Commentary*, Lutterworth Press, Londres, 1961, p. 370.

<sup>3</sup> F.F. Bruce, *The Letter of Paul to the Romans. An Introduction and Commentary*, InterVarsity Press, Leicester, 2da. ed., 1985, p. 243.

<sup>4</sup> Leon Morris, *The Epistle to the Romans*, InterVarsity Press, Leicester, 1988, p. 515.

evangelio en la misión. La práctica y la teología de personas como René Padilla, Orlando Costas, Rolando Gutiérrez y Pedro Arana confirman este compromiso que sostenemos. Puede que sean evangélicos radicales, pero son también predicadores fieles que proclaman regularmente la Palabra.

En este pasaje la actividad de proclamación del apóstol Pablo se percibe dentro de un contexto más amplio y más profundo, que clarifica la naturaleza de la proclamación misionera. Permítanme subrayar dos aspectos de ese contexto. En primer lugar, está la convicción de que el apóstol no es más que el agente de un Dios trino activo, que es quien realmente toma la iniciativa. El ministerio de Pablo se presenta como el logro de Cristo en obediencia a Dios en el poder del Espíritu (vv. 17-19a). Por lo tanto, debe darse gloria sólo a Dios.

En 15.16 Pablo ha comparado su ministerio apostólico con el ministerio sacerdotal del Antiguo Testamento, como explica Leenhardt:

*Tal como el sacerdote ante el altar meramente obedecía las prescripciones de Moisés, de tal manera que su individualidad se esfumaba tras la institución divina que era lo único que daba valor a sus acciones, así el ministerio sacerdotal del apóstol no puede dar lugar a ninguna vanidad personal (1 Co. 15.10-31; 2 Co. 10.13). Es Cristo el actor invisible que imparte a su ministerio su asombrosa fecundidad (2 Co. 3.5; 4.7; 13.3).<sup>5</sup>*

Una consecuencia inmediata de esto es que, a pesar de que el apóstol afirma que ha sido llamado de manera especial, también reconoce el llamado especial de otros, y la complementariedad de las tareas en el marco de una perspectiva integral de la misión (1 Co. 3.5-15). Pablo no necesita usar técnicas de venta (*marketing*) para demostrar que su propio llamamiento es el mejor y el más urgente para atraer a los donantes de las agencias competidoras. La maldición de la promoción misionera competitiva es un subproducto de las sociedades capitalistas.

En segundo lugar, lo que Dios está haciendo a través de la proclamación del evangelio no es sólo informar a las personas acerca de lo que Cristo ha hecho por ellos: busca «la obediencia de los gentiles» (v. 18). El evangelio implica un claro llamado al arrepentimiento, la fe y la obediencia. La verdad de Cristo es una verdad que compromete. Para usar la imagen forjada por Juan A. Mackay, gran misionero en América Latina, el evangelio es un llamado a seguir a Cristo en el camino, no a contemplarlo desde la segura distancia de un balcón: «Sólo el que hace la voluntad de Dios conoce la doctrina». Esta es otra forma de decir que la verdad, por lo que a Dios toca, es siempre de carácter existencial, e implica el consentimiento de la voluntad así como un acto del entendimiento. El asentimiento puede darse desde el balcón, pero el consentimiento es inseparable del camino.<sup>6</sup>

René Padilla, que ha sido evangelista, y es ahora pastor y teólogo en Argentina, ha

tratado de elaborar las consecuencias que la noción de «obediencia de fe» tiene para la misión en América Latina. En un continente que se proclama «cristiano» desde el siglo XVI, se ha hecho necesario hacerle frente a un estilo de misión que ha reducido el evangelio al mínimo a fin de conservar dentro de su rebaño el máximo posible de personas. Conuerdo con Padilla en que dentro de las filas evangélicas se encuentran hoy algunas corrientes misiológicas que han adoptado justamente ese principio. «Como resultado, —dice— la iglesia, lejos de ser un factor de transformación de la sociedad, se convierte en un mero reflejo de ésta y, lo que es peor, instrumento que la sociedad usa para condicionar a la gente con sus valores materialistas.»<sup>7</sup>

Este tipo de misiológica separa la fe del arrepentimiento. Separa la proclamación del indicativo de Dios sobre la salvación en Cristo, del imperativo de Dios acerca de una nueva vida. Separa la salvación de la santificación.

*En el nivel más básico separa a Cristo como Salvador de Cristo como Señor. Esto produce un evangelio que permite que la gente mantenga los valores y actitudes prevalentes en la sociedad de consumo y a la vez disfrute de la seguridad temporal y eterna que le provee la religión.<sup>8</sup>*

¿Hay todavía posibilidades para la proclamación de la Palabra de Dios en América Latina? Permítanme responder con una breve y emotiva historia de mi propio país. Como seguramente ya saben, la región de Ayacucho, en Perú, se ha transformado en un infierno. Miles de humildes campesinos perecen a manos de los guerrilleros maoístas que quieren «liberarlos», y de la policía y las fuerzas armadas que quieren detener a los maoístas. Los viejos males de un sistema feudal han salido a la luz en este tiempo de crisis: el aislamiento de las áreas rurales, el racismo, el abuso de los poderosos y la impotencia de un gobierno ineficiente. Hace unos meses, las Sociedades Bíblicas publicaron por primera vez una traducción completa de la Biblia en quechua, el idioma del pueblo en Ayacucho, como resultado de años de trabajo del misionero inglés William Mitchell y un equipo de líderes evangélicos quechuas. Cerca de cuatro mil personas se volcaron a las calles de esa asediada ciudad para realizar un desfile como celebración de este singular acontecimiento, y la primera impresión de diez mil ejemplares de la Biblia quechua se vendió en pocas semanas.

En medio de la miseria, del terror y la muerte, hay hambre por la Palabra. Este es un tiempo de servir, de organizar, de llevar alivio y de luchar por los derechos humanos, en Ayacucho. ¡Pero es también tiempo de proclamar el evangelio de Jesucristo!

Por otro lado, en el opulento mundo occidental, un mundo que se ha vuelto escéptico respecto al lenguaje religioso, quizás por los abusos de las técnicas de la «iglesia electrónica», la proclamación tal vez deba requerir cierta «transacción», que sólo podría ser llevada a cabo por iglesias vitales, plantadas en medio de gente virtualmente pagana. Los equipos internacionales de estudiantes evangélicos que la Comunidad Internacional

<sup>5</sup> Leenhardt, *Romans*, p. 369.

<sup>6</sup> Juan A. Mackay, *Prefacio a la teología cristiana*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1984, p. 59.

<sup>7</sup> C. René Padilla, *Misión integral*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986, p. 54.

<sup>8</sup> *Idem*.

de Estudiantes Evangélicos (IFES) envía a las universidades europeas cada verano podrían relatar muchas historias acerca del hambre espiritual, la disposición a escuchar el evangelio, el gozo de la nueva fe en los jóvenes, en medio del duro ambiente del escepticismo y el materialismo.

Creo, con Orlando Costas, que «si no queremos que el cristianismo contemporáneo quede reducido a una pieza de museo, a una religión sin significado para la historia, asunto del pasado, a un cadáver, o a un ambiguo club religioso, debe recuperar la urgencia de la proclamación de tres cosas: el nombre de Jesús, la naturaleza radical del reino de Dios y el llamado al arrepentimiento y a la fe».<sup>9</sup>

## 2. Visión

Desde el comienzo de su epístola, Pablo manifiesta en forma explícita su intención de visitar Roma (1.10). Lo que aclara ahora es que Roma será sólo una etapa en su viaje a España. «Cuando vaya a España ... espero veros al pasar» (v. 24). La península ibérica era el extremo occidental del imperio, y los ojos de este visionario están puestos allí.

*Hacia tiempo que había anotado en su agenda una campaña en España. Para hacer ese viaje era necesario pasar por Roma, tanto por razones geográficas obvias, como también por razones logísticas, que pueden ser menos obvias (1.8-15; 15.14-33). Sin embargo, el viaje proyectado se había visto frustrado vez tras vez.<sup>10</sup>*

En esta sección, el hecho central es este plan concreto para el cual, quizás, toda la epístola en su conjunto constituía una fase preparatoria. Si prestamos atención a las alusiones geográficas de Pablo, aprenderemos mucho acerca de su estrategia misionera, pero la intención de ir a España, en sí misma, nos dice mucho acerca del espíritu apostólico y de la convicción teológica que hemos empezado a examinar en la sección anterior.

Lucas nos ha dado una breve introducción a esa intención unívoca de Pablo, cuando alude a la decisión que hizo el apóstol estando en Efeso. «Pasadas estas cosas, Pablo se propuso en espíritu ir a Jerusalén, después de recorrer Macedonia y Acaya, diciendo: Después que haya estado allí, me será necesario ver también a Roma» (Hch. 19.21). F. F. Bruce ha señalado que, si bien a Lucas Roma le parecía el punto culminante, por la forma en que relata la historia, no era así en el caso del propio apóstol. «En su mente, Roma era un alto en la travesía o, cuando mucho, una base de avanzada, camino a España, donde planeaba repetir el programa que acababa de completar en el mundo egeo (Ro. 15.23).»<sup>11</sup>

El versículo 19 de la sección previa menciona los dos puntos que Pablo toma como

9 Orlando Costas, *The Integrity of Mission. The Inner Life and Outreach of the Church*, Harper & Row, San Francisco, 1979, p. 12.

10 Paul Minear, *The Obedience of Faith. The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*, SCM Press, Londres, 1971, p. 2.

11 F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit*, Paternoster Press, Exeter, 1977, p. 314.

límites geográficos de la primera etapa de su obra apostólica: Jerusalén e Ilírico. Podríamos decir que al escribir a los romanos Pablo parece tener conciencia de que una de las etapas ha terminado, ha sido completada y quedará sellada. El Nuevo Testamento no incluye ningún registro de la visita de Pablo a Ilírico, pero el hecho de que menciona el nombre latino de esta región, Yugoslavia y Albania del siglo XX, hace pensar a algunos estudiosos que Pablo la había visitado, y que le serviría de preparación para familiarizarse con el área latina, lingüística y culturalmente más cercana a España, su destino final.

La claridad de metas de Pablo en términos de la dirección de su viaje concuerda con su firme determinación en cuanto al tipo de ministerio en el que pensaba que podía comprometerse, como ya hemos visto. Knox lo ha dicho con mucha precisión:

*Nadie puede dudar de que Pablo tenía un peculiar sentido de vocación y un sentido de vocación peculiar: se veía a sí mismo y a su trabajo como algo extraordinariamente importante en el cumplimiento del propósito de Dios en Cristo. Vez tras vez al leer sus cartas, uno queda impactado, y a veces molesto, por las señales de lo que podría aparecer casi como un morbosos sentido de su propia importancia.<sup>12</sup>*

Resulta fascinante que lo mismo podría decirse de los misioneros de todas las épocas. ¡Basta pensar en Raimundo Lulio, Bartolomé de Las Casas, Francisco Javier, William Carey, Henry Martyn, Robert Moffat, Allen Gardiner, y algunos contemporáneos que conocemos! Este sentido de llamamiento personal se combina con la convicción acerca de la obligación que implica la propia naturaleza del evangelio y de la fe cristiana en sí misma. Sólo en relación con este sentido esencial de la vocación personal, vivido en la práctica de forma dramática, cobra sentido el material teológico de la Epístola a los Romanos: la absoluta certeza acerca de un Dios que quiere traer la salvación a todo ser humano, hasta los confines de la tierra, y que me ha elegido como instrumento; esta certeza no es sólo información para ser archivada en la mente, sino que es un mandamiento que debe ser gozosamente obedecido.

Hay una circunstancia de la historia latinoamericana que ilustra la necesidad que tenemos de aprender esta claridad de metas y su importancia. ¿Quién podría negar hoy el derecho que tienen las iglesias evangélicas de América Latina de existir y proclamar el evangelio en la región? ¿Quién podría negar los efectos que ha tenido en los dos últimos siglos la proclamación del evangelio, no sólo en el hecho de haber dado origen a miles de comunidades vibrantes, sino también por su contribución a sacudir al catolicismo romano de su actitud complaciente hacia un renovado sentido de misión?

Los que tomaron decisiones en la famosa conferencia misionera de Edimburgo en 1910 negaron el derecho de los evangélicos a misionar en América Latina. Dieciocho años más tarde, en la reunión del Concilio Misionero Internacional en Jerusalén, Juan A. Mackay dijo:

12 John Knox, «Romans 15.14-33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission», *Journal of Biblical Literature* 83, 1964, p. 5.



*A veces se considera a los que están interesados en emprender el servicio cristiano en Sudamérica como bucaneros religiosos que quieren consagrar su vida a la piratería eclesíastica, pero nada más lejos de la realidad. La mayoría de los hombres y mujeres a los que llegamos no quieren tener nada que ver con la religión. Han adoptado esa postura porque la religión y la moralidad han estado divorciadas a lo largo de toda la historia de la vida religiosa de América del Sur.*<sup>13</sup>

Y recordemos, por favor, que Mackay no era promotor de una versión barata de la leyenda negra en contra de España. Lo que decía tenía el trasfondo de doce años de práctica como educador y evangelista en Perú y en otros países. El movimiento ecuménico eventualmente corrigió el error que había cometido en 1910, pero me temo que las viejas concepciones equivocadas todavía permanezcan en la mente de muchos líderes eclesíasticos.

Cuando leo la historia misionera advierto esta tensión entre los visionarios que tienen una meta clara, por un lado, y por otro las iglesias adormiladas y las instituciones endurecidas. Creo que el Espíritu de Dios se moviliza en esta tensión, para revitalizar a su iglesia y cumplir su misión. No es fácil detectar cómo se mueve el Espíritu. Nadie tiene la fórmula precisa para establecer el equilibrio o para trazar siempre un camino inequívoco de acción. Sólo la sensibilidad al Espíritu y a la Palabra, y los ojos bien abiertos para ver lo que está sucediendo en el mundo, darán a los líderes misioneros la madurez necesaria para tomar decisiones pastorales en el contexto de esta tensión.

Sin embargo, hay una cosa que este pasaje de Romanos 15 deja en claro. Pablo no quiere embarcarse solo en la misión. Quiere sumar a la iglesia de Roma a su misión en un espíritu de comunión con él. Está tratando de abrir sus ojos y su corazón, quizás inclusive de ayudarlos a crecer hacia la madurez, al compartir con ellos la preocupación misionera de Dios por los gentiles en el extremo occidental del imperio.

*Algunos piensan que Pablo sólo buscaba las oraciones y los buenos deseos, y por cierto que podría haber sido así. Pero parece más probable que anhelaba contar con Roma como base de su trabajo en la región occidental. Hasta ahora, su base había sido Antioquía, pero esta ciudad resultaba demasiado lejana de lugares como España. Sería de gran ayuda para Pablo que los cristianos en Roma aceptaran servir como iglesia madre, por así decirlo, mientras el apóstol se lanzara a territorios desconocidos...*<sup>14</sup>

¿Cuáles son los territorios desconocidos, cuáles son las fronteras que tenemos que cruzar al comenzar un nuevo siglo? Quizás la geografía no sea la variable a tener en cuenta en nuestro tiempo. La sociología y la historia social podrían darnos mejo-

<sup>13</sup> Juan A. Mackay, «The Power of Evangelism», *Addresses and Other Records*, informe de la reunión de Jerusalén del Concilio Misionero Internacional, 24 de marzo al 8 de abril de 1928, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1928, vol. 8, p. 121.

<sup>14</sup> Morris, *Romans*, p. 518.

res claves para emprender nuevos sueños y recibir nuevas visiones del Espíritu. Nuestros amigos de la Unión Evangélica de América del Sur pueden contarles de los nuevos mártires de la misión en América Latina, ya no a manos de los aucas en la selva, sino de ciudades superpobladas como San Pablo y Lima, donde la inflación, las drogas y la corrupción genérica hacen de la vida de los misioneros una aventura realmente arriesgada. La claridad de metas de los pioneros, como Viv Grigg en el infierno urbano de Manila, plantea un cuestionamiento al enfoque misionero tradicional.

Francisco de Asís y Toyohiko Kagawa son los nuevos modelos de la inmersión en la pobreza, que será la condición de una proclamación pertinente del evangelio en las grandes ciudades del Tercer Mundo contemporáneo.<sup>15</sup> Y si ustedes deciden, como el obispo David Sheppard, tomar seriamente el ministerio cristiano entre la clase obrera de Liverpool o Birmingham, quizás descubran que Dios tiene una «preferencia por los pobres» que enfurece a algunos buenos evangélicos.

Cuán pertinentes resultan al respecto las palabras de Max Warren:

*Si bien es indiscutible el deber que algunos tienen respecto a la conservación de su herencia y al control de las reglas que aseguran dicha conservación, no es menos cierto el deber que tienen otros de ser pioneros en la transformación de esa herencia, y que a ese fin deben seguir procedimientos totalmente diferentes.*<sup>16</sup>

Una de las características de nuestro tiempo es el predominio de las masas, el surgimiento de los pobres como presencia perturbadora, lado a lado con el lujo y la opulencia, a nivel local, regional y mundial. Lo veo tanto en Filadelfia como en Lima, en las masas de refugiados en algunos países asiáticos, en los que emigran a las ciudades en América Latina, en las masas de extranjeros que residen ilegalmente en los Estados Unidos, en los obreros extranjeros en algunos países europeos. Cada uno, a su manera, es un desafío misionero a las iglesias. Algunos constituyen en sí una fuerza misionera. En enero fui invitado por la CMS australiana a dicho país. Entre las muchas reuniones que tuve, me encontré con cincuenta latinoamericanos: juntos habían plantado nueve iglesias.

Para encarar esta tarea se requiere una preparación trascultural, una disposición a enfrentar un nuevo estilo de vida y a renunciar a nuestros viejos esquemas de valores, propios de nuestra clase social, de las pautas con que fuimos formados para el ministerio, de nuestra concepción de la liturgia, etc. Gustavo Gutiérrez, el teólogo de la liberación, ha dicho:

*Lo que sostengo es que la historia no ha sido modelada e interpretada en términos de los pobres, sino en términos de la gente privilegiada que ha humillado y explotado a los pobres. De modo que el concepto de presencia de los pobres se transforma en*

<sup>15</sup> Viv Grigg, *Companion to the Poor*, Albatross Press, Sidney, 1985.

<sup>16</sup> Max Warren, *The Christian Mission*, SCM Press, Londres, 1951, p. 78.

algo particularmente fuerte cuando los pobres pasan a ocupar el centro del escenario en la sociedad y en la iglesia, cuando reclaman sus derechos, solicitan respuesta a sus necesidades, y nos lanzan un desafío con sus conflictos y esperanzas.<sup>17</sup>

En el otro extremo del espectro misiológico, Donald McGavran también ha insistido en el hecho de que las masas de los pobres van entrando en la historia. En 1970 escribió:

*Más que cualquier otro siglo del pasado, el nuestro es consciente de «las masas» y de su reclamo de justicia e igualdad de oportunidades. Los que soportan la carga siempre han sido la mayoría en la sociedad, pero en el siglo XX han ganado más y más poder...<sup>18</sup>*

Mientras Gutiérrez, que da por sentado el compromiso cristiano con las masas, propone una misiológica que procure ayudar a los pobres a llegar a ser verdaderamente hacedores de la historia, «agentes de su propia liberación», McGavran en cambio cree que nuestra misión debiera ser la multiplicación de las iglesias entre los pobres, de tal manera que se produzca la menor alteración posible en el orden social existente.

¡Cuánto se beneficiarían estos enfoques misiológicos con un análisis serio de los principios paulinos! Los llevaría más cerca de la autocrítica que plantea Mauricio Sinclair en su libro más reciente:

*¿No estaremos, como el avestruz, enterrando nuestra cabeza en las preocupaciones parroquiales, mientras ignoramos los problemas de los numerosos pobres que amenazan absorber a los pocos privilegiados? ¿Tendemos quizás a bajar las persianas a fin de reducir nuestros horizontes a límites seguros? ¿O tenemos el valor de considerar, no sólo los problemas materiales y sociales del mundo, sino también su condición perdida y su desazón espiritual?<sup>19</sup>*

### 3. Concreción

Esta nueva sección de nuestro pasaje se inicia con una frase en el versículo 25 que parece una interrupción en el curso de la exposición. «Mas ahora voy a Jerusalén para ministrar a los santos...» El hecho central de esta sección es que, a pesar de su plan de evangelizar España, y del sentido de urgencia que tiene al respecto, Pablo se encuentra en medio de otro viaje misionero al que asigna importancia especial. La expresión «ministrar a los santos» alude a la colecta que Pablo ha organizado entre las iglesias gentiles en la amplia región que ha evangelizado.

Ahora llevaba ese dinero a los pobres en Jerusalén. El lenguaje de este pasaje es revelador: los términos que usa se refieren a esta ofrenda como un servicio, como una

17 Gustavo Gutiérrez, «The Irruption of the Poor in Latin America», Sergio Torres y John Eagleson, ed., *The Challenge of Basic Christian Communities*, Orbis Press, Maryknoll, 1982, p. 108.

18 Donald McGavran, *Understanding Church Growth*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1970, p. 235.

19 Maurice Sinclair, *Ripening Harvest: Gathering Storm*, MARC-STL Books, Bromley, Kent, 1988, p. 20.

acción de gracias. Ha manifestado ya su propósito irrevocable de ir a España pasando por Roma, pero aparece un «sin embargo». Será necesario un paréntesis más. ¿Un obstáculo más para superar? No exactamente. Como dice Bruce: «Sería difícil exagerar la importancia que Pablo asigna a este trabajo y a la seguridad del envío de este dinero a Jerusalén por mano de delegados de las iglesias contribuyentes».<sup>20</sup>

Paul Minear ha llamado nuestra atención al hecho de que la idea misma de brindar socorro a los pobres era una novedad absoluta en las iglesias gentiles.

*Las colectas materiales son tan corrientes en nuestras iglesias modernas, que fácilmente pasamos por alto la importancia estratégica de esta primera colecta. Se trataba de una innovación impactante. Los cristianos gentiles en Macedonia y Acaya habían sido convocados a enviar dinero a los cristianos judíos pobres en Jerusalén. Pedidos anteriores habían sido rechazados. Corrían rumores de que todo el asunto era un negocio fraudulento.<sup>21</sup>*

A diferencia de los judíos, los gentiles no estaban acostumbrados a dar limosnas. La resistencia de algunos cristianos judíos a los métodos misioneros de Pablo entre los gentiles, a quienes no judaizaba, puede haber sido el origen del resentimiento para con Jerusalén.

Probablemente haya sido en Corinto donde más resistencia haya encontrado Pablo, y eso explica la larga y cuidadosa explicación que ofrece en su segunda carta a los Corintios. Sin embargo, Minear concluye:

*El dinero era entonces, como ahora, la raíz de los conflictos en la iglesia. Pero a pesar del ardor de ese conflicto, el apóstol no fue persuadido a suspender la recolección de fondos, y hasta llegó a hacer de esta colecta la prueba de lealtad de las congregaciones gentiles. Había dedicado varios años a recoger esta ofrenda, y había adaptado su itinerario para facilitarla. Referencias en cinco de sus cartas prueban con cuánto cuidado planeó sus requerimientos.<sup>22</sup>*

En estos versículos Pablo utiliza lenguaje teológico para referirse a la transacción financiera, como también argumentos teológicos para explicar su significado. Pablo se refiere al dinero en cuestión como *koinonía* (vv. 26, 27), término que tiene profundas connotaciones espirituales. Como dice Morris, esto indica que «el dinero no era un obsequio meramente material, sino la expresión externa del profundo amor que une a los creyentes cristianos en un solo cuerpo, la iglesia (se usan términos similares en 2 Co. 8.4; 9.13)».<sup>23</sup> También advertimos la insistencia de Pablo acerca del carácter voluntario de esta ofrenda. En dos oportunidades usa la forma verbal «tuvieron a bien», «les pareció bien», al referirse a la actitud de los creyentes de Macedonia y Acaya (vv. 26, 27). No

20 F. F. Bruce, *Paul*, p. 319.

21 Minear, *The Obedience of Faith*, p. 3.

22 *Idem*.

23 Morris, *Romans*, p. 520.

estaría totalmente fuera de lugar suponer, como afirman varios estudiosos, que algunos creyentes judíos en Jerusalén pudieron haber interpretado mal el carácter de esta ofrenda, considerándola como una especie de tributo que las iglesias gentiles estaban obligadas a rendir a la iglesia madre en Jerusalén. El enfoque de las enseñanzas de Pablo respecto a esta ofrenda destaca su naturaleza voluntaria, el hecho de que había sido preparada «como de generosidad, y no como de exigencia nuestra» (2 Co. 9.5). ¡Nada más lejos del pensamiento del apóstol que la idea de instituir un impuesto religioso, o alguna especie de reconocimiento financiero de las «filiales» en el extranjero!

¿Cuál es el fundamento teológico sobre el que Pablo asienta esta práctica? Al ubicar la colecta en el contexto del propósito salvador de Dios hacia la humanidad, Pablo establece el concepto de un sentido de correspondencia y reciprocidad entre los que primero recibieron el evangelio y los que más tarde fueron evangelizados por aquellos. El sentido de compromiso y urgencia del propio apóstol hacia la evangelización nace de esa fuente profunda del amor de Cristo, no de alguna obligación institucionalmente reglamentada: «El amor de Cristo nos constriñe» (2 Co. 5.14).

De la misma forma, la gratitud espontánea hacia Dios por el don de la salvación recibida era el fundamento de la ofrenda de los gentiles a los pobres en Jerusalén. Este es el marco que nos permite entender cómo el compartir mutuamente las bendiciones pone en un mismo plano las bendiciones espirituales compartidas por los judíos y las bendiciones materiales compartidas por los gentiles. Implica el derrumbe de una barrera cultural, y esto era muy importante para el avance de la misión entre los gentiles, motivo del cual Pablo era el más declarado exponente. «La ofrenda —dice Leenhardt— es un signo visible de la unidad de la iglesia. Muestra de manera concreta que las ramas jóvenes están firmemente unidas al viejo tronco.»<sup>24</sup>

Observemos también que en el versículo 28 Pablo se refiere a la culminación de su tarea, a la maduración del fruto. Las imágenes bien podrían apuntar al hecho de que, al terminar una etapa de su apostolado, este viaje a Jerusalén resultaba una especie de coronación. Pablo llevaba consigo no sólo el dinero, sino un grupo de gentiles creyentes, como representantes de las iglesias donantes.

En coherencia con la imagen que el apóstol ha usado para hacer referencia a su tarea como sacerdocio en el versículo 16 de este capítulo, podemos decir con Bruce:

*Los delegados gentiles eran quienes llevaban la ofrenda a Jerusalén, pero los delegados gentiles eran ellos mismos la ofrenda de Pablo, que presentaba no tanto a la iglesia madre como a ese Señor que muchos años antes lo había llamado para ser el apóstol a los gentiles.*<sup>25</sup>

De manera que hay dos elementos en esta perspectiva integral de la misión: uno es el hecho empírico de una determinada cantidad de dinero, en muchos casos fruto del sacrificio, como expresión de la preocupación por los pobres en otras tierras. El otro es

<sup>24</sup> Leenhardt, *Romans*, p. 375.

<sup>25</sup> F. F. Bruce, *Paul*, p. 323.

el signo de madurez, de culminación del proceso de evangelización, que en sí se expresa mediante esta ofrenda. Al dar, el dador crece y recibe una bendición, y el que recibe es bendecido por la ayuda práctica provista para aliviar su aflicción; la transacción en sí misma adquiere una dimensión «eucarística» (2 Co. 9.12).

Si de alguna manera aprendiésemos de la metodología de Pablo, y recuperáramos los fundamentos teológicos para los múltiples esfuerzos misioneros que se vinculan con la asistencia en las situaciones contemporáneas, corregiríamos algunos de los aspectos negativos que se han desarrollado a lo largo del proceso. Para empezar, creo que la contribución cristiana al alivio de los pobres, y aun a la eliminación de las causas de la pobreza, debiera canalizarse dentro del marco de reciprocidad y mutualidad que sólo puede provenir del compromiso común a la fe en Cristo. Debiera contribuir a fortalecer los lazos de la unidad cristiana por sobre las barreras culturales, políticas, y aun ideológicas.

En lugar de un enfoque paternalista, que se modela a semejanza del sistema burocrático de bienestar la seguridad social del estado secular, podríamos decir que debe forjarse un enfoque «eucarístico», en el que los que ayudan y los que reciben ayuda lleguen a ser socios, en tanto agentes de su propio desarrollo y liberación. Esto sería expresión de un enfoque verdaderamente integral, realmente holístico, en el que la proclamación del evangelio y el servicio a las necesidades de los santos se lleven a cabo al mismo ritmo, sin ocasionar problemas ni requerir disculpas.

Quisiera ofrecer algunos ejemplos de lo que quiero decir. Tengo un gran respeto por el programa de asistencia y desarrollo que lleva a cabo el Comité Menonita Central, organización norteamericana que canaliza el trabajo social de veintidós grupos de iglesias anabautistas. Sus voluntarios trabajan en las situaciones más difíciles, a lo que contribuye mucho su postura pacifista y su tradicional vida comunitaria, frugal y de servicio. Su tradición ha sido nutrida por una cristología que ha insistido en el señorío de Jesucristo y en la validez de su ejemplo para el discipulado contemporáneo. Les he manifestado muchas veces que respeto su preocupación ecuménica y su resistencia a evangelizar en América Latina, donde hay muchas otras iglesias trabajando.

Sin embargo, creo que no pueden limitarse a brindar desarrollo y servicio, sin llevarnos a nosotros, los evangélicos latinoamericanos, a la fuente cristológica de su compasión y su espíritu de servicio. ¡En otras palabras, deberían evangelizarnos también! Nuestra sociedad necesita su presencia y su proclamación, lo que favorecería nuestra propia presencia y proclamación.

La mutualidad y la reciprocidad pueden presentar otros aspectos controvertibles en nuestros tiempos. Hace un tiempo, durante una consulta de agencias de servicio en Lima, un pastor de Nicaragua nos contó acerca de la oportunidad que tenían los ministros evangélicos en ese país de cooperar en las comisiones de paz que se formaron como resultado de las conversaciones de paz en América Central. Les pidió a los hermanos norteamericanos allí presentes que comunicaran a sus iglesias y a sus conciudadanos no sólo la necesidad de alivio de las víctimas del terrorismo, sino también la necesidad de solidarizarse con los cristianos nicaragüenses en sus esfuerzos por terminar con el bloqueo económico y el respaldo financiero al terrorismo, de parte del gobierno de los Estados Unidos.

Como han expresado muchos estudiosos, la operación de socorro organizada por Pablo era algo nuevo para las iglesias gentiles. Su creatividad misiológica es un buen ejemplo de la clase de creatividad que nuestros tiempos requieren, en tanto esperamos en el futuro una cooperación misionera a escala mundial.

#### 4. Lucha

Esta sección de la epístola termina con un pedido urgente de solidaridad en la oración: «Les ruego, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu, que se unan conmigo en esta lucha al orar a Dios por mí» (v. 30, VP). Ese es el hecho básico: el apóstol les pide a sus hermanos y hermanas en Roma que oren por él. Se trata de un pedido «agónico», si se me permite retener el sentido original de la raíz griega de este vocablo, y usarlo en el sentido en que lo usaba Unamuno: «agonía» como lucha, conflicto. De hecho, como dijo el gran filósofo español, la vida debe vivirse como una agonía, una lucha, aun la vida cristiana. Al famoso aforismo de Descartes *cogito ergo sum*, «Pienso, luego existo», Unamuno opuso su *pugno ergo sum*, «Lucho, luego soy.» ¡Muy español por cierto! Pero también podríamos decir muy paulino. El apóstol percibía la misión como parte de una lucha cósmica, y es muy importante advertir cómo su pedido de oración contiene un elemento trinitario que acompaña al pedido de ayuda para su lucha.

La oración no era para Pablo meramente un acto ritual para mantenerse coherente con las tradiciones. Sus epístolas están saturadas de una actitud de oración, como también de consejos acerca del lugar central de la oración en la vida del cristiano. En el versículo 18 Pablo ha reconocido con humildad que su fructífero esfuerzo apostólico en esa vasta región «lo que Cristo ha hecho» era obra de Cristo. Esta teoría teológica se expresa como una confesión sobre la práctica de la oración constante y disciplinada. Lesslie Newbigin nos ha venido diciendo que debemos tomar en serio la tarea intelectual de enfrentar teológicamente el desafío del Iluminismo y la mentalidad que ha promovido en la cultura de occidente. Para las generaciones posteriores al Iluminismo, la oración carece de sentido; pero sin oración no hay obra misionera. La oración es también la lucha de los cristianos en la última parte de este siglo descristianizado.

Por otra parte, cuando consideramos la historia de la obra misionera, encontramos el mismo esquema que se reitera siglo tras siglo. Los grandes movimientos misioneros nacen en la cuna de una vida de oración. Los grandes misioneros eran también «místicos» en este sentido, personas de una profunda espiritualidad. La claridad de metas a la que nos hemos referido es también claridad de metas en relación con la oración.

John R. Mott, cuya destacada carrera ecuménica empezó cuando era estudiante universitario y se hizo discípulo de Jesucristo bajo la influencia de Kynaston Studd, dijo algo muy elocuente al respecto. Refiriéndose a la vitalidad del Movimiento Estudiantil Voluntario treinta y tres años después de su fundación, Mott, uno de sus fundadores, dijo:

*La verdadera fuente de la energía vital del Movimiento ha sido su relación, por medio del ejercicio de la oración, con la fuente de toda vida y poder. Los arroyos que mueven la maquinaria del mundo nacen en lugares solitarios. El origen de esta incomparable ofrenda de vida se encuentra en lugares secretos: en la vida de estudiantes en comunión con el Dios vivo. El movimiento tomó expresión corporativa y visible en los inolvidables encuentros para la oración unida de los estudiantes en el Monte Hermón.<sup>26</sup>*

Por mi parte, le debo muchísimo a los movimientos estudiantiles de UCCF e IFES, donde capté por primera vez la gozosa vivencia de gustar de la universalidad de la iglesia, y de la belleza y la lógica de la doctrina evangélica. Pero no sólo eso; con ellos aprendí el profundo significado del compromiso con una vida disciplinada de oración.

Siento que es necesario precisar lo que hasta aquí he dicho acerca de la oración. Hace algunos años en Lima me tocó ser intérprete de un pastor coreano, quien en uno de sus primeros sermones habló acerca de la oración y el crecimiento numérico de la iglesia. Para sorpresa mía, habló de una correlación casi mecánica y matemática entre las horas pasadas en oración y el número de conversiones agregadas a su iglesia. Entiendo que algunos misiólogos hacen lo mismo ahora de manera más sistemática y con la ayuda de computadoras. No es a esto a lo que me refiero, y no es esto lo que Pablo dice en este pasaje. Algunos de los grandes misioneros, que tenían una consagrada vida de devoción y oración y un compromiso único con sus metas misioneras, no tuvieron éxito desde el punto de vista numérico. Permítanme señalar, sin embargo, un detalle. Al margen de las estadísticas, he observado en Corea, en Estados Unidos, en Latinoamérica y en Europa muchas iglesias y movimientos en los cuales una intensa vida de oración está estrechamente ligada a la vitalidad misionera.

Como hemos dicho, Pablo se propone hacer de Roma la base de su nueva empresa misionera a España. Podríamos decir que una buena manera preliminar de movilizar a esa iglesia hacia la misión era conseguir que oraran por él, porque iba a enfrentar días difíciles en Jerusalén, antes de verlos en su travesía a España. Es interesante observar que en el Tercer Mundo la participación global de la congregación en la proclamación y el servicio misionero de la iglesia está generalmente vinculada con la movilización general hacia la oración.

Cuando me encuentro en México procuro siempre asistir al culto de adoración de la Iglesia Bautista Horeb, una ferviente congregación de unos ochocientos creyentes, donde el ministerio es compartido por un consejo de veinte diáconos. El ministro es el Dr. Rolando Gutiérrez, profesor de filosofía en la Universidad Politécnica y actualmente presidente de nuestra Fraternidad Teológica Latinoamericana. Se trata de una iglesia misionera que se ha fijado la meta de dos mil iglesias nuevas para el año 2000. ¡Es una iglesia que ha sido movilizadora a orar!

Pablo quería que sus hermanos romanos oraran por los problemas que anticipaba dentro y fuera de la iglesia en Jerusalén. Consecuentemente con su teología de la

<sup>26</sup> John R. Mott, *The Student Volunteer Movement for Foreign Missions, Addresses and Papers of John R. Mott*, Association Press, Nueva York, 1946, p. 199.

evangelización, se refiere a los de afuera como «desobedientes», que sería una traducción más literal que «incrédulos», de quienes esperaba oposición y aun persecución. Como Daniel, se encaminaba a la fosa de los leones, y necesitaba ser rescatado. El relato en Hechos nos dice que eso fue justamente lo que sucedió, y que la operación de rescate fue efectivamente provista por Dios (Hch. 23.12-35).

No sabemos mucho acerca del éxito de Pablo respecto a los «santos» en Jerusalén. Morris señala que probablemente no haya tenido éxito.

*Pablo era considerado por algunos de los miembros de la iglesia de Jerusalén como un innovador peligroso, un hombre que estaba desobedeciendo a Dios por descuidar la obligación de obedecer la ley que Dios había dado por medio de su siervo Moisés ... En general la iglesia de Jerusalén no parece haber sido de mucha ayuda, y no se registra, por ejemplo, ningún tipo de auxilio después del arresto del apóstol.<sup>27</sup>*

Dios respondió a la oración de Pablo de una manera inesperada. Eventualmente llegó a Roma como prisionero del emperador, en manos de soldados. El Señor respondió a la oración del apóstol y a su deseo de encontrarse personalmente con los creyentes de Roma, con gozo, y sentirse reconfortado por ellos (v. 32). La misión que llevó a cabo allí tomó otra dirección, incluyendo la penetración en la guardia del palacio (Fil. 1.13), pero probablemente no haya podido ir a España. Dios tenía otros planes para él. Y Pablo, como un buen siervo, estaba dispuesto a hacer cualquier cosa que su Señor quisiera.

Tantas veces en la historia Dios ha realizado su misión de una manera que sorprende a los misioneros. ¿Hubieran soñado los pioneros del evangelio en la China la manera en que la semilla que plantaron produciría frutos después de la era maoísta? En escala mucho más reducida, Iza Elder, la misionera neocelandesa que en las primeras décadas de este siglo fue a Arequipa, mi pueblo en Perú, y allí discipuló a un muchachito y le enseñó inglés, ¿hubiera acaso imaginado que ese niño tendría algún día el privilegio de compartir con ustedes sus divagaciones misiológicas?

Dios nos tiene preparadas muchas sorpresas, y en las próximas décadas oraremos al Señor de la Misión, para que, igual que su siervo Pablo en el pasado, avancemos en la plenitud de la misión. A Dios sea la gloria.

«El Dios de paz esté con todos ustedes. Amén.»

## La fe cristiana en el contexto de otras culturas

Sidney Rooy

**E**l transmisor, el medio y el receptor constituyen las tres dimensiones esenciales para la comunicación de un mensaje. Pablo, en la oscuridad de la prisión, da un mensaje de salvación al carcelero aturdido. San Ignacio, en camino al martirio (115 d.C.), aconseja a los filadelfos: «Toda Escritura es buena con la condición de que creáis en el amor».<sup>1</sup> El «aquí estoy; no puedo hacer otra cosa» de Lutero en Worms, desafió a la autoridad imperial y papal a riesgo de su vida. Estos pocos ejemplos nos muestran cuán importantes son los transmisores humanos en la expansión de la fe cristiana en el contexto de otras culturas.

En nuestro viaje por el mundo de las comunicaciones vamos a una tierra lejana en kilómetros psicológicos más que geográficos, haciéndonos tres simples preguntas por el camino: 1) ¿Qué llevamos con nosotros?; 2) ¿Qué esperamos encontrar?; y 3) ¿Qué sucede cuando llegamos allí? Nuestro objetivo al hacernos y respondernos estas preguntas es definir los términos de nuestro tema, identificar a algunos de los rufianes que se esconden en el camino, y proponer algunos pasos hacia el logro del objetivo principal de nuestro viaje, que es la comunicación efectiva del evangelio de nuestro Señor.

### ¿Qué llevamos con nosotros?

Nuestro tema propone que llevemos con nosotros la «fe cristiana». Pero, ¿qué quiere decir esto? Aun cuando hay muchas versiones de la fe cristiana, en este trabajo partimos de la premisa de que la fe cristiana exige responsabilidad con el mundo, con la comunidad y con la organización de la vida humana.

Es interesante notar que muchos teólogos posteriores a la Reforma Protestante acentuaron el aspecto del conocimiento y de la defensa racional de la fe, y construyeron grandes sistemas teológicos insistiendo en la primacía de su comprensión como paso anterior a la membresía en las iglesias. Nosotros, en cambio, entendemos de otro modo la fe cristiana porque creemos que tenemos que ir más allá de este acercamiento

27 Morris, *Romans*, p. 524.

1 Carta a los filadelfos IX.1-2.

esencialmente racional a la tarea de la misión. Permítanme decir en tres pasos lo que significa para mí la «fe cristiana» como un mensaje misiológico.

**La comprensión «reformacional» de la fe cristiana cree que el evangelio es un mensaje de transformación**

Por «reformacional» quiero destacar una visión del mundo y de la vida, una visión que busca un mundo nuevo y una vida eterna, preñados de significado para el aquí y el ahora. Los llamados a transformar la vida y la cultura permanecen como centrales en la visión bíblica del mundo.<sup>2</sup> Cristo transforma la cultura, el mundo de la política y de la economía, el mundo de la educación y de la agricultura, el mundo de la religión y de la ideología, el mundo de las estructuras sociales y de las relaciones personales. Es por ello que la teología y la ética cristianas significan compromiso con el Reino. «Que tu voluntad sea hecha en la tierra como se hace en el cielo» llega a ser la «utopía»<sup>3</sup> que enciende la fe con visiones y sueños de una creación nueva.

Esta perspectiva no es etérea ni ultramundana. Toca la realidad concreta del ser humano en su quehacer diario. En forma especial tiene significado para los débiles y necesitados. Así lo subraya Orlando Costas cuando dice:

*Nuestra experiencia de Cristo ... debe ser verificada en la transformación de las situaciones actuales de los oprimidos ... Esta procede del carácter mismo de Jesucristo como Señor y Salvador del mundo. No sufrió y murió para dejar las cosas como eran sino, más bien, para traer un orden nuevo de vida. Tanto proclamó como encarnó el reino de Dios, el nuevo orden del amor, la libertad, la justicia y la paz, el que apunta a la transformación total de la historia y demanda una conversión radical como condición para participar en él. Encarnar a Cristo en nuestro mundo es manifestar la presencia transformadora del reino de Dios entre las víctimas del pecado y del mal. Es para hacer posible un proceso de transformación del pecado personal y corporativo a la libertad, justicia, y bienestar personal y colectivo.<sup>4</sup>*

Para Juan Calvino, el Espíritu Santo integra el conocimiento experiencial de la voluntad de Dios en relación con nosotros, sobre la base de la promesa gratuita de la salvación en Cristo. Tal es la naturaleza de la fe.<sup>5</sup> Para decirlo simplemente, la fe es relacional en su carácter. Por esa razón «la verdadera comunicación del evangelio es transmitir la presencia de un 'tercero' que es una persona».<sup>6</sup> La conversión real (y por lo tanto la fe) es siempre personal.

2 H. Richard Niebuhr presenta esto claramente en su tipología *Cristo y la cultura*, Península, Barcelona, 1968, donde contrasta cinco perspectivas. Según Niebuhr para el calvinismo «Cristo transforma la cultura». Sin embargo, en este capítulo, al decir «reformacional» o «reformado» quiero destacar la visión evangélica que nace en la Reforma protestante y que pertenece a toda la iglesia cristiana.

3 En su sentido etimológico.

4 *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom*, Orbis Books, Nueva York, 1984, p. 16.

5 *Institución de la religión cristiana*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1988, III.2.7.

6 Roger Mehl, citado por Hendrik Kraemer, *The Communication of the Christian Faith*, Westminster Press, Filadelfia, 1956, p. 78.

Sin duda la fe es prioritaria y básica para las formulaciones teológicas y las tradiciones religiosas. El carácter transformador de la fe reformada se aplica por igual a sí misma y al mundo que está afuera. ¿No es eso lo que quisieron decir nuestros padres con su *ecclesia reformata semper reformanda est*? Sin embargo, nuestra adhesión de por vida a nuestras formulaciones teológicas, formas rituales y normas gubernamentales del pasado puede ser precisamente el obstáculo más grande para la encarnación de la fe cristiana en otras culturas.

Aquí está en juego la naturaleza de la fe. La «historia de la teología cristiana —dice Pellikan— está repleta de ejemplos cuya tendencia fue hacer de la fe un equivalente de la aceptación de una serie de verdades».<sup>7</sup> Los reformadores rechazaron la síntesis medieval que hizo de la teología la reina de las ciencias, pero, irónicamente, reintrodujeron en forma ortodoxa la primacía escolástica del intelecto. La comunicación de la fe llegó a ser la transmisión de información «sacra» a la mente, con la esperanza de que la voluntad se convenciera de dar su asentimiento.<sup>8</sup> Cuán diferente era esto del punto inicial de los reformadores para quienes la fe personal era un don divino! «No es leyendo libros o especulando, sino viviendo, muriendo y recibiendo maldición que se hace un teólogo», dijo Lutero.<sup>9</sup> Sólo una «mente crucificada» es apta para hacer teología.<sup>10</sup>

El concepto veterotestamentario de la fe, dice Martin Buber, es una confianza existencial en la relación «pactual» con Dios. En el Nuevo Testamento, afirma Buber, la fe ha llegado a ser «la aceptación de una doctrina en cuanto a hechos (históricos)».<sup>11</sup> Discutamos su última afirmación (aunque la ortodoxia le da la razón en su juicio) e insistamos en la relación pactual divinamente instituida también en el Nuevo Testamento. La definición de H. Berkhof es clara:

*La fe (en el Nuevo Testamento) es el co-relato humano de las palabras y obras a través de las cuales Dios se asocia con el hombre, es decir como una postura de 'creer firmemente' y por lo tanto de 'confiar en'. En el Nuevo Testamento esa fe está relacionada principalmente con una persona en la cual el hombre puede confiar.<sup>12</sup>*

A partir de la experiencia de la fe, surgen varias formas de reflexión teológica siempre dependientes del medio ambiente espiritual y cultural en que ocurren. Pienso que es

7 *Human Culture and the Holy*, SCM Press, Londres, 1959, p. 1.

8 Para Melancton, la razón y el intelecto son las principales y distintivas características del hombre. «Por lo tanto, la revelación divina se dirige a ellas más que a la persona total. La tarea de la iglesia cristiana y de sus funcionarios llega a ser entonces de provisión de la información necesaria acerca de Dios y de su voluntad.» J. Pellikan, *From Luther to Kierkegaard*, Concordia, St. Louis, 1950, p. 28.

9 Citado en Kosuke Koyama, *Waterbuffalo Theology*, SCM Press, Londres, 1974, p. 23.

10 *Ibid.*, p. 24. El famoso debate Princeton-Amsterdam acerca del lugar de la apologética en la enciclopedia teológica muestra cómo Princeton sobrevaluaba la razón como el primer paso hacia la teología. Bruce Nicholls aprueba el énfasis de Warfield sobre la racionalidad del testimonio de la Biblia de su propia autoridad. Ver su *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1979, p. 43.

11 Citado en Hendrikus Berhof, *Christian Faith*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1979, p. 21.

12 *Idem.*

esencial que entendamos el concepto de teología como una parte de la tarea de la iglesia, de una manera mucho más amplia y variada que aquella a la que hemos estado acostumbrados. Robert Schreiter define cinco tipos:<sup>13</sup>

1. **Teología como variaciones sobre un texto sagrado.** La literatura cristiana primitiva, como la de los Padres Apostólicos, sigue este método con frecuentes citas asociadas de textos, comentarios, narraciones ilustrativas, analogías de la historia y la naturaleza, antologías de materiales relacionados y similares.

2. **Teología como sabiduría.** La literatura sapiencial del Antiguo Testamento y gran parte de la teología cristiana del primer milenio ejemplifican este modelo. El espectro es cósmico; el método se centraliza en la interiorización de la experiencia humana; el modo del conocimiento resalta más la acumulación de la experiencia comunitaria que la del genio racional individual. Aquí se encuentran cómodos los místicos, que sienten las profundidades de la presencia divina. Quizás aquí también debemos reconocer a muchas religiones africanas y algunas orientales.

3. **Teología como conocimiento seguro.** Desde la escolástica medieval hasta el presente, los académicos han dominado el desarrollo de la doctrina cristiana. Junto con el redescubrimiento de la ley romana, el uso del método empírico aristotélico y una fe creciente en la capacidad humana racional, llegó la formación de sistemas teológicos y filosóficos. La variedad de nuevos movimientos teológicos y de teologías ha sido reflejada en el rápido crecimiento de movimientos disidentes, nuevas organizaciones eclesíásticas e innumerables sectas.

4. **Teología como praxis.** Por «praxis» queremos significar la interrelación y la interdependencia de las relaciones sociales en toda la historia, y también en la construcción de teorías que caracteriza a la teología y a las ciencias. Esto no significa que la teología debería ser tratada sobre la misma base en que se tratan otras ciencias,<sup>14</sup> sino que la interdependencia entre la teoría y la práctica forma una parte indispensable del acto de teologizar. El análisis y la reflexión teológica dependen y se nutren de la acción transformadora de una comunidad de creyentes. Esta acción comunitaria se alimenta cualitativamente en el proceso de reflexión y, a su turno, es juzgada por él. La teología como praxis se desarrolla más frecuentemente en grupos sociales oprimidos. En su preocupación por la totalidad de la salvación, Schreiter considera a las teologías de liberación como «teologías de sabiduría vueltas hacia el exterior».<sup>15</sup> La búsqueda y la expresión de espiritualidad de los grupos de liberación durante los años setenta parecería confirmar este parentesco.

5. **Las teologías locales como tradición.** Con el paso de los siglos las formas teológicas han variado mucho. Los primeros cuatro tipos mencionados arriba indican claramente una amplia diversidad. Dentro de cada uno podrían indicarse numerosos subtipos. Esta visión considera a la tradición cristiana como el desenvolvimiento de los movimientos y sistemas teológicos en respuesta a las demandas sociales e históricas que

13 Ver *Constructing Local Theologies*, SCM Press, Londres, 1985, pp. 80-94.

14 Harry Kuitert, *Everything is Politics but Politics is not Everything*, Eerdmans, Grand Rapids, 1986.

15 *Constructing Local Theologies*, p. 93.

surgen. De esta tradición religiosa vino el mensaje básico del evangelio y el código semiótico que intermedia el mensaje en la nueva situación histórica. Para ser calificada como una tradición, una teología local debe ser creíble, inteligible, normativa y estar afirmada por la comunidad de creyentes.<sup>16</sup>

Aquí surge la pregunta: ¿en cuál de estos modos se expresa la teología cristiana? Una de las tesis centrales de este trabajo es que la teología puede expresarse y se ha expresado en cualquiera de estas modalidades o en una combinación de ellas, dependiendo del contexto socio-histórico en el cual se ha desarrollado. Esta pluralidad de modalidades ha sido negada en gran parte por el pensamiento y la práctica reformados. La primera generación de los reformadores reaccionó en contra de la teología dogmática como estaba representada en el sistema tomístico dominante. En su lugar, acentuaron la conversión de la voluntad por gracia preveniente y la relación persona a persona de Dios y el hombre en la justificación por la fe. La categoría de la fe es esencial para la salvación y las dimensiones cósmicas del propósito de Dios tendían a una acentuada «teología como sabiduría». Sin embargo, en la ortodoxia que siguió, la modalidad dominante en los siglos XVII y XVIII remarcó la «teología como conocimiento seguro» con interludios frecuentes de pietismo, reavivamientos y movimientos de transformación social, que reflejaban modalidades de sabiduría y praxis. En forma concurrente con estos énfasis variados, nunca ha estado ausente la teología como comentario sobre el texto sagrado.

Una de las preguntas serias que enfrentamos es ésta: dadas las situaciones divergentes en que está traduciéndose la fe cristiana, ¿qué modalidad de teología integra más fielmente el mensaje del evangelio? O, dando vuelta la pregunta, ¿quién o qué determina la modalidad por la cual la fe es comunicada e incorporada a una nueva situación cultural? ¿Lo hace la iglesia que envía y sus misioneros, o la comunidad receptora y sus teólogos? Dejaremos la pregunta por ahora y retornaremos a ella más adelante. Lo que hemos afirmado es el carácter «transformacional» del mensaje que es un constituyente de la fe reformada. Esta implica transformación *ad extra* del mundo y *ad intra* del mensajero de acuerdo con el contexto del que viene y el contexto hacia el que va.

#### *El pilar constituyente de la fe afirma que el evangelio es un mensaje personal*

La fe no es un sistema teológico, ni está orientada individualmente, ni es una forma de ser espiritualizada. Más bien, la vemos como un punto de vista particular y una experiencia del evangelio de Jesucristo que queremos comunicar a otros: ¿Qué es este evangelio que compartimos? Pablo lo resume en 1 Corintios 15.3-5:

*En primer lugar les he dado a conocer la enseñanza que yo recibí. Les he enseñado que Cristo murió por nuestros pecados, como dicen las Escrituras; que lo sepultaron y que resucitó al tercer día, como también dicen las Escrituras; y que se apareció a Pedro, y luego a los doce (VP).*

16 Como lo afirmó Vicente de Lerins: «...quod ubique, quod semper, quod abs omnibus creditum est».

Aquí tenemos al Jesús histórico que vivió, sufrió, murió y se levantó nuevamente. El simple mensaje de que «Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores» está incompleto toda vez que no anunciamos la historia completa de Cristo tal como está narrada en los Evangelios. La simple y hermosa historia de Jesús debe ser complementada con su obra: «Sus palabras de misericordia, sus milagros de sanidad, su victoria sobre la muerte, su derramamiento del Espíritu Santo sobre la nueva era». <sup>17</sup> Por sus palabras y sus obras él infundió a la esperanza judía nuevos significados cualitativos: el rey-Mesías, el Hijo del hombre, la redención, el reino. Hizo algo similar con la mitología gentil: «logos», vida eterna, el mediador de la creación, la imagen del Dios invisible. Pero el logos se encarnó; la imagen ha sido develada en la vida humana; el Salvador entra a la historia humana; la meta del reino es el gobierno perfecto de Dios sobre los hombres. El corazón del mensaje está en la vida y el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús, cuya persona es el camino, la verdad y la vida para todos los hombres. En su persona «el verdadero significado del universo ha sido desplegado de una vez y para todos». <sup>18</sup> Cae sobre la iglesia la misión de vivir y comunicar este mensaje. En palabras de Costas:

*La Iglesia es una expresión o manifestación presente de la realidad futura del Reino de Dios. Como el nuevo Israel y como primicias de una nueva humanidad, la Iglesia anticipa la venida de ese nuevo orden de vida que tendrá como principio la reconciliación de todas las cosas bajo el reinado soberano de Dios.* <sup>19</sup>

La particularidad del mensaje está acentuada por su encarnación en una persona que llega a ser el portador del mensaje. Consideremos lo que sucede cuando un misionero llega a una cultura nueva. El lleva consigo su propio estilo de vida, teología, adoración y eclesiología. Debido a que los movimientos misioneros de los últimos siglos han tendido a dirigirse hacia el oeste y hacia el sur, quizás deberíamos preguntarnos: ¿Qué modelo de fe ha sido exportado a las nuevas tierras de misión? ¿Ha estado en primer término el carácter personal, existencial de la «fe reformada»? O, desde la perspectiva de la iglesia que envía, ¿han predominado otros aspectos? Aunque no es posible aquí contestar en forma completa estas preguntas, consideraremos una característica predominante de la mente occidental que ha coloreado significativamente nuestro mensaje misionero en el pasado: la adopción de criterios supuestamente objetivos para definir el carácter autoritativo y normativo de la teología dogmática. Un ejemplo claro de esto es el folleto de Bruce Nicholls. <sup>20</sup> Allí, el segundo de sus principios hermenéuticos para la

17 F. W. Dillistone, *Christian and Communication*, Collins, Londres, 1956, p. 93.

18 *Idem.*, p. 100. Orlando Costas destaca que la vida y el sufrimiento de Jesucristo nos llama a una encarnación en nuestra realidad de tal forma que «podemos llegar a ser sacramentos del reino de Dios. Un sacramento es un signo, algo que apunta hacia una realidad que está más allá de sí mismo. Los cristianos son llamados a ser un sacramento viviente, es decir, un signo que apunte hacia el nuevo orden de vida revelado en Jesucristo.» *Compromiso y misión*, Caribe, San José, 1979, p. 108.

19 *Hacia una teología de la evangelización*, La Aurora, Buenos Aires, 1983, p. 14.

20 *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*, InterVarsity Press, Illinois, 1979.

comprensión de la teología bíblica propone el principio objetivo-subjetivo de primero distanciarse y luego identificarse con el texto. Dice que uno debe recuperar el *sensus literalis* de lo que dijo el escritor bíblico. No debemos tratar de descubrir la intención del autor. Más bien el intérprete buscará que su propia pre-comprensión sea corregida por el texto mismo. La respuesta personal en el proceso, continúa, es de identificación con el texto en fe obediente. El mismo proceso doble es necesario para la contextualización en otra cultura. <sup>21</sup>

En el proceso de la crítica, el intérprete, de acuerdo con Nicholls, se distancia tanto de su propia situación cultural como de la del receptor a fin de ejercer su ministerio profético. Lo que se propone es que este método lleve a una comprensión correcta de la teología bíblica y dogmática que llega a ser «una base autorizada desde la cual contextualizar la teología». Así, continúa, «la teología contextualizada como diferente de la teología dogmática bíblica es siempre relativa. El comunicador tiene un conocimiento falible del evangelio. Cualquier formulación contextual en particular puede ser válida y verdadera para el evangelio, pero no puede demandar la comprensión de la totalidad de la palabra revelada de Dios.» <sup>22</sup>

No resulta claro en todo esto cómo la apropiación interpretativa y la formulación teológica del exégeta escapan a la misma crítica que Nicholls hace de los esfuerzos del misionero en la contextualización. Si quiere decir que un rechazo de la normatividad del mensaje escritural debilita gravemente la proclamación del evangelio, entonces apreciamos su preocupación. Pero afirmar que la teología bíblica y dogmática, según está procesada a través de la mente y de la experiencia del exégeta, no es «relativa» y «falible», es algo que no puede aceptarse sin importar cuán conservadora sea su visión de la revelación bíblica. El mismo riesgo de la subjetividad se aplica a cualquiera que lea e interprete la Biblia. La comprensión dogmática está, en sí misma, condicionada culturalmente. <sup>23</sup>

Un segundo ejemplo de un acercamiento racional a la teología es el que da H. Kuitert. Define la teología como una «disciplina universitaria que necesita seguir las reglas del juego científico, si es que va a tener un lugar legítimo en la Universidad ... pues así prueba el valor verdadero de lo que la gente dice acerca de Dios y de su salvación ... Por lo tanto, la teología incluye dos cosas: lo que se dice acerca de Dios ... y la formulación o reformulación de un bosquejo de proclamación...» <sup>24</sup> Esta limitación de la definición de la teología en términos de ciencia moderna, es decir, lo que corresponde a «las reglas del juego científico», sugiere al menos dos postulados: primero, el valor verdadero de la teología es demostrable racional y empíricamente; y segundo, lo que se demuestra corresponde a universales cognoscibles. No podemos entrar en las implicaciones epistemológicas de estos postulados. De todos modos, Kuitert hace explícito lo que esto significa para la teología y la contextualización. Para él, estas son dos cuestiones

21 *Ibid.*, pp. 49-50.

22 *Ibid.*, pp. 50, 53.

23 *Ibid.*, pp. 23-24.

24 Kuitert, *Everything is Politics*, pp. 16-17.



separadas. El «bosquejo de proclamación» formulado por la teología no es contextual; más bien «trasciende todos los contextos». La iglesia cristiana, afirma, es diferente; no puede dejar de existir contextualmente, porque «la sociedad es su destino inevitable». Por lo tanto, hay dos dimensiones en la predicación de la iglesia: la proclamación bosquejada y lo que la fe significa en su contexto. La teología provee las «ideas normativas», mientras que la experiencia en un contexto dado le da guías concretas para la acción. El error de las teologías políticas de Europa y de las teologías de liberación en otros lugares es la mezcla de las dos cosas: la teología y la ética pertenecen a órdenes separados, y mezclar las dos sólo lleva a una duplicación de esfuerzos o a la confusión. «Una teología del hacer —dice— lleva a una teología equivocada y los movimientos de liberación (están) mucho mejor sin (teología)».<sup>25</sup>

¿Qué significa esto para nuestro tema? Creo que la teología reformada (o cualquier otra teología) surge de la experiencia de una fe viva en una situación concreta dada. La reflexión sobre el matrimonio contextual de la Palabra viviente, escrita o proclamada, con la acción de la fe creyente de la comunidad de la iglesia, concibe y da a luz la teología. Cuando se predica el mensaje del evangelio, eso no es todavía teología, y tampoco lo es la respuesta de la fe. La reflexión personal y comunitaria que le sigue, eso es teología. La vida de fe es primera y principal. «La teología viene después, y cumple la doble función de crítica y de introducción de orden.»<sup>26</sup>

Estos dos ejemplos subrayan la importancia de la terminología de nuestro tema. Estamos hablando de la comunicación de la «fe» cristiana en primera instancia, y no de «teología» cristiana. La distinción es crucial, porque de ella depende la respuesta a nuestra última pregunta: «¿Qué sucede cuando nuestra fe debe expresarse en otras culturas?» Si suponemos, como entiendo que dice Kuitert, que las ideas normativas universales deben ser arregladas y defendidas «de acuerdo con las reglas del juego científico», primero que nada, y aparte de la misión activa de la iglesia en el mundo, estamos aceptando una aproximación «idea-lista» de la realidad. No creo que la teología bíblica se forma así, ni tampoco las subsecuentes teologías bíblicas que, como lo evidencia la historia del pensamiento cristiano, son tan diferentes como los contextos respectivos en donde han crecido. Nicholls ve este problema y propone la necesidad de mantener en todas las épocas una tensión creativa entre «los universales supra culturales» y la «equivalencia dinámica de las variables culturales».<sup>27</sup> De todos modos, los únicos universales que conocemos son los universales encarnados en nuestra situación humana, nunca en lo abstracto. Es mejor afirmar que el Dios que viene a nosotros, viene sin lugar a dudas a través de nuestra realidad humana. Sólo de este modo él nos habla, nos sana, nos mueve por medio de su Espíritu y guía los destinos de nuestra vida, no, por supuesto, limitado por «las reglas del juego científico».

25 *Ibid.*, pp. 72-75.

26 Daniel Von Allmen, «The Birth of Theology, *IRM* 64, 1975, p. 44.

27 *Contextualization*, p. 64.

### La fe está encarnada como un mensaje cultural

Hasta aquí hemos afirmado que la fe tiene una dimensión transformadora, tanto en su referencia al mundo *ad extra* como en su referencia a sí misma *semper reformanda*. Un segundo constituyente es el carácter existencial personal (y comunal) de la fe, que es nuestra tarea y privilegio comunicar en una situación misionera. Por lo tanto, el mensaje comunicado es un evangelio encarnado. Nunca es primariamente una «proclamación intelectual bosquejada» ni un mensaje solamente transcultural. Para los que somos de Occidente el evangelio está revestido con la carne pecadora del pensamiento y de la forma de vida occidental. No existe un evangelio clínicamente puro, porque no puede escapar a los filtros corroidos de los transmisores humanos y los puntos de contacto igualmente oxidados de los receptores.

Nicholls afirma que la cultura hebrea, como una «cultura trajinante» para la revelación divina, fue una cultura única marcada por la interacción divino-humana. Si Dios hubiera trabajado a través de otra cultura, «el contenido del evangelio hubiese cambiado radicalmente».<sup>28</sup> Uno aprecia la sensibilidad demostrada aquí por el poder de la cultura en el modelado del mensaje. Más difícil de entender es la aguda distinción que traza entre la teología bíblica y la teología occidental. Así como Dios eligió revelar su voluntad y sus propósitos en el ropaje de la cultura hebrea, ¿no es también cierto que la comprensión de aquel mensaje encarnado inevitablemente parte de la «pre-comprensión» de otra cultura? No es tanto que la cultura hebrea llega a ser una clase de cultura «tocada divinamente» o una supercultura de la cual debemos sacar modelos para la imitación. Más bien, por el modo en que Dios enseña, transforma y condena duramente esa cultura, podemos llegar a la conclusión de que así hace con todas las culturas. La única teología bíblica que posiblemente podemos conocer es aquella que vemos y sentimos y comprendemos a través de nuestra propia experiencia cultural. Hablar de una teología bíblica transcultural tiene significado sólo hasta donde se refiera a la dimensión de la acción divina revelada y a través de una situación cultural particular. De todos modos, una teología bíblica así no existe para nosotros aparte del modo en que Dios nos trata en nuestra situación contextual particular. Como lo expresa Orlando Costas:

*No existe tal cosa como el conocimiento no relacionado con el tiempo y el espacio, puesto que el conocimiento es una parte integral de la vida, que es, por su parte, un fenómeno complejo e inter-relacionado ... El contexto, entonces, es la realidad con toda su dinámica ... ninguno de nosotros podemos reclamar estar fuera de él.*<sup>29</sup>

Los que somos transmisores del mensaje sólo hacemos teología bíblica a través del color de nuestros cristales de colores occidentales, orientales o septentrionales. Lo que

28 *Ibid.*, p. 46.

29 *Christ Outside the Gate*, pp. 4-5.

la ortodoxia oriental ve y siente como teología bíblica quizás debería estar más cerca de la verdadera percepción de la interacción de Dios con la humanidad, ya que su cultura surge de raíces orientadas semíticamente. Sin embargo, esto es algo que los teólogos reformados occidentales son reticentes en aceptar. Pero, ¿por qué es así? ¿Creemos que nuestra cultura cristiana occidental, providencialmente, refleja más de la enseñanza completa de la teología bíblica? Personalmente, no creo que este sea el caso.

Esto hace surgir un problema. ¿Quién determina qué es la fe de la Reforma del siglo XVI? ¿No requiere el término la definición de las confesiones de ese siglo? ¿Creemos que estas formulaciones occidentales de genuina experiencia y pensamiento religioso, en confrontación con sistemas tradicionales más antiguos, es lo mejor para otras situaciones culturales? Me gustaría proponer que los credos reformados occidentales tengan un valor fundamental para todas las tradiciones culturales, algo análogo, en cierta manera, al encuentro escritural entre Dios y la cultura hebrea. Lo que se requiere no es una lectura de nivel plano y horizontal de una cultura a la otra. Más bien, debemos luchar para entender la lectura divina del momento histórico a fin de convertir, redirigir y juzgar la acción cultural que tiene lugar. El mensaje divino en el Monte Carmelo, en boca de Natán y en el juicio de los profetas, nos revela algo del corazón de Dios y de su voluntad autorizada para la vida y la muerte humanas. Ese mismo mensaje interpreta la historia de los siglos XVI y XVII, de la cual los credos son testimonio. Estas confesiones les añaden luz a los encuentros escriturales; sin embargo todavía se ve oscuramente, como a través de un espejo de bronce (1 Co. 13). Así que cuando decimos «fe de la Reforma» lo decimos como una confesión, una confesión de cómo Dios en su bondad llevó a esta parte de su pueblo a entender su voluntad, en un tiempo y en un lugar en particular. Estas confesiones pueden y deben servir como luces de faro para los barcos en aguas distantes, pero son insuficientes para épocas más nuevas y tierras sin diagramar. Allí debe expresarse otra vez una reforma nueva y mejor, que informe y critique a la antigua. No debemos orar por nada menos.

Respondemos a nuestra primera pregunta así: El misionero (transmisor) lleva con él la fe cristiana como un mensaje transformador tanto para el mundo como para sí, como un mensaje personal y comunal que desafía el encapsulamiento intelectual, y como un mensaje cultural inevitablemente revestido en tiempos modernos y bíblicos en la carne de un lugar y de un tiempo particular.

### ¿Qué esperamos encontrar?

#### Una cultura

Hay un proverbio chino que dice: «Si quieres una definición del agua, no le preguntes al pez». <sup>30</sup> Y nosotros estamos como un pez en el agua: inmersos y totalmente dependientes de la cultura para nuestra vida y nuestra muerte. Esto significa que nuestra fe

religiosa está también inmersa y se expresa a través de nuestra cultura cualquiera que ésta sea. Por lo tanto, está sujeta a lo que Kuitert llama: «la determinación social de conceptos y concepciones» que, según él, hace justicia a las visiones sociológicas de Marx sin aceptar la premisa básica de su filosofía de que «la conciencia humana está determinada por la naturaleza económica y social de la humanidad». <sup>31</sup> Esto quiere decir que no podemos dejar de expresarnos de maneras sociales ni ser afectados profundamente por el medio ambiente cultural del cual formamos parte inevitablemente. Esto no significa que el mensaje cristiano de salvación no tiene ningún punto de referencia o acto fundacional más allá de nuestra cultura particular, pero consideramos esto en el próximo punto. Aquí queremos afirmar la esencialidad de la comunicación cultural y, más precisamente, que el transmisor humano (el misionero) que encarna una cultura debe mediar el mensaje del evangelio a través de otra cultura.

Hay cientos de definiciones de cultura. Louis Lutzbetak dice: «La cultura es un diseño para vivir. Es un plan de acuerdo con el cual la sociedad se adapta a sí misma a su entorno social e ideacional.» <sup>32</sup>

La palabra «cultura» viene del latín *colere*, que significa cultivar. Aunque en inglés primitivo significaba cultivar el refinamiento y el mejoramiento de la mente, los modales y la moral por medio de la educación y el entrenamiento (1500), para la época del Iluminismo la palabra apuntaba al sector intelectual de la civilización (1800). El concepto y el uso de la cultura en tierras occidentales han llegado a estar entretreídos e integrados, con connotaciones de clase media y elitistas.

Supongamos que les pida que hagan una lista de los gigantes culturales de su propia cultura y de cualquier otra cultura que conozcan. ¿Qué grupos de personas incluirían? Quizás escritores, músicos, científicos, hombres de estado, filósofos. Yo hice el ejercicio, pero decidí no incluir aquí la lista, en parte por vergüenza, porque mi ignorancia sobre culturas no occidentales era muy obvia. Nuestras listas, de todos modos, indican que «ser culto», para la mayoría de nosotros, significa pertenecer a la elite de la sociedad, clase media o alta. Aquí necesitamos recordar que la gran mayoría de los pueblos de nuestra tierra no percibe la realidad como nosotros. También significa que cuando llegamos a ser transmisores del evangelio en nuestra propia cultura o en otras, usualmente estemos comunicándonos con grupos para los cuales nuestra definición elitista de cultura no tiene referente social. Necesitamos una definición que se aplique a todos los grupos humanos; por tanto, definámosla como el modelo de vida utilizado por un grupo social para modelar su entorno, a fin de conseguir el cumplimiento de sus sueños. <sup>33</sup> Lo que esta definición requiere de los transmisores es una sensibilidad ante aquello que los portadores locales perciben como el significado de su mundo personal y social. Ellos

31 Kuitert, *Everything is Politics*, p. 59.

32 Citado en Nicholls, *Contextualization*, p. 10.

33 Ver Gn. 1.28. En su propio modo poético, Rubem Alves capta esto: «La cultura es la unión del amor y el poder, o más precisamente, es el poder del amor asumiendo una forma social. Es una síntesis entre la efectividad y la imaginación en la cual el corazón tiene éxito en forzar al sistema para que sea un instrumento para su realización y un medio para su expresión.» *Tomorrow's Child*, Harper & Row, Nueva York, 1972, pp. 166-167. Cf. *Hijos de la mañana*, Sígueme, Salamanca, 1976.

30 Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks*, WCC, Ginebra, 1986, p. 21.

tienen razones, a menudo profundamente sentidas, para lo que hacen. Algo del espíritu de identificación con otros grupos, que es necesario para los transmisores, surge claramente de la afirmación de Pablo: «Es decir, me he hecho igual a todos, para de alguna manera poder salvar a algunos» (1 Co. 9.19-23, vp).

Un transmisor sabe que el desafío que enfrenta parece insuperable. No sólo es un portador de una cultura distinta de la cultura a la cual va, sino que el mensaje que intenta transmitir es adaptado de, por lo menos, otros tres mundos culturales, que están a dos o tres milenios de distancia en el tiempo.<sup>34</sup> Eso involucra suficientes mediaciones de equivalencia dinámica como para desanimar al más valiente misionero. Esto es particularmente cierto para aquellos de nosotros que creemos que lo que enseña el texto de la Escritura debe ser entendido no sólo a la luz de lo que dice el texto, sino también a la luz de lo que el autor intentó comunicar. Entonces, debe ejercerse la discriminación para obtener significados incrementados de los últimos significados revelacionales e históricos, y deben hacerse compensaciones por las transformaciones lingüísticas y culturales que han ocurrido.

### *Encontraremos que Dios está ahí presente*

Esta afirmación surge naturalmente de varias creencias básicas de la perspectiva de la fe. No es tanto que el misionero lleva a Dios a nuevas tierras sino que Dios se encuentra con él en la puerta de entrada. La soberanía de Dios sobre toda la historia humana, la obra de su providencia en todas las naciones, la gracia común por la cual sus bendiciones tocan cada costa y cada hogar, la revelación general de su grandeza y bondad, y la «luz verdadera que alumbró a toda la humanidad» (Jn. 1.9) son piedras de toque para la fe reformada cuando busca la obra preparatoria de Dios en cada cultura. Algunas veces el llamado irrumpe milagrosamente sobre nosotros a través de personas como el centurión Cornelio y la mujer cananea (Hch. 10; Mt. 15.21ss.); algunas veces el Espíritu nos lleva a encontrarnos con el eunuco africano o abre puertas macedonias.

Es precisamente la fe en esta clase de Señor soberano que hace que los cristianos puedan afirmar que la salvación de la historia trata de la obra redentora de Dios. Como lo afirmó una vez Benjamín Warfield: «Dios está salvando a la humanidad, aunque muchos individuos se pierdan por el camino». El hecho de que «las naciones caminarán a la luz [del Cordero] ... y los reyes del mundo le entregarán sus riquezas» (Ap. 21.24, vp) señala el nacimiento universal de la nueva creación.

La fe en la presencia providencial y en el futuro nos lleva a buscar los dones de Dios como un canal para compartir y comunicar. Cuando Calvino escribe acerca de los autores paganos, testifica cómo el entendimiento humano caído «sin embargo no deja de estar aún adornado y enriquecido con excelentes dones de Dios». Continúa:

34 El judaísmo palestino ha abrevado profundamente en las fuentes helenistas durante los dos siglos anteriores a Cristo. La incapacidad de Filón de leer el Pentateuco en hebreo ilustra esto. El lenguaje arameo utilizado por Jesús y sus discípulos indica un tercer universo simbólico. Ver I. Howard Marshall, «Culture in the New Testament» en John Stott, *Down to Earth*, Eerdmans, Grand Rapids, 1980, pp. 20-21.

*Si reconocemos al Espíritu de Dios por única fuente y manantial de la verdad, no desecharemos ni menospreciaremos la verdad dondequiera que la halláremos; a no ser que queramos hacer una injuria al Espíritu de Dios, porque los dones del Espíritu no pueden ser menospreciados sin que El mismo sea menospreciado y rebajado ... Se nos manda también que todos los bienes de Dios que vemos en los otros los tengamos en tal estima y aprecio, que por ellos estimemos y honremos a aquellos que los poseen. Porque sería gran maldad querer despojar a un hombre del honor que Dios le ha conferido.*<sup>35</sup>

Calvino aconseja una humildad profunda ante estas evidencias de la presencia de Dios en las culturas paganas. «El destino de la cultura humana no es irrelevante para el destino final de los seres humanos.»<sup>36</sup>

### *Encontraremos personas que sufren*

Este no es el lugar para repetir estadísticas dolorosas acerca de la pobreza y el subdesarrollo, la tortura y la muerte innecesaria en gran parte del Tercer Mundo. Estamos cansados de comparar el Primero, el Segundo y el Tercer Mundos. Pero daremos dos ejemplos pequeños. Henk Aay recientemente describe a África como un «vecino sufriente».<sup>37</sup> Comenta que a pesar de nuestros proyectos de modernización, su producción alimentaria por cabeza continúa declinando (el 25% de su comida es importada); las bocas hambrientas se triplicarán en los próximos cuarenta años (dos billones en el año 2030); la base de recursos está deteriorándose rápidamente; las sequías periódicas y la desertificación intensifican un espíritu de desesperanza; la lucha política y la desintegración cultural destruyen los sueños que alguna vez hubo.

Similares evidencias estadísticas de sufrimiento pueden darse para América Central, el Medio Oriente y la India. Pero el sufrimiento es mucho más profundo todavía. Está lo que se llama la brecha de expectativa. Alrededor del mundo, por medio de las radios portátiles, la página impresa para algunos, la televisión, y en todas partes por las palabras habladas, las personas por primera vez saben que están hambrientas y enfermas, que son analfabetas y apenas humanas. Para los animales es natural comer desperdicios, dormir bajo los arbustos o robar del jardín del vecino. Los animales sobreviven adaptándose a su medio ambiente, aceptan las reglas de juego, y los más hábiles ganan mayor espacio en el que pueden sobrevivir.<sup>38</sup> Pero los seres humanos no actuamos así.

Sobre los montones de desperdicios fuera de la ciudad de México, los barones feudales controlan secciones con familias asignadas por sectores. Una porción de los rebuscos nocturnos, por supuesto, va al dueño de su montón. De esta manera deshumanizan a estos pobladores, quienes sobreviven de maneras infrahumanas y están dispues-

35 Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, II.2.15; III.7.4. Ver n. 5.

36 Ans J. van der Bent, «Christianity and Culture, an analytical survey of some theological approaches», comentando a George Florovsky, «Faith and Culture» en *Christianity and Culture*.

37 «Africa, a Hurting Neighbor in the Community of Nations», *RES Mission Bulletin*, vii, 4 de diciembre de 1987.

38 Alves, *Tomorrow's Child*, pp. 156, 157.

tos hasta a matar, si es necesario, a fin de conservar su dominio. Muchas veces renunciamos a nuestro cuerpo como lo hace una prostituta, y hacemos de la mente y el espíritu la esencia del ser humano.<sup>39</sup> Así, el erudito llega a ser nuestro ideal, y la redención del espíritu, nuestra misión.

Pero ahora la montaña de desperdicios de la humanidad ha adquirido vida. Estas personas —niños que mueren casi antes de nacer, jóvenes, marginados inocentes golpeados por las armas de otros, madres que amamantan con sus pechos encogidos, cuerpos arruinados por el dolor— han oído el mensaje de que en todas partes hay sufrimiento. Pero ellos se preguntan: ¿Por qué tiene que ser así? ¿Esto es necesario? Y una voz susurra un «no». «Vengan y compren, con un poco de dinero y por precio.» Pero hay mucho. De pronto, el «si sólo pudiéramos» se transforma en una chispa de vida.

Los profetas del juicio pisan fuerte para apagar esa chispa diciendo: «Las cosas siempre han sido así. Necesitamos organizaciones más eficientes, una distribución de los recursos más eficiente. La montaña de desperdicios llegará a ser una mina de oro. Sólo esperen. Sigán las normas. No fuercen, que el cambio vendrá por sí mismo.»

El misionero también añade su voz, y dice: «El mundo es malo; será destruido. Simplemente arrodíllense allí donde están, allí ... allí en su montaña de desperdicios. Cierren sus ojos y olviden su miseria. Con las promesas de paz y esperanza sus sufrimientos serán menores.»

Entonces vienen el que trabaja en desarrollo y el tecnócrata. Predican la producción y los bienes y el libre comercio. Su mensaje es: «vengan y únense al sistema; si producen lo suficiente, habrá trabajo; tendrán dinero y podrán invertir y producir más». El coro toma el sonsonete; ahora todos cantan ... uno, dos. Pero después de treinta años o más, desde la Alianza para el Progreso y antes, la línea se pone monótona. La tasa de crecimiento económico fue la más alta del mundo en América Central en el período 1950-1980, pero la disparidad entre los ricos y los pobres creció a pasos agigantados. En 1950 América Central se sostenía a sí misma en alimentación; en 1980 tuvo que importar por valor de tres billones de dólares. El sonsonete del coro comienza otra vez, ahora todos canten ... ¡y de nuevo a la montaña de desperdicios! Y el sufrimiento continúa.

Costas afirma que el carácter comunitario del ser humano afecta profundamente esta parte de nuestra existencia.

*El evangelio, sin embargo, no sólo afecta al hombre en su vida espiritual y corporal, sino también en sus relaciones. Puesto de otra manera, el evangelio afecta al hombre individual y colectivamente. No sólo lo confronta consigo mismo y con su necesidad de Dios, sino también con su prójimo ... Estando alejado de Dios y de su prójimo, adquiere una actitud de indiferencia hacia las necesidades y sufrimientos físicos y morales de su medio ambiente. Este estado de anormalidad social el evangelio lo condena y ofrece cambiarlo. El evangelio convoca al hombre a arrepentirse de su pecado social, a la vez que le ofrece la reconciliación.<sup>40</sup>*

39 «Pocas personas se dan cuenta de que fue en oposición a esta filosofía suicida de la vida que Lutero declaró que la razón y no el cuerpo es la esencia.» Alves, *op. cit.*, p. 158.

40 Costas, *La iglesia y su misión evangelizadora*, La Aurora, Buenos Aires, 1971, p. 36.

No quiero sugerir que no hay esperanza en medio del sufrimiento. Quizá allí, entre los rechazos y las negaciones, encontraremos los comienzos reales y el significado de la vida, como Pablo, cuando testificó que Dios había elegido a aquellos que no tenían reputación (aquellos sin nombre en la sociedad), a los débiles y a los despreciados (1 Co. 1.26-29). Ahora bien, ¿el sufrimiento es sólo experiencia exclusiva del Tercer Mundo golpeado por la pobreza? En absoluto. Quizá es justamente lo contrario.

Si la cultura tiene que ver con la realización de los sueños, como la definimos antes, ¿no es el sufrimiento más intenso cuando los sueños se hacen pedazos? ¿No sería mejor no haber soñado nada? Los animales, decimos, se adaptan a la naturaleza, pero el hombre adapta la naturaleza para cumplir sus sueños. Después de la última y horrible guerra mundial, cuando la gran alianza del mal fue destruida, pudimos comenzar a construir otra vez. Y construimos. Las naciones beligerantes de ambos lados tomaron la primera línea. Para ellas dio resultado. Pero el sueño no se cumplió. El temor al apocalipsis crece diariamente. Lo insano de la carrera nuclear, sesenta y cinco «pequeñas guerras» en todo el mundo, revoluciones violentas, la contracultura de las drogas, el sexo y la sublimación mística continúan.

Lo que buscamos no lo encontramos. Recientemente, una encuesta londinense preguntaba: «¿Cuándo era la vida más significativa para usted?» La respuesta fue: «Durante la guerra. Nos sentíamos unidos. Sabíamos por qué estábamos luchando.» ¿No dijo Churchill: «Conduzcámonos de tal modo que las generaciones futuras digan: 'Esta fue su mejor hora'»? Bien, quizá, lo fue. Pero han pasado más de cuarenta años ... ¿Y ahora? La Madre Teresa de Calcuta cree que sentirse no querido es el sufrimiento más grande de todos, en Nueva York, en Inglaterra, en todas partes. Ella dice:

*Ustedes tienen un estado de bienestar en Inglaterra, pero yo he caminado por las noches y he entrado en vuestros hogares y he encontrado a la gente muriendo sin amor. Aquí tienen ustedes una clase diferente de pobreza, una pobreza del espíritu, de la soledad y de sentirse no querido. Y esa es la peor enfermedad del mundo de hoy, no la tuberculosis o la lepra.<sup>41</sup>*

Así que eso es lo que encontrará el trasmisor. Encontrará personas sufrientes en todas partes, pero también encontrará a Dios allí cuando su embarcación ancle en el puerto, y encontrará una cultura nueva con sus misterios y sus desafíos.

## ¿Qué sucede cuando llegamos allí?

Nuestro tema, implícitamente, hace esta pregunta. Hablamos de la fe cristiana en el contexto de otras culturas, pero, ¿qué sucede cuando se encuentran? Para discutir algunas de las consecuencias de esto, he elegido tres palabras del Nuevo Testamento, no para hacer exégesis, sino para usarlas como señaladores, tanto de lo que debería ocurrir como de lo que algunas veces ocurre realmente.

41 Madre Teresa de Calcuta, *A Gift for God*, Harper & Row, Nueva York, 1975, p. 69.

### 1. *Evangelizesthai*

La traducción debilita y estrecha lo que sucede cuando se «proclama» el evangelio. Para nuestras intelectualizadas mentes occidentales, áproclamar sugiere palabras, como en el sermón del predicador dominical, en lugar de algo más activo. Pero tanto el referente del Antiguo Testamento como el uso del Nuevo Testamento, significan una realidad mucho más grande. El mensaje profético proclama (*basar*) que ha llegado el tiempo de proclamar la paz, proclamar la salvación, proclamar que «Tu Dios es Rey» (Is. 52.7). El mensajero divino proclama que comienza la nueva era, no la futura: «tu Dios reina». Declara y llega a suceder: Israel es restaurada, la creación es restaurada, el comienzo de la nueva era ha llegado. «La palabra no es sólo aliento y sonido; es poder efectivo. Yahvéh ... habla ... Con su palabra crea el mundo, modela la historia, gobierna el mundo.»<sup>42</sup>

La palabra «proclamar» frecuentemente denota un estado o condición que ha sido traída, como un estado de paz después de la guerra. Así es también en el uso que hace Jesús de Isafas 35.5-6 y 61.1 para responder a los discípulos de Juan el Bautista (Mt. 11.5, Lc.7.22). Se anuncia la realidad cumplida: los ciegos ven, los cojos andan, los sordos oyen, los muertos resucitan, y a los pobres se les anuncia el evangelio (*ptoxoi euangelizontai*). Sea por señal o por palabra, para éstos ha llegado el reino mesiánico. La palabra y el milagro tienen poder para hacer real la promesa. La tarea de Jesús es proclamar el reino de Dios (Lc. 4.43), y también lo es para Pablo (1 Co. 1.17, 9.16ss.). La liberación de los enemigos y de los poderes demoníacos es la ocasión para esta proclamación: Dios reina; el Reino ha venido con poder.

Esto apunta al mensaje que encarna el portador del evangelio. «Richard Cook ha sugerido que —al menos en la epístola de Pablo a los Gálatas— la palabra griega *euangelizesthai* no debería traducirse ‘predicar el evangelio’ sino ‘encarnar el evangelio en su medio’.»<sup>43</sup> Esto sugiere que el transmisor encarna el mensaje del reino en cualquier cultura a la cual trae el evangelio. Su presencia en cada palabra, en cada ministerio, en la vida de todos los días constituye la presencia del reino. Aquí, contextualizar la fe cristiana significa compartir el *shalom* del reino, la salvación del reino, el reinado del reino con todos los que quieren ver, oír y ser sanados. El mensaje del reino y el reinado divino pertenecen a la esencia de la teología cristiana. La tarea de compartir y el privilegio de demandar la sanidad (*shalom*) para toda persona humana truenan cruzando los valles y sobre las montañas hasta los confines de la tierra.

### 2. *Ekenosen*

El amado himno primitivo de Filipenses 2.5-11 tiene un prefacio apropiado: «Tengan ustedes la misma manera de pensar que tuvo Cristo Jesús» (VP) o como dice BJ: «Tened

42 G. Kittel, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1966, vol. II, pp. 708-709.

43 Citado en D. Bosch, «Evangelismo: corrientes y contracorrientes de hoy», *Misión* 6:4, diciembre de 1987, p. 10.

entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo». La acción y la actitud del Hijo divino y pre-existente se sostienen como un paradigma para los cristianos. La suprema grandeza de su sacrificio, el que haya tomado la forma de un esclavo (*doulos*), el que haya llegado a estar encarnado como un hombre, y su obediencia hasta la muerte en una cruz, se convierten en el modelo de contextualización para sus seguidores. A ellos él les ha dejado la comisión: «Como el Padre me envió a mí, así [es decir, del mismo modo] yo los envío a ustedes» (Jn. 20.21).

La implicación de *kenosis* es clara: él se «vacío» a sí mismo de todo derecho y reclamo, literalmente se hizo nadie (los esclavos no tenían «derechos humanos»), sacrificó su posición celestial de gloria y se humilló única y exclusivamente por causa de la humanidad sufriente. Otro texto sirve como un comentario de éste: «Porque ya saben ustedes que nuestro Señor Jesucristo, en su bondad, siendo rico se hizo pobre por causa de ustedes, para que por su pobreza fueran ustedes enriquecidos» (2 Co. 8.9). El contexto de este pasaje habla de que el grupo de la iglesia de Macedonia estaba formado por gente «muy pobre», que se había sacrificado «más allá de sus posibilidades» para aliviar el sufrimiento de otros. Así se exhorta a los corintios a ser estimulados por ese ejemplo y por el ejemplo del Señor Jesús. Esto debe decirse para evitar cualquier espiritualización fácil de esos textos.

Los textos afirman el duro sufrimiento terrenal de nuestro Señor. No hay un Cristo docético aquí. Como dice Orlando Costas: no podemos predicar un Cristo de gracia barata, «un Jesús aliviador de conciencias, con una cruz no escandalosa y un reino de otro mundo, un Espíritu privado e interior, un Dios de bolsillo, una Biblia espiritualizada y una iglesia escapista».<sup>44</sup> En lugar de ello, la contextualización que se requiere aquí significa servicio humilde, sacrificio constante y la cruz.

Eso plantea un problema especial para nuestra forma de llevar a cabo la misión. Estamos acostumbrados a trabajar en forma paternalista. Nuestras doctrinas acerca de la soberanía de Cristo, la presencia de la justicia del reino, la providencia predominante de Dios, quizás aun nuestra propia seguridad espiritual como pertenecientes al pueblo elegido y nuestra identidad de clase media no nos ha preparado para la contextualización (*kenosis*) del evangelio. Aquí cometemos dos errores graves. Nuestros misioneros y trabajadores sociales, lo digo como una confesión, no se vacían a sí mismos cuando van a otra cultura. No entramos a la otra cultura al nivel de las personas: construimos recintos y oficinas similares a las que dejamos detrás de nosotros, nuestros ingresos están seguros allí donde la hiperinflación roba, tenemos más una imagen colonizadora que de esclavo, y nos preocupamos por no hacer surgir sospechas de asociación con grupos subversivos. Esto último, decimos, es para los nativos, y nos mantenemos limpios, y (como podría esperarse) nuestros discípulos son muchos.

Pero no creo que sea justo generalizar. Hablo de tendencias que, en muchos aspectos, han comenzado a cambiar. Los misioneros y trabajadores sociales de esta generación han sido torturados, exiliados y asesinados. Más de doscientos trabajadores religiosos nacionales y misioneros en Latinoamérica han cumplido el papel de mártires durante

44 Citado en D. Bosch, *op.cit.*, p. 13.

los últimos años. Aquellos que sí se identifican con los pobres a menudo son sospechosos de ser «simpatizantes del comunismo» y se los considera «idiotasútiles», como lo llamó recientemente un oficial líder del Departamento de Estado de los Estados Unidos. Sin embargo, es justo preguntar: ¿Cuántas iglesias macedonias hay listas para sacrificarse hasta que duela por la causa de nuestro Señor?

Nuestro segundo error es la unilateralidad en hacer y llevar a cabo la política de misión. Las organizaciones de ayuda y de misión han llegado a estar contextualizadas en forma creciente en la cultura de la que provienen. Los modelos del manejo de los negocios y la eficiencia tecnológica reflejan en forma creciente el contexto nacional. La fidelidad del evangelio llega a estar orientada hacia la cantidad y el éxito. No es pura coincidencia que la aceptación casi universal de la teoría del crecimiento de la iglesia por las misiones conservadoras tiende a coincidir con el apoyo, o la indiferencia relativa, hacia sus respectivas políticas conservadoras nacionales en muchos niveles de acción. Los modelos de misiones corporativas llevan más y más a la toma vertical de decisiones. Todavía es ampliamente cierto que aquel que paga al flautista es el que da el tono. Uno no puede dejar de preguntar cómo esta forma de organización estructural refleja el modelo del siervo, el vaciamiento de uno mismo de todo poder para «de todos modos ganar a algunos». Otra vez, quiero añadir que hay hermosas excepciones a tales tendencias, pero no son tantas como debieran ser.

Con seguridad, la contextualización «kenótica» no viene fácilmente para ninguno de nosotros. Puede ser un negocio peligroso. Cuando Pedro fue a la casa de Cornelio, lo último que pensaba hacer era comenzar a bautizar a gentiles. Si le hubiéramos preguntado de antemano, su negativa podría haber sido tan fuerte como la había sido antes. De todos modos, no sólo el centurión y su familia se convirtieron esa noche, sino también Pedro ... y le agradecemos a Dios por ello. Nosotros, como misioneros, necesitamos convertirnos a modos más nuevos y más ricos de comprender el evangelio en situaciones culturales nuevas. Ningún credo reformado del siglo dieciséis, en su contexto medieval, podría haber contemplado en forma posible nuestros contextos de misión futuros y presentes. Por lo tanto, deberíamos esperar silencio del credo sobre puntos cruciales y respuestas a preguntas que las personas raramente hacen ahora. Bajo los fuegos de la persecución por su fe y de la batalla por la liberación nacional, los reformadores europeos forjaron a martillo sus profesiones. El *kairos* de las iglesias más nuevas vendrá, y ciertamente ellas deben hacer lo mismo.

### 3. *Eskenosis*

Apocalipsis 7.15 habla de Dios morando con los redimidos, de su residencia permanente con su pueblo. La promesa paralela de Apocalipsis 21.3 significa su presencia perdurable en gracia. *Eskenosis* toma un significado más concreto con referencia al nacimiento de Jesús: «Aquel que es la Palabra se hizo hombre y vivió [hizo su tabernáculo] entre nosotros» (Jn. 1.14). La expresión «hizo su tabernáculo» recordaría a los lectores judíos de Juan la tienda de Dios que estaba llena de su gloria (Ex. 40.34-35). Más todavía, «hizo su tabernáculo», utilizado por Lucas (Hch. 15:16-18) para denotar a la comunidad cristiana como «la restauración de la *skene* de David que prometió

Amós,»<sup>45</sup> se refiere a los cristianos judíos (v. 16) pero también al resto de la humanidad (v. 17), de manera que este texto está directamente relacionado con las misiones.

El significado de *eskenosis* para nuestro tema es doble. Primero, la palabra significa la presencia de Dios en Cristo, entre nosotros: la única habitación no negociable en tabernáculo de aquel que pre-existía, viviendo en el medio ambiente de la historia humana. No es que la divinidad habitó vagamente en un marco humano, como pensaba Apolinario. La tradición cristiana afirma una encarnación real. Pero aquí la verdad gloriosa que debe subrayarse es que en Cristo Dios en su plenitud de «gracia y verdad» realmente ha hecho su propia morada con nosotros.

Esta verdad ha sido discutida durante los siglos hasta hoy. Paul Knitter en un libro reciente, *No Other Name?*, rechaza las interpretaciones tradicionales, tanto protestantes como católicas, y acepta un tiempo abierto donde todas las religiones tienen una oportunidad igualitaria de contribuir. El cristianismo, siente, se beneficiará de tal diálogo y a través de él reafirmará su propia identidad.<sup>46</sup> La posición de Knitter nos lleva a una discusión del sincretismo. Ese concepto se ha usado tradicionalmente como un intento de «unión o reconciliación de credos o prácticas diversas u opuestas, especialmente en filosofía de la religión»<sup>47</sup>, usualmente con una connotación negativa.

Recientemente se han hecho intentos de definir mejor al «sincretismo». W. A. Visser't Hooft en su *No Other Name*, publicado en 1963, habla de cuatro corrientes de sincretismo en la historia occidental y de Medio Oriente: Israel en el exilio, el imperio medieval, el universalismo postiluminista, y la escuela moderna de religiones comparadas. El sincretismo oriental está representado particularmente por sobresalientes líderes religiosos hindúes, tales como Ramakrishna Paramahansa, Swami Vivekenanda, Mahatma Gandhi, y el Dr. Radhakrishnan.<sup>48</sup> Visser't Hooft hizo sonar una alarma en contra del sincretismo, porque los seres humanos no son *naturaliter christiana*, sino *naturaliter syncretista*. G. Thils de Louvaine, como Visser't Hooft, nos advierte en contra de toda clase de sincretismo. El Vaticano II condena «toda clase de sincretismo y particularismo falso» (*Ad Gentes*, 22).

Leonardo Boff, el católico brasileño, señala que las definiciones de sincretismo frecuentemente dependen de un acercamiento a la religión desde arriba o desde la experiencia de los pobres, los analfabetos y los oprimidos.<sup>49</sup> Habla, por supuesto, a la experiencia católica de la elite religiosa dominante que impuso un sistema rígido y riguroso de ritos sobre las culturas hindúes y africanas. Desde esta historia, distingue seis niveles de sincretismo:

- a) Sincretismo como agregado: elementos nuevos se añaden junto a los ritos y creencias ya existentes.

45 G. Friedrich, ed. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, pp. 374-375.

46 Paul Knitter, *No Other Name?*, Orbis, Maryknoll, 1986, p. 187.

47 *Shorter Oxford Dictionary*.

48 Visser't Hooft, *No Other Name: The Choice Between Syncretism and Christian Universalism*, SCM Press, Londres, 1963, pp. 9-49.

49 L. Boff, *Iglesia: carisma y poder*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1982, pp. 166-167.

b) Sincretismo como acomodación: los sectores dominados de la sociedad infunden ritos y creencias pasadas en sistemas religiosos impuestos; por ejemplo, los dioses africanos fueron incorporados como santos cristianos.

c) Sincretismo como mezcla: la yuxtaposición de diferentes sistemas religiosos y de dioses sin una cosmovisión organizada y coherente.

d) Sincretismo como concordancia: varios caminos llevan a Dios, cada uno inadecuado en sí mismo, pero a través de la armonización puede crearse una sola religión universal.

e) Sincretismo como traducción: el uso de categorías, expresiones culturales y tradiciones de otra religión para traducir y comunicar el mensaje esencial de la propia religión.

f) Sincretismo como refundición: la imagen es la de derretir y volver a fundir, como en el caso de los metales. Una religión se abre a sí misma a nuevas percepciones y experiencias religiosas, asimilándolas, reinterpretándolas, fundiéndolas y volviéndolas a fundir de acuerdo con el criterio de la propia identidad religiosa. Esto representa un largo proceso histórico en el que se purgan los elementos nocivos, y las visiones nuevas enriquecen las dominantes formas religiosas importadas.

Resulta claro que Boff habla desde una situación sincretista muy difícil, no muy distinta de la que describe Roy Musasiwa en su trabajo sobre religiones tribales africanas.<sup>50</sup> Boff llega a la conclusión de que el cristianismo es, de hecho, un gran sincretismo (en el sentido del último punto mencionado arriba) constituido como un don de Dios (por lo tanto como una religión de origen sobrenatural), a través de la incorporación bajo su dirección de diversas tradiciones culturales, tanto en sus orígenes como en sus desarrollos subsecuentes. E. Hoornhaert une y clasifica el catolicismo brasileño en tres clases: conquistador, paternalista y popular.<sup>51</sup> Boff concluye: «... la universal voluntad salvadora de Dios llega a ser la historia y se encarna en los ritos, las doctrinas y las tradiciones de una religión, en los códigos éticos de una sociedad y en las formas de la comunidad social.»<sup>52</sup>

La discusión de Boff sirve para iluminar la pregunta del significado que tiene para nosotros la habitación en tabernáculo. La figura acentúa claramente para nosotros la persona divina que vino y la misión divina de Jesucristo. Fue verdaderamente «Emanuel», Dios con nosotros. Del mismo modo, la figura habla de madera y piedra y ramas, quizás de viejas chapas de zinc, y plástico, como una habitación temporaria de los misterios divinos. La divinidad habitó entre nosotros. Eso significa caminos polvorientos y pies sucios, un llanto de niño de miedo y de dolor, mendigos despreciados y personas muriendo. También significó bodas y vino, descanso en una cena y charlas a

la orilla del mar, escenas conmovedoras de reconciliación y dones de amor sin precio. La habitación de Dios está mediada en la vida de todos los días, en antiguas costumbres de lavado de pies y en comidas de Pascua. La presencia divina está explicada por el logos griego y el *soter* oriental. Y la comunidad cristiana refunde el modelo de la sinagoga y los ritos paganos del bautismo en hermosos canales de bendición para los extranjeros que vagan por las calles de la ciudad.

## Conclusión

Aunque uno no esté de acuerdo con las conclusiones de Boff y rechace su uso amplio de la palabra «sincretismo»,<sup>53</sup> la tipología que utiliza nos ayuda a visualizar lo que ha sucedido y sigue sucediendo en el encuentro misional. Algunos de los mismos significados existen en el uso que hacemos de la palabra «contextualización». Yo recomendaría que limitemos el uso de esta palabra a los últimos dos sentidos de la tipología de Boff: «traducción» como contextualización formal o secundaria, y «refundición» como contextualización material o primaria.<sup>54</sup>

La «traducción» como contextualización formal ya se está usando en mayor o menor grado en el encuentro misional de nuestras iglesias. Quizás la imagen de vivir en una tienda sería la analogía bíblica más apropiada. Las ciencias nuevas de antropología, etnología y semiótica evidencian la necesidad de hacer uso de equivalencias dinámicas en nuestro trabajo. En este proceso el transmisor y el receptor se esfuerzan conjuntamente con cierta eficacia.

Sin embargo me parece que el centro de esta cuestión para nosotros se encuentra en la segunda definición. ¿En qué medida podemos y debemos «refundir» y «encarnar» la fe cristiana en nuevas culturas? Aquí las analogías bíblicas de «kenosis», cómo Cristo se vació a sí mismo, de «encarnación» en forma humana, y de la levadura en la masa, todas señalan el cambio radical e integral que tiene lugar. Propongo que la refundición y la encarnación deben ser nuestra meta, pero con las siguientes condiciones: 1) La refundición debe ser responsabilidad de los portadores de la nueva cultura; los misioneros acompañan pero no dirigen el proceso. 2) Hay que hacer esto en diálogo con la iglesia universal, presente y pasado. La tradición enriquece en el momento apropiado. 3) El remodelado será un proceso continuo y permanente, de la misma manera en que ha sido y todavía es para nuestras muchas formas culturales de cristianismo actuales. 4) Por medio de una comunión en oración, tanto de los experimentados como de los nuevos en llevar una nueva cultura, debe mantenerse una confianza permanente y una apertura a la dirección del Espíritu Santo. 5) Hay que permitir una pluralidad de

53 El uso de esta palabra es un asunto delicado. Si «sincretismo» se define como la inclusión de elementos extraños que compromete aspectos esenciales de la fe cristiana, el sincretismo siempre es malo. Sin embargo, si se define como el refinamiento y la reformulación de la fe cristiana mediante la incorporación de elementos de culturas nuevas, o como la encarnación en nuevas formas culturales, el que esté bien o mal depende de que estén o no comprometidos elementos esenciales de la fe cristiana.

54 El uso que hago de «refundición» en los párrafos siguientes no coincide completamente con el uso que Boff hace de la palabra.

50 «The Finality of Jesus in Africa», *RES Mission Bulletin*, VII, 2, Agosto, 1987.

51 *Formacao do catolicismo brasileiro 1550-1850*, Petrópolis, 1974, citado en Boff, *op.cit.*, p. 172.

52 *Ibid.*, p. 173.

respuestas reformadas en las distintas culturas del Primer, Segundo y Tercer Mundo, a fin de que la libertad dada en Cristo no sea encajada en un molde unicultural preconcebido por los agentes de comunicación de otras culturas.

¿Cómo entonces, debemos proceder con nuestro compartir el evangelio a otras culturas? ¿Qué va a suceder cuando lleguemos? Con el riesgo de dar una respuesta demasiado simple, creo que hay tres momentos de importancia crucial en la transmisión del evangelio.

En primer lugar, *el momento de contar la historia*. Hay que contar el evangelio en su forma bíblica narrativa. Se relata la historia como los hechos maravillosos de Dios en la historia humana. La enseñanza de la doctrina sistemática en este momento tiende a alienar y a prescindir el tipo de teologización que la nueva forma cultural debe emplear. Esto puede llevar a un rechazo cultural y corre el riesgo de terminar en un sincretismo enfermo.

En segundo lugar, *el momento de desestabilización*. La historia llega como una erupción en un orden cultural sagrado de doctrinas, ritos, liturgias, un mundo de acciones simbólicas. Dos culturas se encuentran cara a cara. La proclamación cristiana de la fe llega como un elemento extraño que puede o no penetrar al interior de la cultura nueva. Si no penetra, a menudo ocurre un proceso de *mimesis* en el cual la cultura receptora, como el camaleón, efectúa cambios superficiales (cambia el color de la piel) y termina en una suerte de esquizofrenia religiosa. Esto sucedió, por ejemplo, en la historia de la iglesia en América Latina en la época colonial.<sup>55</sup>

En tercer lugar, *el momento de penetración*. Este es el momento crítico, aun para el transmisor de la cultura, quien es el evangelizador y el modelo viviente del evangelio. Conjuntamente con los receptores, debe mantener el equilibrio entre una apertura que comprende la integralidad y la integridad de la cultura receptora y la capacidad crítica que discierne las fuerzas que alienan el mensaje esencial del evangelio.<sup>56</sup> Es preciso establecer los criterios para mantener la esencia de la fe cristiana centrada en Jesucristo y el evangelio. Sugiero tres criterios, aunque podrían agregarse otros: 1) el carácter gratuito de la gracia de Dios en Jesucristo; 2) la fidelidad a la tradición del evangelio registrada en la Escritura; y 3) un compromiso de fe al discipulado cristiano dentro de la cultura nueva.

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

55 A mi juicio Boff no distingue con suficiente claridad el contradictorio desarrollo del cristianismo popular latinoamericano, en particular en la «mezcla» de las culturas religiosas india, africana y católica en Brasil.

56 José Míguez defiende la tesis que sostiene que históricamente el catolicismo tiende a incorporar con demasiada facilidad elementos de las religiones existentes (p.e., la controversia sobre los ritos en China), mientras que el protestantismo tiende a cerrarse repudiando nuevas formas culturales debido a su énfasis en la doctrina y en ritos establecidos.

Después de estos momentos iniciales de duración indeterminada y acción interpenetrante, viene un largo proceso histórico en que los elementos nocivos son eliminados progresivamente y nuevas perspectivas enriquecen el evangelio recibido. Aquí también el Espíritu Santo sigue guiando su iglesia, ya sea nueva o vieja, a toda la verdad (Jn. 16.13). Porque mientras los ancianos soñarán sueños, los jóvenes verán visiones (Hch. 2.17), y juntos crecerán en la gracia y el conocimiento de Cristo (2 P. 3.18).

## La misión de la iglesia: siguiendo las pisadas de San Francisco de Asís

Valdir Sauerbald

*«Eterno Dios omnipotente, justo y misericordioso, concédenos a nosotros los que nos esforzamos por la causa lo que reconocemos ser tu voluntad y querer siempre lo que a ti te agrada, a fin de que, purificados interiormente, iluminados y atraídos por el fuego del Espíritu Santo, podamos seguir las pisadas de tu Hijo, Nuestro Señor Jesucristo, a fin de que por tu gracia lleguemos únicamente hasta Ti, el Altísimo, que es Trinidad perfecta y Unidad simple, vives y vives en la gloria como Dios omnipotente por toda la eternidad.»*

### Introducción

#### La misión del Tercer Mundo descubre a Francisco de Asís

Un día de esos, esperando el almuerzo, les contaba a mis niños una de las muchas historias que rodean a la legendaria figura de Francisco de Asís. Quién diría que en la leyenda del oso feroz que amenazaba a los habitantes de Asís y era calmado por Francisco, en nombre de Cristo, entretendría a mis hijos. Sin embargo, el encanto de Francisco, el entretenimiento es superado por lo aprendido. Francisco de Asís es uno de esos personajes históricos que no envejece y cuya juventud siempre nos inspira. El así llamado «Pobrecillo» es uno de estos hombres de Dios cuya fe no es merced de forma contagiosa nos transmite la alegría del discipulado, la radicalidad del seguimiento de Jesús, la incondicionalidad del compromiso comunitario, la sorprendente inmersión en el universo de los pobres y un desafiante llamado misionero.

Es en torno de nuestro llamado misionero, y del llamado de Francisco, que gira este artículo, con la intención de proporcionar a los lectores un encuentro con esta figura medieval de impresionante actualidad. Lo que nos mueve es el compromiso misionero contemporáneo. Recorremos la historia en busca de compañeros de diálogo. Y somos secundariamente agradecidos por el encuentro con Francisco de Asís. Él nos introduce en un universo misionológico hasta cierto punto nuevo. Tomamos como ejemplo la

San Francisco de Asís, *Escritos e biografías de São Francisco de Assis, Crônicas e outras histórias de primeiro século franciscano*, Vozes/Cefapi, Petrópolis, 1981, p. 98.



En primer lugar, el momento de contar la historia. Hay que contar el evangelio en su forma bíblica narrativa. Se relata la historia como los hechos maravillosos de Dios en la historia humana. La enseñanza de la doctrina sistemática en este momento tiende a alienar y a prescindir el tipo de teologización que la nueva forma cultural debe emplear. Esto puede llevar a un rechazo cultural y con el riesgo de terminar en un sincretismo carente.

En segundo lugar, el momento de desestabilización. La historia llega como una erupción en un orden cultural sagrado de doctrinas, ritos, liturgias, un mundo de acciones simbólicas. Dos culturas se encuentran cara a cara. La proclamación cristiana de la fe llega como un elemento extraño que puede o no penetrar al interior de la cultura nueva. Si no penetra, a menudo ocurre un proceso de mimetis en el cual la cultura receptora, como el camaleón, efectúa cambios superficiales (cambia el color de la piel) y termina en una suerte de esquizofrenia religiosa. Esto sucedió, por ejemplo, en la historia de la iglesia en América Latina en la época colonial.<sup>55</sup>

En tercer lugar, el momento de penetración. Este es el momento crítico, aun para el transmisor de la cultura, quien es el evangelizador y el modelo viviente del evangelio. Conjuntamente con los receptores, debe mantener el equilibrio entre una apertura que comprende la integralidad y la integridad de la cultura receptora y la capacidad crítica que discerna las fuerzas que alienan el mensaje esencial del evangelio.<sup>56</sup> Es preciso establecer los criterios para mantener la esencia de la fe cristiana centrada en Jesucristo y el evangelio. Sugiero tres criterios, aunque podrían agregarse otros: 1) el carácter genuino de la gracia de Dios en Jesucristo; 2) la fidelidad a la tradición del evangelio registrada en la Escritura; y 3) un compromiso de fe al discipulado cristiano dentro de la cultura nueva.

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

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

55. A menudo Dios se deniega con suficiente claridad el contradictorio desarrollo del cristianismo popular latinoamericano, en particular en la «mezcla» de las culturas religiosas india, africana y católica en Brasil.

56. José Miguel define la tesis que sostiene que históricamente el catolicismo tiende a incorporar con demasiada facilidad elementos de las religiones existentes (p.e., la controversia sobre los ritos en China), mientras que el protestantismo tiende a errarse repudiando nuevas formas culturales debido a su falta de la doctrina y en ritos establecidos.

## La misión de la iglesia: siguiendo las pisadas de San Francisco de Asís

Valdir Steuernagel

*Eterno Dios omnipotente, justo y misericordioso, concédenos a nosotros los míseros practicar por tu causa lo que reconocemos ser tu voluntad y querer siempre lo que a ti te agrade, a fin de que, purificados interiormente, iluminados y abrazados por el fuego del Espíritu Santo, podamos seguir las pisadas de tu Hijo, Nuestro Señor Jesucristo, y por tu gracia llegar únicamente hasta Ti, el Altísimo, que en Trinidad perfecta y Unidad simple vives y reinas en la gloria como Dios omnipotente por toda la eternidad.<sup>1</sup>*

### Introducción

#### La misión del Tercer Mundo descubre a Francisco de Asís

Un día de esos, esperando el almuerzo, les contaba a mis niños una de las muchas historias que rodean a la legendaria figura de Francisco de Asís. Quién diría que un día la leyenda del oso feroz que amenazaba a los habitantes de Asís y era calmado por Francisco, en nombre de Cristo, entretendría a mis hijos. Sin embargo, al encontrarse con Francisco, el entretenimiento es superado por lo aprendido. Francisco de Asís es uno de esos personajes históricos que no envejece y cuya juventud siempre nos desafía. El así llamado «Pobrecillo» es uno de estos hombres de Dios cuya fe no se marchita y de forma contagiosa nos transmite la alegría del discipulado, la radicalidad del seguimiento de Jesús, la incondicionalidad del compromiso comunitario, la sorprendente inmersión en el universo de los pobres y un desafiante llamado misionero.

Es en torno de nuestro llamado misionero, y del llamado de Francisco, que gira este artículo, con la intención de proporcionar a los lectores un encuentro con esta figura medieval de impresionante actualidad. Lo que nos mueve es el compromiso misionero contemporáneo. Recorremos la historia en busca de compañeros de diálogo. Y estamos profundamente agradecidos por el encuentro con Francisco de Asís. El nos introduce en un universo misionológico hasta cierto punto nuevo. Tomemos como ejemplo la

1. San Francisco de Asís, *Escritos e biografías de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, Vozes/Cefepal, Petrópolis, 1981, p. 98.

pregunta acerca de la interrelación entre la misión y la ecología, y no será difícil concluir que éste no es un tema sobre el cual muchos de nosotros hemos pensado.

Nuestro encuentro con Francisco de Asís tiene objetivos claros. Queremos no sólo ser enriquecidos por su profunda y dramática experiencia de fe, sino también ser desafiados por la valiente y novedosa experiencia misionera. Como iglesia evangélica en el sur del mundo nos reconocemos neófitos en términos del envío misionero activo y tenemos mucho que aprender de diálogos como éstos con Francisco. Comencemos tratando de comprender el mundo del cual emerge nuestro compañero de diálogo.

## Panorama histórico

### *Del monasticismo al movimiento mendicante*

Monasticismo y movimiento mendicante son palabras extrañas a nuestro vocabulario diario. Pero son esenciales para comprender el mundo de San Francisco de Asís. Este es uno de los padres del así llamado movimiento mendicante que es, a su vez, un hijo anticipado del monasticismo, que comenzó a emerger ya en el siglo III d.C. y que fue un constante crítico y, a la vez, sostén de la iglesia hasta la Edad Media.

La historia del monasticismo está compuesta por la experiencia de millares de cristianos que desde muy temprano en la historia de la iglesia desarrollaron un estilo de vida *solitario* (a veces individualmente, pero muchas veces en comunidad) y *separatista* (lejos del contacto con otras personas y/o comunidades). Viviendo en forma ascética y alimentado por las filas laicas de la iglesia, este movimiento, que pronto formó a sus propios monjes y constituyó sus propias y poderosas comunidades monásticas, desempeñó un papel fundamental en la vida de la iglesia.

Descifrar la razón por la cual surgió este movimiento es una tarea razonablemente compleja. En términos generales podría decirse que el monasticismo fue una expresión concomitantemente espiritual y mundana de protesta cristiana contra la penetración del mundo en la iglesia. Juan Cassiano (435 d.C.), uno de los abogados del monasticismo, dijo que el monje necesitaba huir «especialmente del obispo y de la mujer» y, podría agregarse, de Roma.<sup>2</sup> Una rápida caracterización de estos «motivos de fuga» nos ayuda a armar el rompecabezas monástico.

Con el correr del siglo III la iglesia ya dejaba atrás la experiencia de ser una comunidad informal y de iguales, y caminaba rumbo a ser una iglesia organizada y jerárquica, con líneas de autoridad y credos definidos. El monasticismo fue una protesta contra esta tendencia. Gannon y Traub lo definen de esta forma:

*En contraste con la noción de Cipriano de una gran institución imperial, como el canal de gracia, con sus obispos apostólicos, presbíteros y diáconos, su elaborado sistema de sacramentos y su idea de solidaridad en una organización común, los primeros monjes proponían la vida individual del alma, cara a cara con Dios, en*

2 Karl Suso Frank, *Grundzüge der Geschichte des Christlichen Mönchtum*, vol. 25, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, pp. 18ss.

*directa y no intermediada comunión con lo divino, fuera de las instituciones, apartada de todos los sacramentos en función de su renuncia física, generalmente independiente de los obispos y sacerdotes y limitando su solidaridad a sus compañeros de soledad y comunión espiritual.*<sup>3</sup>

La organización y jerarquización de la iglesia, podría decirse, es proporcional a su aproximación al imperio y al hecho de que las masas invadieran la iglesia. A medida que la iglesia se constantiniza (Constantino fue emperador desde 306 hasta 337 d.C.), el número de monjes y comunidades monásticas crece, como una forma de protesta contra la contaminación de la iglesia con el poder. Sucede, sin embargo, que el mismo Imperio Romano ya no era más el mismo, y junto con su decadencia crecía el índice de opresión y explotación. Para mantener su estructura consumidora, el imperio necesitaba mayores recursos financieros, por lo que aumentaba los impuestos. Como necesitaba hombres para la guerra, exigía jóvenes para el servicio militar y, para mantener en funcionamiento la máquina imperial, exigía voluntarios.<sup>4</sup> La opción monástica y la consiguiente fuga para el desierto eran también una alternativa para romper con esta estructura imperial corrupta, explotadora y opresora.

Al postular, como lo hizo Cassiano, que el monje necesitaba huir de la mujer, está demostrándose cuánto de la mentalidad y práctica ascética, de carácter gnóstico y dualista, había penetrado en las filas de la fe cristiana. Para Frank, «el inicio del monasticismo cristiano se encuentra en ascetismo cristiano»<sup>5</sup> que bebe profundamente en las aguas no cristianas.

No debe ser subestimada la fuerza del movimiento monástico. Habiendo nacido como una alternativa y una protesta laica, creció, se clericalizó, se organizó y vino a desempeñar un papel fundamental de crítica, sustentación y renovación de la propia iglesia. A pesar de toda la capacidad de autorrenovación, evidenciada a lo largo de la historia, con la crisis de la iglesia en el cambio de milenio, el desmoronamiento de la estructura feudal y un cierto cansancio y desgaste del modelo, el monasticismo llega a la Edad Media debilitado en su propuesta. El tiempo está maduro para el surgimiento de algo nuevo: el movimiento mendicante.

El movimiento mendicante, que amenaza brotar al atardecer del siglo XII y estalla con vigor en la aurora del siglo XIII, es simultáneamente antiguo y nuevo. Es antiguo porque sólo puede ser entendido cuando se refiere al cuadro histórico del monasticismo, con el cual tiene parentesco: el carácter laico, la nota ascética, el tono de propuesta e insatisfacción con la estructura eclesial y social, así como la búsqueda de la renovación de la iglesia. El movimiento mendicante mantiene todavía, en trazos generales, los principios básicos del monasticismo, que son pobreza, castidad y obediencia.

Pero el movimiento mendicante va más allá del monasticismo e introduce en la decadente iglesia una nueva manera de concebir la iglesia cristiana. El ideal cristiano no

3 Thomas M. Gannon, S.J., y George W. Traub, S.J., *The Desert and the City. An Interpretation of the History of Christian Spirituality*, The Mac Millan Company, Londres, 1969, pp. 24-25.

4 Frank, *op. cit.*, p. 18.

5 *Ibid.*, p. 1.

debería ser apenas la reclusión monástica, pues tiene también un intrínseco carácter misionero y es intrínsecamente comunitario. Mientras que el monje decía «viva como si estuviese sólo con Dios en este mundo», el fraile, símbolo del movimiento mendicante, decía «viva como si existiese apenas en función de otros». <sup>6</sup> El fraile ya no huye al desierto, como desierto; él invade la ciudad, abraza al pobre y predica el evangelio. El movimiento mendicante es una tentativa de recuperar la radicalidad evangélica, y vivirla en el seno de una iglesia en crisis y una sociedad que pasa por grandes cambios. El movimiento mendicante, según Latourette, estaba inserto en un esfuerzo de renovación que desde 950 hasta 1350 d.C. abarcaba varias expresiones del monasticismo y se interrelacionaba con esfuerzos de renovación en la iglesia y en la sociedad:

*Los movimientos que luchaban por la reforma, sea por el reavivamiento de las instituciones monásticas existentes o por la creación de otras nuevas, comúnmente se relacionaban con otros esfuerzos que luchaban por la renovación de la iglesia y de la sociedad como una unidad.* <sup>7</sup>

La necesidad de renovación era incuestionable y los cambios que se evidenciaban en la sociedad eran de gran peso.

El cambio de milenio presentaba no sólo una iglesia que había perdido terreno, sino que también pasaba por una profunda crisis ética y moral. Gannon y Traub afirman que «los años 900 a 1050 deben ser considerados los años más corruptos de la historia de la iglesia». <sup>8</sup> Desmembrada en «iglesias tribales», la iglesia tenía en la simonía (compra o venta de cargos eclesiásticos) uno de sus problemas centrales. En el contexto de esta práctica, reyes, condes y duques, en conflicto con papas, cardenales y obispos, disputaban y compraban cargos eclesiásticos que, a su vez, representaban posiciones de poder. <sup>9</sup> A la práctica de simonía se asociaba una permisividad ética que resultaba en que segmentos significativos del clero estuviesen casados y mantuviesen concubinas. <sup>10</sup> Cualquier iniciativa de reforma de una Iglesia en este estado precisaba comenzar en la propia casa, o sea, dentro de la propia iglesia. Fue esto lo que intentó hacer el monasticismo.

Si en el área moral y eclesial el monasticismo tenía una contribución para dar, cuando se llegó a la necesidad de reacomodar el espacio de la iglesia en la sociedad, el monasticismo, con su énfasis en la separación, el recogimiento y el distanciamiento, representaba la opción del pasado. Fueron el movimiento mendicante y las órdenes religiosas que de él brotaron los que mejor supieron colocar a la iglesia en contacto con la nueva sociedad que emergía. Como dice Latourette, «la aparición de las órdenes mendicantes estaba asociada al crecimiento de las ciudades en Europa occidental.» <sup>11</sup>

<sup>6</sup> Gannon y Traub, *op. cit.*

<sup>7</sup> Kenneth Scott Latourette, *Historia del cristianismo*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1983, tomo 1, p. 547.

<sup>8</sup> Gannon y Traub, *op. cit.*, p. 69.

<sup>9</sup> Latourette, *op. cit.*, p. 546.

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 510.

Europa occidental experimentaría, en el siglo XIII, el resurgimiento de las ciudades y la superación de un modelo económico que era fundamentalmente rural. <sup>12</sup> Justo González habla de las consecuencias de este cambio:

*El crecimiento de las ciudades y del comercio había dado origen a una nueva clase, la burguesía, que se mostraba cada vez más pujante. El comercio y la artesanía comenzaron a sustituir a la tierra como fuente de riqueza. Esto a su vez estimuló a la economía monetaria, de modo que el dinero circulaba más libremente...* <sup>13</sup>

Pocos tenían, sin embargo, acceso al dinero y, como dice González, «Por cada mercader rico ... había centenares de pobres cuya condición se hacía más difícil por los cambios que estaban teniendo lugar en la economía». <sup>14</sup> Fue a estos pobres, víctimas del emergente sistema mercantilista, que los frailes mendicantes dedicaron parte significativa de sus energías. Es por causa de ellos que los mendicantes enarbolaron, inspirados por el evangelio, la bandera de la pobreza absoluta. Este compromiso con el pobre de la ciudad es una nota distintiva del movimiento mendicante. Mientras que los antiguos monasterios estaban asociados con el sistema del mundo rural y feudal, las órdenes mendicantes florecieron en medio de las «crecientes poblaciones urbanas». <sup>15</sup> El movimiento mendicante ganó nuevamente para la iglesia a los pobres de la ciudad, a quienes estaba perdiendo.

Una última característica del movimiento mendicante, que aún es necesario señalar, es su énfasis en la práctica misionera. Por increíble que parezca, el movimiento monástico tuvo, en sus inicios, un significativo efecto misionero, motivado por su separatismo y ascetismo. En la medida en que el monje huía, atraía hacia sí no sólo nuevos monjes, sino también verdaderas multitudes que iban al desierto a fin de escucharlo. En el cambio de milenio, entre tanto, el monasticismo estaba más preocupado consigo mismo, con la iglesia y con el poder. El movimiento mendicante, sin embargo, se caracterizó, desde el inicio, por una preocupación misionera más explícita:

*Todos ellos asociaron la vida monástica y sus ideales de pobreza, castidad y obediencia y la vida en comunidad con la predicación a los que no eran parte de su comunidad. Ellos fueron misioneros tanto a los cristianos nominales de Europa occidental, como a los no cristianos de varias partes del mundo.* <sup>16</sup>

Fue en gran parte debido a los frailes mendicantes que el evangelio ganó, una vez más, las calles y cruzó fronteras.

Las llamadas grandes órdenes mendicantes fueron cuatro: Franciscanos, Dominicos,

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> Justo L. González, *Historia ilustrada del cristianismo: La era de los altos ideales*, Caribe, Miami, 1978, tomo 4, p. 121.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>15</sup> Latourette, *op. cit.*, pp. 510-511.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 510.

Carmelitas y Agustonianos. Entre éstas, las más conocidas fueron las dos primeras, fundadas respectivamente por Francisco de Asís, en 1209, y llamada Orden de los Hermanos Menores (Ordo Fratrum Minorum), y por Domingo, en 1216, llamada Orden de los Hermanos Predicadores (Ordo Praedicatorum o Fratres Praedicatorum). Si Domingo y sus adeptos redescubrieron y revitalizaron el ministerio de la predicación y de la predicación misionera, Francisco de Asís y los que lo siguieron «mostraron cómo mover montañas por la fe unida al amor». <sup>17</sup> Estos dos hombres contribuyeron a la causa del evangelio más que muchos papas y obispos. En los próximos párrafos, queremos concentrar nuestra atención en la legendaria figura de Francisco de Asís.

## San Francisco de Asís

### *Su historia y su tiempo*

*Francisco de Asís, más que un ideal, es un espíritu y un modo de ser. Y el espíritu y el modo de ser, sólo se muestran en una práctica, no en una fórmula, idea o ideal. Todo en Francisco invita a la práctica: exire de saeculo, salir del sistema imperante para una acción alternativa que concrete más devoción para con otros, más ternura para con los pobres y más respeto para con la naturaleza.* <sup>18</sup>

Pietro di Bernardone, exitoso comerciante de Asís, ya había probado de todo para llamar a su hijo de vuelta a la racionalidad, a la normalidad y a un futuro exitoso. Pero todo fue en vano. El hijo parecía irremediablemente perdido. Al padre no le gustaba cuando el hijo, nacido en 1181-1182 y bautizado con el nombre de Giovanni di Pietro di Bernardone (cambiado a Francisco) malgastaba su juventud con sus compañeros como un galán derrochador, pero aún podía convivir con el hecho. Cuando el hijo, a los veintitrés años cayó preso y enfermo, por causa de una guerra entre Perugia y Asís, perdida por esta última, el padre fue a rescatarlo después de un año en la prisión. Pero cuando el hijo comenzó con un discurso extremadamente religioso, una práctica de vida asceta y hermitaña y, aún más, cuando vendió lo que era suyo y lo que era del padre para dar a los pobres o invertir en la construcción de iglesias, el padre, preso de rabia, decidió poner en orden a su hijo. Pero todos sus intentos fracasaron. El grito autoritario y la paliza desenfrenada no encontraron eco. Cuando colocó a su hijo en prisión domiciliar, encadenándolo en la bodega, éste no cambió de idea y la madre, conmovida, lo liberó. Cuando lo denunció a la justicia acusándolo de robo, Francisco no se sometió a su convocatoria, alegando que no se sometería a ninguna otra autoridad sino a la del Señor. Cuando, al final, el padre lo denunció al obispo, con la intención de desheredarlo, la ruptura entre padre e hijo fue total. Francisco acató la autoridad del obispo y encontró en él un consejero y protector. En audiencia pública declaró: «Quiero devolver a mi padre no sólo el dinero que le pertenece, sino también la ropa». Despidiéndose

<sup>17</sup> Gannon y Traub, *op. cit.*, p. 83.

<sup>18</sup> Leonardo Boff, *São Francisco de Assis: Ternura e Vigor*, Vozes/Cefepal, Petrópolis, 1982, p. 183.

se definitivamente, colocó el dinero y las ropas a los pies del padre y completamente liberado declaró: «No diré más padre Pietro Bernardone. Solo diré: 'Padre nuestro' que estás en los cielos». <sup>19</sup>

Describir la trayectoria de la relación de Francisco de Asís con su padre es sumergirse en una de las facetas de la vida de un hombre que tuvo toda su vida radicalmente alterada por un encuentro con Jesús, que lo atrajo hacia un discipulado radical y lo colocó en una marcada proximidad con Dios. Su obediencia radical gestó, en el contexto de su época, una nueva forma de discipulado renovador, comunitario y misionero.

La primera parte del trayecto espiritual de Francisco fue marcada por una espiritualidad ascética y reclusa, donde él pasó mucho tiempo en meditación, oración y en la iglesia. Desde el inicio, entre tanto, su trayectoria fue marcada por una convivencia íntima con la hermana pobreza. Este es el período en que invirtió parte de su tiempo cuidando leprosos. Fue en esta época también que Francisco de Asís tuvo una visión en la capilla de San Damiano, que lo llevó a involucrarse en la reparación de ella.

La segunda parte del trayecto espiritual de Francisco está marcada por la experiencia comunitaria y misionera, y es aquí cuando se gesta la Orden de los Hermanos Menores, con la debida aprobación de Roma:

*En el día 24 de febrero de 1208, en la fiesta de San Matías, Francisco estaba trabajando en la pequeña iglesia de Santa María degli Angeli, la «Porciúncula», y oyó el discurso misionero del Evangelio de Mateo. El respondió inmediatamente y abrazó el estilo de vida de un predicador pobre e itinerante, proclamando el mensaje de penitencia y paz. Enseguida, los primeros seguidores se asociaron a él y formaron una fraternidad dedicada a vivir, de forma intensa, el evangelio.* <sup>20</sup>

Transcurrió poco tiempo desde la formación informal de la fraternidad franciscana hasta el establecimiento oficial de la orden. En 1209, Francisco y los once hermanos que en esta época integraban la Fraternidad fueron a Roma, y tuvieron la primera y breve Regla «compuesta por textos de los evangelios y unas pocas prescripciones para facilitar la vida en común», <sup>21</sup> oralmente aprobada por el Papa Inocencio III. <sup>22</sup>

Otra extensión del fenómeno franciscano fue el surgimiento de las «Hermanas Pobres de Asís» que se reunieron en torno de la hermana Clara. Esta, inspirada por Francisco, huye de casa en la noche del domingo de Ramos de 1212 y es recibida por Francisco, para la vida religiosa:

*A instancias de Francisco, la joven Clara, toda adornada como una novia, huye de casa a la noche. Francisco y los compañeros la esperan con antorchas encendidas*

<sup>19</sup> Ursula Kurth, «Der Sohn des Kaufmanns-Franziskus», Georg Popp, ed., *Die Grossen des Glaubens*, Quell Verlag, Stuttgart, 1985, p. 95.

<sup>20</sup> Regis J. Armstrong, O.F.M., e Ignatius C. Brady, O.F.M., trads. y eds., *Francis and Clare. The Complete Works*, Paulist Press, Nueva York/Ramsey/Toronto, 1982, p. 4.

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> Ver cronología de la vida de San Francisco de Asís en Boff, *op. cit.*, pp. 191ss.

cerca de la «Porciúncula». Le cortan sus largos y rubios cabellos ... y... «la humilde sierva fue esposada por Cristo» en manos de Francisco. La misma Clara se llama a sí cariñosamente «plantita del beatísimo Padre Francisco». Clara estaba «enamorado de la pobreza» como Francisco.<sup>23</sup>

Clara, que luego fue acompañada por otras jóvenes, vivió recluida por cuarenta y un años hasta su muerte (1253), en la iglesia de San Damiano. Hizo su mayor contribución a la familia franciscana luchando insistentemente por el mantenimiento del compromiso con la pobreza radical.<sup>24</sup>

Hay muchas cosas que podrían escribirse acerca de Francisco de Asís, pero no es intención de este trabajo presentar un relato histórico exhaustivo acerca de su vida. Su compromiso y su visión misionera, entre tanto, también deben recibir mayor atención.

El movimiento mendicante colocó otra vez la tarea misionera en la agenda de la iglesia, como ya vimos anteriormente. También ya se hizo referencia al hecho de que el propio carácter itinerante del movimiento mendicante, tanto como su compromiso con los pobres, incluso con los de la ciudad, tuvieron un positivo carácter misionero. La vocación de Francisco para la predicación evangélica, de carácter misionero, tiene un sentido de urgencia pero no sin antes iniciar la formación de la comunidad franciscana. Y, a medida que la predicación evangélica se concreta, la comunidad crece.

Como vimos antes, el llamado misionero tuvo lugar el 24 de febrero de 1208. Los primeros compañeros llegaron en abril y durante la primavera (marzo-junio) tiene lugar la primera misión, rumbo a Marca de Ancona en el litoral adriático. La observación somera de una cronología de Francisco nos impresiona por la movilización evangélica que caracterizó su vida.<sup>25</sup>

El esfuerzo misionero de Francisco fue intenso y sólido, pero no por eso fácil o acompañado de un rápido éxito. En 1212 intentó ir a Siria, pero enfrentó un naufragio. En 1213-1214 intentó ir a Marruecos, pero una enfermedad se lo impidió. Cuando en 1219, en ocasión de la Quinta Cruzada, intentó convertir a un hombre poderoso de Egipto, su esfuerzo fue en vano.<sup>26</sup> El fracaso, sin embargo, no llevó a Francisco a dejar de tener las misiones como una de las «pasiones» de su vida, tal como lo dice González.<sup>27</sup> La tenacidad con la que el objetivo misionero fue perseguido puede ser vista en el esfuerzo por entrar en Alemania. De la cronología de San Francisco de Asís, extraigo dos momentos:

*1219 - Para Alemania viajan cerca de sesenta. Del alemán sólo conocen la palabra «ja» (sí). Cuando les preguntan si querían comida u hospedaje, responden «ja». Cuando les preguntan si son herejes lombardos (pobres de Lombardia = Valdenses)*

23 *Ibid.*, p. 47.

24 Armstrong y Brady, *op. cit.*, pp. 169-173.

25 Boff, *op. cit.*, pp. 191-197.

26 Armstrong y Brady, *op. cit.*, p. 4.

27 González, *op. cit.*, p. 132.

y si vienen a difundir sus errores, también respondieron «ja». Presos, golpeados, echados, ridiculizados, sufrieron como perros. Viendo que no podían producir frutos en Alemania, se volvieron para Italia. Comienzan de allí en adelante a juzgar tan cruelmente a Alemania, que sólo por el deseo del martirio volverían otra vez para allá.

*1221 - Mayo: capítulo general de Pentecostés ... Al final del capítulo, Francisco --dice al cronista-- recuerda nuevamente la misión de Alemania fracasada en 1219. Pregunta si hay voluntarios. 'Se presentaron alrededor de noventa, entusiasmados por el deseo del martirio (!), ofreciéndose a la muerte' ... Esta misión, mejor preparada y dirigida por el alemán Frei Cesário de Espira, tiene éxito.*<sup>28</sup>

La estrategia misionera era simple: iban de dos en dos «por las villas y burgos, y en pocos años ya estaban en Francia, Alemania, Hungría e Inglaterra». Además, el propio crecimiento de la orden representaba una creciente presencia misionera. Boff lo expresa bien:

*Es extraordinaria la difusión de la primitiva comunidad alrededor de Francisco, aun antes de su muerte, por casi toda Europa. Después de una década, de doce pasaron a ser tres mil y según otras fuentes llegaron a cinco mil. Los cronistas de ese momento dicen que los hermanos llenaban el mundo y que no había una provincia de la cristiandad en la cual no hubiese algunos de sus hermanos.*<sup>29</sup>

Si intensidad y urgencia fueron marcas de la actividad misionera franciscana, había también en esta actividad una contribución metodológica. Francisco acompañó, como vimos, la Quinta Cruzada, pero él disintió en sus métodos e intenciones. Al rehusarse ser intermediario en la relación entre pueblos y personas por el uso del poder de la fuerza, introdujo el respeto y la libertad como criterios misionológicos. Como dice Matura:

*En la época en que las cruzadas procuran vencer por la fuerza al hombre de otra fe, al adversario, Francisco, escapando no sin dificultades del sistema, se presenta ante el sultán, enteramente solo, desarmado, amigo, teniendo como única arma la certeza ardiente que lo habita. A los hermanos que quieren ir a los infieles, recomienda en primer lugar que eviten las discusiones y las contestaciones, que sean sumisos a las estructuras y que confiesen su condición de cristianos.*<sup>30</sup>

Esta sería una nueva forma de vivir entre los infieles. A ella debería agregarse otra, la predicación del evangelio:

*El otro modo es anunciar la palabra de Dios cuando lo juzgaran agradable al Señor: que crean en Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Creador de todas las*

28 Boff, *op. cit.*, p. 195.

29 *Ibid.*, pp. 148-149.

30 Thaddée Matura, O.F.M., *O Projeto Evangélico de Francisco de Assis*, Vozes/Cefepal, Petrópolis, 1979, p. 25.

cosas; en el Hijo, Redentor y Salvador; y que se hagan bautizar y se hagan cristianos, por cuanto «el que no nace de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios». (Jn. 3.5).<sup>31</sup>

Hay en esta práctica misionera una actitud de respeto llena de «benevolencia, afabilidad, cortesía». Matura sigue afirmando que «los hermanos deben ser 'menores', pequeños, últimos. Ante la oposición y la violencia, deben practicar la no resistencia».<sup>32</sup>

Y, además, es preciso mencionar que la práctica misionera itinerante, donde los hermanos trabajan con las personas en el campo, cuidan de los leprosos y ayudan a los pobres, es una práctica misionera de alto sentido estratégico y profundo valor evangélico.

Es una alegría conocer un poco más de la vida de este verdadero hombre de Dios, llamado Francisco de Asís, que ha permanecido joven a pesar de la edad. Su compromiso es tan intenso, su alegría tan genuina, su vínculo de hermandad tan transparente y su marca evangélica tan radical, que él está siempre en la vanguardia, en tanto que nosotros, deseosos, intentamos caminar a su lado.

Desde la perspectiva de una tradición evangélica, nosotros tenemos dificultades con algunos de los énfasis de Francisco. Aspectos de su lenguaje y la forma en que él ha sido interpretado por historiadores católicos nos tienden a distanciar de Francisco. Además, su mariología, su lenguaje espiritualizado, su sumisión al Papa y a la iglesia y su visión de los sacramentos estarían, probablemente, entre las áreas que nosotros consideraríamos difíciles. Es obvio que debe haber espacio para la diversidad y que el propio Francisco de Asís debe ser entendido dentro de los parámetros de su tiempo y de su espiritualidad. Pero no deberíamos perder la oportunidad de aprender de su caminar misionero.

Es importante mantener lo más posible la vida de Francisco de Asís en una perspectiva realista. La vida de este predicador de la paz, que anunciaba el evangelio y cantaba para el hermano sol, no fue fácil ni romántica.

La enfermedad no fue solamente una compañera de los tiempos en que fue prisionero de guerra. En los últimos años de su vida estuvo ciego y muy enfermo. La hermandad idealizada por él se encontraría con una serie de dificultades, y aun durante su vida tuvo que luchar para mantener los ideales originales de su orden, lo cual, dado el enorme crecimiento de ella, era obviamente difícil. Después de su muerte, los conflictos se intensificaron y los objetivos originales estuvieron en riesgo. Sin embargo, a pesar de que el sueño de Francisco había sido alterado y la fuerza de su personalidad y santidad había sido enturbiada con el correr del tiempo, es indudable que la coherencia de su conducta, el ejemplo de su vida, la radicalidad de su opción y su deseo de predicar el evangelio y servir a Dios, penetraron en nuestros oídos, perturbaron nuestra mente y conmovieron nuestro corazón.

No se trata sólo de percibir la valiente, concreta e innovadora espiritualidad de un

31 San Francisco de Asís, *op. cit.*, pp. 152-153.

32 Matura, *op. cit.*, p. 49.

hombre, sino más bien la de un batallón de «hermanos menores», laicos y pobres en su mayoría, que sin lugar fijo, ni ministerio determinado ni nacionalidad,<sup>33</sup> invadieron y conmovieron a Europa y a la propia iglesia por el coraje de ser pobres, por la osadía de predicar el evangelio y, quién sabe, hasta por su radical y extraña obediencia a la iglesia.<sup>34</sup>

Si como hombres y mujeres que viven la crisis del fin de este milenio, somos capaces de escucharlos con todo nuestro corazón, nuestra vida será enriquecida y desafiada para una nueva y creativa obediencia misionera. Recibamos y pasemos ante el saludo que el Señor mismo reveló a Francisco: «Que el Señor te de paz».<sup>35</sup>

El último segmento de este trabajo intentará establecer un diálogo misionero con Francisco desde la perspectiva de su caminar misionero.

### Conversación con Francisco ... con un ojo en la misión

Francisco de Asís, como vimos, permanece joven a pesar de la edad avanzada. No es que él no fuese un hijo de su tiempo y cargase en los bolsillos el secreto de una vida atemporal. Así como a todos nosotros, el tiempo y la época lo afectaron. Además, precisó tomar decisiones, establecer prioridades, y los conflictos y las tensiones emergieron inequívocamente. Justamente por haber sido un ser histórico y haber existido a consecuencia de su ministerio una *orden* históricamente concreta y visible, es que él puede ser nuestro compañero de diálogo.

Es la intención de este segmento procurar identificar algunas áreas que fueron centrales para el caminar franciscano y serían, desde la perspectiva de este autor, igualmente importantes para la articulación de nuestra obediencia misionera. Y conversar.

#### Una explosión de espiritualidad

*Donde hay caridad y sabiduría, no hay miedo ni ignorancia.*

*Donde hay paciencia y humildad, no hay ira ni perturbación.*

*Donde la pobreza se une a la alegría, no hay codicia ni avaricia.*

*Donde hay paz y meditación, no hay nerviosismo ni disipación.*

*Donde el temor de Dios está custodiando la casa (cf. Lc. 11.21), el enemigo no encuentra puerta para entrar.*

*Donde hay misericordia y prudencia, no hay disipación ni dureza de corazón.*<sup>36</sup>

A Francisco de Asís, la espiritualidad le sale por los poros. A veces, parece enredado

33 Armstrong y Brady, p. 18.

34 Es muy sintomático que en su testamento, Francisco de Asís, a pesar de mantener un énfasis en la pobreza y en la predicación itinerante, sobreacentúa la obediencia y convoca a sus hermanos a una múltiple y radical obediencia: al padre, al teólogo, al Papa y al ministro general de la orden. *Ibid.*, pp. 153-156.

35 *Ibid.*, p. 155.

36 San Francisco de Asís, *op. cit.*, pp. 69-70.

en un lenguaje místico que produce una contemplación desencarnada, pero es imposible negar que la espiritualidad de Francisco es profundamente bíblica. Algunos de sus escritos no sólo están repletos de citas bíblicas, sino parecen una colección simple de textos sagrados. Entre las citas son numerosas las referencias a los Salmos y los evangelios, con énfasis en el Evangelio de Mateo y en el Sermón del Monte. Leonardo Boff nos ayuda a comprender el espíritu con el cual Francisco de Asís trabaja el texto bíblico.

*Francisco en su gesta nos coloca inmediatamente delante del evangelio y del Sermón del Monte. Tomó absolutamente en serio el mensaje de Jesús como si fuera dirigido personalmente a él. Tomó todo ad litteram et sine glosa y procuró vivir con un corazón generoso y alegre. No quería saber de interpretaciones. Sabía que casi siempre las interpretaciones enmascaran la fuerza del evangelio. Y el evangelio le era simplemente la fórmula vital.<sup>37</sup>*

Al tomarse del evangelio y vivirlo en el contexto de la pobreza y de la comunidad, Francisco elabora una espiritualidad que es firme y flexible, comprensiva y de protesta. Boff habla de la «ternura» y el «vigor» en una coexistencia admirable en la vida de Francisco.<sup>38</sup> La opción por la pobreza y por la comunidad transforman la espiritualidad bíblicamente literalista de Francisco en una espiritualidad cristiana. El vínculo comunitario quiebra la rigidez de un literalismo que podría tornarse frío y dogmático. La opción por la pobreza coloca el principio de la vida y del amor por encima de la letra de la regla.

El mayor secreto de la espiritualidad de Francisco es, por lo tanto, su proximidad a Dios, su sensibilidad al Espíritu y su compromiso vital en seguir las pisadas de Jesús. Es de la experiencia con la Trinidad que nace la paz, la alegría, el amor y la fraternidad que caracterizaban tan fuertemente su vida y su ministerio.

La espiritualidad es la clave para cualquier proyecto misionero. Quien la desecha es como quien deja escapar el agua en el desierto. Puede aun discernir las marcas del lecho del río, pero no hay agua en él.

El ejemplo de Francisco a nuestra espiritualidad debe ser profundamente bíblico, lo que a nuestra herencia evangélica nos ayuda mucho. Una espiritualidad verdaderamente bíblica será *comunitaria* y *encarnada*. Estas son dos palabras clave para nuestro caminar misionero evangélico. La dimensión comunitaria está llamada a superar y romper con este verdadero síndrome del liberalismo individualista y progresista que viene acompañando también nuestra práctica misionera. Y la categoría de encarnación nos ayudará a comprender el ministerio de Jesús en su concreción histórica y a sospechar de una espiritualidad que no genere compromiso —especialmente con el pobre— sino reclusión y alienación.

También, me gustaría sugerir que nuestra espiritualidad debe generar una práctica

37 Boff, *op. cit.*, p. 181.

38 *Ibid.*, p. 182.

misionera embebida de alegría. En ocasión del II Congreso Mundial de Evangelización —Manila, 1989— tuve la oportunidad de desafiar a la platea a una práctica de la evangelización alegre:

*Abracemos la tarea de la evangelización mundial con alegría. Precisamos encarar la tarea de la evangelización con oración, seriedad, estrategia, y hasta con un sentido escatológico. Pero no nos olvidemos de que la evangelización es una tarea alegre. Es posible que a veces nuestra expresión latina y brasileña sea muy barullera para algunos. Sin embargo, muchas de las iglesias de América Latina transmiten el virus de la alegría y es digno de recalcar que en muchos casos la iglesia de los pobres es una iglesia alegre.*

### Una teología trinitaria

*Eterno Dios omnipotente, justo y misericordioso, concédenos a los miserables practicar por vuestra causa lo que reconocemos ser vuestra voluntad de querer siempre lo que a ti te agrade, a fin de que, interiormente purificados, iluminados y abrazados por el fuego del Espíritu Santo, podamos seguir las pisadas de vuestro hijo, Nuestro Señor Jesucristo, y por vuestra gracia únicamente llegar hasta ti, el Altísimo, que en Trinidad perfecta y Unidad simple vives y reinas en la gloria como Dios omnipotente por toda la eternidad.<sup>39</sup>*

Si hay alguna cosa que no se encuentra en Francisco de Asís, es la preocupación por la elaboración teológica. Hay en Francisco más poesía que discurso teológico y más aplicación evangélica directa y literal que interpretación. Pero la base teológica es clara y sólida, como la oración que introduce este segmento lo demuestra claramente: Dios-Padre, Hijo y Espíritu, integrados en «Trinidad perfecta y Unidad simple».

Lo que llama la atención en Asís es su sólida base trinitaria. Armstrong y Brady argumentan que especialistas en espiritualidad franciscana han identificado tradicionalmente a Francisco como cristocéntrico. No puede dejarse de percibir, sin embargo, su aguda intuición del carácter trinitario de la vida cristiana diaria.<sup>40</sup> Comenzando por su énfasis en Dios, la relación con Dios como Padre es mucho más intensa y fue dramatizada en el encuentro con Francisco y su padre natural, como vimos antes. En cuanto a la cristología, es fuertemente de seguimiento, careciendo, inclusive, de un énfasis mayor en el carácter expiatorio de la crucifixión de Jesús. Matura presenta un resumen acerca del énfasis teocéntrico de Francisco:

*Debemos observar que, contrariamente a una idea muy común, la experiencia de Francisco es fuertemente teocéntrica: es Dios en tanto Dios que es encontrado y experimentado. Jesús y el Espíritu, si ocupan en la experiencia y en el discurso un lugar bastante grande, son ante todo vistos en la perspectiva de la historia de la*

39 San Francisco de Asís, *op. cit.*, p. 98.

40 Armstrong y Brady, *op. cit.*, pp. 12-13.

*salvación: Jesús es el mediador y el Espíritu, el dinamismo vital. Ambos se encaminan en dirección al Padre. El lenguaje de Francisco, sin pretender una estructura teológica, alcanza a los ejes tradicionales de la gran experiencia cristiana de la fe.*<sup>41</sup>

Si hay una marca que viene acompañando la práctica misionera evangélica es su énfasis cristocéntrico. Un ejemplo de este énfasis puede ser visto en ese mismo libro, cuando se considera la obra del Conde V. Zinzendorf.

La cristocentricidad, en tanto, no puede romper la Trinidad y un énfasis unilateralmente paulino ha empobrecido, a veces, la propia cristología, dejándose prácticamente afuera la encarnación. En términos de la reflexión teológica se ha dicho que el Jesús histórico precisa tener un lugar sustancial en nuestra cristología y que nuestro acento cristológico siempre debe tener bases trinitarias. Ha llegado la hora de llevar estos énfasis para el universo de la misionología y de la práctica misionera, y Dios Padre será glorificado.

En el movimiento de Lausana, comenzó a hacerse este ejercicio en la consulta que estableció la relación entre evangelización y responsabilidad social. Tanto el llamado a la evangelización mundial como el llamado a la responsabilidad social están enraizados en la Trinidad, dice la consulta. Fue igualmente acentuada la unidad de la Trinidad, y también respetada la diversidad de esta misma Trinidad. Dios, el Padre, es simultáneamente el Dios misionero, justo y misericordioso. Jesucristo, el Hijo, es simultáneamente aquel que fue enviado, envía a los discípulos a hacer discípulos de todas las naciones y es compasivo. El Espíritu Santo, que tiene al amor como su primer fruto, «da a su pueblo una conciencia social sensible». El documento es incisivo:

*Concluimos, por tanto, que hay una base trinitaria para nuestra responsabilidad social, así como para la tarea evangelizadora. Nosotros, que decimos pertenecer a Dios y adorarlo como Padre, Hijo y Espíritu Santo, debemos expresar nuestra adoración a través de esas actividades. ¡Orar y trabajar!*<sup>42</sup>

En la senda de la teología de misión con base trinitaria todavía hay mucho por andar.

### **Abrazando a la hermana pobreza**

*¡Oh, bienaventurada pobreza, que das riquezas eternas a los que te aman y te abrazan!*

*¡Oh, santa pobreza, a aquellos que te poseen y te desean, Dios promete el reino de los cielos y sin duda alguna les ofrece la gloria eterna y la vida bienaventurada!*<sup>43</sup>

41 Matura, *op. cit.*, p. 19.

42 *Evangelização e Responsabilidade Social*, Série Lausanne 2, ABU Editora y Visión Mundial, San Pablo y Belo Horizonte, 1983, p. 17.

43 «Carta I a la beata Inés de Praga», *Escritos de Santa Clara y Documentos Complementares*, introducción, traducción y notas de Ignacio Omaechevarría, 2a. ed. ampliada, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970, p. 377.

Francisco se encontraba en la flor de la juventud, cuando su vida sufrió un profundo cambio. Pasaba largas horas en una cueva meditando y «luchando consigo mismo». «Un buen día», nos dice González, «sus antiguos compañeros de juego lo vieron en extremo feliz, como hacía tiempo que no lo veían.

—¿Por qué te alegras? —le preguntaron.

—Porque me he casado.

—¿Con quién?

—¡Con la señora Pobreza!»<sup>44</sup>

La conversación de Francisco con Cristo es, desde el principio, también una conversación con la pobreza. El servicio a los pobres y el cuidado a los leprosos están entre las primeras exteriorizaciones de la conversión y el ministerio de Francisco.<sup>45</sup> Su vocación misionera, como vimos anteriormente, está también marcada por el voto de pobreza. Ella se concreta en la medida en que él, como predicador itinerante y en completa pobreza, predica el evangelio, se alimenta de la comida que le dan y contagia a los otros con el amor de Cristo.<sup>46</sup>

La opción por la pobreza es, para Francisco, una cuestión de discipulado. En su esfuerzo por imitar a Cristo, Francisco trabaja con el presupuesto de que él debe ser pobre porque Jesús fue pobre. Y, siendo pobre, Jesús santificó la pobreza, conforme Clara lo expresó en una de sus cartas:

*Oh, piadosa pobreza, a la cual el Señor Jesucristo, que gobernaba y gobierna sobre cielos y tierra y por cuya palabra todo se hace, se dignó abrazar con predilección.*<sup>47</sup>

De quien lo sigue, Francisco no espera nada menos que «venda todo lo que posee y procure distribuirlo entre los pobres».<sup>48</sup> Cuando escribe la primera regla para la orden de los Franciscanos, la invitación a seguir a Jesús en la pobreza es clara y radical:

*Todos los hermanos esfuércense por imitar la humildad y pobreza de Nuestro Señor Jesucristo. Y acuérdense que del mundo entero sólo precisamos, lo que dice el Apóstol, «si tenemos qué comer y con qué vestirnos, ya nos podemos dar por satisfechos» (1 Ti. 6.8). Y deben estar satisfechos cuando están en medio de gente común y despreciada, de pobres y débiles, enfermos y leprosos y mendigos de la calle. Y cuando fuera preciso, se pedirá limosna.*<sup>49</sup>

44 González, *op. cit.*, p. 124.

45 La opción de Francisco por los leprosos podría ser entendida como una opción por los más miserables de todos los hombres. Boff (*op. cit.*, p. 38) así lo dice: «Mas de modo especial sentía afecto para con los últimos de los hombres, los leprosos. Nada le parecía más abominable que las miserias de los leprosos. Su conversión significó una penetración más y más profunda en los misterios de esta realidad inhumana.»

46 Latourette, *op. cit.*, p. 430.

47 *Escritos de Santa Clara*, p. 377.

48 San Francisco de Asís, *op. cit.*, p. 141.

49 *Ibid.*, p. 148.



Francisco no incentivaba la mendicidad, sino que la consideraba una alternativa, en el caso de que los hermanos no hubieran recibido nada voluntariamente o como resultado de su trabajo. Lo que Francisco no aceptaba era que ellos llevaran provisiones consigo, obtuvieran pago por su trabajo o tuviesen algún tipo de propiedad.<sup>50</sup>

La relación con el voto de pobreza se constituyó en un constante foco de tensión desde el comienzo, en la familia franciscana, incluso antes de la muerte de Francisco. Es innegable, sin embargo, que el impacto evangélico de esta comunidad de predicadores itinerantes fue fuerte:

*Ellos se llamaban a sí mismos los penitentes de Asís. Hicieron de la «Porciúncula» su sede y construyeron junto a ella chozas de ramas de árboles. Como hábito usaban túnicas confeccionadas de un paño marrón tosco, usado por los campesinos para sus propias ropas. Descalzos y en pareja caminaban predicando y ayudando a los campesinos en su trabajo rural.<sup>51</sup>*

La interrelación entre pobreza y misión es importante para nosotros que, insertos en la misión, formamos parte del mundo de los pobres. No es preciso mucho esfuerzo y lectura para percibir que la empresa misionera moderna, al ser sustentada por muchas cuerdas simples, ha sido fuertemente patrocinada desde el mundo de los ricos. Como A. F. Walls lo demostró en relación con la empresa misionera norteamericana, de carácter voluntario e independiente, ella presupone superávit de caja, así como la posibilidad de ejecutar transferencia de dinero.<sup>52</sup> Lo mismo podría decirse de la empresa misionera que tuvo lugar bajo las alas del expansionismo colonial.

El movimiento misionero que se articula en el Tercer Mundo no puede seguir este modelo, entre otras razones porque no dispone de los mismos recursos financieros. ¿Por qué no dejarse inspirar por la experiencia de Francisco de Asís para involucrarnos en la misión?

a) La lectura del Evangelio y el seguimiento de Jesucristo introducen la realidad de la pobreza y la opción por el pobre en nuestra agenda misionológica. Esta interrelación entre el Evangelio y el pobre ha sido descuidada muchas veces en nuestra práctica misionera.

b) El compromiso misionero contemporáneo nos llevará, necesariamente, a la ciudad y al encuentro con el pobre. Urbanización salvaje y pobreza creciente se constituyen en un desafío enorme e inequívoco para la iglesia del próximo milenio. El pobre urbano y la pobreza urbana son, sin embargo, realidades que la iglesia en misión aún no asimiló suficientemente, sea en términos de desafío teológico, social o aun estratégico.

c) La misión precisa convivir con el desafío de ser libre, itinerante y encarnada. Los frailes nos desafían a la movilidad y a un modelo de misión que tiene tiempo para par-

50 Ver la primera y segunda Regla, especialmente los capítulos VIII y IX de la primera y los capítulos IV y VI de la segunda, en San Francisco de Asís, pp. 131-139.

51 Latourette, *op. cit.*, pp. 512-513.

52 A.F. Walls, *The American Dimension in the History of the Missionary Movement*, escrito poligráfico en manos de este autor, p. 6.

ticipar en la cosecha del maíz y/o integrarse en la asociación de los habitantes del barrio. La preocupación con los inmuebles, el equipamiento y la estructuración ha tomado a la práctica misionera, en muchos casos, lenta, pesada y rebuscada. Y una falsa espiritualidad ha llevado a la misión a trabajar con un concepto de vida cristiana que lleva a la alienación, impidiendo que los cristianos y las iglesias participen práctica y creativamente de la vida local y cotidiana —de la cosecha del maíz al sindicato—, en el objetivo de promover la vida, buscar la justicia y encarnar a Jesucristo.

### *Hermano, hermana, comunidad*

*Y después que el Señor me dio hermanos, nadie me mostró lo que yo debía hacer, sino el Altísimo mismo me reveló que yo debía vivir según la forma del santo evangelio. Y lo hice escribir en pocas palabras y de un modo simple, y el señor Papa me lo confirmó. Y los que venían para abrazar este tipo de vida distribuían a los pobres lo que poseían. Y ellos se contentaban sólo con una túnica remendada por dentro y por fuera, con un cinturón y unos pantalones. Y no queríamos tener más ... Y nos gustaba mucho estar en las iglesias. Eramos iletrados y nos sujetábamos a todos.<sup>53</sup>*

En la primera biografía de Francisco de Asís, titulada *First Life of Saint Francis* (Primera vida de San Francisco), de Tomás de Celano, éste describe los inicios de la hermandad con la llegada del primer hermano, Bernard de Quintavalle:

*San Francisco tuvo una alegría enorme con la llegada y la conversión de un hombre de tanto valor, pues reconoció que el Señor cuidaba de él, ya que le mandó un compañero tan necesario y un amigo tan fiel.<sup>54</sup>*

La llegada de otros hermanos y la formación de la comunidad era, para Asís, una dádiva de Dios, expresión del evangelio, testimonio de la Trinidad y la declaración visible del amor de Dios: «El Señor me dio hermanos».<sup>55</sup> Además de ser para la orden, la apelación a la fidelidad en la fe es inclusiva y se universaliza:

*Y a todos aquellos que quieran servir al Señor en la santa Iglesia Católica y Apostólica; y a todas las órdenes eclesiásticas, a los presbíteros, diáconos, subdiáconos, acólitos, exorcistas, profesores, ostiarios y demás clérigos, a todos los religiosos y todas las religiosas, a todos los jóvenes y niños, los pobres y necesitados, los reyes y príncipes, los obreros, labradores, siervos y señores, todas las vírgenes, las solteras y las casadas, los laicos hombres y mujeres, todos los niños, los adolescentes, los jóvenes y los ancianos, los sanos y los enfermos, los pequeños y los grandes y todos los pueblos, gentes, tribus y lenguas, todas las naciones y todos los*

53 «O testamento de São Francisco de Assis», Boff, *op. cit.*, p. 188.

54 San Francisco de Asís, *op. cit.*, p. 196.

55 «O testamento», Boff, *op. cit.*, p. 188. Ver también Armstrong y Brady, *op. cit.*, p. 17.

*hombres en toda la faz de la tierra, los que hubo y los que habrá, humildemente rogamos y suplicamos nosotros todos, los hermanos menores, los siervos inútiles (Lc. 17.10), que nos preservemos todos en la verdadera fe y penitencia, porque de otra forma nadie podrá salvarse.*<sup>56</sup>

Como dicen Armstrong y Brady, el «Espíritu universalista y de hermandad» y la propia creación, como el sol, la luna y las estrellas integran esta universalización.<sup>57</sup>

En la comunión de los hermanos, el Evangelio debe tornarse realidad, por excelencia. El ejemplo y las enseñanzas de Cristo deben pautar las relaciones de la hermandad. El propio Francisco mostraba un cariño especial para con los hermanos y sus escritos están poblados de este cuidado:

*En sus escritos, la palabra «hermano» es la más usada de todas (242 veces), casi siempre acompañada de adjetivos de afecto: «mis amadísimos hermanos», «mis benditos hermanos», «hermanos míos». El cuidado y el cariño eran tan intensos que era amado como «madre queridísima». Y efectivamente así se comportaba. Al ver al fraile Silvestre escuálido de hambre, pensó para sí: «A éste le harían bien unas uvas bien maduras». Se levantó con él de madrugada, mientras otros dormían, y fueron a comer uvas frescas del viñedo vecino.*<sup>58</sup>

Alcanzar y vivir la hermandad no era fácil y estaba constantemente amenazado por el pecado que, como una sombra, acechaba sobre las relaciones humanas. Pero la misericordia y no el pecado tiene la última palabra. El que peca puede y debe ser confrontado con la posibilidad del perdón, como «La Carta a un ministro» lo muestra elocuentemente:

*...no haya hermano en el mundo, aunque hubiera pecado a más no poder, que después de ver tus ojos se sienta tal vez obligado a salir de tu presencia y obtener misericordia, si la buscó. Y si no busca misericordia, pregúntale si no quiere recibirla. Y si después de esto, se presenta aún mil veces ante tus ojos, ámalo más que a mí, procurando conquistarlo para el Señor.*<sup>59</sup>

La experiencia de hermandad tiene una clara dimensión misionera en la vida franciscana. No paraba de crecer el número de los que integraban la orden y participaban de la comunidad de los hermanos. Es preciso no olvidar que esta hermandad no estaba atada a un lugar, tipo de ministerio o nacionalidad. Era una hermandad itinerante, al servicio del amor, proclamando el Evangelio y guiada por el Espíritu. Era, además, una hermandad abierta para las mujeres. Ya hicimos alusión a la vocación de Clara y al consecuente surgimiento de una orden femenina. Francisco tenía una relación muy

56 San Francisco de Asís, *op. cit.*, p. 162.

57 Armstrong y Brady, *op. cit.*, p. 19.

58 Boff, *op. cit.*, p. 49.

59 San Francisco de Asís, *op. cit.*, p. 91.

especial con Clara. Leonardo Boff, al tocar el asunto, habla de la ternura de Francisco para con Clara y se refiere «a la integración de lo femenino»:

*Entre ambos existían amor y relaciones de ternura extraordinaria, pero al mismo tiempo una transparencia de intenciones y convergencia en el amor de Dios contra toda y cualquier sospecha. Existe allí algo misterioso, de eros y de ágape, de fascinación y de transfiguración.*<sup>60</sup>

Y más adelante: «el amor de uno para con el otro brota hacia la cumbre con Dios, sin, sin embargo, dejar de ser amor profundamente humano».<sup>61</sup>

Al colocar la relación entre Francisco y Clara bajo la perspectiva de la integración de lo femenino, Boff pone en el tapete la necesidad de una espiritualidad no machista que cree en el enriquecimiento mutuo entre los sexos. Trasladado al universo de la práctica misionera evangélica es interesante observar que, en tanto las mujeres han constituido un segmento significativo de la fuerza misionera, han estado ausentes, salvo en pocas excepciones, de las posiciones de liderazgo y de los procesos decisivos que establecen las políticas y las estrategias misioneras. Pero es necesario no sólo repartir el poder y compartir los espacios de toma de decisiones, sino también integrar lo femenino a la lectura, interpretación y comunicación del propio mensaje evangélico. El resultado podría ser la vivencia y transmisión de un evangelio más completo y un ejercicio más «humano» y armonioso del evangelio, o sea, una evangelización integral.

La experiencia comunitaria franciscana, así como la nuestra, no debe ser espiritualizada ni romántica. Toda experiencia humana sufre las ambigüedades y tensiones típicas de los acontecimientos históricos. Pero tiene dentro de sí una fuerza que desafía. A esos desafíos es preciso hacerlos accesibles.

La interrelación entre fe, misión y comunidad es también puesta en el tapete por la experiencia franciscana. La fe se vive en comunidad y la misión es llevada a cabo por la comunidad. La comunidad que brota de la misión es, a su vez, la comunidad que se inserta en la misión en la perspectiva de la formación de una nueva comunidad.

La experiencia misionera que nace y fructifica en el Tercer Mundo debería revitalizar la dimensión comunitaria inherente a la vocación misionera de la iglesia. Tanto la influencia filosófica liberal y occidental, que es individualizante, como una práctica cristiana espiritualizante sin encarnación, han oscurecido la dimensión comunitaria de la fe y han empobrecido nuestra vivencia evangélica. Además, hay expresiones de vida comunitaria que son inherentes a nuestro modo de vivir la vida, en el Tercer Mundo, y pueden y deben ser colocadas en contacto con la fe evangélica, a fin de producir una vida comunitaria ricamente cristiana y profundamente contextual.

60 Boff, *op. cit.*, p. 45.

61 *Ibid.*, p. 48.

### La misión, la naturaleza y la ecología

*Altísimo, omnipotente, buen Señor,  
tuyos son los loores, la gloria, el honor  
y toda bendición.*

*A Ti sólo, Altísimo, convienen  
y ningún hombre es digno  
de hacer de Ti mención.*

*Loado seas, mi Señor,  
con todas tus criaturas,  
especialmente el hermano sol,  
el cual hace el día  
y nos da la luz.*

*Y es bello y radiante  
con grande esplendor;  
de Ti, Altísimo, lleva significación.*

*Loado seas, mi Señor, por la hermosura de la luna y las estrellas;  
en el cielo las has formado claras, y preciosas, y bellas.*

*Loado seas, mi Señor, por el hermano viento,  
y por el aire, y nublado, y sereno, y todo tiempo,  
por el cual a tus criaturas das sustentamiento.*

*Loado seas, mi Señor, por la hermana agua,  
la cual es muy útil, y humilde, y preciosa, y casta.*

*Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego,  
con el cual alumbras la noche,  
y es bello, y jocundo, y robusto, y fuerte.*

*Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana madre tierra,  
la cual nos sustenta y gobierna,  
y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas...<sup>62</sup>*

Cuando conté en la iglesia, en ocasión de un sermón de vísperas de Navidad, la leyenda de San Francisco de Asís, que relata cómo domesticó un lobo feroz en nombre de Cristo, me parece que exageré un poco. Después del culto, un animado grupo de niños, al verme, no podía dejar de imitar mis mímicas del lobo. Este hubiera quedado ofendido.

Pero, la leyenda es bonita. Veámosla:

Ningún habitante de Asís podía atravesar con cierta tranquilidad los portones de la ciudad, sin correr el riesgo de ser devorado por el lobo feroz que asustaba a todos. Hasta que un día, el inofensivo pero audaz Francisco resolvió enfrentarlo. Llamándolo «hermano» le prohibió continuar importunando a los habitantes de Asís:

<sup>62</sup> Fray Juan R. de Legísima, Fray Lino Gómez Canedo, eds., *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1949, p. 71.

*Ven a mí, hermano lobo; en nombre de Cristo te ordeno que no me maltrates ni a mí ni a nadie.<sup>63</sup>*

Nos cuenta la leyenda que la fiera se amansó y caminando cabisbaja, se la vió echarse, como una oveja, a los pies de Francisco.

La leyenda es bonita y su mensaje, profundo: Francisco de Asís estableció, como cristiano, un nuevo criterio de relación con la totalidad de la naturaleza. Llamando al sol «hermano» y a la luna «hermana», y queriendo conocer al emperador, a fin de pedirle que «promulgara una ley prohibiendo la caza de 'mis hermanas las avechillas'»,<sup>64</sup> Francisco nos invita a rescatar, de la «bodega» de nuestra fe, un profundo sentido de mayordomía cristiana. Mayordomía, no sólo en relación con el tiempo, el dinero y los talentos, sino también en relación con toda la naturaleza, sus habitantes y sus recursos.

Es preciso reconocer que ganar el mundo para Cristo y la preocupación por la naturaleza no han sido buenos compañeros en nuestro caminar misionero y evangélico, claramente en la edad moderna. Por el contrario, podría postularse la hipótesis de que la empresa misionera moderna está asociada, en muchas ocasiones, a aquellas fuerzas que hoy son claramente identificables como destructoras de la naturaleza.

Siendo una especie de aliado primero de las fuerzas colonialistas y después del poder económico ejemplificado especialmente por los Estados Unidos de América, la empresa misionera entró en la onda modernizante con su típico énfasis en el uso de la tecnología y en el ideal de progreso. Como tal, lo primitivo tenía que ser sustituido por lo moderno, la producción casera por la producción en serie, lo manual por lo mecánico, la cultura local por la cultura utilitarista, todo según el modelo occidental. Con esta mentalidad y práctica, la empresa misionera es, a veces voluntaria y otras involuntariamente, copromotora de la revolución industrial, dondequiera y cuandoquiera que se vea a la naturaleza como proveedora de recursos que deben ser vendidos o transformados (industrializado) para ser vendidos. Como sabemos, la deforestación, la erosión, la desertificación, la polución y la violencia progresiva hacia la naturaleza son la consecuencia de la mentalidad de progreso, para la cual la naturaleza es una especie de madre, cuyo vientre no se cierra y cuyo único propósito es procrear. Hoy, esta comprensión del progreso está bajo sospecha y juicio. Como dice David Bosch:

*Hay un profundo sentimiento de ambigüedad en relación con la tecnología y el desarrollo occidental y, sobretudo, en relación con la idea del progreso en sí mismo. El progreso, el dios del iluminismo, se mostró, al final de cuentas, como un dios falso.<sup>65</sup>*

Constatar que la empresa misionera estaba asociada, en frecuentes ocasiones, a aquellas fuerzas que hoy son desenmascaradas como destructoras de la vida no procla-

<sup>63</sup> Kurth, *op. cit.*, p. 90.

<sup>64</sup> González, *op. cit.*, p. 126.

<sup>65</sup> David J. Bosch, *Transforming Mission*, Orbis Books, Nueva York, 1991, p. 188.

ma un juicio simple sobre la tarea de antaño, ni esboza una tentativa de volver a un primitivismo romántico que nunca existió. Lo que se quiere es mucho más simple: hacer autocrítica de la experiencia de ayer, redimensionar las preguntas por las alianzas de hoy y redescubrir que vivir la fe en perspectiva misionera y relacionarse de forma responsable con la naturaleza son parte de la misma y única fe cristiana. Expreso eso en dos tesis:

a) La obediencia misionera siempre sucede en la historia y se concreta en medio de las sinuosidades de la vida cultural, socioeconómica y política. Hoy está absolutamente claro que la interrelación entre fe cristiana y mayordomía en relación con la naturaleza fue, en muchas ocasiones, incoherente. O sea, la fe cristiana se alió a aquellas fuerzas que destruyen a la naturaleza y destruyen y/o explotan al ser humano. Solamente el arrepentimiento y la conversión son actitudes bíblicamente posibles en este caso. Esto significa que la iglesia precisa revisar sus alianzas, aliándose de las fuerzas que procuran estar al servicio de la vida. Además, la base bíblica y la práctica misionera también deben ser reelaboradas, orientadas hacia una relación nueva y responsable para con la naturaleza. Viva la teología, pues una buena teología de la misión siempre carga en sus entrañas una buena teología de la creación. La misión, entonces, está a favor de la vida, protege la naturaleza y asocia su voz a aquellas voces que están intentando decir no a la destrucción y sí a la preservación de la vida.

b) La fuerza misionera que se articula desde el mundo de los pobres debe tener conciencia de que su mundo ha sido profundamente afectado por las fuerzas del progreso, que son, a veces, demoníacas. Además, en el mundo de los pobres se encuentran las mayores reservas de recursos naturales. Es preciso que estas reservas sean administradas con responsabilidad, lo que no significa ni descuidar el objetivo de un desarrollo íntegro ni caer en el discurso demagógico de sectores del mundo occidental, que nos quieren forzar a preservar la naturaleza aquí y después destruirla allá. En este camino, Francisco de Asís, proclamado patrono de la ecología por el papa Juan Pablo II en 1980, puede ser un buen compañero.<sup>66</sup>

Ahora, es preciso evitar que la misión se diluya en una lucha por la ecología y ésta se transforme en una bandera de discurso vacía. Una práctica misionera sería tendrá que abrazar la lucha por la preservación de la naturaleza, porque este pedazo de tierra en el cual vivimos es parte del mundo creado por Dios. La gloria de Dios aún se percibe y se expresa en la tierra que produce, en el río que corre y en el pájaro que canta ... Esto es una buena nueva que debe ser anunciada cuando se habla de la Buena Nueva.

Nuestra práctica misionera sólo será íntegra y completa cuando desemboque también en la ecología; y nuestra lucha por la preservación de la naturaleza sólo será sólida cuando traiga en sus entrañas «todo el consejo de Dios» y nuestro compromiso con la

66 Armstrong y Brady, *op. cit.*, p. 5.

totalidad del evangelio. Leonardo Boff nos exhorta a evitar un enamoramiento fácil con la naturaleza, en esta tarea:

*Quien quiera imitar románticamente a San Francisco en su enamoramiento con la naturaleza y negarse al ascetismo, a la renuncia, a la pobreza, a la penitencia y a la cruz, caerá en una profunda ilusión. El mundo mostrará en breve su opacidad y comprobará sus contradicciones. Sólo aquel que por su ardua penitencia y por su gran despojo hubiere removido todos los obstáculos que se interponían entre el hombre y sus criaturas podrá, sin caer en un verbalismo vacío, llamar hermano fuego al fuego devastador, hermana agua al agua humilde y casta, hermanas muy queridas a las enfermedades y angustias, y hermana a la muerte.<sup>67</sup>*

## Conclusión

### Misión, espiritualidad y servicio

Cuando, en el otoño de 1219, Francisco intentó evangelizar a un sultán de Egipto, Melek-el-Kamel, su experiencia fue frustrante y, podríamos decir, inoportuna. Posteriormente, la tentativa se dio en el contexto de las cruzadas. Dice el cronista que Francisco, maltratando e «ignorando la lengua de los turcos, apenas dijo 'Saldan, Saldan'», que quiere decir sultán. Siendo llevado a la presencia de éste y no alcanzando su objetivo, Francisco es «conducido por hombres armados junto a los ejércitos que rodean Damietta».<sup>68</sup>

Pero no sería justo juzgar a Francisco en función de este o de aquel éxito, en relación con esta o aquella tarea misionera. La búsqueda del éxito, como nosotros lo entendemos hoy, parece ajena a sus objetivos mayores. La ausencia de éxito numérico, en una determinada empresa, no afectó al compromiso ni a la insistencia para con su vocación misionera y la de sus hermanos. Esta es una lección importante para ser entendida e implementada por el joven movimiento misionero que emerge en el sur del mundo. Es preciso ser conscientes de que más importante que el éxito es el llamado y más crucial que el resultado es la obediencia. Francisco de Asís nos enseña que no hay misión verdadera sin persistencia en el llamado y que la posibilidad del martirio nunca puede afectar al llamado y a la obediencia misionera. Una misionología fácil y de resultados inmediatos puede estar sufriendo de anemia bíblica y poca coherencia histórica.

Pero los franciscanos no sólo forzaron y ayudaron a la iglesia a volver a poner la misión en su agenda. También forzaron a la iglesia a encarar su propia crisis y la crisis de la sociedad. La identificación de los franciscanos con los pobres, abandonados por la iglesia y por la sociedad, y su compromiso con las ciudades, una amenaza al sistema feudal y una piedra en el zapato de la iglesia, son el mayor ejemplo de este sustancial cambio de agenda. Además, es necesario percibir que la iglesia cumple con su misión

67 Boff, *op. cit.*, p. 56.

68 *Ibid.*, p. 194.

en medio de la crisis, sea interna o externa, eclesial o social. Podría decirse hasta que el redescubrimiento evangélico de la misión de la iglesia termina siendo un instrumento de renovación de la propia iglesia y un factor de avivamiento de esta iglesia en crisis para los cambios que ocurren en la sociedad. Colocarse al servicio de las víctimas de estas crisis y cambios pasa a ser un gesto profético y misionológico. Por eso, la iglesia no puede darse el lujo de descuidar el llamado de los evangelios ni dejar de colocar la concreción de este llamado en sintonía con la sociedad, sus crisis y sus víctimas.

El pobre y la ciudad, y un número cada vez mayor de pobres en las ciudades cada vez más grandes, son una síntesis trágica del gran desafío que la iglesia en misión vive a fin del milenio.

a) El desafío urbano. El movimiento mendicante nos enseña que no es posible quedarse en el pasado y en la sociedad feudal y cultivar la vida de clausura en el monasterio. Es preciso percibir las señales de los tiempos y estar en contacto con las crisis y los cambios de la sociedad ... para servir mejor a Dios y a las personas. Atentos a los cambios de su tiempo, los franciscanos fueron a las ciudades y sirvieron a los pobres. Este es un desafío absolutamente apremiante y contemporáneo. No es posible hablar de misión hoy sin hablar de la ciudad y el pobre.

La preocupación por el rápido proceso de urbanización ha probado, de manera creciente, las estrategias misioneras que están articulándose a fines de este siglo. Esto es más importante porque conceptual y metodológicamente la iglesia corre el riesgo de estar demasiado atraída por el mundo rural y el universo de la pequeña ciudad. Hoy es preciso trabajar el desafío de ser iglesia en la gran ciudad. Además, nuestra preocupación con la ciudad no puede ser sólo estratégica, apuntando apenas a alcanzar el mayor número posible de personas para el evangelio. Es preciso pensar la ciudad en términos humanos y teológicos: sus posibilidades y su maldad, sus recursos y su violencia, sus alegrías y sus tristezas, su brillo y sus estructuras generadoras de muerte. Teológicamente hablando, la ciudad debe ser pensada y trabajada desde la perspectiva de sus víctimas, o sea, los pobres.

b) El lugar del pobre en la misionología contemporánea debe ser prioritario. Hay, es verdad, una preocupación por el pobre de parte de muchos que están pensando y viviendo la misión hoy. Yo temo, sin embargo, que esta preocupación sea fuertemente cuantitativa y de carácter asistencialista o paternalista.

La preocupación cuantitativa tiene una dimensión estratégica: ellos son muchos y no están evangelizados. Luego, si queremos evangelizar al mundo, tendremos que evangelizar a los pobres. El pobre, sin embargo, no puede ser mero objeto de nuestra preocupación estratégica, pues es sujeto del amor de Dios y debe tornarse sujeto de su propia historia. Y como tal, la misión debe relacionarse con él. Además, la misión no puede ser pensada como «algo que se da al pobre», ya que el propio pobre, una vez cristiano, debe ser y es agente de misión. Que Francisco de Asís lo diga.

Por último, nuestra relación con el pobre debe superar la dimensión asistencialista y paternalista que ha caracterizado nuestra relación con el pobre y la pobreza. Este patrón de comportamiento no sólo mantiene al pobre en su estamento de pobreza,

sino que tampoco hace justicia a la dignidad humana que Dios nos dio a todos, y al sueño de sociedad con el cual Dios continúa soñando. Creo que lo que dije en el Segundo Congreso Mundial de Evangelización (Manila, 1989) continúa siendo válido:

*Temo que, por haber trabajado principalmente con el concepto bíblico de compasión, interpretándolo a través de las lentes de una ideología liberal e idealista/individualista, producimos la tradición del «vaso de agua», la cual no responde adecuadamente a las necesidades de muchos que viven no sólo en el Tercer Mundo, sino también en el Primero. El concepto de la compasión precisa un compañero que se llama JUSTICIA ... LA JUSTICIA DEL REINO. Este es un concepto bíblico clave que, de cierta forma, aún nos es extraño ... Considero que ha llegado la hora en que debemos formular las preguntas políticas y económicas de nuestros días y abordarlas dentro de la perspectiva de nuestra misión cristiana... ¿Cómo podemos callar respecto a millones de niños abandonados, a la pobreza degeneradora, a la inmoralidad y la explotación en nuestras ciudades? ¿Cómo podemos callar respecto al apartheid, al narcotráfico, a la destrucción de la naturaleza y al terrible problema de la deuda externa?<sup>69</sup>*

Para continuar confrontando a una iglesia en crisis con el mandato misionero de los evangelios, y para continuar encarnando y anunciando el evangelio junto a un mundo en crisis, es necesario desarrollar una espiritualidad que esté a la altura del desafío evangélico, de las exigencias de nuestros días y de nuestras carencias humanas, familiares y comunitarias. ESPIRITUALIDAD es una palabra clave para la década. Volver a leer a Francisco de Asís puede ser de ayuda.

Una espiritualidad sana abre el corazón a Dios, la mente a la palabra, y dirige nuestros pies a un mundo necesitado, donde muchos aún no oyeron la palabra, hoy no comieron y su vida es una pesadilla cotidiana. Una espiritualidad sana vive en la presencia de Dios, se alimenta de la palabra, se expresa en comunidad y se caracteriza por un espíritu misionero de servicio que honra a Dios, sirve al prójimo, abraza al pobre y besa a la hermana primavera.

Que el Espíritu nos lleve al mismo evangelio al cual Francisco de Asís fue llevado y que nos saludemos con la salutación que Francisco dijo haber recibido del Señor: «¡Que el Señor te dé la paz!».<sup>70</sup>

69 MISION 8:4, diciembre de 1989, pp. 19-20.

70 San Francisco de Asís, *op. cit.*, p. 169.

## La misión cristiana en las Américas una perspectiva latinoamericana

C. René Padilla

El tema de esta ponencia fue desarrollado por Orlando Costas en un artículo publicado originalmente en el número de diciembre de 1979 de la revista *Occasional Essays*, como homenaje latinoamericano y sudafricano al Prof. J. Verkuyl.<sup>1</sup> Costas se incluía entre «aquellos ... que se han identificado con la realidad en [las Américas], y con la práctica misionera llevada a cabo por los cristianos y sus iglesias en sus respectivos países».<sup>2</sup> Su propia vida y ministerio tendió un puente entre las Américas, y lo situó en una posición de privilegio desde donde podría plantear interrogantes de fundamental importancia para la misión cristiana en el hemisferio. Por supuesto, era muy consciente de las dificultades que implicaba comunicar sus preocupaciones a «cristianos bien intencionados de ambos lados, quienes, por su compromiso con el mandato de llevar adelante la misión, sólo han podido ver los lados fuertes y no los débiles; los triunfos, pero no los fracasos de la misión cristiana en las Américas».<sup>3</sup> Aun así, se sintió obligado a preguntar, por el bien del evangelio, «¿Qué es lo que hay en las Américas que presenta un mutuo desafío a los cristianos y a sus iglesias? Más aun, como seguidores de Jesucristo, ¿cómo debemos entender nuestra misión en el marco de esa realidad?»<sup>4</sup>

Básicamente, la misma preocupación subyace a este documento. Desde que Costas escribió aquel artículo, han ocurrido muchas cosas en el continente que hacen necesario que los cristianos debatan estos interrogantes, si su vida y su testimonio han de ser útiles a los fines del Reino de Dios en esta parte del mundo. Basten dos ejemplos: el dramático aumento de la deuda externa latinoamericana, que impone una intolerable carga sobre los más pobres, y la provisión de millones y millones de dólares por parte de los EE.UU. a los *contras* para derrocar al gobierno revolucionario sandinista en Nicaragua. Con demasiada frecuencia, sin embargo, el prejuicio racial y la ceguera cultural han conspirado contra un análisis serio de los factores sociales, económicos, políticos, culturales y

1 *Occasional Essays* 6, nos. 1-2, diciembre de 1979, pp. 24-27, publicado como capítulo 6 en *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom*, Orbis Books, Maryknoll, 1982, pp. 86-99.

2 *Ibid.*, p. 86.

3 *Idem.*

4 *Idem.*

espirituales que resultan pertinentes para la misión cristiana. En consecuencia, el desequilibrio de poder que por tanto tiempo ha caracterizado las relaciones entre los EE.UU. y sus vecinos del Sur se traslada a la obra misionera. A pesar de todos los problemas que surgen de ese desequilibrio, y que afectan la vida de los pueblos latinoamericanos, muchos de los líderes y estrategas misioneros en el Norte siguen enfocando la misión en el Sur con un característico estilo empresarial que deja mucho que desear desde la perspectiva del evangelio. Los interrogantes de Costas son tan cruciales hoy como cuando los planteó inicialmente, y quizás más.

En primer lugar, en su artículo nuestro misionólogo delineaba brevemente el contraste entre las dos Américas. Luego analizaba la base teológica de la misión de Dios, y el esquema de referencia que el Reino de Dios provee a la misión. Finalmente, abordaba lo que él llamó «las prioridades históricas del Reino en las Américas de hoy». Costas consideraba, acertadamente, que la definición de estas prioridades sólo puede hacerse a la luz de un análisis socio-histórico, y que sin este análisis la misión cristiana carecería de un enfoque pastoral.<sup>5</sup> Comparto esa posición, y en este trabajo me propongo, en primer lugar, ampliar ese análisis con un enfoque de tres aspectos de la relación desigual entre los Estados Unidos y las naciones al sur del río Bravo: la política intervencionista de los EE.UU. en nombre de la seguridad de la región (sección I); el dominio económico de los EE.UU. en las Américas (sección II); y la militarización estadounidense de América Latina (sección III). En la sección IV procederé a reflexionar sobre las prioridades de la misión cristiana en las Américas a la luz de dicho análisis.

## I. Los abatares del panamericanismo

La historia de las relaciones entre los Estados Unidos y América Latina está marcada por un grave desequilibrio de poder que ha hecho posible que los EE.UU. combinen una actitud de generalizada negligencia para con las relaciones interamericanas, con una arbitraria ingerencia en los asuntos internos de sus vecinos sureños en tiempos de crisis. Subyace a la política intervencionista de los EE.UU. el supuesto de que existe un *sistema interamericano* regido por la doctrina Monroe, en el cual todos los países americanos comparten intereses comunes. El estudio histórico de las relaciones EE.UU.-América Latina, sin embargo, muestra que la doctrina Monroe siempre ha sido usada para favorecer los intereses políticos y económicos de los EE.UU. como potencia mundial.

### La doctrina Monroe

La revolución contra España por parte de sus colonias en América Latina, que empezó en 1810, planteó un problema al gobierno de los EE.UU. Tanto el presidente Madison como el presidente Monroe adoptaron una posición de neutralidad. Esta falta de respaldo a la independencia de América Latina era hasta cierto punto el resultado de una actitud que prevalecía en la etapa inicial de estas relaciones, actitud que fue elocuentemente expresada por el Secretario de Estado, John Quincy Adams:

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 94.

*Todavía no he visto ni veo al presente ninguna indicación de que establezcan instituciones de gobierno libres o liberales ... No poseen ni siquiera los elementos básicos de un gobierno bueno o libre ... No obtendremos beneficio alguno para nuestras propias instituciones por el hecho de mantener relaciones con las de ellos. Tampoco se advierte disposición alguna de su parte a aprender de nosotros alguna lección política.*<sup>6</sup>

El 2 de diciembre de 1823, en su informe anual al Congreso, el presidente Monroe desarrolló lo que ahora se considera como la premisa básica de las relaciones interamericanas: la doctrina Monroe. Su alocución fue motivada por un decreto emitido por el zar Alejandro I de Rusia, que advertía a las embarcaciones extranjeras que no debían acercarse a menos de cien millas de la costa de Alaska. En ella el presidente Monroe definió las relaciones hemisféricas de las Américas por oposición a cualquier intento de parte de los poderes colonialistas de volver a establecer control sobre cualquiera de sus colonias anteriores. Monroe advirtió que todo intento de esta índole sería considerado como «peligroso para nuestra paz y seguridad», y como «manifestación de una actitud no amigable hacia los Estados Unidos».<sup>7</sup> Se trataba de una declaración de los EE.UU. como protectores del hemisferio, a cargo de la seguridad de todas las nuevas naciones americanas. Su verdadera intención era salvaguardar la expansión de los EE.UU. en Occidente, anulando la competencia de las naciones europeas. Mucho antes de llegar a ser una potencia mundial, los EE.UU. estaban asumiendo un papel hegemónico en relación con la región en su totalidad. No fue sino hasta la década de 1850 que esta declaración llegó a conocerse como la *doctrina Monroe*. Pero fue la primera definición oficial de un principio que marcaría toda la historia de las relaciones entre los Estados Unidos y América Latina.

La doctrina Monroe fue un autonombramiento: no se consultó a las naciones latinoamericanas sobre el tema de su seguridad frente a las naciones europeas. El gobierno de los EE.UU. simplemente dio por sentado que los países de América Latina estarían o bajo su control o bajo el control de sus enemigos. Esta suposición ha estado siempre presente en las relaciones entre las dos Américas. En teoría, el propósito de la doctrina Monroe consistía en proteger a las repúblicas latinoamericanas de las intervenciones foráneas. Sin embargo, desde el comienzo se demostró, en la práctica, que el verdadero propósito era la protección de los intereses políticos y económicos de los EE.UU. en el hemisferio, y la ampliación del control norteamericano sobre toda la región. La anexión de Texas, Nuevo México, California y Arizona a los EE.UU., en las décadas de los cuarenta y de los cincuenta del siglo pasado, fue la primera demostración concreta de que la verdadera amenaza a la integridad nacional de los países latinoamericanos no vendría de Europa sino de su vecino del Norte.

El mismo mensaje se transmitió una vez más en la manera en que los EE.UU. manejaron la cuestión con Nueva Granada (hoy Colombia) para obtener el control de Panamá con

<sup>6</sup> Citado por Michael J. Kryzaneck, *U. S.-Latin American Relations*, Praeger Publishers, Nueva York, 1985, p. 6.

<sup>7</sup> Citado por Kryzaneck, *ibid.*, p. 8.

el objeto de construir un canal a través del istmo. Según un historiador, el tratado Bidlack, de 1848, por el cual los Estados Unidos garantizaban «los derechos de soberanía y de propiedad» que Nueva Granada tenía sobre el istmo de Panamá fue «la única ocasión en todo el siglo XIX en que los Estados Unidos aceptaron la iniciativa de un estado latinoamericano de defender su soberanía». <sup>8</sup> Pero la firma del contrato fue sólo una manera de evitar que Gran Bretaña usara su colonia en la costa oriental de América Central como base para controlar dicho istmo. Dos años más tarde (1850) los EE.UU. y Gran Bretaña firmaron el tratado Clayton-Bulwer, por el cual ambos países acordaban cooperar en la construcción de un ferrocarril o de un canal que vinculase los dos océanos, y mantener el istmo como territorio neutral. La intención de mantener los centros europeos de poder alejados de la región fue en ocasiones dejada de lado por los EE.UU. con el interés de salvaguardar el equilibrio diplomático con su principal competidor en América Latina.

La falta de efectividad de la doctrina Monroe se puso una vez más de manifiesto en 1895 en ocasión de una disputa fronteriza entre Venezuela y la Guayana británica. En su mensaje a Londres, el Secretario de Estado, Richard Olney, exigió a los británicos que sometieran el conflicto a arbitraje internacional. Para reforzar su exigencia, Olney se hizo eco de las palabras del presidente Grover Cleveland, cuando declaró que

*hoy los Estados Unidos son prácticamente soberanos en el continente, y su palabra es ley en los temas a los que limita su interpretación. ¿Por qué? ... Porque, además de cualquier otra razón, sus infinitos recursos combinados con su posición aislada lo convierten en amo y señor de la situación, prácticamente invulnerable contra cualquier poder o todos en conjunto.* <sup>9</sup>

Presionados en ese momento por asuntos más críticos en Sudáfrica y Canadá, los británicos aceptaron someter a arbitraje la disputa en torno de los límites. Sin embargo, cuando finalmente se definió la cuestión en 1899, retuvieron la mayor parte de lo que inicialmente reclamaban.

### **De Monroe a Reagan una nueva forma de colonialismo**

La posición de los EE.UU. como potencia mundial se vio enormemente fortalecida por los resultados de la guerra española-norteamericana en 1898. Ansioso por proteger sus intereses económicos (hacia 1880 los EE.UU. tenían en Cuba 50 millones de dólares en inversiones, y otros 100 millones en comercio), <sup>10</sup> el Congreso norteamericano emitió una resolución para obligar a España a retirarse de la isla y reconocer su independencia. Al cabo de tres meses la guerra había concluido y España se vio obligada a hacer tres concesiones, definidas en el tratado de París, que se firmó el 10 de diciembre de 1898,

y en el que no estuvo presente ningún ciudadano cubano: (1) reconocer la independencia de Cuba; (2) ceder Puerto Rico y la Isla de Guam en el Pacífico; (3) vender las Islas Filipinas por un valor de 20 millones de dólares. Por el mismo tratado, «los derechos políticos y la situación de Cuba» serían determinados por el Congreso de los EE.UU. <sup>11</sup> Este control de Cuba quedó consolidado por la así llamada *enmienda de Platt*, aprobada por el Congreso en marzo de 1901, por la cual los EE.UU. afirmaban su derecho de controlar económica y políticamente la isla, a fin de «mantener la independencia de Cuba y proteger al pueblo de Cuba, como también para garantizar su propia seguridad». <sup>12</sup> Decididamente, los EE.UU. se habían transformado en un poder imperial abiertamente resuelto a controlar el destino de sus vecinos latinoamericanos.

Con el presidente Theodore Roosevelt, que asumió el liderazgo de la nación en 1901, se afianzó la política de expansión colonial. En primer lugar, mediante negociaciones con Gran Bretaña, el acuerdo de Clayton-Bulwer fue reemplazado por el tratado de Hay-Pauncefote, que garantizaba a los EE.UU. el derecho de construir, controlar y fortificar un futuro canal de Panamá. Luego, en junio de 1902, Roosevelt fue autorizado por el Senado norteamericano a negociar con Colombia una manera de construir el canal en su provincia de Panamá. El Secretario de Estado, John Hay, tuvo éxito, y firmó un acuerdo con el representante colombiano Tomás Harran, por el cual Colombia aceptaba arrendar a los EE.UU. una extensión de 9 kms de ancho a ambos lados del canal por una suma inicial de 10 millones de dólares, y un pago anual de 250.000 dólares que comenzaría diez años después de la fecha del acuerdo. El tratado, sin embargo, fue rechazado por el Senado colombiano, que consideró insuficiente la compensación. Disgustado, Roosevelt encontró la manera de acelerar las negociaciones con la ayuda del representante francés en la compañía del canal, Philippe Bunau-Varilla. Con el respaldo de los EE.UU., Bunau-Varilla organizó una revolución panameña. El 4 de noviembre de 1903 Panamá se declaró independiente de Colombia; el 6 de noviembre el presidente Roosevelt reconoció a la nueva nación, y el 18 de noviembre Hay y Bunau-Varilla, en representación de los EE.UU. y de Panamá respectivamente, firmaron un tratado por el que los EE.UU. pagaban al nuevo gobierno 10 millones de dólares y 250.000 dólares anuales por una zona que se había ensanchado de 9 a 15 kms, arrendada «a perpetuidad». La lógica subyacente a esta acción quedó claramente definida por el presidente Roosevelt en su mensaje al Congreso el 6 de diciembre de 1904:

*Los crónicos desaciertos, o una impotencia que da por resultado el debilitamiento general de los lazos de una sociedad civilizada, pueden, en América o en cualquier otro lugar, requerir la intervención de alguna nación civilizada; y en el hemisferio occidental la adhesión de los Estados Unidos a la doctrina Monroe puede forzar a los Estados Unidos, aun a pesar suyo ... a ejercer un poder de policía internacional.* <sup>13</sup>

11 Connell-Smith, p. 128.

12 Citado por Kryzaneck, *op. cit.*, p. 22.

13 Citado por Kryzaneck, *ibid.*, p. 29.

8 *Ibid.*, p. 14.

9 Citado por Kryzaneck, *ibid.*, p. 18.

10 *Ibid.*, p. 21.



De esa manera, con lo que llegó a conocerse como *el corolario Roosevelt*, la doctrina Monroe, en lugar de ser un principio relativo a la defensa frente a las intervenciones foráneas, se transformó en una norma que asignaba a los EE.UU. la tarea de intervenir para establecer el orden político y financiero en cualquier sitio del hemisferio. Había llegado la era del *Big-Stick*, con su énfasis en la estabilidad en resguardo del desarrollo social, económico y político.

Los sucesores inmediatos de Roosevelt, William Howard Taft y Woodrow Wilson, reeditaron la política intervencionista de su predecesor. La «diplomacia del dólar» del primero, y la «política civilizadora» del segundo, fueron variantes de un enfoque común por el cual se atendieron a los intereses económicos y políticos de los EE.UU., especialmente en Haití, la República Dominicana, Nicaragua, y Cuba. El registro de sus intervenciones en los asuntos internos de estos países no dejó dudas de que el interés esencial de los EE.UU. en sus relaciones con América Latina era la estabilidad política de la región, incluso echando mano al recurso de la intervención militar, como condición para el logro de las metas económicas y estratégicas de los EE.UU. Quedó claramente demostrado que la política exterior de los EE.UU. en América Latina era una nueva forma de colonialismo.

### La política del buen vecino

Durante la era republicana, bajo la conducción de Harding, Coolidge y Hoover, se hicieron esfuerzos por evitar la intervención directa en la política exterior, retirando las fuerzas militares norteamericanas del Caribe y de los protectorados centroamericanos. Nicaragua, por ejemplo, que había estado bajo control militar norteamericano de manera casi ininterrumpida desde 1912, se despidió de los «marines» en 1933, bajo la presidencia de Hoover. Había llegado el momento de dejar que la Guardia Civil llevara adelante la tarea de mantener el orden, para lo cual la administración de los EE.UU. la había entrenado diligentemente. En el caso de este país centroamericano, la tarea le fue encomendada a Anastasio Somoza, jefe de la Guardia Nacional de Nicaragua, quien planeó el asesinato de su adversario populista, Augusto Sandino, e inició una tiránica dictadura que se perpetuó hasta 1979.

Hoover ha sido a veces alabado por haber hecho más que ningún otro por revertir la política internacional de los «grandes intervencionistas» de las primeras décadas de nuestro siglo. Es cierto que parecía menos dispuesto a asumir la defensa de las empresas privadas contra los gobiernos latinoamericanos. Sin embargo, hay indicios de que bajo su administración la dependencia económica de América Latina alcanzó su clímax, y él no hizo nada para limitar la explotación. Por el contrario, contribuyó a agravar la situación al firmar el Acta Arancelaria (*Tariff Act*) de Hawley-Smoot en 1930, y el Acta Fiscal (*Revenue Act*) de 1932, dos logros del proteccionismo norteamericano.

Con Franklin D. Roosevelt la política del «buen vecino» sentó sus reales. En su discurso inaugural a la presidencia, el 4 de marzo de 1933, prometió consagrar la nación a la «política del buen vecino: el vecino que resueltamente se respeta a sí mismo, y porque lo hace, respeta los derechos de otros; el vecino que respeta sus obligaciones y

respeto la honorabilidad de sus acuerdos con un mundo y en un mundo de vecinos». <sup>14</sup> En consonancia con este propósito, promovió una cantidad de cambios significativos en las relaciones de los EE.UU. con América Latina. Quizás el mejor ejemplo de este nuevo enfoque de su política de relaciones exteriores fue la manera en que actuó cuando el presidente mexicano Lázaro Cárdenas expropió explotaciones petroleras que pertenecían a empresas norteamericanas que no habían cumplido decisiones judiciales respecto a los derechos de los trabajadores. Para desaliento de las compañías afectadas, Roosevelt se negó a intervenir y optó por dejar que la Corte Internacional definiera el asunto. Otras muestras de la política del «buen vecino» fueron la abolición de la enmienda Platt en 1934, lo cual modificó la situación política de Cuba, y la firma de un nuevo tratado con Panamá en 1936, reconociéndola como estado independiente.

Durante la etapa de Roosevelt, también la II Guerra Mundial modificó las relaciones entre los EE.UU. y sus vecinos del Sur. Inicialmente, las repúblicas de América Latina se rehusaron a cooperar con la alianza contra los países del Eje. Gradualmente, en especial después del ataque a Pearl Harbor, estos países recibieron numerosos asesores militares norteamericanos, cedieron tierras a los EE.UU. para bases militares, compraron grandes cantidades de armamento norteamericano, y se transformaron en productores y exportadores de materiales estratégicos tales como tungsteno, caucho y estaño. Así, en nombre de un espíritu de buena vecindad, las necesidades de los pueblos en América Latina quedaron supeditadas a las exigencias del nuevo orden económico y político que emergía, con centro en los Estados Unidos.

### Entre el Este y el Oeste

Al final de la II Guerra Mundial, los países de América Latina descubrieron hasta qué punto habían llegado a formar parte de un sistema mundial dominado por dos superpotencias, cada una de las cuales pretendía extender su propio ámbito de influencia y evitar que la otra hiciera lo propio. Tanto bajo la presidencia de Truman como bajo la de Eisenhower la política hacia América Latina tuvo como primordial preocupación evitar el avance del comunismo y respaldar a los gobiernos que sofocaran todo movimiento revolucionario, fuese cual fuese. Por cierto que ya antes Washington había justificado en ciertas ocasiones la intervención militar como un recurso para proteger la libertad y la democracia contra las irrupciones del comunismo, <sup>15</sup> y se había invocado la misma excusa para respaldar la actitud amistosa de los oficiales del gobierno norteamericano hacia dictadores latinoamericanos como Trujillo y Somoza. <sup>16</sup> Después de la II Guerra Mundial, sin embargo, se inició la *guerra fría*, y la contención del avance comunista llegó a constituir la principal prioridad en la política exterior. Como lo ha expresado Cole Blasier, «el anticomunismo se constituyó en el punto de concentración de una diversidad de intereses; unió a liberales, conservadores y reaccionarios. El consenso fue

<sup>14</sup> Citado por Kryzaneck, *Ibid.*, p. 41.

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, la afirmación de Coolidge en 1927, en Gordon Spykman, ed., *La Crisis Centroamericana: Un enfoque cristiano*, Nueva Creación, Buenos Aires/Grand Rapids, 1991, pp. 125-126.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 126; véase Connell-Smith.

tan amplio, la mayoría tan notable, que la presión al conformismo se acercaba a una especie de tiranía social.» Como resultado, los EE.UU. crearon una alianza militar entre las naciones del hemisferio y promovieron la firma del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca en Rio de Janeiro en 1947; pero hicieron oídos sordos a un requerimiento expresado un año más tarde en la reunión inaugural de la Organización de los Estados Americanos OEA en Bogotá: el requerimiento de un apoyo similar al que el plan Marshall daba en Europa con miras a la reconstrucción económica. Las urgentes necesidades de las masas en América Latina no ocupaban un lugar prioritario desde la perspectiva de la prevención del avance del comunismo.

La política de contención condujo al presidente Eisenhower a respaldar la invasión a Guatemala promovida por la CIA en 1954 para lograr el derrocamiento del presidente democráticamente elegido, Jacobo Arbenz. En su deseo de continuar las reformas iniciadas por su antecesor,<sup>17</sup> Arbenz había nacionalizado las extensas tierras ociosas de la «United Fruit Company», indemnizando a la compañía norteamericana de acuerdo con los valores que ella misma había declarado. Este acto formaba parte de un intento de promover una urgente reforma agraria en un país donde el 0,1% de los propietarios era dueño del 40% de la tierra cultivable, mientras que el 88% de los que tenían tierra sólo poseía el 14% de ella.<sup>18</sup> La «United Fruit Company» era la mayor propietaria en el país; poseía más tierras que la mitad de la población hacendada del país.<sup>19</sup> Era de esperar que sus intereses se vieran afectados por las reformas de Arbenz. El Secretario de Estado, John Foster Dulles, sin embargo, lo consideraba procomunista. Por lo tanto, con la ayuda de Honduras y Nicaragua, la CIA organizó una conspiración secreta, derrocó al gobierno de Arbenz, y puso en su lugar al Coronel Carlos Castillo Armas. La intervención foránea abortó una reforma política que se había iniciado diez años antes, e inauguró un nuevo período de gobierno militar represivo que se mantendría durante tres décadas. ¡Significativamente, el derrocamiento de ese gobierno democrático de Guatemala fue calificado en los EE.UU. como «Operación éxito»!<sup>20</sup>

El antagonismo que (como era de esperar) se expandió por América Latina en contra de los EE.UU. como resultado de este y otros episodios similares, no pareció ayudar al gobierno norteamericano a entender que su «gesta policial» en el continente no era apreciada por la mayoría de los pueblos que suponía proteger.

La situación se complicó por el triunfo que obtuvieron las fuerzas guerrilleras de Fidel Castro sobre las tropas entrenadas por norteamericanos para respaldar al dictador cubano Fulgencio Batista. Castro entró en La Habana el 1 de enero de 1959. Pronto quedó claro que Cuba estaba encaminada hacia el socialismo, y que marchaba velozmente hacia la esfera de influencia de la Unión Soviética. Este suceso no podía menos que confirmar la necesidad de que los EE.UU. aumentara sus esfuerzos por detener el avance del comunismo con el fin de evitar una «segunda Cuba».

17 Spykman, *op. cit.*, pp. 130-131.

18 *Ibid.*, p. 130.

19 *Idem.*

20 *Ibid.*, p. 132.

Como resultado, todos los sucesores del presidente Eisenhower en la Casa Blanca durante las décadas de los sesenta y de los setenta, con la excepción de Ford y Carter, presidieron alguna importante intervención militar en América Latina. A comienzos de su administración, en 1961, el presidente Kennedy supervisó la invasión a la Bahía de los Cochinos, echando mano a rebeldes anticastristas entrenados por la CIA en Guatemala y Nicaragua. La invasión concluyó en un fiasco; el imprevisto resultado fue que el régimen de Castro alcanzó mayor respaldo y adhesión dentro y fuera de Cuba. En 1965, el presidente Johnson ordenó la invasión de Santo Domingo por 23.000 «marines» a fin de respaldar el golpe militar contra el presidente Juan Bosch, que había sido elegido constitucionalmente. Bajo la administración de Nixon, la CIA intervino en los asuntos internos de Chile para evitar la elección del socialista Salvador Allende como presidente. Una vez que Allende fue elegido, la CIA trabajó para desestabilizar al gobierno, y cooperó en su derrocamiento final mediante el golpe de setiembre de 1973. Resultaba perfectamente claro que detener el comunismo mediante la intervención directa estaba otra vez a la orden del día para la política exterior de los EE.UU. en América Latina.

La década de 1960 vio el nacimiento y la muerte de la Alianza para el Progreso, un programa de asistencia para el desarrollo que pretendía contrarrestar la influencia de la revolución cubana en América Latina. En marzo de 1961 el discurso del presidente Kennedy en el lanzamiento del programa fue recibido con gran entusiasmo por parte de aquellos que creían que era hora de que los EE.UU. mostraran preocupación por la situación social y económica de sus vecinos de manera práctica. No pasó mucho tiempo, sin embargo, antes de que sus esperanzas de cambio se desvanecieran, porque «Kennedy no pudo prestar la atención que se hubiera requerido para mantener el ardor del idealismo social expresado en la carta de la Alianza, frente a la inercia de una burocracia orientada a preservar el statu quo y la atrincherada oposición de los intereses privados». A la postre, la Alianza para el Progreso terminó siendo un instrumento más para promover las metas de seguridad norteamericanas en la región mediante amplios programas de entrenamiento para «el control de la insurrección, la acumulación de información para los organismos de inteligencia, técnicas de vigilancia y la guerra psicológica»<sup>21</sup> con el objeto de mantener en el poder a los regímenes militares represivos. Hacia el fin de la década había quedado claro que las necesidades básicas que se suponía debía satisfacer la Alianza en las naciones del Sur se habían desatendido una vez más, a causa de la paranoia del país del Norte respecto a la posibilidad de un control comunista en la región.

#### *Una nueva política en las relaciones interamericanas para la década del ochenta*

En claro contraste con el presidente Carter, que se había mostrado dispuesto a ajustar la política exterior norteamericana en función de los cambios políticos, el presidente Ronald Reagan entró en la Casa Blanca en enero de 1981 decidido a reafirmar el dominio norteamericano en el mundo. Su política exterior en América Latina se ejemplifica perfectamente en un dramático discurso pronunciado en la sesión conjunta del Congre-

21 Brian H. Smith, citado en Spykman, *op. cit.*, p. 134.

so, en abril de 1983. Reagan describió a la República de El Salvador como un país que estaba luchando por la democracia pero que enfrentaba la amenaza del comunismo representada por las fuerzas de la guerrilla, instigada y financiada por el gobierno sandinista de Nicaragua. Declaró que «la seguridad nacional de las tres Américas estaba en juego en América Central» y pidió al Congreso que aprobara el otorgamiento de una amplia ayuda económica y militar para ayudar a El Salvador a oponerse a Nicaragua.

Esta interpretación de la situación de América Central y el consecuente enfoque de la política exterior fueron provistos por la llamada Comisión de Santa Fe, en un documento titulado *Una nueva política en las relaciones interamericanas para la década del ochenta*,<sup>22</sup> escrito durante la preparación de la campaña republicana de 1980. De acuerdo con este documento, el continente americano está amenazado desde dentro y desde fuera por fuerzas al servicio de la expansión soviética. El comunismo internacional está penetrando aun en la esfera de influencia de los Estados Unidos. Ha llegado el momento de actuar. La supervivencia misma de los EE.UU. como potencia mundial requiere una nueva política exterior. «La guerra, no la paz, es la norma en los asuntos internacionales.» Ante el «imperialismo soviético», el gobierno de los EE.UU. debe tomar la iniciativa para frenar el avance comunista y preservar la democracia y la libertad norteamericanas.

Esta «nueva política interamericana para la década del ochenta» fue adoptada por el presidente Reagan como propia. En coherencia con ella, entre 1981 y 1983 su administración destinó casi 700 millones de dólares a la asistencia de El Salvador, la mayor parte de ellos en entrenamiento militar y armamento. Honduras y Guatemala también recibieron asistencia militar. A medida que aumentaba la intervención de los Estados Unidos en América Central crecía también la oposición en el Congreso norteamericano. Para justificar su política, el 19 de julio de 1983 Reagan constituyó la Comisión Nacional Bipartidaria sobre América Central, encabezada por Henry A. Kissinger. *The Report of the President's National Bipartisan Commission on Central America (El Informe de la Comisión Nacional Bipartidaria del Presidente sobre América Central)*<sup>23</sup> analizaba la crisis económica y política en América Central, y planteaba una serie de recomendaciones sobre el papel de los EE.UU. en la región. En síntesis, según el Informe Kissinger los problemas de América Central se debían al aumento de la influencia soviética y cubana. Se requería, en consecuencia, mayor asistencia económica para la región, un aumento «sustancial» del nivel de la ayuda militar a El Salvador, y medidas para contrarrestar la agresión sandinista y la «amenaza a la seguridad» que ésta planteaba al hemisferio. No se necesita ser demasiado experto en asuntos latinoamericanos para concordar con Michael J. Kryzaneck: «Aunque el informe aportó algo nuevo, al sugerir que se recalcará más la reforma social y la protección de los derechos humanos, las principales recomendaciones perpetuaban la tradicional confianza en la asistencia y las

22 Publicado por el Council for Inter-American Security (Consejo para la seguridad interamericana), Washington, D. C.

23 *The Report of the President's National Bipartisan Commission on Central America*, publicado por Macmillan Publishing Company, Nueva York, 1984.

armas como las mejores herramientas para contrarrestar la revolución».<sup>24</sup> ¡No sorprende que así sea, cuando se sabe que para preparar el informe la Comisión pasó treinta días en Washington y sólo nueve días en viajes al exterior!<sup>25</sup>

Como era de esperar, el Informe Kissinger proporcionó al presidente Reagan la justificación para su política exterior en América Central, y el respaldo para la guerra encubierta que llevaban a cabo en Nicaragua los *contras* mercenarios entrenados y equipados por la CIA. Aunque el Congreso norteamericano había logrado limitar el presupuesto y la adjudicación de fondos para los rebeldes antisandinistas, la administración de Reagan demostró ser absolutamente inamovible en su propósito de debilitar la revolución nicaragüense, por el bien de la «seguridad nacional». Dio por sentado que la raíz del problema de América Central era el expansionismo soviético y con la excusa de que, como lo expresaba el Informe Kissinger, «la intrusión de poderes foráneos agresivos que explotan el sufrimiento de la región para ampliar su influencia política y su control militar es una grave amenaza para los Estados Unidos y para todo el hemisferio»,<sup>26</sup> transformó a los países centroamericanos en un horrendo campo militar y un terrible cementerio.

La «nueva política interamericana para la década del ochenta» del presidente Reagan demostró ser la continuidad de la vieja política intervencionista dentro de un marco nuevo: el enfrentamiento Este-Oeste concebido como una lucha cósmica entre el Bien y el Mal, entre el Sagrado Capitalismo Democrático y el Imperio Malvado.

En la actualidad, la esencia de las relaciones entre los EE.UU. y América Latina sigue siendo la preservación de una libertad y una democracia fabricadas por los EE.UU. en el hemisferio como ámbito favorable a las inversiones norteamericanas. Cualquier cosa que se oponga a esa meta se ve como una amenaza a la seguridad, una amenaza que no debe ser tolerada. Está más que comprobado que la verdadera esencia de la doctrina Monroe es tal cual la definió el Secretario de Estado del presidente Woodrow Wilson, Robert Lassing:

*Al defender la doctrina Monroe, los EE.UU. tienen en cuenta sus propios intereses. La integridad de las otras naciones americanas es coyuntural, no un fin en sí mismo. Si bien esto podría parecer una posición egoísta, lo cierto es que el autor de la doctrina no tenía en mente ninguna motivación más elevada ni más generosa cuando la formuló.*<sup>27</sup>

## II. Injusticias económicas en las Américas

En su breve análisis del contexto socioeconómico y político de la misión cristiana en las Américas, Orlando Costas contrastaba la pobreza de América Latina con la riqueza del Norte. La conexión entre la pobreza y la riqueza puede constituir asunto de debate.

24 P. 80.

25 Véase el *Report*, p. 3.

26 P. 5.

27 Citado por Noam Chomsky, *Turning the Tide: U. S. Intervention in Central America and the Struggle for Peace*, South End Press, Boston, 1985, p. 59.

Hay, sin embargo, abundantes indicaciones que muestran la triste realidad de la injusticia que viven las Américas bajo la hegemonía de los EE.UU.

### ¿Por qué es pobre América Latina?

Michael Novak, el famoso representante de la *intelectualidad* neoconservadora en los Estados Unidos, ha sugerido que preguntar por las causas de la pobreza es hacer una pregunta equivocada.<sup>28</sup> «La pobreza —dice— es la condición natural de los seres humanos. La pobreza existe cuando no sabemos las causas que la provocan. La pregunta que debemos hacer no es respecto a las causas que producen la pobreza, sino cómo se hace para crear riqueza» (p. 18). Luego pasa a responder su propia pregunta con un impresionante despliegue de argumentos que se proponen demostrar que los EE.UU. han sido capaces de generar riqueza poniendo en práctica los principios de la política económica propuestos en 1776 por Adam Smith en su libro *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones)*.

Según Novak, Smith estableció un contraste entre las dos Américas: observó que América Latina era más rica en recursos naturales (oro, plata, plomo), y tenía un pueblo «de más alta estirpe ... muchos más conquistadores, aristócratas y clérigos ilustrados», mientras que América del Norte estaba habitada por «disidentes relativamente pobres en algunos casos, criminales, y muy pocos aristócratas», y sólo poseía «algodón, pieles, tabaco y maíz». Sin embargo, predijo que el experimento de América Latina conduciría finalmente a «la pobreza y la tiranía, tal como hoy lo describen los teólogos de la liberación», mientras que la experiencia de América del Norte llevaría a «una libertad sin paralelo en la historia, y a una prosperidad sin precedentes» (p. 19). El primer experimento fracasaría por intentar reproducir el Sacro Imperio Romano, con grandes estados terratenientes y muchos campesinos desposeídos, gobernados por una aristocracia, con el apoyo de los militares y los clérigos. En contraste, el éxito del segundo experimento sería posible por el poder del intelecto, por la política económica capaz de concebir un sistema favorable a la creatividad, la invención, el ahorro y la inversión. Adam Smith, declara Novak, «articuló lo que llegó a conocerse como 'la visión liberal', donde liberal viene de la palabra liberar. La suya fue la primera teología de la liberación» (p. 19).

¿Cuáles son los elementos de esta «teología de la liberación» diseñada por Smith para eliminar la tiranía y la pobreza, de acuerdo con nuestro moderno promotor de la democracia y el capitalismo norteamericanos? En la base encontramos el supuesto de que si se ha de construir un orden de economía política, debe ser construido para pecadores, es decir, para personas que a veces pecan, pero que la mayor parte del tiempo son «decentes, generosas y responsables». Por un lado, puesto que la gente a veces peca, la democracia, el capitalismo y el pluralismo son necesarios: no debe confiarse a nadie demasiado poder; debe haber un sistema tripartito de instituciones políticas, económicas

y morales-culturales. La tiranía se prevendrá de esta manera. Por otro lado, puesto que la gente es decente, generosa y responsable la mayor parte del tiempo, la democracia, el capitalismo y el pluralismo son posibles: todos deben ser libres para usar su intelecto a fin de liberar los secretos de la naturaleza y crear riqueza. «La causa de la riqueza de las naciones es el intelecto (p. 20).» «No hay nada que pueda considerarse como un recurso mientras la mente humana no lo haya inventado. El recurso natural esencial y básico es la mente humana (p. 21).» Si la mente ha de lograr su cometido, sin embargo, necesita desenvolverse en un sistema de libertad. «El papel del sistema político es el de facultar al pueblo, disponer las condiciones, pero no administrarlas (p. 20).» De esta manera se eliminará la pobreza.

Para Novak, aquí yace la fuerza del capitalismo democrático: en que libera la creatividad humana, le da al intelecto libertad para generar recursos. En último análisis, dice, «no es la naturaleza sino el sistema y el intelecto lo que hace ricos a los pueblos» (p. 21). La conclusión es obvia: los pobres son pobres porque carecen tanto del sistema como de la inteligencia que los haría ricos. Novak no lo dice abiertamente; después de todo, su propósito no es analizar las causas de la pobreza —«la tarea más inútil que el ser humano pudiera proponerse»— (p. 18), sino la creación de la riqueza. La conclusión lógica que nos impone su explicación de la causa de la riqueza, sin embargo, es que la pobreza resulta de la ausencia de esos dos elementos que han generado la riqueza en el capitalismo democrático. La solución, según este teólogo norteamericano de la liberación, no está en el activismo político ni en la revolución socialista, como sostienen los teólogos latinoamericanos de la liberación, sino en la revolución liberal, «la única revolución que tiene una teoría acerca de las instituciones diseñada para seres humanos pecadores durante los largos días que siguen a la revolución» (p. 23).

Para concluir, Novak se pregunta: «¿Cuáles son, concretamente, las instituciones que liberan a los pobres? ¿Cuáles son las instituciones que realmente protegen los derechos humanos?» Y responde: «Que los pueblos intenten cuanto experimento quieran, pero sólo bajo una condición: que sean honestos respecto a qué es lo que funciona y qué es lo que no funciona, y que hagan las modificaciones que el caso requiera» (p. 22).

La respuesta de Novak, sin embargo, plantea a su vez otra serie de interrogantes: ¿Para quiénes funciona el capitalismo democrático? ¿Funciona realmente con todos? Si no es así, ¿por qué no?, y ¿cómo afecta a aquellos con los cuales no funciona? La honestidad requiere no dar por sentado que un sistema diseñado para que la gente adquiera prosperidad será igualmente beneficioso para todos, o que el intelecto no será usado por los fuertes en perjuicio de los débiles. Puesto que los seres humanos son pecadores, bien podría ser que el mismo sistema y la misma inteligencia que hacen ricos a algunos, hagan pobres a muchos otros.

Hay abundantes pruebas de que esa es la realidad. No es posible desarrollar aquí un análisis exhaustivo de los efectos de la «revolución liberal» en las Américas. Voy a restringirme a una breve descripción de la situación económica de los países de América Latina, producida por sus estructuras políticas y socioeconómicas colonialistas, y por su dependencia económica.

28 Michael Novak, «Democratic Capitalism: A North American Liberation Theology», *Transformation*, 2:1, enero-marzo de 1985.

### Estructuras colonialistas

Si bien a Novak no le interesa analizar las causas de la pobreza, ha puesto el dedo en una de las principales razones de la pobreza en América Latina: la presencia de terratenientes aristócratas, quienes, en alianza con los militares y los clérigos, gobiernan a las grandes mayorías. Lo que no advierte Novak es la vinculación entre esa elite próspera y el sistema económico mundial en expansión al cual la región fue incorporada desde comienzos del siglo XVI.

De hecho, la conquista española y portuguesa, y la colonización subsiguiente, dejaron tras sí una herencia de estructuras económicas altamente dependientes de la exportación de productos agrícolas y de materia prima, conducente a enriquecer a una elite privilegiada. Esa herencia todavía persiste. El trabajo, la tierra y el control político continúan en manos de un pequeño grupo de poderosas y ricas familias. La independencia de España y Portugal obtenida por los países de América Latina en el siglo XIX dejó sin tocar las injustas estructuras socioeconómicas de los tiempos coloniales. Los nuevos gobiernos hicieron poco y nada por modificar la relación entre ricos y pobres. La independencia otorgó a la elite próspera libertad para establecer nuevos lazos con inversores foráneos sin la interferencia española o portuguesa. El resultado concreto fue la consolidación de un sistema de explotación que hasta hace muy poco tiempo era legitimado por la cristiandad catolicorromana.

Una triste ilustración de la manera en que el sistema colonial prevaleciente ha afectado a la mayoría del pueblo es la situación de tenencia de la tierra en América Central:

*Repetidamente la pregunta «¿de quién es la tierra?» ha sido contestada a favor de la elite. Los campesinos y los pequeños propietarios han sido obligados poco a poco a abandonar sus pequeñas parcelas y sus tierras comunitarias. Los derechos a la tierra sobre la base de su uso no han sido reconocidos. Los títulos no han sido otorgados. Los intentos por reclamar propiedades familiares y tradicionales se han topado frecuentemente con la violencia y la represión.<sup>29</sup>*

En consecuencia, miles y miles de campesinos desposeídos han sido obligados a elegir una de tres opciones: mudarse a alguna región próxima a plantaciones de fruta o fincas ganaderas, muy probablemente pertenecientes a alguna compañía extranjera ligada a la oligarquía local; emigrar a alguna ciudad superpoblada donde escasea el trabajo y la vivienda; o irse «al Norte», a unirse a los miles de refugiados centroamericanos en alguno de los países vecinos o en los Estados Unidos.<sup>30</sup>

Esta es una forma de violencia institucionalizada. Lamentablemente, como lo ha expresado Noam Chomsky, «la violencia de la vida cotidiana en el campo de influencia y control de los EE.UU. no se considera tema de interés salvo en aquellos momentos en que amenaza el orden establecido».<sup>31</sup>

29 Spykman, *op. cit.*, p. 82.

30 *Ibid.*, pp. 82-87.

31 Chomsky, *op. cit.*, p. 7.

### Dependencia económica

Los defensores de la libre empresa como Michael Novak simplemente dan por sentado que lo que América Latina necesita para resolver su problema de pobreza es un sistema de capitalismo democrático que permita a la mente humana generar riqueza. El crecimiento o desarrollo económico es para ellos el resultado natural de la política económica de Adam Smith.

El hecho es, sin embargo, que el desarrollo económico capitalista en América Latina a menudo ha traído consigo una serie de consecuencias trágicas no deseadas. Entre 1950 y 1978, por ejemplo, los países de Centroamérica experimentaron los índices de crecimiento económico más altos del mundo prácticamente,<sup>32</sup> mayores inclusive que los de los EE.UU., y los de posguerra de Japón y Taiwán. Este desarrollo fue posible debido al rápido incremento, primero, de las exportaciones de algodón, y luego, del negocio de carne vacuna en vinculación con las cadenas de comida rápida (*fast food*) en los EE.UU. La exportación de carne vacuna desde esta región a los EE.UU. aumentó de 365.000 kgs en 1957 a casi 12.000.000 kgs en 1960, y 120.000.000 kgs en 1979.<sup>33</sup> «Desde 1955 a 1975 el número de cabezas de ganado se multiplicó dos veces y media, mientras que la superficie total dedicada a pastura pasó de 3.450.000 hectáreas a más de 8.000.000 hectáreas. Ya en 1975 la exportación de ganado demandaba más superficie que todos los otros productos de exportación combinados.»<sup>34</sup> Sin embargo, en contraste, la producción de alimentos básicos bajó drásticamente. La producción de arroz y frijoles, por ejemplo, declinó en un 8% y un 18%, respectivamente, entre 1952 y 1965.<sup>35</sup> Lo que queda claro es que las ganancias producidas por el «boom» de la exportación no beneficiaron a la gente común sino a los acaudalados. La producción se mecanizó, muchos campesinos fueron erradicados de sus tierras (ahora anexadas para la exportación de granos), aumentó la demanda de trabajo estacional, y la vida tradicional de la familia fue totalmente destruida. El resultado concreto de esta clase de crecimiento económico fue lo que un sociólogo ha calificado como «una redistribución cualitativa de la miseria rural».<sup>36</sup> «El índice del año 1980 en cuanto a pobreza extrema en Centroamérica (exceptuando Costa Rica) era del 45,4% de la población (56,6% en zonas rurales); el índice de aquellos que vivían por debajo del nivel de subsistencia ascendía al 67,2% (80,1% en zonas rurales).»<sup>37</sup>

Otra ilustración de la misma situación es el caso de Brasil. A comienzos de la década de los setenta, bajo el gobierno autoritario del General Emilio Medici, una de las

32 Fernando Fajnzylber, «Democratization, Endogenous Modernization, and Integration: Strategic Choices for Latin America and Economic Relations with the United States», Kevin J. Middlebrook y Carlos Rico, eds., *The United States and Latin America in the 1980s*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1986, p. 134.

33 Spykman, *op. cit.*, p. 90.

34 *Ibid.*, pp. 92-93.

35 *Ibid.*, p. 103.

36 *Ibid.*, p. 93.

37 *Ibid.*, p. 95.

principales figuras de la revolución militar de 1964, Brasil experimentó lo que se llegó a conocer como «el milagro económico». Estimulado por Delfim Neto, el crecimiento económico alcanzó su más alto nivel desde la década de los cincuenta, y el sector industrial se puso a la cabeza, con un incremento anual del 12,6%. El Brasil se había puesto en marcha, y los economistas y planificadores empezaron a llegar desde todas partes del mundo para aprender su secreto. Sin embargo, la euforia no duró mucho. Como el propio presidente Medici comentó en 1970: «La economía marcha bien, pero el pueblo no.»<sup>38</sup> Por cierto, la torta económica era ahora más grande que nunca, pero los tecnócratas habían pasado por alto el hecho de que la producción de la torta significaba deudas que debían pagarse. Sólo en 1974, por el impacto del aumento de precios de la OPEP, el Brasil tuvo que pedir préstamos en el exterior a tal punto que su deuda externa aumentó de 6.2 mil millones de dólares a 11.9 mil millones de dólares. Para 1978 la deuda externa había subido a 43.5 mil millones de dólares.<sup>39</sup> El resultado del «milagro» brasileño fue un país con una de las distribuciones del ingreso más desiguales en el mundo, donde el 20% de las familias en el extremo más alto de la escala social recibía más del 60% de los ingresos familiares totales,<sup>40</sup> y donde la política agrícola favorecía el incremento de producción de granos para exportación (especialmente soja, algodón y trigo), pero no evitaba la disminución de la producción de artículos de consumo de la dieta popular (arroz y frijoles, igual que en América Central).<sup>41</sup> ¿Cómo es posible que países que exportan alimentos no sean capaces de alimentar a su propia población? Obviamente, el acelerado crecimiento económico no mejora automáticamente la situación de los pobres. Como escribió Alencar Furtado en 1972, en medio del proceso del «milagro» brasileño: «Vivimos en una economía que beneficia a unos pocos sacrificando a millones.»<sup>42</sup>

Los proyectos de modernización del capitalismo dependiente implican más gastos, y a ese aumento en los gastos se le ha hecho frente en América Latina, no mediante producción económica interna, comercio exterior, o niveles más altos de impuestos, sino mediante el incremento de préstamos. Ansiosos por invertir el flujo de petrodólares generados por los países de la OPEP, como resultado del incremento en el precio del petróleo a comienzos de la década de los setenta, los bancos encontraron gobiernos latinoamericanos demasiado dispuestos a aceptar préstamos para estimular el desarrollo económico. Lamentablemente, el aumento de los créditos trae aparejado un aumento en el interés y en los servicios por el cobro de la deuda. La escena se vuelve aún más oscura a raíz de los siguientes factores negativos, que aquí sólo podemos mencionar: (1) los términos comerciales del intercambio de granos por bienes manufacturados; (2) las tasas de interés flotantes; (3) los programas de austeridad requeridos por el Fondo Monetario Internacional como condición para otorgar préstamos; (4) la reducción de las importa-

38 Citado por Chomsky, *op. cit.*, p. 159.

39 Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-85*, Oxford University Press, Nueva York, 1988, pp. 180, 207.

40 *Ibid.*, p. 284.

41 *Ibid.*, p. 299.

42 Citado por Skidmore, *ibid.*, p. 143.

ciones para las industrias internas cuando la balanza comercial resulta desfavorable; (5) la devaluación de la moneda nacional en relación con el dólar, con el consiguiente aumento de la deuda en dólares; (6) la reducción de los fondos públicos y la consecuente restricción en el gasto fiscal.<sup>43</sup>

Desde 1982 la deuda externa, que ahora excede la suma de 400 mil millones de dólares, ha llegado a ser la más elocuente expresión de la dependencia económica de América Latina, y una de las más graves amenazas a su estabilidad política. *El Boletín de Noticias del Banco Interamericano de Desarrollo* describe el fenómeno de la deuda como «el acontecimiento clave en la historia económica reciente de la región».<sup>44</sup> A pesar del «surgimiento» de América Latina en la década de los setenta, cuando los lazos internacionales e intrarregionales se extendieron y diversificaron, todos los países de la región, independientemente de su alineamiento político, están ahora profundamente afectados por esta crisis que los ubica en una situación de completa subordinación a los intereses foráneos. Los EE.UU. desempeñan un papel especial en la crisis, no sólo porque aproximadamente el 38% de la deuda es con bancos comerciales con asiento en los EE.UU., sino también porque el gobierno de los EE.UU. controla el Fondo Monetario Internacional, las tasas de interés y las políticas de intercambio comercial. Lawrence Whitehead describe las consecuencias económicas de la opresiva deuda externa en los siguientes términos:

*Las naciones en desarrollo que «normalmente» complementaban sus ahorros internos con capitales foráneos, se encuentran ahora abruptamente obligados a generar exportaciones adicionales para pagar el capital [¿debería decir intereses!] a los países industrializados acreedores —y, de hecho, a financiar el déficit del presupuesto de los EE.UU.— ... La transferencia de recursos genuinos de América Latina a los países industrializados (de hecho, en forma muy notoria, a los Estados Unidos) se estimaba en 20 mil millones de dólares en 1982, y en 30 mil millones en 1983. Estos totales no incluían la fuga de capitales no declarados, que probablemente alcance dimensiones similares. La descapitalización de América Latina continuó durante 1984, movida por el señuelo de las altas tasas de interés en los EE.UU. y la inseguridad política, además de la desenfrenada inflación en América Latina.»<sup>45</sup>*

Las trágicas consecuencias que esta crisis está produciendo en la economía interna de los países latinoamericanos no puede exagerarse. La urgencia por demorar el incumplimiento externo se torna prioridad absoluta, la inflación alcanza en todas partes niveles

43 Cf. Spykman, *op. cit.*, pp. 106-107.

44 *Inter-American Development Bank News*, 1988. Según el Informe de la Comisión Económica para América Latina, entre 1972 y 1986 América Latina recibió \$241.800 mil millones de los países industrializados, y les pagó \$277.300 mil millones en intereses. Sin embargo, al final de 1986 su deuda fue de \$386.080 mil millones.

45 Lawrence Whitehead, «Debt, Diversification, and Dependency: Latin America's International Political Relations», Kevin J. Middlebrook y Carlos Rico, eds., *The United States and Latin America in the 1980s*, p. 97.

sin precedentes, y toda otra necesidad se pospone: el producto bruto interno, la ocupación, la alimentación, la vivienda, la salud, la educación, los salarios.

El sueño de modernizar a América Latina mediante la creación de riquezas por medio del sistema de mercado libre y el intelecto se ha transformado en una pesadilla. Pero el capitalismo democrático en los EE.UU. tampoco es lo que Novak dice que es. Administrado por sus defensores conservadores, en los últimos años ha logrado aumentar de forma alarmante la brecha entre ricos y pobres dentro del país, gobernado como está por lo que Chomsky ha llamado «una comunidad con elevada conciencia de clase empresarial» que controla al Estado según sus intereses, mientras que la gente común queda excluida de una participación sistemática en los procesos políticos. Ni mencionar que la propaganda desempeña un papel crucial en este esquema. Los administradores del sistema y los intelectuales hoy concordarían con Edward Bernays, miembro de la comisión de propaganda del gobierno durante la I Guerra Mundial, que en la década de 1920 escribió:

*La manipulación consciente e inteligente de los hábitos organizados y las opiniones de la masa constituyen un importante elemento en una sociedad democrática... es la minoría inteligente la que necesita hacer uso de la propaganda de manera continua y sistemática. En el proselitismo activo de las minorías, en quienes el interés egoísta y el interés público coinciden, reside el progreso y el desarrollo de los Estados Unidos de América.*<sup>46</sup>

El análisis que hemos realizado debería ser suficiente para mostrar que es inadecuado preguntarse cómo crear riqueza, sin al mismo tiempo preguntarnos cómo se la distribuye, cómo asegurar que la riqueza producida no beneficie a unos pocos que manejan el sistema y la inteligencia en beneficio propio, en detrimento de la inmensa mayoría.

¿Es viable la democracia?

De acuerdo con Kryzaneck, «el frágil sostén de la democracia» en América Latina se debe a la falta de una tradición democrática y al predominio de la herencia autoritaria.<sup>47</sup> Este problema es real, pero no se presenta de la misma manera en todos los países latinoamericanos. Chile, por ejemplo, tuvo una tradición largamente democrática antes del golpe militar de Pinochet. El único factor en común que conspira contra la democracia en todas las repúblicas sudamericanas, sin embargo, es la inquietud social creciente provocada por el constante empobrecimiento de las masas.

Tomemos, por ejemplo, el caso de Brasil. Cuando José Sarney juró como presidente el 22 de abril de 1985, heredó del gobierno militar no sólo una deuda abrumadora, sino una crisis en el sistema crediticio que había alcanzado su punto culminante en 1982, cuando se otorgaron nuevos préstamos para cubrir el pago de deudas previas. «La factura que había que pagar —dice Skidmore— era de un monto que hubiera estremecido a cualquier banquero prudente. El solo pago de los intereses de esta deuda en 1985 obligó

46 Citado por Chomsky, *op. cit.*, p. 235.

47 Kryzaneck, *op. cit.*, p. 153.

al Brasil a exportar capital a razón del 5% de la producción nacional. Pocos economistas creen que algún país en vías de desarrollo pueda seguir exportando capital a ese ritmo por mucho tiempo. Esa clase de 'ayuda foránea' inevitablemente provocará una reacción interna.»<sup>48</sup> Poco después de iniciar su período Sarney escribió:

*Yo, sin desearlo, sin haberme preparado para ello, me he convertido en el titular de la deuda externa más voluminosa sobre la faz de la tierra, como también de la mayor deuda interna. Mi herencia incluye la más profunda recesión de nuestra historia, el más alto índice de desempleo, un clima de violencia sin precedentes, y el más alto índice de inflación jamás registrado en la historia del país: el 250%, con la perspectiva de alcanzar el 1.000%.*<sup>49</sup>

Con leves modificaciones aquí y allá, esta lúgubre descripción que hacía el presidente Sarney de Brasil podría aplicarse a cada país en América Latina. Los gobiernos democráticos de México, Costa Rica, Venezuela, Perú y Argentina, por mencionar algunos casos, encuentran cada vez más difícil enfrentar la presión social generada por los asfixiantes índices de inflación y las economías recesivas.<sup>50</sup> La injusticia es la cuna de la subversión. Como dijo el presidente Salinas, de México: «Al paralizarse la economía, puede debilitarse la democracia, y la política se transforma en conflicto social».<sup>51</sup> La mayor amenaza a la democracia, entonces, no es el socialismo, (¡hoy menos que nunca!) sino la ambición de aquellos que tienen la posibilidad de usar el sistema y el intelecto para arrebatar el pan de la boca de las masas carentes a fin de satisfacer así sus propias ambiciones.

### III. El desarrollo económico y la militarización de América Latina

En nombre de la «seguridad nacional» por el bien de la estabilidad necesaria para el desarrollo económico, el complejo militar-industrial norteamericano ha promovido la militarización de América Latina. El resultado concreto de esta política, sin embargo, ha sido una situación que se caracteriza por la violencia, la represión, la desesperanza y la muerte. Lo cierto es que donde no hay justicia, no hay paz.

La década de los setenta puede ser considerada como la década de la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN) en América Latina. Varias de las repúblicas del Sur (especialmente Brasil, Argentina, y Chile) estuvieron bajo regímenes militares represivos que

48 *Op. cit.*, p. 307.

49 Citado por Skidmore, *op. cit.*, p. 261.

50 «El producto bruto regional disminuyó en un 1,0% en 1982 y un 3,1% en 1983, aumentando sólo un 2,6% en 1984. El producto por persona disminuía continuamente de 1981 a 1983, resultando en una disminución del 8,9% hasta 1984. El desempleo urbano y la inflación aumentaron significativamente en toda América Latina». Fajnzylber, *op. cit.*, p. 152.

51 El presidente Carlos Salinas habló de su propia experiencia. Tres días después de anunciar medidas para mantener la inflación por debajo del 20%, centenares de empleados públicos invadieron el palacio gubernamental en demanda de mejoras salariales.

compartían con el gobierno de los EE.UU. la preocupación primordial de combatir el comunismo. No cabe duda de que ya antes hubo en la región muchos dictadores militares respaldados por los EE.UU. Por ejemplo, Pérez Jiménez en Venezuela, Castillo de Armas en Guatemala, Somoza en Nicaragua, Batista en Cuba, Trujillo en la República Dominicana, Stroessner en Paraguay. Pero la DSN no tenía antecedentes en América Latina en cuanto a la inescrupulosa violación de los derechos humanos y a la absoluta brutalidad de los métodos de intimidación y represión de cualquier forma de pensamiento o acción que no siguiera la línea oficial, todo ello en nombre de la «seguridad». Aunque la década de los ochenta presencié el retorno de la democracia en la mayor parte de los países, los trágicos efectos de esos años de dictadura militar permanecen en términos de devastación socioeconómica y política, pesadas deudas externas relacionadas con la adquisición de complejo armamento, y la triste memoria de las torturas, prisiones y desaparición forzada de miles y miles de personas, incluyendo niños.

Tras la militarización de la política en América Latina compendiada en la DSN, yace la firme convicción de que los militares constituyen una casta especial de la sociedad, con elevadas pautas morales y la disciplina necesaria para construir una nación. Esta perspectiva ha sido confirmada por *El Informe Rockefeller sobre América Latina*, presentado al Congreso norteamericano en otoño de 1969. En ese informe, el equipo Rockefeller se refería al «nuevo tipo de militar» que se mostraba como «una nueva fuerza esencial para el cambio social constructivo en las repúblicas americanas». <sup>52</sup> En coherencia con esta observación, el equipo recomendaba asistencia militar que no sólo impediría la inestabilidad sino abriría el camino a la democracia y el progreso. La misma recomendación fue reiterada por la Comisión Kissinger en el informe presentado al presidente Reagan en 1984.

Esta recomendación sobre la asistencia militar y su implementación por parte del gobierno norteamericano, especialmente bajo la administración de Reagan, expresa un supuesto que ha sido parte inherente a la política exterior de los EE.UU.: que hay una muy estrecha relación entre el desarrollo económico de América Latina y los intereses de la seguridad regional. A partir de ese supuesto, desde mediados de este siglo los EE.UU. canalizaron hacia sus vecinos del Sur cientos de millones de dólares destinados al entrenamiento y equipamiento por medio del Programa de Asistencia Militar (MAP). Se razonaba que para que hubiera desarrollo económico era necesario garantizar la estabilidad, y todo asomo de subversión debía ser impedido por la fuerza. La prioridad, entonces, debía ser construir un poderoso sistema de «seguridad», suficientemente poderoso como para mantener alejados a los comunistas «totalitarios» para que la elite administradora del capitalismo «democrático» acometiera su labor de crear riqueza, la que finalmente «se escurriría» hacia las masas. Por lo tanto el desarrollo económico proveía la justificación necesaria del sistema de seguridad ejemplificado por la DSN. También explica la desproporción presupuestaria entre la ayuda económica y la ayuda militar a los países latinoamericanos en los años de la «guerra fría».

52 Spykman, *op. cit.*, p. 119.

### *La Doctrina de la Seguridad Nacional y los intereses de los EE.UU.*

La DSN derivaba su lógica del enfrentamiento entre el Este y el Oeste durante la «guerra fría». Cada una de las superpotencias estaba consagrada a mantener la estabilidad dentro de su propia esfera de influencia. Eso implicaba no sólo la militarización interna y la propaganda en contra de la agresión del enemigo, para justificar los altos costos del armamentismo, sino también todo tipo de medidas de seguridad para impedir la inestabilidad en el exterior. En consecuencia, «las dos superpotencias estaban atrapadas en sistemas militares de administración social doméstica y económica, y de dominación mundial». <sup>53</sup>

Dentro de los EE.UU. la DSN adopta la forma que Bertram Gross ha llamado «fascismo amistoso», <sup>54</sup> que se propone el uso del poder estatal y la violencia en defensa de los intereses comerciales y financieros. Noam Chomsky ha sintetizado los efectos de este enfoque político sobre el movimiento obrero, los derechos humanos, la protección del medio ambiente, el pensamiento independiente, los partidos políticos y (especialmente) la opinión pública. <sup>55</sup> Como resultado de la DSN, la democracia en los EE.UU. ha quedado eficientemente restringida a la posibilidad de participar en las así llamadas «elecciones democráticas». Un gran porcentaje de la población ha sido muy bien seducido a través de los medios de comunicación social por el poderoso complejo industrial-militar; se mantienen básicamente indiferentes a las ideas o acciones que trascienden sus intereses privados. En este ambiente, difícilmente pueda esperarse que florezca la democracia.

*Una democracia significativa supone la habilidad por parte de la gente común de sumar sus recursos limitados, generar y desarrollar ideas y programas, incluirlas en la agenda política, y actuar para respaldarlas. En ausencia de estructuras organizativas y recursos que hagan posible esto, la democracia se reduce a la opción de elegir entre candidatos que representan los intereses de uno u otro grupo, los que tienen una base independiente de poder, generalmente derivada de la economía privada.* <sup>56</sup>

Irónicamente, este mismo sistema que ha logrado reducir la democracia a su mínima expresión en los EE.UU. ha elaborado una política para América Latina que, en nombre de la democracia y la libertad, ha respaldado la DSN. La razón es clara: el objetivo de la DSN es mantener a las masas incapaces de organizarse, al servicio de la elite económica y militar y de los objetivos de las corporaciones multinacionales. Esta conexión entre la DSN y los intereses comerciales de los EE.UU., se ejemplifica bien en la participación de la ITT en el derrocamiento del presidente Salvador Allende en Chile, en 1973. Cuando se hizo evidente que la elección de un gobierno socialista era una posibilidad concreta, Harold Geneen, presidente de la ITT, pidió a la CIA que apoyara a la compañía para evitar la elección de Allende. La CIA se negó, principalmente porque el embajador norteamer-

53 Chomsky, *op. cit.*, p. 217.

54 South End Press, Boston, 1983.

55 Chomsky, *op. cit.*, pp. 221-237.

56 *Ibid.*, p. 221.



ricano, Edward Korry, se oponía rotundamente a alianzas encubiertas entre gobierno y empresas privadas. Geneen, sin embargo, persistió en su esfuerzo y tomó contacto con el jefe de la CIA encargado de operaciones clandestinas en América Latina, ofreciéndole una sustancial contribución a la campaña del candidato conservador, Jorge Alessandri. El oficial de la CIA rechazó el plan, pero la ITT siguió adelante y proveyó 350.000 dólares en asistencia política encubierta a Alessandri. Una vez que Allende resultó electo, la ITT canalizó fondos al diario conservador *El Mercurio*, para realizar una campaña opositora.<sup>57</sup> Se ha informado que William E. Colby, director de la CIA, anunció a la Subcomisión de Inteligencia del Congreso para los Servicios Armados, en abril de 1974, que la CIA había provisto ocho millones de dólares a los grupos de oposición en Chile para ese mismo fin. El gobierno democrático de Allende fue sucedido por la DSN, encabezada por Pinochet.

Así, la asistencia militar norteamericana a América Latina resulta ser una ayuda a los militares para hacer la guerra a sus propios pueblos. La «Seguridad Nacional» es una forma de racionalizar condiciones favorables a la explotación de los recursos humanos y materiales de la región, en beneficio de las elites privilegiadas locales y al complejo industrial-militar. Esta explotación se lleva a cabo bajo la égida de un sistema interamericano vagamente definido, según el cual los países latinoamericanos son independientes pero están moralmente obligados a servir a los «intereses comunes», a la vez que los EE.UU. mantienen una posición de liderazgo, pero están moralmente obligados a ayudarlos a disfrutar de los beneficios del «capitalismo democrático» y a satisfacer sus objetivos en el continente. Como dice el Informe Kissinger: «Cuando nuestros vecinos tienen dificultades, no podemos cerrar los ojos y seguir siendo honestos con nosotros mismos.»<sup>58</sup> A la luz de este tipo de generosidad, ¿cómo podemos los latinoamericanos tener dudas acerca de las motivaciones que puede haber detrás de toda la diligencia que los Estados Unidos despliegan cuando nuestra libertad se ve amenazada ya sea por conspiraciones externas o subversiones internas? ¿Cómo podemos estar en desacuerdo con sus esfuerzos por mantener el orden y la estabilidad en la región?

La política exterior de los EE.UU. siempre ha estado encaminada a mantener sometida a América Latina en nombre de los intereses regionales comunes. La presencia del Gigante Protector, como lo ha llamado Blasier, sigue siendo una realidad sobrecogedora con la que los latinoamericanos tienen que enfrentarse a diario en el campo económico, político y cultural.

Un claro ejemplo de esto es la manera en que durante la década de los años ochenta el *Kommunism* sirvió a los intereses de la Casa Blanca al conseguir que el pueblo de los EE.UU. respaldara la guerra geopolítica en favor de la «democracia» y la «libertad» y contra el «expansionismo soviético» en Centroamérica.

El gobierno de Reagan persistió en su política de contención mediante la provisión de ayuda militar a Honduras, ayuda a El Salvador para «frenar la insurrección», respaldo «encubierto» a los antisandinistas «que luchan por la libertad» (los *contras*), herederos

de la Guardia Nacional de Somoza, para el «conflicto de baja intensidad» en Nicaragua alentado por los EE.UU. En consecuencia, Honduras prácticamente se transformó en «territorio de ocupación», una mera base para el entrenamiento de personal militar norteamericano, y para las operaciones militares de los *contras* contra Nicaragua; El Salvador quedó atrapado en un violento círculo vicioso de insurgencia-contra-insurgencia, y Nicaragua quedó arrinconada en una guerra en la que murieron más de 70.000 personas y se destruyeron los logros iniciales de la revolución sandinista. A partir de 1981, las estrategias de contra-insurgencia y de conflictos de baja intensidad de parte de los EE.UU. provocaron la militarización de Centroamérica.

#### IV. Las prioridades de la misión cristiana en las Américas

Después de haber considerado la situación socioeconómica y política de las Américas, caracterizada por el desequilibrio de poder entre los EE.UU. y América Latina, estamos en mejores condiciones para reflexionar sobre la misión cristiana en las Américas. Como ha señalado Orlando Costas, el marco de referencia de la misión de Dios es el mensaje del Reino, que es buenas nuevas y nos convoca a un cambio radical que «no sólo abarca asuntos personales y eclesiales, sino también asuntos sociales e institucionales».<sup>59</sup> A partir de esa convicción, las prioridades de la misión cristiana son *prioridades del Reino* y guardan estrecha relación con la situación histórica analizada en las secciones precedentes. Costas describe las prioridades del Reino en los siguientes términos:

*Primero, crear y tomar parte en programas que afirmen la vida y denuncien la violencia; segundo, promover la solidaridad humana y estimular la unidad entre los cristianos, usando todos los medios a nuestro alcance, y actuando en todos los niveles; y tercero, cooperar en esfuerzos de evangelización que promuevan el crecimiento integral de la iglesia en un profundo compromiso histórico con el evangelio.*<sup>60</sup>

Con esta definición de prioridades en mente, quiero proponer que lo que el Reino exige en este momento crítico de la historia de las Américas es nada menos que una revolución de valores para el redescubrimiento de la justicia y la paz; una reestructuración de la Iglesia para llevar adelante un servicio sacrificado por el evangelio de Jesucristo; y una nueva espiritualidad que reúna la adoración y la vida pública.

#### *Una revolución de valores*

La medida en que el «Reino de la justicia» (Martin Marty) ha perdido la noción misma de la justicia se deja ver en la manera en que los responsables del Pentágono de los así llamados «conflictos de baja intensidad» defendían hasta hace muy poco el uso de esta estrategia. Convencidos de que la guerra de Vietnam no se perdió en Vietnam sino en los Estados Unidos a causa de la falta de apoyo público a la guerra, se propusieron

57 Cf. Seymour Hersh, «The Price of Power: Kissinger, Nixon, and Chile», *The Atlantic*, diciembre de 1982.

58 Informe de Kissinger, p. 2.

59 Costas, *op. cit.*, p. 93.

60 *Ibid.*, p. 98.

persuadir al pueblo norteamericano, *por todos los medios posibles*, que la mayor amenaza a la civilización moderna era el comunismo. Como dijo uno de ellos en un seminario sobre conflictos de baja intensidad, «...la misión operativa especial más crítica que enfrentamos hoy en día es la de persuadir al pueblo norteamericano de que los comunistas están dispuestos a someternos. Si podemos ganar esta guerra de ideas, podemos triunfar en cualquier otro sitio.» Es triste decirlo, pero la primera víctima de esta clase de estrategia es la verdad. La verdad se sacrifica en el altar de la propaganda y en consecuencia la gente da su consentimiento a una política exterior que no tiene respeto alguno por la ética ni por la vida de miles y cientos de miles de personas indefensas en países donde se aplica esa política, ya sea Guatemala en la década de los setenta o Nicaragua en la década de los ochenta.

El esfuerzo especial «para ganar las mentes y los corazones» de la ciudadanía por medio de la propaganda se logra merced a la amplia aceptación del «American Way of Life», y su exagerado estilo consumista por parte de una gran mayoría del pueblo de los EE.UU. Una poderosa elite controla el complejo industrial-militar. Muy pocas personas, en cambio, se molestan por plantear interrogantes respecto a los efectos que esa política o las decisiones tomadas por estos «poderosos barones del más increíble imperio que la historia haya jamás conocido» podrían tener sobre los pobres, en el país o fuera de él. El consumidor se satisface con cosechar las ventajas del crecimiento del imperio, y eso mismo contribuye a la estabilidad del sistema.

Desde la perspectiva del Reino, los «principios fundamentales» de una sociedad próspera, tales como el materialismo y el individualismo, *deben* ser cuestionados por causa de la justicia y la paz. Y deben ser cuestionados donde aparezcan, sea en el Norte o en el Sur. La verdadera amenaza a la civilización moderna en general, y a las Américas en particular, es un sistema institucionalizado de injusticia que beneficia a los ricos y oprime a los pobres. En palabras de Costas, «debe defenderse el derecho de los pobres a una vida digna, y debe lucharse en contra de la maquinaria de opresión y represión socioeconómica que contribuye a perpetuar la pobreza».<sup>61</sup>

La paz, que incluye la seguridad, es un fin deseable tanto para los individuos como para las naciones, pero tiene sus propias condiciones, y a menos que éstas sean cumplidas, el ideal de paz no pasa de las buenas intenciones. Isaías 32.17 señala la principal de esas condiciones: «Y el efecto de la justicia será paz; y la labor de la justicia, reposo y seguridad para siempre.» En otras palabras, la paz se relaciona con la justicia de la misma manera que el fruto con el árbol que lo produce. Donde no hay justicia, no puede haber paz. La injusticia y la paz no pueden coexistir. Donde se deja de lado la justicia irrumpe la anarquía. En ausencia de la justicia sólo puede haber una paz ficticia: la paz impuesta por la Doctrina de la Seguridad Nacional, una paz sujeta totalmente al exilio y la persecución, al arresto arbitrario y la tortura, a las desapariciones forzadas, las mutilaciones y los asesinatos; una paz construida con el derramamiento de sangre; una paz fingida y especialmente orquestada para la elite rica y privilegiada, pero comprada al precio de la vida de los oprimidos; una paz falsa que los pobres aborrecen

61 *Ibid.*, pp. 94-95.

y los ricos no pueden disfrutar plenamente. Si el fruto de la justicia es la paz, el fruto de la injusticia es la violencia y el caos social, la enemistad y la inseguridad, el odio y el temor. La injusticia no sólo hace violencia a los derechos humanos, sino que es un pecado contra Dios, que ama la justicia. «El que escarnece al pobre afrenta a su Hacedor; y el que se alegra de la calamidad no quedará sin castigo» (Pr. 17.5).

Desde este punto de vista, la primera prioridad del Reino hoy es una revolución de valores que ubique a la justicia por encima de la seguridad y a la paz por encima del crecimiento económico. La acomodación pasiva al estilo de vida norteamericano es una lamentable esclavitud a los principados y poderes de este mundo. Aceptar su escalada armamentista y la violencia en nombre de la seguridad nacional es contrario a la fe en el Príncipe de Paz. Respaldar una política exterior que protege intereses materiales en nombre del desarrollo económico va en contra de la voluntad de Dios: «Hacer justicia, y amar misericordia, y humillarte ante tu Dios» (Mi. 6.8). La denuncia profética de toda forma de injusticia y explotación es un aspecto esencial del testimonio cristiano.

En términos prácticos, esta revolución requiere, en primer lugar, *un proceso de «concientización»* de los cristianos, tanto de las demandas éticas del Reino como de la situación socioeconómica y política del continente. Todos aquellos que confiesan a Jesucristo como su Señor han alcanzado la posibilidad de experimentar la realidad del Reino de justicia y paz que él inauguró con su venida. Todos debieran percibir la posibilidad de expresar esa realidad en medio de un mundo de injusticia y opresión. Se requiere una exposición contextualizada de las Escrituras, llena de pasión profética y preocupación pastoral, para hacer realidad estas posibilidades ante el Pueblo de Dios.

La revolución de valores requiere, en segundo lugar, *un proceso de fertilización mutua* entre cristianos de diversas naciones, culturas y estratos sociales. En Jesucristo, todas las barreras que separan a los seres humanos han sido derrumbadas. Los cristianos deben, en consecuencia, aprovechar toda oportunidad que se les presente para establecer relaciones significativas con personas (especialmente los pobres y marginados) que les ayuden a experimentar la realidad del Reino desde una perspectiva diferente, y a ver las cosas «desde el lado inverso de la historia».

Finalmente, la revolución de valores requiere *un proceso de transformación*, tanto personal como comunitaria, por el poder del Espíritu. La nueva humanidad creada en Cristo está tomando forma en la historia en la medida en que esa humanidad refleja su carácter y encarna los valores del Reino. Los cristianos deben abrirse a la acción del Espíritu que da vida y ser obedientes a su guía.

En último análisis, la revolución de valores es obra del Espíritu por medio de su Palabra y de la comunidad cristiana. Aunque tiene su núcleo central en la iglesia, como comunidad del Reino, apunta más allá de la iglesia, a la intención de Dios de crear un nuevo mundo de justicia y paz. Nadie está en condiciones de anticipar lo que Dios puede hacer por medio de una minoría que confiesa a Jesucristo como Señor y vive en el poder de esa confesión.

### La reestructuración de la iglesia

Sin embargo, si la iglesia ha de ser usada por el Espíritu como testigo de la justicia y la paz de Dios, debe reestructurarse a sí misma para la misión del Reino. Como Cristo, el Rey-Siervo, la iglesia no existe para sí sino para los demás; ha sido enviada a predicar «buenas nuevas a los pobres ... a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor» (Lc. 4.18-19). Su vida y misión se derivan del significado de este proceso trascendente, y sus estructuras resultan apropiadas cuando facilitan este propósito.

En coherencia con esto, la iglesia en América Latina no puede simplemente adaptarse a las opresivas estructuras coloniales de la sociedad. Tampoco puede la iglesia en América del Norte dejarse transformar en una corporación que acepte la lógica de muerte del complejo industrial-militar. Tampoco pueden sus agencias misioneras simplemente organizarse a imagen de las corporaciones transnacionales, con sus criterios de productividad, eficiencia y éxito.

Costas hizo bien en insistir en que si la iglesia ha de ser fiel a su llamado, debe aprender a salir con Cristo «fuera de la ciudad» y comprometerse con una «misión que trascienda la cristiandad». En otras palabras, debe renunciar a toda tentación de verse conformada, aceptada y aceptable por parte de los que detentan el poder; debe tomar el lado de los débiles, los marginados, y debe organizarse de acuerdo con dicho principio.

Uno de los más estimulantes signos de la renovación de la iglesia en América Latina es el crecimiento de las *comunidades eclesiales de base*. No es este el lugar para profundizar este tema, pero es inevitable hacer algunos comentarios en relación con la reestructuración de la iglesia para la misión. De hecho, estas comunidades, que han emergido como un nuevo modelo para la iglesia en varios países, especialmente en Brasil, son en esencia una nueva articulación de la iglesia para la misión del Reino en el contexto de la pobreza y la opresión. Definidas como «la iglesia de los pobres y desde los pobres», funcionan lado a lado con otras organizaciones populares comprometidas con la lucha por la justicia. Quizás más significativo aún desde el punto de vista evangélico, no obstante, sea el hecho de que ellas han redescubierto el significado del sacerdocio de todos los creyentes. En contraste con la teología catolicorromana tradicional, consideran a todos los cristianos como miembros en iguales condiciones en el cuerpo de Cristo y, en consecuencia, creen que todos tienen parte en la misión cristiana. En palabras de Leonardo Boff:

*La misión no ha sido confiada a unos pocos, sino a todos; portadores del poder sagrado lo son todos en principio, aunque en una segunda instancia lo sean los ministros sacros. Todos son enviados a anunciar la Buena Nueva acerca del feliz futuro de la historia y del sentido del mundo, garantizado y anticipado ya por la resurrección, que historifica la verdad de la utopía de Jesús sobre el Reino.*<sup>62</sup>

62 *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander, 1982, p. 247.

Queda pendiente el interrogante respecto a cómo las prósperas iglesias blancas en América del Norte van a entregar todo su potencial a la misión del Reino. La respuesta es que no pueden hacerlo a menos que estén dispuestas a despojarse a sí mismas y romper con el complejo industrial-militar, para brindarse en servicio a los que padecen hambre y sed, a los extranjeros, a los desnudos, a los enfermos, a los prisioneros. Si no lo hacen, reflejan el poder del imperio norteamericano, pero no alcanzan ni por lejos las demandas del Reino.

Una segunda prioridad del Reino en el continente es la reestructuración de la iglesia como comunidad que Dios ha levantado para predicar las buenas nuevas a los pobres.

### Una nueva espiritualidad

En la esencia misma del evangelio del Reino está el propósito de Dios de crear un nuevo mundo donde las personas sean reconciliadas con él y unas con otras por medio de Jesucristo. Un evangelio que trasmite la idea de que la salvación es una experiencia subjetiva de individuos aislados no es evangelio de Cristo. Esto no niega la importancia de la conversión ni la necesidad del compromiso personal. Más bien, afirma que el haber «nacido de nuevo» significa mucho más que una experiencia religiosa individualista. Si alguien está en Cristo, allí y entonces el nuevo mundo de Dios se hace visible, una nueva creación que abarca cielos y tierra se hace evidente. El perdón de los pecados y el llamamiento de Dios a ser sus «colaboradores» van juntos; la adoración y la vida pública son inseparables.

Costas percibió en este aspecto uno de los problemas básicos de la misión cristiana en el continente. Frente a una «comunidad amorfa con raíces muy superficiales en el evangelio de Cristo», pedía un «crecimiento sano»: «un proceso de desarrollo integral, holístico, en el cual la comunidad de fe se alimenta de nuevos *miembros*, expanda la participación de sus miembros en su vida *orgánica*, y profundice la *comprensión* de la fe, convirtiéndose en siervo *encarnado* en su particular situación social».<sup>63</sup> Esta era su manera de decir que la iglesia no existe para promover una experiencia religiosa privada sino para sumar personas para el servicio del Reino de justicia y paz.

Si los frutos del evangelio han de hacerse evidentes en las Américas, debe prestarse mucha más atención a la necesidad de una nueva espiritualidad que combine la oración y la práctica, y capacite a los cristianos para ser en el mundo la sal, la luz y la levadura del Reino. Esta clase de espiritualidad no es meramente para «los pocos elegidos» que están dispuestos a consagrarse al «servicio cristiano a tiempo completo», sino para todo el pueblo de Dios, independientemente de su ocupación o lugar en la vida.

La tercera prioridad del Reino para la agenda misionera de la iglesia es una espiritualidad que ayude a los cristianos a obtener los recursos que provee el Espíritu de Dios, a fin de llegar a ser agentes de justicia y paz en todas las áreas de la vida.

Hay una profunda crisis en el continente. El desequilibrio de poder entre los Estados Unidos y sus vecinos del Sur, en combinación con sus propios problemas internos, ha

63 Costas, *op. cit.*, p. 97.

producido una situación de injusticia y pobreza realmente insostenible. En último análisis, el problema es ético. Siendo así, la misión cristiana en las Américas requiere hoy una minoría creativa que encarne la ética del Reino, que viva por el poder de la esperanza del tiempo venidero, e invite a las personas a dejar su antigua manera de vivir y a creer que en Jesucristo una nueva creación ha irrumpido en la historia para sanar a las naciones.

## Ver, juzgar y actuar: la evangelización al estilo de Jesús en Juan 9

Guillermo Cook

**E**n junio de 1979 regresé a Costa Rica para trabajar con el CELEP después de varios años de ministerio en el Brasil y de haber realizado estudios doctorales. La Junta Directiva y los coordinadores del CELEP se encontraban reunidos en Alajuela para evaluar el trabajo y planificar el futuro. Acababa de ser nombrado como asistente de Orlando Costas y se me pidió que dirigiera uno de los períodos devocionales. Recuerdo muy bien el texto que escogí, Juan 9.16: «Entonces algunos de los fariseos decían: Ese hombre no procede de Dios, porque no guarda el día de reposo. Otros decían: ¿Cómo puede un hombre pecador hacer estas señales? Y había disensión entre ellos.» Precisamente uno o dos días antes, en mi tiempo devocional, había notado un dato interesante en aquel texto que tal vez lo había leído un centenar de veces.

Los fariseos estaban divididos en dos grupos. El grupo evidentemente mayoritario evaluó la sanidad del ciego a partir de la doctrina legalista y condenó a Jesús. El grupo minoritario, por su parte, lo evaluó desde el hecho mismo, desde la praxis, y rehusó apresurarse a dar un fallo negativo. En todos los tiempos de la historia ha habido dos maneras de evaluar las acciones de la iglesia y de los que profesan el nombre de Jesucristo. Desde «arriba», por así decirlo, amparados por la seguridad de la teoría doctrinal, y desde «abajo», a partir del riesgo, de la inseguridad y vulnerabilidad de la práctica. Esta diferencia cualitativa de interpretación ha dividido y sigue dividiendo la iglesia. De hecho, la división es falsa, porque la teoría y la práctica son inseparables y deben mantenerse en constante tensión dinámica.

A raíz de la reflexión con el equipo de CELEP en aquella ocasión, me sentí motivado a estudiar el texto dentro de su contexto y lo hice usando el método expositivo, en pequeños grupos de estudio bíblico. Ahora me atrevo a ponerlo por escrito, y lo hago en memoria de mi querido hermano y compañero de milicia, Orlando Costas, quien fue el que me ayudó a superarme y me inspiró a interpretar la Biblia desde una perspectiva misiológica y pastoral a partir de América Latina.

## El contexto general del pasaje

En comparación con los otros evangelistas, Juan es bastante parco con sus anécdotas acerca del ministerio de Jesús. Por eso podemos estar seguros de que no dejó esta narración con el simple objeto de añadir al acervo de relatos un ejemplo más del poder sanador del Maestro, sino más bien con un propósito pedagógico frente a los problemas de doctrina y práctica que las iglesias del Asia estaban experimentando a fines del primer siglo. Diversas herejías dualistas ponían en tela de juicio la humanidad o divinidad de Jesús, y manejaban teorías esotéricas (gnósticas) cuyos símbolos eran verdad y falsedad, luz y tinieblas a la vez. Juan confronta estas herejías a través de todo su Evangelio.

El relato de Juan 9 es un incidente polifacético, cuyo propósito es resaltar la divinidad y humanidad de Jesús por medio de siete diálogos o encuentros. Detrás de cada encuentro hay una pregunta fundamental: ¿Qué es verdad y qué es mentira? y ¿cómo puede realmente discernirse entre los dos? En el fondo, esta historia es una especie de parábola sobre «andar en la luz o en las tinieblas», temas importantes en la literatura juanina.

El método que usa Juan no podría ser más radical. Nos revela un Jesús problematizador, cuestionador, aun cuando él no es el personaje central del relato. El autor muestra cómo un creyente común y corriente —pobre, físicamente impedido y analfabeto— es capaz de juzgar y confundir la sabiduría de los entendidos. En el día de hoy esto cobra especial significado, más todavía cuando la «iglesia de los pobres y marginados» desafía nuestros cómodos presupuestos teológicos, y cuando desde el llamado «Tercer Mundo» se envían misioneros al «Primer Mundo».

«Ver, juzgar y actuar» es conocida como una metodología de análisis católico romano de los fenómenos socio-históricos. Sin embargo, sin perder de vista la metodología, me propongo usar este trinomio como un paradigma de la evangelización. Sencillamente, intentaremos descubrir cómo cada uno de los protagonistas de esta historia ven, juzgan y actúan frente a la necesidad de un pobre desdichado y al hecho incontrovertible de su sanidad. En este estudio, **ver**, **juzgar** y **actuar** se relacionan respectivamente con las dimensiones kerigmáticas de **proclamación**, **juicio** y **compromiso**. El **ver** va con nuestra percepción de la revelación divina en la persona de Jesucristo y en aquellos en quienes quiere manifestarse. **Juzgar**, en este pasaje, tiene el sentido de *krisis* o *krima*, términos griegos que comunican la idea de zarandear, provocar una profunda reevaluación o plantear una opción radical. Por tanto, la evangelización al estilo de Jesucristo provoca crisis, sacude, redarguye, ilumina las contradicciones y obliga a tomar posiciones. Juzgar es el eje determinante entre **ver** y **actuar**. Ver sin actuar es en realidad no ver. Juzgar sin actuar es quedarnos en el aire. **Actuar** significa optar: comprometerse con Jesucristo y su misión o bien volverle las espaldas.

Para analizar el pasaje tomaremos la Versión Popular, porque su estilo se presta más al contexto del relato.

## Primera crisis: problema teórico o necesidad concreta (vv. 1-7)

«Al pasar por cierto lugar, Jesús vió a un hombre que había nacido ciego.» Este era un hombre que la religiosidad de su época consideraba menos que una persona; alguien excluido de las bendiciones del pacto. Para los discípulos, por su parte, este hombre no era sólo una persona necesitada sino más bien un problema teológico: «¿Por qué nació ciego este hombre? ¿Por el pecado de sus padres o por su propio pecado?» Esta es otra forma de hacer la pregunta que el saduceo hace en Lucas 10.29: «¿Quién es mi prójimo?» En nuestros días preguntamos: ¿quiénes son los pobres? ¿Qué viene primero, la evangelización o la obra social? Las discusiones teológicas nos permiten evitar la responsabilidad de un compromiso auténtico con el necesitado. Porque no vieron juzgaron mal y, por consiguiente, perdieron la oportunidad de actuar.

Jesús entonces enfoca la atención de los discípulos en el verdadero problema. El ciego está allí para ser servido, para que en él se manifieste la gloria de Dios. Ahora, mientras es de día —porque en la noche no se puede trabajar—, es necesario hacer las obras de Dios. Es significativo que el relato comience con la yuxtaposición de luz y tinieblas: «mientras estoy en este mundo, soy la luz del mundo». Aquí se descubre el propósito de este relato: despejar las tinieblas de mentira e iluminar nuestros corazones con la verdad de Dios.

Frente a la necesidad del ciego, Jesús actúa de inmediato, aunque de forma inusitada. No toca los ojos del ciego, sino que recurre a una práctica que, desde nuestra perspectiva, parecería poco higiénica, por no decir repugnante. No es la única vez que Jesús hace lodo con su saliva y unta los ojos de un ciego o los labios de un sordomudo (Mr. 8.22, 23; 7.33). ¿Por qué lo hizo? Porque era un método que se entendía muy bien en la cultura de aquella época. En la antigüedad se creía, y con razón, en el poder curativo de la saliva. ¡De esta manera Jesús comunica su amor a través de la medicina popular! Pero también se identifica con la práctica ceremonial judía aun cuando no tenía necesidad de hacerlo, pues envía al ciego al estanque de Siloé, cuyas aguas eran usadas para ritos de purificación. No rechaza las costumbres del pueblo, sino que más bien las transforma en instrumentos de su amor.

## Segunda crisis: indecisión o integridad (vv. 8-13)

Una vida transformada por Dios vale más que mil sermones de evangelización. El ex-ciego ahora es el foco de grandes interrogantes: ¿Será o no será el mismo que conocimos antes? ¿Quién es el autor del milagro? Pero la respuesta del que fue sanado se concentra en la acción. «Ese hombre que se llama Jesús hizo lodo, me untó los ojos con él y me dijo: 'Ve al estanque de Siloé, y lávate'. Yo fui, y en cuanto me lavé, pude ver.» Es una explicación llena de verbos, gráficamente descriptiva. Son las palabras de un hombre sencillo, poco acostumbrado a especular, cuya vida se mide en términos de acciones o de la falta de ellas. Por su lado, los vecinos que fueron testigos del milagro vieron, pero no todos creyeron. La presencia del ciego en medio de su vecindario se ha vuelto un factor de juicio y de crisis. Puesto que aquellos no pueden definirse, deciden llevar al hombre ante las autoridades religiosas mostrando así su falta de integridad.

**Tercera crisis: el sábado o el shalom (vv. 14-17)**

En el plan de Dios, el sábado y el *shalom* eran inseparables. El uno representaba al otro. El reposo del pueblo de Dios y de la tierra, y el año del jubileo (libertad de los cautivos y devolución de las tierras a sus dueños originales) tuvieron el propósito de anunciar *shalom* —paz, bienestar, sanidad, salvación— en las dimensiones del trabajo, conservación de recursos naturales y justicia social. Eran anticipaciones del *shalom* del Reino. Sin embargo, la ley sabática nunca se cumplió según la intención divina. Por su rebelión, Israel nunca entró en el reposo del *shalom* (cf. He. 3.11, 18; 4.1-11). De esta manera, el sábado se hizo instrumento de opresión en vez de símbolo de liberación. De ahí que en los tiempos de Jesús el sábado y el *shalom* estaban en crisis y en contradicción.

Volviendo al protagonista de nuestra historia, lo encontramos solo; Jesús y sus discípulos lo habían dejado y sus vecinos lo habían abandonado a su suerte. Así solo como está, él mismo es signo de crisis. Aquí encontramos dos focos de atención. El uno es teórico y el otro es concreto. Primeramente los discípulos y ahora los fariseos se enfrentan a dos opciones: la tradición o el bienestar (*shalom*) de una persona. Entre estos dos polos se juega la evangelización en nuestros días. Para los fariseos el problema es el sábado, que es más que un día de reposo, pues simboliza todo el sistema religioso y laboral, y el control que sobre ello ejercen las autoridades religiosas. Los fariseos no pueden permitir que esa tradición se rompa, porque no quieren perder su dominio sobre el pueblo.

Los fariseos, entonces, no ven a una persona que acaba de ser sanada. Ven más bien un atentado contra la integridad de la ley y su dominio religioso. Interrogan al ciego una y otra vez tratando de confundirlo, pero él no se deja confundir. Ahora la respuesta del que fue sanado es más breve que cuando compartió con sus vecinos. Es la actitud propia de una persona sencilla que se siente cohibida ante el peso de la ley. En este punto se presenta la división en el seno del concilio de los fariseos, división entre teoría y práctica con que iniciamos este estudio.

Cuando el ciego responde a un segundo interrogatorio se atreve a emitir un juicio acerca de la identidad de su benefactor y afirma: «yo digo que es un profeta». Esto no satisface a los fariseos que lo tienen por impostor; así que apelan a los padres del ciego.

**Cuarta crisis: status o solidaridad (vv. 18-23)**

Fue necesario el testimonio de los padres para que los fariseos aceptasen la identidad del que había sido ciego. No obstante, aunque tenían delante de ellos la prueba fehaciente de la obra de Dios en su hijo, rehúsan defenderlo porque también ven en él un signo de crisis. Tal es el dominio de la tradición religiosa, que los padres juzgan más importante mantener el *status* dentro de la sinagoga que solidarizarse con su propio hijo. «¿Cómo logró la vista? ¡Pregúntenselo a él! Tiene mayoría de edad.»

**Quinta crisis: tradición o testimonio (v. 34)**

Se reanuda el proceso. La hora ha llegado para el fallo piadoso: «Dinos la verdad delante de Dios. Nosotros sabemos que ese hombre es pecador.» La tradición con todo

el peso de la ley se ha pronunciado. No hay nada más que decir. Pero el ciego ciertamente tiene mucho que decir, pues ha perdido la timidez y ahora tiene un testimonio para compartir. «Yo no sé si es pecador o no [no soy teólogo como ustedes]. Lo único que sé es que yo era ciego y ahora veo.» La crisis se agudiza pues una fuerza irresistible se enfrenta a un objeto inamovible. ¿Quién cederá? Parece que ninguno de los dos.

Momentáneamente confundidos, los fariseos vuelven al ataque. La tradición no puede darse por vencida. Repiten el interrogatorio esperando confundirlo. «¿Qué te hizo? ¿Qué hizo para darte la vista?» Sin dejarse amedrentar, este hombre sencillo e iletrado pierde la paciencia con los doctores de la ley y les responde con ironía: «Ya se lo he dicho pero ustedes no me hacen caso. ¿Por qué quieren que se lo repita? ¿Es que también ustedes quieren seguirle?»

¿Qué espectáculo! Los fariseos pierden los estribos y recurren a los insultos, arma de la desesperación, y a las fanfarronadas. «Tú sigues a ese hombre, pero nosotros seguimos a Moisés. Nosotros sabemos que Dios le habló a Moisés; pero ése, ni siquiera sabemos de dónde ha salido.»

En este momento el ciego demuestra cualidades insospechadas, pues es terco y teólogo (¡y qué teólogo!), como cualquier creyente cuando tiene que defender lo que Dios ha hecho en su vida frente a los escépticos. Aunque aquí se notan los retoques de Juan, podemos observar un ejemplo de lo que se ha llamado sabiduría del pueblo. «¡Qué cosa tan rara! Ustedes no saben de dónde ha salido, y en cambio a mí me ha dado la vista.» Sin embargo, la «recta doctrina» es incapaz de aceptar un hecho tan evidente que contradice sus postulados. «Bien sabemos que Dios no escucha a los pecadores; solamente escucha a los que lo adoran y hacen su voluntad. Nunca se ha oído decir de nadie que diera la vista a una persona que nació ciega. Si este hombre no viniera de Dios, no podría hacer nada.» El hombre que al principio prefirió no enfrascarse en especulaciones teológicas acaba haciendo una defensa magistral de la persona y misión de Jesús. Heridos en lo más profundo de su ser y preocupados por mantener su autoridad, a los fariseos no les queda otro recurso que deshacerse del ciego.

Si repasamos el relato, veremos que los fariseos desde arriba y prepotentemente vieron, juzgaron y actuaron impulsados por la lógica de la muerte. Primero, cuestionaron el hecho de la sanidad del ciego. Cuando esto no les resultó, intentaron desprestigiar y menospreciar al autor del milagro. Finalmente, tuvieron que deshacerse del que fue sanado. En forma progresiva, los fariseos rechazaron el hecho, al que «actuó» el milagro, y también al beneficiario. Este es el camino que siempre recorren aquellos que rehúsan reconocer la obra de Dios, cuando ello amenaza sus intereses y contradice sus férreos presupuestos. Cuando la lógica de la vida se enfrenta victoriosamente a la lógica de la muerte, los señores de la muerte no tienen más recursos que deshacerse de aquellos que personifican la vida.

Por otro lado, desde abajo una persona impotente fue creciendo en coraje y en su capacidad de reflexionar y responder. Su teología surgió naturalmente de su propia experiencia con Jesucristo. Acabó por confundir a sus acusadores y herirlos en su amor propio. Por eso no les quedó más remedio a los fariseos que deshacerse de él. «Tú que naciste lleno de pecado, ¿quieres darnos lecciones a nosotros? Y lo expulsaron de la

sinagoga.» En la cultura religiosa de aquel tiempo esto era una forma de asesinato. Para ellos, el ciego había dejado de existir. Lo habían deshumanizado.

### *Sexta crisis: deshumanización o humanización (vv. 35-38)*

Justamente en que el rechazo del ciego es total, Jesús reaparece en escena dispuesto a actuar a favor del que ha sido despreciado. Aun cuando para los fariseos aquel hombre ya no tenía importancia, Jesús le restaura su humanidad cuando lo hace el centro de toda su atención. Lo procura e interpela: «¿Crees tú en el Hijo del Hombre?» Este nombre, que Jesús prefería por encima de los otros títulos mesiánicos, lo identifica con la humanidad del ciego, porque más allá del contenido teológico de la pregunta tenemos que discernir un evento comunicativo trascendental, pues allí hay aceptación de la humanidad de este hombre.

¡Qué diferente es la actitud del ciego de la de los demás protagonistas de esta historia! Sencillez, adoración y fe. «Señor, dime quién es, para que yo crea en él.» Aunque la revelación de Jesús al que había sido ciego no es tan dramática, podría comparársela con el «yo soy» de la zarza ardiente. «Ya lo has visto: soy yo con quien estás hablando.» Jesús se revela como el Cristo a uno que, momentos antes, había sido lanzado al basurero de la historia. Postrado delante de su Sanador, el hombre exclama: «Creo, Señor.»

La historia podría haber terminado aquí. Jesús ha visto al ciego, ha juzgado su situación y ha actuado en su favor. Una persona más ha sido incorporada al reino de Dios. El programa de evangelización de Jesús ha tenido éxito. Sin embargo, éste no es el fin de la historia pues Jesús tiene una lección más que enseñar, porque como bien ha dicho Plutarco Bonilla, «los milagros también son parábolas».

### *Séptima crisis: se invierten los valores (vv. 38-41)*

Al comenzar el relato, Jesús había declarado a sus discípulos: «Mientras estoy en este mundo, soy la luz del mundo» (v. 5). Ahora dice que la luz es más que una simple iluminación; es crisis, es juicio que a la vez disipa las tinieblas de la ignorancia y encandila a los que creen poder ver. «He venido ... para que los ciegos vean y para los que ven se vuelvan ciegos.»

Los fariseos, espías incansables de las acciones de Jesús, se dan por aludidos. «¿Acaso nosotros también somos ciegos?» La respuesta no se hace esperar. «Si ustedes fueran ciegos no tendrían culpa de sus pecados. Pero como dicen que ven, son culpables.» Jesús ha invertido radicalmente los valores. El ciego ve, mientras que los que se creen plenamente dotados de vista son los verdaderos ciegos. Los pecados del recién sanado han sido perdonados, pero los fariseos son los reales pecadores. El que había sido ciego ha sido acogido en el reino de Dios, mientras que los líderes religiosos, por implicación, están excluidos, si no de la sinagoga, sí del *shalom* de Dios.

No es por azar ni por coincidencia que inmediatamente después de este relato Juan transcribe las palabras de Jesús: «Les aseguro que el que no entra por la puerta en el redil de las ovejas, sino que se mete por otro lado, es ladrón y bandido. Pero el que entra por la puerta es el pastor que cuida las ovejas ... El ladrón viene solamente para robar, matar y destruir; pero yo he venido para que tengan vida y para que la tengan en

abundancia. Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas» (Jn. 10.1, 2, 10, 11).

No cabe duda de quiénes han sido los falsos pastores y quién es el buen pastor en este relato. En Ezequiel 34 el profeta describe con lujo de detalles las prácticas de muerte de los falsos pastores y emite juicio contra ellos. La promesa de Yavéh —«Yo mismo voy a encargarme del cuidado de mi rebaño ... las rescataré de los lugares por donde se dispersaron en un día oscuro y de tormenta» (34.1-12)— se encarna en su acción a favor de un hombre ciego marginado.

## Implicaciones para la evangelización

1. *La evangelización a la manera de Jesucristo tiene como punto de partida la debilidad y no el poder.* Los privilegiados de la evangelización son los débiles, los pobres y marginados. Y también son privilegiados aquellos que, dejando de lado sus prerrogativas, se acercan a Jesús y a sus prójimos asumiendo una posición de debilidad y marginalidad, de mendigos que muestran a otros mendigos dónde conseguir pan. «Para avergonzar a los sabios, ha escogido a los que el mundo tiene por tontos; y para avergonzar a los fuertes, Dios ha escogido a los que el mundo tiene por débiles. Dios ha escogido a la gente despreciada y sin importancia de este mundo, a los que no son nada, para anular a los que son algo. Así nadie podrá presumir delante de Dios» (1 Co. 1.27-29).

2. *La ceguera espiritual suele tener raíces ideológicas.* El orgullo intelectual, la defensa del *status* social y religioso, el nacionalismo, el racismo, el sexismo, ciegan nuestra vista para que no podamos discernir la realidad de las personas que nos rodean. Esta actitud en América Latina está distorsionando el sentido verdadero de la evangelización. La iglesia tiene que recuperar el significado de la evangelización a la manera de Jesucristo.

3. *La evangelización y la pastoral son inseparables.* Ver, juzgar y actuar requieren discernimiento, criterio y acción consecuente con los numerosos modelos de acción pastoral. En una pastoral de vida a la manera de Jesús, el ministerio de evangelización debe incorporar una dimensión crítica y profética frente a los falsos pastores socio-políticos y religiosos, incluyendo particularmente a los de nuestro contexto protestante.

4. En palabras de Orlando Costas: «La prueba final de cualquier discurso teológico no es su precisión académica sino su poder transformador ... Como el apóstol Pablo recordó a la iglesia de Corinto hace muchos años, el reino de Dios no consiste en palabras, sino en poder.»<sup>1</sup> Estas palabras resumen magistralmente el contenido de Juan 9.

1 Boletín Teológico 28, diciembre de 1987, p. 217.

## Confianza en Dios a fines del siglo XX

Beatriz Melano Couch

¿Qué podemos decir de la situación de la humanidad ahora que estamos terminando el siglo? Sin duda, la finalización de esta centuria tiene algunas características sin precedentes que cualquier persona consciente y responsable no puede ignorar. Por ejemplo, la acentuada *secularización* manipulada por poderes que no tienen rostro ni nombre. Al igual que en la novela *El castillo*, de Franz Kafka, el que da las órdenes y quien controla a los seres humanos no puede ser descubierto; por tanto, la humanidad se convierte en objeto de la historia y no en sujeto de su propio destino. En otras palabras, no construye sino que es construido.

### El desafío del mundo contemporáneo

Como encadenamiento natural de esta desvalorización, el ser humano desemboca en lo que denominamos la «locura nuclear»: un holocausto producido por bombas que exterminarán todo vestigio de vida sobre el planeta y mantendrá intacto los objetos, las construcciones y las piedras. Este sinsentido se completa con «la guerra de las galaxias» en la cual se invierten ingentes recursos humanos y económicos, para cimentar una competencia demoníaca por el poder donde un misil vale más que un niño desnutrido. Esta codicia sin límites por el poder, sea económica, política o eclesiástica, desemboca en un estado de psicopatología cotidiana. Ya no podemos hablar entonces de la «neurosis de nuestra sociedad» como lo hiciera Karen Horney, sino que debemos hablar de algo más siniestro: una patología social y a nivel planetario, que nos obliga a vivir con el asesinato como forma de acallar u ocultar la realidad. Lo alarmante de esto último radica en una suerte de «nueva vuelta de tuerca» que significa la verificación de que muchas de estas masacres de inocentes se realizan por el mero placer de matar. Quizás sea por esto que la sola mención de lugares como California, Texas, Sudáfrica, El Salvador, Argentina, Chile, Uganda o Camboya, siguen erizándonos la piel.

El conocido teólogo brasileño Rubem Alves en su libro *Hijos del mañana*, denomina esta situación como la «lógica del dinosaurio». Partiendo del concepto de la «dimensión del absurdo» que caracteriza a nuestra sociedad, Alves explica que esta racionalización de lo absurdo es lo que provoca un suicidio social que separa al ser humano de la dignidad, libertad e incluso de la vida misma. El dinosaurio, pese a su poder y grandeza,



no sobrevivió el cataclismo de su época; hoy su esqueleto adorna los museos. Sin embargo, otros seres aun más pequeños siguen existiendo. La lógica del poder por el poder en sí conlleva su propio exterminio.

Es necesario reconocer que somos hijos de esta lógica absurda que considera a la vida humana muy barata, a la paz y a la justicia malas inversiones, y donde cada ser humano puede reducirse a un simple medio para adquirir más poder o convertirse en un arma más para la guerra.

¿Cuál es el lugar de una ética cristiana en un mundo dominado por las corporaciones transnacionales y los poderes políticos totalitarios que despedazan a las dos terceras partes de la humanidad en una lucha sin sentido por el poder? Esos mismos poderes —que controlan la producción, la salud, el derecho de la propia determinación política, la situación social y educacional, y fomentan la discriminación racial— justifican su supremacía en las Escrituras, intentando otorgarles a sus interpretaciones un carácter divino que no poseen. Baste recordarnos el ejemplo del gobierno sudafricano que justifica su política del *apartheid*.

¿Qué podemos agregar a esta situación de injusticia institucionalizada que se apoya en el hambre, el prejuicio, la droga, la guerra y las guerrillas, tanto de izquierda como de derecha? La enumeración de los problemas mundiales —que no se refieren sólo al Tercer Mundo, puesto que en última instancia éste depende del juego de poderes entre las potencias hegemónicas— nos hace ver que estamos en camino de una posible aniquilación total. A menos de una década para terminar este siglo, delante de nuestros ojos está llevándose a cabo esta destrucción, y aun cuando tenemos diferentes maneras de justificar o intentar ignorarlo, debemos ser claros en que, como cristianos, no estamos llamados a hacer eso.

### Hacia una interpretación bíblica para hoy

Ahora bien, ¿cómo podemos llegar a una interpretación bíblica que sea al mismo tiempo fiel al texto y que se relacione de un modo pertinente con el momento histórico en que vivimos? Esta pregunta es fundamental porque su respuesta es la divisoria de aguas en la teología contemporánea que quiere atravesar barreras denominacionales. Pero a la vez, esta reflexión nos lleva a otro interrogante que se halla implícito: ¿Cómo podemos ser más fieles al Evangelio de Jesucristo, en medio de esta realidad?

La respuesta parecería obvia: nuestra única esperanza radica en la unión de los cristianos que aceptan el compromiso con el Dios de la historia, de la creación y del éxodo; el Dios de Jesucristo el Liberador, aquel que, como dicen las Escrituras, no nos abandonará. Con confianza absoluta en él, y guiados por su Palabra y Espíritu, podemos tomar parte activa en el nacimiento de un nuevo orden social; de otro modo, seremos partícipes del holocausto que eliminará la especie humana. Nuestra complicidad —sea por omisión o comisión— en la locura racionalizada de los poderosos que se suceden unos tras otros —en ámbitos políticos, económicos, sociales o eclesíasticos— sería inexcusable.

Hallar una interpretación bíblica acorde con los imperativos y desafíos que la época

nos impone, se hace muy necesario. En esta búsqueda sugerimos dos consideraciones básicas.

*Primero, que toda interpretación tenga una relación dialéctica con el mundo al cual se dirige.* Es decir, partir de la Biblia hacia la realidad social y de allí regresar de nuevo a las Escrituras, formando así un círculo hermenéutico que nunca se cierra. Esto nos obligaría a estar alerta y a no caer en algunos peligros tales como:

- intentar partir del texto bíblico para luego aplicarlo literalmente a una situación cualquiera. Un acercamiento así puede llevarnos a herejías.
- hacer decir al texto cualquier cosa, convirtiendo al cristianismo sólo en una ideología. Corremos este riesgo cuando empezamos nuestro análisis por la realidad social en el afán de buscar respuestas en la Biblia.

*Segundo, que nadie puede acercarse al texto bíblico en un estado de «inocencia original».* Es decir, es imposible disociarnos de nuestra cultura, ideales, imágenes y presuposiciones filosóficas y éticas que nos permitan aplicar una exégesis pura a la realidad social del mundo. Pensar que hacer teología es como trabajar en un laboratorio con probetas cien por ciento asépticas es totalmente falso. Primero deberíamos comenzar con una «hermenéutica de la sospecha», al decir de Paul Ricoeur. Este teólogo y lingüista francés habla de la necesidad de exponer la falsa conciencia —pensamiento que está roto o herido (*cogito brisé* o *blesé*)— la cual se presenta como la base de todo significado. Luego deberíamos añadir el hecho de escuchar a Dios a través de la voz de los oprimidos y explotados. De este modo, nuestra reflexión surgirá del compartir el sufrimiento con nuestros compañeros de jornada, con nuestro pueblo. Aquí no estamos hablando de una actitud masoquista, sino del verdadero *pathos* griego («atravesar con»), puesto que estaremos acompañando a quienes sufren, así como Dios nos acompaña a nosotros constantemente. Este acompañamiento implica inmersión en los problemas y conflictos del otro, de la misma manera en que Dios lo hace con nosotros, sin importar cuán difícil o dramática sea la situación. La promesa de Jesús es clara: «Nunca los dejaré, estoy con ustedes siempre».

En un mundo donde las tres cuartas partes de la población vive en condiciones infrahumanas, es importante recordar lo que dijera el profesor Paul Lehmann: «Dejemos que la vida humana sea verdaderamente humana». Sólo si nuestra reflexión emerge de este tipo de compromiso podremos ir más allá de la simple condenación de las estructuras esclavizadoras de nuestra sociedad, y nos comprometemos con el cambio que verdaderamente puede transformar la situación de injusticia en la que vivimos. Es fácil condenar la guerra, la inhumanidad, la falta de respeto por la vida, y luego quedarse cómodamente sentado en casa. Debemos ser agentes de cambio en el mundo, no creyendo en nuestra propia autoridad sino entrando en el propósito de aquel Dios que nos invita a la confianza y que ofrece vida abundante a toda la humanidad desde un amor real en la perspectiva del Reino de Dios.

Nuestra interpretación bíblica se realiza, entonces, desde una hermenéutica basada en la sospecha y alimentada por la esperanza que nace del compromiso. Si esta reflexión es seria, mostrará las contradicciones que brotan de nuestra sociedad y de nosotros

mismos, así como las que existen entre la iglesia y el Evangelio, y entre la Biblia y ciertas teologías académicas.

### La verdad en perspectiva bíblica

Por último queremos agregar un pensamiento en torno de la verdad que buscamos en las Escrituras y en el mundo, para ser fieles al Dios que nos ofrece su compañía en cada momento.

¿Cómo interpretaron la verdad los autores del Antiguo y del Nuevo Testamento? En el Antiguo Testamento, la verdad, correctamente hablando, sólo pertenecía a Dios. Así lo expresan las palabras hebreas *emeth* y *emunath*, que significan «fidelidad» (Os. 2.20; Dt. 32.4), y el verbo *aman* que se traduce «confirmar». La verdad, entonces, es un *hecho* o estado inalterable, una cualidad inherente a Dios que luego se describe como una actividad divina, y que de una u otra manera se demanda del ser humano.

En el Nuevo Testamento, la palabra griega que se traduce «verdad» es *aletheia*, que para los filósofos significaba lo que verdaderamente existe, en oposición a lo que solamente parece ser pero no tiene existencia real. Sin embargo, el uso neotestamentario de la expresión combina el significado hebreo y el significado griego con diferentes grados de interrelación.

Para nosotros, la verdad debe entenderse como algo que estimula nuestras conductas en lugar de ser sólo un asunto de pura contemplación (Jn. 1.6; 3.21). En este sentido, la verdad es una actividad divina y humana, una proclamación divina y humana, una experiencia divina y humana, un poder divino y humano. Cuando Jesús dijo «Yo soy el camino, y la verdad y la vida» (Jn. 14.6), estaba hablando de la verdad como una realidad existencial, una forma de vida, una forma de ser.

Esto, ineludiblemente, nos confronta con el concepto filosófico griego que consideraba a la verdad como algo objetivo, fuera de nosotros mismos, a lo que se llegaba a través de una metodología particular. Para los cristianos, la verdad es una realidad encarnada, que debe ser vivida. La verdad es Jesucristo mismo, cuya cualidad inherente es la fidelidad. El descubrirla sólo es posible cuando nos abrimos al poder del Espíritu Santo y somos tocados por la gracia que opera a través de nosotros y de los demás.

### Significado de la confianza en Dios

¿Qué significado tiene la confianza en Dios en medio de la situación en que vivimos a fines del siglo XX? ¿Crear o no creer en Dios hace alguna diferencia en nuestra vida individual como ciudadanos y en nuestras iglesias?

Desde la perspectiva bíblica hay tres importantes niveles de seguridad que quisiéramos remarcar:

- una seguridad histórica en la victoria final
- una seguridad final en nuestra vida personal
- una seguridad en la victoria final de la iglesia, no como institución sino como el grupo que Cristo llamó «el remanente fiel».

Veamos estos tres puntos en más detalle.

1. *La seguridad completa y final es consecuencia de la confesión o afirmación de nuestra fe en Dios.* Viene de la certeza de que la historia no es cíclica. Lo que acabamos de decir no debe entenderse como un análisis hegeliano tradicional (tesis-antítesis-síntesis), sino como una lectura histórica que tiene significado y dirección en un mundo que no se explica por una relación de causas y efectos, sino como el lugar donde mora Dios junto con sus criaturas. Aun la influencia de los factores de alienación que nos oprimen y que nosotros no podemos controlar ni prever, no reduce nuestros horizontes humanos ni determina el fin de la historia. Ni las cámaras de gas en los holocaustos históricos ni los genocidios actuales o pasados han tenido la palabra final, porque el universo es el escenario de la acción humana y de la acción de Dios. Frente a ellos seguiremos afirmando: ¡El nunca nos abandonará!

Elie Wiesel, reconocido escritor judío y premio Nobel de la Paz, contó en una conferencia en Buenos Aires una anécdota por demás ilustrativa. Cuando tenía trece años — mientras era prisionero en el campo de concentración de Auschwitz— los judíos lo usaron a él como Torah puesto que no tenían una con ellos mismos, danzando a su alrededor. Cabe señalar que Wiesel es el sobreviviente más joven de Auschwitz. Una vez más vemos que la palabra final es de Dios y no de los poderosos ni de los opresores ni explotadores.

América Latina ha sido regada por la sangre de sus mártires, quienes creyendo y consagrándose a la voluntad de Dios expusieron sus vidas como ofrenda para la construcción del Reino. Aquellos que sucumbieron a manos del maltrato, tortura o asesinato, son muchos. Nombres como los del padre Carlos Mujica y del obispo Enrique Angelelli en la Argentina, y del monseñor Oscar Romero en El Salvador, son sólo una muestra de los cientos de pastores, monjas, laicos, hombres, mujeres y niños que han sido asesinados por causa de su fe en Jesucristo, y por su relación comprometida con la liberación de su pueblo.

La liberación no es sólo política sino también social, económica, eclesiástica y personal. Esta es la salvación (*soteria*) de la que nos habla el Evangelio (cf. Is. 58; Mt. 25), y esa es la seguridad que parece contradictoria dentro del panorama que hemos descrito; la paradoja de la seguridad dentro de la inseguridad.

La confianza en Aquel que nos prometió estar con nosotros hasta el final, nos hace sentir la presencia del que trastoca la historia. Un ejemplo de esto es Nicaragua. Quien se encuentre allí podrá sentir visceralmente el gozo de un pueblo que cree en la victoria final de Dios sin dejarse vencer por misiles o cualquier otro tipo de ataque. Después de más de cincuenta años de esclavitud, han retomado las riendas de su propio destino. Este pueblo nos habla del Evangelio y de la lucha para que pueda ser vencida la situación de violencia, injusticia, explotación, hambre, analfabetismo, falta de atención médica y muerte. ¡Y cómo es vencida! Es la fe lo que ha fortalecido a esta gente para perseverar. No es una ideología marxista, como mucha gente ha dicho, la que mueve la revolución, sino la fe de un movimiento nacionalista —el sandinismo— sumada a la del mismo pueblo cristiano.

Ahora, el 60% de la población protestante es pentecostal o bautista, y son ellos quienes defienden su tierra y afirman de todas las formas posibles: no nos vencerán porque Dios no nos abandonará. Y a pesar de que el 40% de los muertos en Nicaragua son niños, fruto de la guerrilla *contra*, el pueblo nicaragüense dice que es Dios quien tendrá la palabra final.

2. *La seguridad de nuestra vida personal viene de nuestra confianza en Jesús, tal como el Sermón del Monte nos lo enseña.* El cuidado de Dios es permanente y su convite a buscar el Reino conlleva la promesa de tener otras cosas por añadidura, lo que no significa que debemos esperar intervenciones mágicas sino que más bien debemos abocarnos a la lucha por un mundo nuevo; un mundo de amor, de justicia y de solidaridad que se corresponda con la voluntad de Dios.

Cada momento de nuestras vidas no es un punto de llegada sino un nuevo punto de partida, una nueva forma de escuchar los propósitos de Dios. Este es el momento cuando él nos llama a cambiar lo viejo, a refrescar los ideales, a reavivar el fuego y a desafiarnos mutuamente en amor. En este sentido, oigamos lo que el profeta Jeremías nos dice:

*Así ha dicho Jehová de los ejércitos, Dios de Israel, a todos los de la cautividad que hice transportar de Jerusalén a Babilonia: edificad casas, y habitadlas; y plantad huertos, y comed del fruto de ellos. Casaos, y engendrad hijos e hijas; dad mujeres a vuestros hijos, para que tengan hijos e hijas; y multiplicaos ahí, y dad maridos a vuestras hijas, y no os disminuyáis. Y procurad la paz de la ciudad a la cual os hice transportar, y rogad por ella a Jehová; porque en su paz tendréis vosotros paz. (Jeremías 29.4-7).*

Con respecto a este pasaje Rubem Alves dice en su libro *Hijos del mañana*:

*A Jeremías se le maldijo como traidor y se le condenó como a un reaccionario. Sin embargo, algo extraño aconteció justamente entonces. Jerusalén fue sitiada. Desde un punto de vista realista, ninguna esperanza de liberación era posible. En este momento, cuando ninguna mente sana hubiera podido ser capaz de hacer planes para el futuro, Jeremías compró un terreno. ¡Qué inversión tan inoportuna y absurda! Obviamente; pero el propósito de su acción no fue económico, sino simbólico y profético. Tan sólo un hombre totalmente comprometido y convencido de sus esperanzas hubiera sido capaz de semejante cosa. 'Todavía se comprarán casas y campos y viñas en esta tierra', anunció (32:15). ¡Qué extraño personaje es este Jeremías! Rechaza por igual las ilusiones de los revolucionarios de una rápida solución, como la desesperanza de cuantos ya no ven futuro alguno posible. Ni se convierte en profeta de la revolución ni en sacerdote defensor del status quo, ni siquiera en gurú que cumple el ceremonial que sublima la creatividad. En la cautividad mantiene viva su esperanza.*

3. *La seguridad en la victoria final del Reino de Dios nos hace estar confiados.* En esa confianza Pablo dice en Romanos 8.31-39:

*¿Qué, pues, diremos a esto? Si Dios es por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas? ¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es el que justifica. ¿Quién es el que condenará? Cristo es el que murió; más aun, el que también resucitó, el que además está a la diestra de Dios, el que también intercede por nosotros. ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿Tribulación, o angustia, o persecución, o hambre, o desnudez, o peligro, o espada? Como está escrito: por causa de ti somos muertos todo el tiempo; somos contados como ovejas de matadero. Antes, en todas estas cosas somos más que vencedores por medio de aquel que nos amó. Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo por venir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro.*

En la misma dirección podríamos agregar algo que John A. Mackay solía decir a sus discípulos de Princeton: «No se olviden de predicar y vivir con pasión. Nosotros, los protestantes, sentimos pasión por la economía, por el dinero, por el sexo, por el arte, por la belleza, pero todo ello es dentro de un marco de orden y minuciosidad, de modo tal que no mostremos pasión alguna por el Evangelio». Esa es, precisamente, la actitud que hay que modificar. Debemos tener una inmensa pasión por el Reino de Dios, por la justicia, por el diálogo, por la paz y el reencuentro, tanto a nivel personal como internacional; para ello se requiere no sólo fe sino también confianza en Dios, coraje, decisión y acción.

Desde el protestantismo se le ha otorgado mucha importancia a la justificación por la fe, a creer en Dios de manera racional, intelectual, olvidando que tener fe significa entregarnos nosotros mismos a Dios. Esa entrega sólo es posible por la gracia de Dios. Dice Tillich al respecto:

*La gracia nos golpea cuando estamos en gran dolor y desasosiego. Nos golpea cuando caminamos a través del valle de sombras de una vida sin significado, vacía. Nos golpea cuando el disgusto por nuestro propio ser, nuestra indiferencia, nuestra debilidad, nuestra hostilidad y nuestra falta de dirección y serenidad se han tornado intolerables para nosotros mismos. Nos golpea cuando año tras año, la anhelada perfección de la vida no aparece, cuando las viejas compulsiones reinan dentro nuestro como lo han hecho por décadas, cuando la desesperación destruye todo gozo y coraje.*

Releyendo lo anterior no podemos evitar recordar a los místicos españoles como Santa Teresa y San Juan de la Cruz cuando nos hablan de la «oscura noche del alma». La gracia, como afirma Tillich, es ser aceptados tal como somos; sólo entonces seremos transformados.

## Hacedores del Evangelio

Convertir nuestro trabajo, nuestro estudio y todo aquello que signifique una colaboración con el Reino de Dios, es una sincera y fiel puesta en práctica del mandato evangélico. Nuestra praxis debe ser nutrida por una reflexión constante y una búsqueda sincera de los significados clave en la Palabra de Dios, para poder ser fieles a Cristo en cada momento. El costo del discipulado puede ser muy alto, tal como lo fue desde el comienzo de la iglesia cristiana, y los mártires del primer siglo y los que en los últimos veinticinco años en América Latina han entregado sus vidas así lo señalan. Quien se sienta encomendado a trabajar por el Reino de Dios y su justicia, ciertamente tendrá que pagar el precio del martirio. Esto lleva en sí un imperativo: que seamos conocidos por nuestra praxis y no sólo por lo que declamamos. Nuestra completa confianza en Dios se apoya en la certeza de su triunfo a pesar del pecado, puesto que Cristo venció en la cruz la muerte y el pecado.

Dice el Señor: «No me eligieron ustedes a mí, sino yo a ustedes...» para enviarlos a los marginados de la sociedad, a los enfermos, a las mujeres, a los niños, a los extranjeros y a todos aquellos sin derechos jurídicos o eclesiásticos. El mensaje es claro: en lugar de ser expertos en información o acumular títulos y honores, debemos ser hacedores del Evangelio.

Norteamericanos, europeos o habitantes del Tercer Mundo, mujeres y hombres del Norte o del Sur, del Este o del Oeste, todos somos miembros de un solo cuerpo: el Cuerpo de Cristo, y por ello somos desafiados a una liberación mutua, a un acceso común a la gracia y el perdón. Pero ese desafío implica también la aceptación de los deberes que ese llamado al Reino significa, y a confiar en el Dios que nos creó y redimió en Jesucristo.

Dios está en nosotros y el amor de Cristo es la compañía que demanda nuestra alma y todo nuestro ser.

## La adoración como fuerza iconoclasta. Teología del culto: Salmo 100

*Edesio Sánchez Cetina*

**O**rlando Costas fue uno de los profesores más creativos y multifacéticos que tuve durante mis años de formación teológica. Apenas empezaba a cursar mis primeros años en el Seminario Bíblico Latinoamericano de Costa Rica, cuando Orlando llegó para formar parte de la facultad de dicha institución. El dinamismo de su personalidad pronto nos contagió a más de uno. Además de las clases y cultos, participamos con él en los deportes, juegos, serenatas, excursiones, chistes...

Con Orlando tomé varios cursos: Introducción a la comunicación, Homilética avanzada, Taller de predicación, Teología de la evangelización y Culto cristiano. Todos ellos fueron de gran inspiración y altamente desafiantes. Sin embargo, el que capturó mi interés y entusiasmo fue el curso de Culto cristiano. Por primera vez en mi vida la adoración adquiría verdadero sentido. La primera sección del curso, Bases bíblicas del culto cristiano, fue en verdad la más emocionante. ¡Qué enriquecedor fue abrir varios pasajes de la Biblia y hacer una exégesis desde la perspectiva litúrgica! Jamás he olvidado ni olvidaré los distintos paradigmas que estudiamos en aquel curso: el paradigma de Isaías (Isaías 6), el paradigma templo-sinagoga (en los Evangelios y Pablo), el paradigma del aposento alto (textos eucarísticos), el paradigma epistolar (en las cartas de Pablo, Hebreos y Santiago) y el paradigma apocalíptico (Apocalipsis 4-5).

En todos esos paradigmas aprendí cómo la adoración se nutre de los diferentes elementos que componen la historia de la salvación, pues cada uno ofrece una perspectiva particular, y todos juntos dan un cuadro bastante completo de la teología bíblica del culto.

Mis estudios subsiguientes en el Antiguo Testamento me han llevado a profundizar más en la teología bíblica y a descubrir cuál es en realidad el eje en torno del cual gira la fe bíblica. En mi búsqueda, una y otra vez he sido dirigido al meollo de la fe cristiana tal como se encuentra resumido en los Evangelios, en boca de Jesús y de los escribas:

*Oye, Israel; el Señor nuestro Dios, el Señor uno es. Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente y con todas tus fuerzas. Este es el principal mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento mayor que éstos. (Mr. 12.29-31)*

Este principio también se encuentra desarrollado en el libro de Deuteronomio (véase Dt. 6.4-5) y queda establecido de una vez por todas en el Decálogo (Ex. 20; Dt.5).

Los paradigmas litúrgicos señalados anteriormente dejan entrever algo de lo establecido por este eje teológico. En todos ellos se destacan conceptos fundamentales: a) En la práctica litúrgica la comunidad de fe experimenta más significativamente el encuentro consigo misma, con los otros seres humanos y con Dios. b) En el contexto del culto, la doctrina y la práctica se toman de la mano, y el poder vivificante del Espíritu del Señor se derrama sobre los creyentes.

Sin embargo, en esos pasajes no es central el tema del reconocimiento de la singularidad del Señor. Necesitamos encontrar en la Biblia otro paradigma que ubique el meollo teológico de la fe bíblica precisamente en el corazón del culto y la adoración. En esta línea de pensamiento presentamos este ensayo como un aporte a nuestra discusión teológica, y a la vez como un homenaje a la memoria de Costas.

El Salmo 100 es un pequeño canto que forma parte de los salmos de alabanza.<sup>1</sup> Sus características poéticas no le han permitido formar parte de la lista de las joyas poéticas de la Biblia. De hecho no es uno de los salmos al que los especialistas le hayan dedicado algún ensayo extenso.<sup>2</sup> Sin embargo, una lectura cuidadosa de este salmo nos deja descubrir la preciosa veta de su arte y de su mensaje.

Al leer el Salmo 100, todos reconocemos que esta poesía es una invitación a alabar alegremente al Señor. La lectura del salmo nos regala varios sinónimos para definir la alabanza: es canto alegre, es servicio gozoso, es reconocimiento, es un acercarse alegremente al Señor, es alabanza y bendición. Sin embargo, la observación de los elementos distintivos de la estructura nos abre toda una gama de valores que queda oculta en una lectura que permanece en la superficie.

Hay siete imperativos: **cantad** (*hari u*), **servid** (*ibdu*), **venid** (*bo u*), **conoced** (*de u*), **venid** (*bo u*), **alabad** (*hodu*) y **benedicid** (*bareku*). Dos cosas resaltan de esta observación: 1) son imperativos, es decir, son una orden o mandato; 2) son siete, número que simboliza lo perfecto, lo completo.

La observación de estos elementos enriquece el mensaje transparente del salmo: la alabanza es la respuesta a una orden; es un acto de obediencia. A la vez, debe ser completa; ningún elemento debe quedar afuera. Si así es, entonces los hijos de Dios no pueden darse el lujo de considerar la alabanza como algo optativo. Este salmo enseña que la alabanza, como lo es el amor a Dios y al prójimo, tiene su fuente no en nuestros sentimientos o estados de ánimo, sino en la respuesta obediente al mandato divino. Viene primeramente de Dios, no nace de nosotros.

En el símbolo del número siete se nos indica que la adoración no se puede restringir a un lugar (el santuario o el templo), ni a una hora o a un día exclusivos (el domingo por la mañana). La adoración, para que sea completa, debe abarcar todos los rincones de

<sup>1</sup> La familia de los himnos o cantos de alabanza está formada por los siguientes Salmos: 8, 19, 29, 33, 100, 103, 104, 105, 111, 113, 114, 117, 135, 145, 146-150.

<sup>2</sup> Véase al respecto Leopold Sabourin, *The Psalms. Their Origin & Meaning*, Alba House, Nueva York, 1970, p. 183.

nuestra vida. El hijo de Dios está expuesto al señorío divino y a su mandato las veinticuatro horas del día no importa dónde se encuentre.

○ Cuando leemos con cuidado esos siete verbos en imperativo en varias versiones, incluyendo el hebreo, descubrimos que esos verbos forman una estructura concéntrica: los cuatro verbos que están al principio y al final (cantad, servid, alabad, benedicid) son diferentes maneras de hablar de la adoración; son sinónimos. En el Antiguo Testamento se los usa indistintamente para hablar de la adoración. Los imperativos que están en tercero y quinto lugar (venid, venid) son la misma palabra (*bo u*). El cuarto verbo, el del centro, no tiene relación semántica con ningún otro imperativo (reconoced, conoced):

cantad  
servid  
venid  
conoced  
venid  
alabad  
benedicid

La estructura concéntrica de este salmo impulsa el flujo del mensaje hacia el centro. Todo canto, servicio, alabanza, bendición y toda convocación (venid) se hace en relación con el conocimiento de Dios.

La centralidad del imperativo «conoced» se refuerza aun más con la presencia de la partícula (*ki* en hebreo): «Conoced *que* el Señor es Dios, él nos hizo ... somos su pueblo y sus ovejas ... *porque* el Señor es bueno, su amor es eterno y su fidelidad no tiene fin.»

En el corazón de la alabanza se encuentra la orden de *conocer a Dios*; ése es el imperativo central y decisivo. Todo lo demás gira en torno de él.

Es aquí donde el Salmo 100 se une al mensaje central de la Biblia. La estructura del salmo apunta sin lugar a dudas al meollo del mensaje bíblico: «Oye Israel: el Señor nuestro Dios es el único Señor. Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt. 6.4-5; cf. Mr. 12.28-34; véanse también Jer. 24.7; 31.34; Os. 4.6; 6.3, 6). Para que la adoración sea genuina y perfecta debe mantener en su centro la certeza de que el Dios al que se alaba es el Señor, el único Dios y Soberano de su pueblo.

De acuerdo con este salmo, el culto a Yahvé (el Señor) es por definición un abandono de toda idolatría y de todo dios falso e impostor. La alabanza es en realidad una fuerza iconoclasta (destructora de ídolos). En nuestra adoración rompemos idolatrías y afirmamos el reconocimiento del Dios verdadero como único Señor de nuestra vida.

¡Qué importante es reconocer que la demanda del conocimiento de Dios es el eje central del culto! Esta demanda nos obliga a fijar siempre nuestra atención sólo en aquel que es dueño y Señor de nuestras vidas. Nuestra adoración enfocada solamente hacia el Señor, nuestro Dios, hace que todo lo demás —predicadores, música, «show», doctrinas, emociones, avivamientos, dones— resulte periférico.

De igual manera, el conocimiento de Dios, cuando se enfoca sólo en Dios, nos permite

descubrir la única y verdadera dimensión de nuestra relación con los otros hombres, nuestros hermanos y hermanas. La Biblia, al definir el conocimiento de Dios, nos ubica de inmediato en la esfera de las relaciones humanas. ¿En qué consiste el conocimiento de Dios? De acuerdo con el testimonio bíblico, éste va más allá del nivel teórico y de la abstracción mental; es una realidad concreta que nos exige tener los ojos bien abiertos para saber qué hace de nuestro Dios el verdadero Dios y por qué debemos adorarlo. Un repaso de la literatura profética y juanina nos define de manera clara en qué consiste ese conocer a Dios. De acuerdo con el profeta Oseas (4.1-3), el conocimiento de Dios se muestra en la fidelidad absoluta a él y en el abandono de la falsedad, la mentira, el asesinato, el robo, el adulterio y la violencia. Y Jeremías (22.15-16) lo hace más concreto, al decir de Josías: «Tu padre gozó de la vida; pero actuaba con justicia y rectitud, y por eso le fue bien. Defendía los derechos de los pobres y oprimidos, y por eso le fue bien. Eso es lo que se llama conocerme. Yo, el Señor, lo afirmo.» El Evangelio según San Juan declara que el conocimiento verdadero de Dios se logra sólo a través de Jesucristo (1.17-18), y la primera Carta de San Juan (4.7-21) confirma que la esfera desde donde Jesucristo nos lleva al conocimiento de Dios es el amor, mostrado concreta y genuinamente a los demás.

De acuerdo con el engranaje teológico del Salmo 100, apoyado por el testimonio bíblico, se nos indica que la meta de la adoración a Dios es el bien para todo ser humano. Es importante señalar que la orden de conocer a Dios se une con el *ki* («que», «porque») para indicar que al Dios a quien se nos manda a *conocer* es nuestro creador, nuestro rey, nuestro pastor, es bondadoso, es solidario (*hesed*) y es fiel. Todos estos calificativos afirman que la adoración dirigida al verdadero Dios es en realidad un movimiento de bendición para todos los seres humanos.

La auténtica adoración es una experiencia de vida; nos aleja de todo dios falso y de la muerte. Nos acerca al Dios de la vida y nos invita a ser canales de vida.

En relación con todo esto el Salmo 100 se coloca en la línea señalada por Amós (5.21-24), por Jeremías (7.1-15), por el Salmo 82 y por Santiago. Una adoración que tenga como su centro el conocimiento de Dios volcará a los adoradores hacia la creación de una comunidad igualitaria y hacia la lucha por desarraigar la injusticia.

Por ello, la adoración no es sólo, por definición, iconoclasta, sino que también y como consecuencia lógica es fuerza desmembradora de injusticias e ideologías. En la verdadera adoración no hay cabida para racismos, ni sexismos; en ella no hallan lugar las divisiones generacionales ni políticas. En ella todos nos concentramos en «la alabanza de su gloria» (Ef. 1.6, 12, 14).

## Crezcamos en todo ... en Cristo

Daniel S. Schipani

*Ser la iglesia es estar en diálogo con Dios, caminar de acuerdo con la voluntad divina, y estar al servicio de su Palabra. Es ser una comunidad comprometida de creyentes que viven en comunión con el Padre a través del Hijo en el poder del Espíritu; que testifican sobre las buenas nuevas del reino de Dios en toda la tierra; que están sujetos a la enseñanza y la guía de la Palabra de Dios; y que demuestran el amor divino en el servicio incondicional a toda la humanidad ... [la iglesia] vive en la necesidad continua de «crecer en todo» (Ef. 4.15).<sup>1</sup>*

A lo largo de su rica y fecunda labor teológica, Orlando Costas definió con singular convicción y elocuencia los retos claves que confronta la iglesia en su llamado a ser sal y luz del mundo y avanzada del Reino que viene. En la fundamentación bíblico-teológica de su reflexión misionológica se destacan, entre otros, dos principios interrelacionados. Tales principios se refieren a lo que podríamos llamar el *supuesto trinitario* de la fe bíblica y evangélica, y el desafío del *crecimiento integral* como promesa, esperanza, y responsabilidad de la iglesia en medio de la historia.<sup>2</sup>

En este ensayo dedicado a Orlando nos proponemos señalar ciertos desarrollos posibles de aquellos temas favoritos suyos, dejando establecido que compartimos con él no sólo esos fundamentos bíblico-teológicos (entre otros) sino también la visión de la iglesia como expresión del amor de Dios por el mundo y en el mundo, en el compromiso de solidaridad con los pueblos de América Latina. Esperamos clarificar y profundizar los temas del supuesto trinitario y el desarrollo integral, incluyendo el señalamiento de algunas ramificaciones posibles así como la invitación a continuar la investigación, la reflexión y el diálogo en torno de estos temas.

En la primera parte del ensayo presentamos una breve referencia a la *naturaleza*

1 Orlando E. Costas, «A Wholistic Concept of Church Growth», Wilbert R. Shenk, ed., *Exploring Church Growth*, Eerdmans, Grand Rapids, 1983, p. 100.

2 Los principios del supuesto trinitario de la fe bíblico-evangélica y la concepción de la iglesia misma y el crecimiento integral, aparecen en forma recurrente en la obra de Costas. Véase, por ejemplo, el ensayo citado en la nota 1, el cual presenta la formulación más clara y concisa de ambos principios y su interrelación. En castellano, la última exposición aparece en *Evangelización contextual: fundamentos teológicos y pastorales*, SEBILA, San José, 1986, cap. 4, «Un modelo teológico: la comunidad trinitaria como contexto evangelizador».

*trinitaria de la iglesia.* Este concepto se deriva de la confesión de fe del Dios trino y del supuesto teológico que, como creación de Dios, la comunidad eclesial participa del carácter divino y trinitario de su creador. Aquí se hace referencia a las imágenes bíblicas de *pueblo del pacto, cuerpo de Cristo y hermandad del Espíritu.*

En la segunda parte se define lo que hemos llamado la *triple razón de ser de la iglesia* en términos de *adoración, comunidad y misión.* Se trata de las funciones y los componentes o facetas esenciales de la vida de la iglesia. En otras palabras, adoración, comunidad y misión son las arenas inseparablemente ligadas e interdependientes que corresponden, respectivamente, a las relaciones con Dios, con nosotros mismos, y con el prójimo y el mundo más allá de la realidad eclesial.

En la tercera parte consideramos cuál es la norma por excelencia del crecimiento que es promesa, esperanza y responsabilidad de la iglesia. Encontramos tal norma en la concepción paulina de la *forma de Cristo*, y se aplica tanto a la persona del discípulo cristiano como a la comunidad de fe como tal. En esta sección proponemos explicitar el contenido de aquella «forma» o estructura que asume el discipulado en términos de *visión, virtud y vocación.* Se trata, claro está, de otra manera de aludir específicamente al cultivo de la fe, o sea el proceso de formación, transformación y capacitación del discipulado.

Por último, en la cuarta parte indicamos algunas implicaciones para la educación teológica cuyo propósito esencial es la capacitación del pueblo de Dios para el servicio del Reino. Aquí nos referimos al paradigma eclesial-comunitario, el ministerio como arte de discipular, y el proceso de circulación hermenéutica.

### El carácter trinitario de la iglesia

La iglesia está llamada a ser la comunidad alternativa de Dios en el contexto de la situación histórica, o sea «la ciudad asentada sobre un monte» (Mt. 5.14). Con atrevimiento y, de hecho, a tono con la declaración de la Carta a los Efesios sobre la «plenitud» de Dios y de Cristo (Ef. 3.19; 4.13), podríamos decir que en la expectativa divina la iglesia ha de ser en principio el sueño y el proyecto de Dios en proceso de realizarse. En su obra, la iglesia continúa desarrollando el ministerio liberador, recreador y reconciliador de Jesús (Jn. 20.21). La proclama del Reino que viene (Mr. 1.15) es también la agenda de la iglesia como señal especial del amor divino y de la nueva realidad de libertad, justicia y paz a la que Dios nos invita a todos.

Como bien lo señala Costas, la iglesia crece de acuerdo con la manera como se percibe y se entiende a sí misma, o sea la visión que tiene de su identidad, carácter y propósito en el mundo. Ella es tanto fruto de la gracia divina como expresión del amor de Dios y nuestra forma de relación fundamental entre nuestra concepción de Dios y nuestra forma de entender a la iglesia.<sup>3</sup> Y siendo que la fe cristiana percibe a Dios como trinidad, la eterna comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu, se infiere que la iglesia deriva su naturaleza del Dios trino. Por un lado, confesamos el carácter trinitario de Dios con una

3 Costas, «A Wholistic Concept of Church Growth», p. 99.

variedad de afirmaciones e imágenes referidas a la divinidad: Dios es Creador, Rey, Señor, Padre...; Dios es Redentor, Libertador, Siervo, Hijo...; Dios es Santificador, Paracleto, Espíritu Santo... Por otro lado, las imágenes y metáforas bíblicas referidas a la iglesia son también numerosas y variadas.<sup>4</sup> Entre las muchas expresiones se destacan tres como cuadros vívidos del diseño y el anhelo de Dios para la iglesia: el concepto de *pueblo del pacto*, referencia sólidamente enraizada en la fe de Israel, la metáfora del *cuerpo de Cristo*, y la idea de la *hermandad del Espíritu*. Son los tres símbolos que Costas selecciona para referirse al carácter trinitario de la iglesia como expresión viva y testimonio fiel del Reino de Dios.<sup>5</sup>

La expectativa divina es el desarrollo y la maduración integral de la iglesia en consonancia con su carácter trinitario. Así es como pueden identificarse tres cualidades teológicas del crecimiento eclesial que emanan, precisamente, de la naturaleza trinitaria de la iglesia y se definen como *fidelidad, espiritualidad y encarnación.* Estas cualidades resultan ser, en consecuencia, también los criterios teológicos necesarios para evaluar las diversas dimensiones (numérica, orgánica, conceptual y diaconal) del crecimiento de la iglesia.<sup>6</sup>

Como *pueblo del pacto* la iglesia procura vivir según el llamamiento a la comunión reverente y leal, conforme a la voluntad divina expresada en los imperativos, promesas y metas propios de la política de Dios. Como pueblo del pacto hemos de crecer en madurez y *fidelidad.* Esta cualidad y criterio del crecimiento expresa la necesidad de que vivamos a tono con el proyecto y la actividad de Dios en la historia. El reto clave aquí es discernir en qué medida la obra y el crecimiento eclesial corresponden auténticamente a la vocación del pueblo del pacto y hasta qué punto se correlacionan con el propósito y los actos de Dios revelados en la Escritura y discernidos históricamente por la comunidad de fe.

Como *cuerpo de Cristo*, la iglesia es un organismo viviente constituido por miembros diversos con funciones y talentos complementarios. Somos en verdad un cuerpo llamado a crecer en santidad y comunión, a desarrollar y madurar en auténtica *espiritualidad.* Esta cualidad y criterio de crecimiento expresa la necesidad de vivir en presencia de la dinámica del Espíritu de Dios.<sup>7</sup> El reto clave aquí es discernir en qué medida la obra y

4 Una obra clásica sobre el tema de las imágenes y metáforas bíblicas referidas a la iglesia es el libro de Paul Minear, *Images of the Church in the New Testament*, Westminster, Filadelfia, 1960.

5 Ver una buena muestra de reflexión evangélica en torno del tema de la iglesia y su relación con el Reino de Dios en C. René Padilla, ed., *El Reino de Dios y América Latina*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1975, esp. pp. 43-68; y C. René Padilla, *Misión integral*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986, esp. pp. 180-193.

6 Costas, «A Wholistic Concept of Church Growth», pp. 101-102. Para Costas, estas tres cualidades o criterios teológicos —*fidelidad, espiritualidad, y encarnación*— resultan ser las variables de control en su modelo del crecimiento integral. Se trata de los factores o principios críticos en función de los cuales se evalúan cualitativamente las varias clases y dimensiones del crecimiento eclesial y se pone a prueba la validez teológica de dicho crecimiento.

7 Hemos cambiado deliberadamente la relación que Costas establece entre cuerpo de Cristo y hermandad del Espíritu, por un lado, y encarnación y espiritualidad, por el otro. La razón es que preferimos acentuar la tensión dialéctica existente entre *cuerpo de Cristo* que crece en *espiritualidad*, por una parte, y hermandad del *Espíritu* que crece en *encarnación*, por la otra.

el crecimiento de la iglesia responden a la inspiración y la guía del Espíritu, y en qué medida representan el «fruto del Espíritu» (p. ej., ¿se trata de una fe vital que refleja amor, gozo, paz, esperanza...? Gá. 5.22-25).

Como *hermandad del Espíritu* en medio de la sociedad, la iglesia es una compañía de discípulos llamados a expresar, en forma relevante, dinámica y con discernimiento, el amor de Dios en el mundo, en hechos, relaciones, y palabras. El Espíritu Santo es como el sistema nervioso que facilita el señorío de Jesucristo sobre su cuerpo, la iglesia. Y ésta a su vez actualiza y contextualiza la operación de las manos, los pies y la boca de apostolicidad y unidad, a desarrollar y madurar en *encarnación*. Esta cualidad y criterio de crecimiento expresa la necesidad de establecer de continuo la raigambre histórica de la tarea y el testimonio de la iglesia y la validez de sus expresiones particulares de la fe y del evangelio. Por lo tanto el reto clave en este caso es determinar en qué medida la obra y el crecimiento de la iglesia representan encarnadamente la presencia solidaria de Cristo frente al dolor y la perdición de los seres humanos y la creación toda.<sup>8</sup>

Esta referencia a la naturaleza trinitaria de la iglesia tal vez puede expresarse proféticamente con las conocidas palabras de Miqueas 6.8 sobre lo que Yavé ha declarado como bueno y lo que reclama de los fieles: «solamente hacer justicia [encarnación], amar misericordia [espiritualidad] y humillarte ante tu Dios [fidelidad].» La figura 1 representa a las tres formas de ver la iglesia, con sus correspondientes cualidades del crecimiento a modo de criterios normativos.

FIGURA 1



### La triple razón de ser de la iglesia

La referencia al carácter trinitario de la iglesia puede parecer un tanto arbitraria (después de todo, ¿por qué no utilizar otras imágenes bíblicas y desarrollar modelos

8 Costas, «A Wholistic Concept of Church Growth», p. 101.

alternativos sobre la iglesia?). Sin embargo, encontramos que en su praxis cotidiana la comunidad de fe no puede sino representar concretamente aquellos símbolos bíblicos y ejercer su ministerio en nombre de Cristo en el marco de ciertas arenas o dimensiones esenciales en que la vida de la iglesia se desarrolla: la adoración, la comunidad y la misión. Se trata de facetas o componentes que están íntimamente relacionados entre sí y constituyen juntos la triple razón de ser de la iglesia. A riesgo de sobresimplificar diríamos en términos generales que en la *adoración*, el foco de atención es la relación con Dios; en la experiencia de *comunidad*, el foco está en las relaciones mutuas como hermanos; y en la *misión*, nuestra vida, relaciones y acciones en el mundo y por el mundo. Podríamos añadir que se trata del correlato del gran mandamiento con su triple referencia al amor a Dios y al prójimo como a nosotros mismos (Mr. 12.28-34).

Obviamente, estas tres arenas o dimensiones de la iglesia no pueden separarse nítidamente. Así como afirmábamos más arriba que la iglesia es al mismo tiempo pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y hermandad del Espíritu, correlativamente afirmamos también que la iglesia vive para adorar, para ser (y hacer) comunidad, y para hacer (y ser) misión. De hecho, su vida y su crecimiento saludable —y por ende multidimensional— debe manifestarse necesariamente en todas y cada una de las tres facetas que hacen a su triple razón de ser. Así es como las cualidades o criterios teológicos que propone Costas —fidelidad, espiritualidad y encarnación— resultan específicamente relevantes: la iglesia necesita crecer, aprender, renovarse y transformarse en las tres dimensiones interrelacionadas.

En su vida de *adoración* (que es mucho más que el culto dominical, por cierto) la iglesia entra deliberadamente en la presencia de Dios y se abre a la Fuente de su existencia. Los discípulos se forman especialmente a través del ministerio de la Sagrada Escritura, la oración, la proclamación, los sacramentos, la música, la confesión y el ejercicio de diversas disciplinas espirituales. Se constituyen en la comunidad fiel del pacto al reapropiarse de la historia de la acción creativa y salvífica de Dios, al experimentar el poder y la gracia divinos en el presente, y al renovar y consolidar su esperanza en el Reino que viene. En fin, la adoración en sus diversas formas y contextos confirma y celebra el hecho de que somos verdaderamente pueblo del pacto, comprometidos a participar fielmente en la política del Reino. La adoración así concebida y vivida sostiene e inspira a la vida en comunidad y a la misión de la iglesia y, al mismo tiempo, se nutre de ellas.

En la vida en *comunidad*, la iglesia participa concretamente del ser familia de Dios y cuerpo de Cristo. Es en tal espíritu que cultivamos relaciones interpersonales, participamos en la ayuda y apoyo mutuos así como en la admonición fraternal, la confesión, el perdón y la restauración y reconciliación, el discernimiento de dones y todo lo que concierne al discipularnos los unos a los otros. Los contextos de relaciones pueden ser más o menos espontáneos o formales, incluyendo desde luego a familias, individuos y parejas y otros grupos, cualquiera sea su situación. El reto es nada menos que estimular el desarrollo del carácter cristiano en versiones únicas —individuales y colectivas, personales y congregacionales— de auténtica espiritualidad. La vida de la comunidad

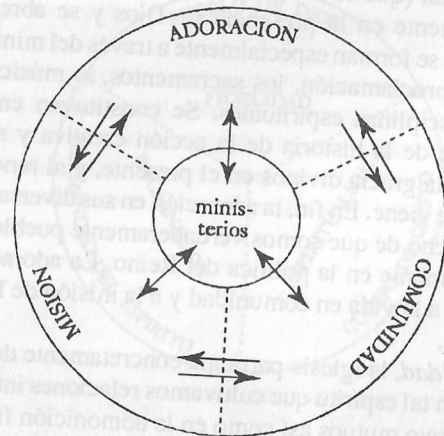


de fe así entendida y realizada, estimula y sostiene a la adoración y la misión de la iglesia y, al mismo tiempo, se nutre de ellas.

En su vida de *misión*, la iglesia se involucra en la actividad liberadora y recreadora de Dios en el mundo. Lo hace a través del testimonio en forma de presencia, palabra o acción. Se compromete en solidaridad con el mundo al que su Señor ama, y participa en la sociedad como representante de Cristo en la proclama evangelizadora, denuncia y anuncio proféticos, y el servicio a favor de la libertad, la justicia y la paz. La iglesia busca discernir los espíritus y los tiempos, y el movimiento del Espíritu en la historia. Como hermandad del Espíritu, la iglesia necesita responder al imperativo de la encarnación. La integridad de la vida de misión —y el carácter integral mismo de su misión— orienta y motiva a la iglesia hacia la adoración y la comunidad. A su vez la adoración y la comunidad, fielmente vividas, son indispensables para la misión.

En toda congregación siempre hay momentos cuando algunas de las áreas reciben atención prioritaria; por ejemplo, en el caso de los esfuerzos evangelizadores especiales, o los intentos deliberados de revitalizar la adoración en la iglesia y en el hogar, o los procesos de resolución de situaciones conflictivas en el seno de la comunidad. De todas formas, puede afirmarse que lo ideal es que la iglesia mantenga un saludable «equilibrio ecológico»<sup>9</sup> entre los tres componentes esenciales de su vida y ministerio. En la medida en que ése es el caso, la iglesia crece y se desarrolla simultáneamente para la gloria de Dios, para su propia edificación y madurez, y para su testimonio y servicio solidario en el mundo. La figura 2 representa un «modelo ecológico»<sup>10</sup> de la iglesia según lo que hemos llamado su triple razón de ser.

FIGURA 2



9 La referencia a un «equilibrio ecológico» está tomada de Howard A. Snyder, quien también desarrolla el tema de las funciones básicas o componentes esenciales de la vida de la iglesia en forma similar a la nuestra. Véase su obra *Liberating the Church: The Ecology of Church and Kingdom*, InterVarsity, Downers Grove, 1983, pp. 76-81.

10 *Idem.*

Nótese que subrayamos la interacción y la influencia recíproca entre las tres áreas (por eso las flechas van en todas direcciones) y una distinción sin separación tajante entre ellas (por eso usamos líneas entrecortadas). En el centro de la figura hemos ubicado los diversos ministerios más o menos especializados tales como educación, consejería y cuidado pastoral, predicación, administración y otros. De esa manera indicamos que los ministerios no son fines en sí mismos sino que están precisamente al servicio de la triple razón de ser de la iglesia (por eso usamos letras minúsculas en este caso).<sup>11</sup> Además notamos una relación de reciprocidad entre la adoración, la comunidad y la misión, y los ministerios propiamente dichos, relación a la que hacemos referencia más abajo. Por ahora baste señalar que los ministerios no tienen metas separadas del propósito esencial de la iglesia que es ser una muestra y un anticipo del Reino de Dios. *Los ministerios existen con el fin de habilitarnos para la adoración, equiparnos para la vida comunitaria y capacitarnos para la misión.* Recíprocamente, cada una de las tres dimensiones principales de la vida de la iglesia contribuye a fundamentar y estimular los ministerios y, por lo tanto, la labor y el proceso de discipular.<sup>12</sup>

### La norma del crecimiento: la forma de Cristo

Acabamos de introducir el tema de los ministerios de la iglesia. En sentido amplio podemos decir que todo ministerio consiste en las múltiples tareas de estimular, facilitar y acompañar el proceso de crecimiento y maduración al que ya hemos aludido en general, tanto en las personas como en la comunidad de fe como tal. En otras palabras, nos referimos a la labor de *discipular* que en principio ha de ser mutua entre los creyentes, pero que también requiere la participación responsable y especial del liderazgo, especialmente en términos de iniciativa, dirección y reflexión teológica.

El crecimiento y la maduración son primero que nada don de Dios y también promesa suya. Pero también son responsabilidad nuestra como iglesia y como discípulos. Es decir, la expectativa de Dios es que anhelemos crecer y madurar en la fe —la cual, bíblicamente, es sinónimo de estilo de vida, o sea la vida de los discípulos de Jesús— y que, en obediencia, seamos colaboradores de Dios, quien es en definitiva el que concede el crecimiento (véase 1 Co. 3.5-11). Ahora bien, el desafío a que «crezcamos en todo ... en Cristo» (Ef. 4.15) para Pablo consiste en que vayamos tomando la forma de El, y Cristo vaya formándose en nosotros (2 Co. 5.17; Gá. 2.20, 3.27-28; 4.19; Ef. 2.15; Col. 2.10, 3.4, 9-12, etc.). En otras palabras, hay una norma indispensable para el

11 El tema de la centralidad del ministerio en el marco de lo que hemos llamado la «triple razón de ser de la iglesia» lo hemos tratado con referencia especial al caso de ministerio educativo en dos libros recientes: Daniel S. Schipani, ed., *Los niños y el Reino*, CAEBC, Bogotá, 1987, pp. 12-16; y Daniel S. Schipani, *Religious Education Encounters Liberation Theology*, Religious Education Press, Birmingham, 1988, pp. 182-183. Esta última obra aparecerá próximamente en castellano.

12 Estas nociones sobre el proceso de discipular en el contexto establecido hasta este punto en el ensayo, así como las relativas a la «forma de Cristo» que aparecen en la sección siguiente, han sido desarrolladas en nuestra participación en un proyecto inter-menonita en Estados Unidos y Canadá durante los últimos dos años. Se trata de la elaboración del llamado «congregational discipling model» de educación en la iglesia.

crecimiento y esa norma se aplica análogamente a los discípulos y a las comunidades de fe; la norma es nada menos que Cristo mismo. El es el paradigma para todos aunque, al mismo tiempo, cada uno de nosotros y de nuestras congregaciones hemos de llegar a ser expresiones únicas o especialísimas del amor de Dios para el mundo y en medio del mundo.

En consecuencia, los ministerios, cada cual de maneras específicas, han de servir para estimular, facilitar y acompañar el proceso de adopción de la forma de Cristo; se trata de la estructura que debe asumir concretamente la formación, transformación y capacitación propia del discipulado cristiano.

Ahora bien, en la caracterización de esta «forma» o estructura debemos ser más específicos. Por lo pronto, podemos sugerir lo que llamaríamos el «perfil estructural» del discipulado como proceso de tomar la forma de Cristo. Y en tal perfil proponemos considerar tres aspectos interrelacionados que definimos como *visión*, *virtud* y *vocación*.<sup>13</sup>

Crecer en *visión* significa aprender a ver la realidad con los mismos ojos de Dios (o con la «mente de Cristo», como diría Pablo según 1 Co. 2.16). Visión en este contexto se refiere tanto a la percepción en sí como a la sensibilidad para ver lo que Dios quiere y para ver a su manera (como, por ejemplo, cuando Jesús veía a las multitudes «como ovejas que no tienen pastor», Mt. 9.36). Para el discípulo que va tomando la forma de Cristo, «visión» también se refiere a perspectiva y ubicación para percibir (por ejemplo, Dios privilegia el punto de vista desde la periferia y la marginación). Y la «visión» además incluye conocimiento y convicción así como también el proceso mismo de discernir críticamente los datos de la realidad y de imaginar alternativas creativamente.

Crecer en *virtud* es desarrollar el carácter de Cristo mediante el fruto del Espíritu en sus diversas manifestaciones, especialmente las relaciones humanas a todo nivel. Así se entiende el llamado a madurar en auténtica santidad y comunión, tanto en el plano personal como en el comunitario. Es el reto del desarrollo moral en términos de una espiritualidad que, como Jesús demostró, necesita superar tanto a la moralidad de los «gentiles» como a la piedad de los «fariseos». Es decir que, en este contexto, la virtud debe entenderse según la ética del Reino de Dios.

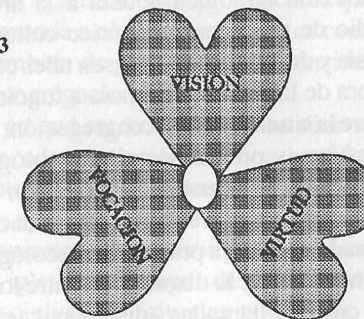
Crecer en *vocación* significa discernir sabia y fielmente cuál es nuestro lugar y nuestro papel en el mundo. Se trata desde luego de la vocación de Jesús mismo, de modo que comprende la inversión generosa de los recursos de tiempo, talento, energías e intereses a favor de su causa salvífica, liberadora y reconciliadora. Por lo tanto, «vocación» se refiere también al estilo de vida que, en solidaridad, compromiso y servicio, concretiza y contextualiza el imperativo del amor.

La figura 3 representa ese perfil que se asemeja a una flor y sugiere la forma que ha

<sup>13</sup> Schipani, *Los niños y el Reino*, pp. 11-16. Este concepto que apunta a explicitar y sugerir contenido a la idea de la «forma de Cristo» continúa siendo motivo de investigación para nosotros. Las obras siguientes ofrecen material de especial interés sobre el tema: Craig Dykstra, *Character and Vision*, Paulist Press, New York, 1981; James W. Fowler, *Becoming Adult, Becoming a Christian*, Harper & Row, San Francisco, 1984; Evelyn Eaton Whitehead & James D. Whitehead, *Seasons of Strength: New Visions of Adult Christian Maturing*, Doubleday, Nueva York, 1984.

de ir asumiendo tanto la comunidad de fe como cada discípulo individualmente. En otras palabras, hay *congregaciones* más o menos semejantes a Cristo (por ejemplo, en la claridad de su comprensión del mundo que les rodea, los valores que promueven y la calidad de las relaciones fraternales en su medio, la compasión y la hospitalidad hacia los de afuera, etc.) así como hay *personas* más o menos semejantes a él. Las dos formas son análogas, como si se tratase de tres pétalos llamados visión, virtud y vocación. En el caso de las flores, hay infinidad de tamaños, diseños, colores, fragancias, pero todas tienen los componentes esenciales que las definen como flores. También nosotros; todos somos llamados a participar de la misma forma o estructura. A todos por igual se nos invita a crecer y madurar armoniosa y saludablemente, «a la medida de la estatura y de la plenitud de Cristo mismo» (Ef. 4.13).

FIGURA 3



Decíamos antes que los ministerios existen con el fin de habilitarnos para la adoración, equiparnos para la comunidad y capacitarnos para la misión. Correlativamente, reiteramos ahora que los ministerios contribuyen al proceso de discipular en sus múltiples dimensiones. Específicamente, ese proceso incluye formación, transformación y capacitación en términos de visión, virtud y vocación tal como las hemos definido en forma sucinta.

### Implicaciones para la educación teológica

Debido a la limitación de espacio, nuestros planteos han sido más bien esquemáticos y sugerentes. Como invitación adicional al diálogo y a la profundización del trabajo en torno de estos temas, proponemos por último algunas direcciones posibles para la reflexión y para la educación teológica en particular. Si tomamos en serio el desafío de «crecer en todo, en Cristo», según las consideraciones que anteceden, pueden destacarse varios principios interrelacionados como los tres que señalamos a continuación.

1. *La educación teológica debe inspirarse y orientarse según el paradigma congregacional o «eclesial-comunitario».* Es decir que el principio de guía para la educación teológica —entendida como la capacitación de la iglesia para el servicio

del Reino— pasa a ser la formación, transformación y capacitación de la comunidad de discípulos. Por una parte, críticamente, es necesario corregir una variedad de distorsiones tales como la dispersión y la fragmentación curricular y los riesgos de la concepción individualista y profesionalizante del ministerio que hemos heredado.<sup>14</sup> Por otra parte, la adopción de lo que hemos llamado paradigma eclesial-comunitario tiene una serie de presupuestos e implicaciones, tales como los siguientes:

a) El contenido sustantivo de la educación teológica privilegia el análisis de la rica y compleja realidad que es la vida y ministerio de nuestras comunidades de fe cuyo carácter trinitario y sus manifestaciones en términos de adoración, comunidad y misión hemos indicado arriba. Entre otras cosas, esto requiere una cooperación mayor entre las instituciones teológicas y las iglesias locales así como el desarrollo de perspectivas y enfoques multidisciplinarios. Al atender a la vida concreta de la congregación, la reflexión teológica apunta a la articulación de la fe según es manifestada en medio de situaciones histórico-culturales particulares, en esos microcosmos de la iglesia y de la sociedad que son tales comunidades de fe. En otras palabras, la vida y la obra de la iglesia local pasa a funcionar como principio rector del currículo; es decir que la situación de la congregación, su dinámica y su contexto, su llamamiento y su destino (y no las disciplinas teológicas-académicas *a priori*) deben determinar el contenido principal de la educación teológica.

b) El paradigma eclesial-comunitario reclama reformulaciones metodológicas radicales en torno de la llamada «teología práctica» o «teología aplicada al ministerio». Por un lado, ya resulta insostenible la disociación entre los componentes «teóricos» y «prácticos» según la cual las llamadas «disciplinas teológicas (Biblia, teología, historia) meramente informan o fundamentan al ministerio o se traducen de algún modo en praxis ministerial. Por otro lado, siendo que el quehacer teológico y el ministerio son realmente responsabilidad de todo el pueblo de Dios, la preparación del liderazgo también debe replantearse; por ejemplo, tal educación y entrenamiento de líderes se habrá de concretar más en cómo ayudar a la iglesia a ser una comunidad hermenéutica y terapéutica que en el desarrollo profesional de las destrezas de interpretación y de terapia del líder pastoral *per se*. Además, los diversos ministerios deberán ser pertinentes a la luz de las dimensiones esenciales de la adoración, la comunidad y la misión.

c) El paradigma eclesial-comunitario reclama cambios sustanciales en cuanto a la identidad y el carácter de las instituciones teológicas, como los que implican los dos siguientes asuntos que están íntimamente relacionados entre sí: Primero, nuestras instituciones están llamadas a ser ellas mismas genuinas comunidades de fe (aunque no sean «congregaciones» en el sentido limitado de la iglesia local). Segundo, la educación teológica en la perspectiva indicada requiere desarrollarse en el contexto

de la formación, transformación y capacitación de la comunidad.<sup>15</sup> Entre otras ramificaciones, estas observaciones sugieren que procuraremos establecer y estimular la relación existente entre educación teológica y el desarrollo y la maduración de la fe misma,<sup>16</sup> especialmente según el perfil de la «forma de Cristo» antes aludida en términos de visión, virtud y vocación.

2. *La educación teológica debe contribuir a fundamentar, cultivar y evaluar al ministerio en sus variadas formas y expresiones como labor de discipular*, tal como lo hemos caracterizado. Se necesita reconceptualizar así el reto de la capacitación del pueblo de Dios para el servicio del Reino en términos de conocimientos y destrezas específicos. En otras palabras, la pregunta clave es: ¿Cómo pueden ayudar, concretamente, los diversos ministerios a que «crezcamos en todo, en Cristo», como iglesias y como personas? En tal sentido proponemos que el currículo de educación teológica formule y responda a ciertos interrogantes como los que indicamos abajo. Se trata desde luego también de preguntas para considerarse en el planeamiento y la evaluación a nivel congregacional.<sup>17</sup>

a) ¿De qué maneras y en qué medida pueden los diversos ministerios (enseñanza, predicación, consejería, administración, música, etc.) *habilitar para la adoración*? Este interrogante apunta a bregar con una serie de cuestiones como, por ejemplo, asistir a las personas a: aprender a tomar conciencia y a responder a la presencia y actividad de Dios; apropiarse de la historia y la fe bíblicas; comprender la tradición de la adoración en la iglesia y el papel de los símbolos, rituales y testimonios; practicar las varias disciplinas espirituales tales como oración, ayuno, alabanza, contemplación, estudio y reflexión bíblicos, etc.; adquirir y desarrollar destrezas para la participación en la adoración y aun dirigirla en diversos contextos...

b) ¿De qué maneras y en qué medida pueden los diversos ministerios *equipar para la vida en comunidad*? La pregunta incluye por cierto varias implicaciones y ramificaciones, como ser el asistir a las personas en tomar adecuada conciencia de sí mismas, su valor y su destino, en la presencia de Dios; en abrazar la historia de la salvación y la tradición de fidelidad de la iglesia; en aprender destrezas para la comunicación y las relaciones interpersonales, y para la resolución creativa de conflictos en particular; en desarrollar habilidades para el discipulado mutuo, el consejo y la dirección espiritual, el trabajo con diversos grupos, etc.; en participar en procesos de mediación y estímulo de la vida comunitaria en varias maneras y contextos...

c) ¿De qué maneras y en qué medida pueden los diversos ministerios *capacitar para la misión de la iglesia*? Las ramificaciones que sugiere esta pregunta son, de nuevo, múltiples, como ser el asistir a las personas en los procesos de aprender a discernir la voz de Dios y la actividad divina en el mundo y la sociedad de la que forman parte; vivir, celebrar y compartir las buenas nuevas del Evangelio para todo el pueblo;

14 Para ampliar estas consideraciones sobre el paradigma «eclesial-comunitario» y temas conexos, véase Daniel S. Schipani «Pautas epistemológicas en la búsqueda de alternativas para la educación teológica en América Latina», *Boletín Teológico* 20, julio a septiembre de 1985, pp. 32-60. Véase además C. René Padilla, ed., *Nuevas alternativas de educación teológica*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986.

15 *Ibid.*, pp. 47-48, 50-51.

16 *Ibid.*, pp. 56-58.

17 Las preguntas sugeridas en esta sección han sido planteadas en el marco del proyecto citado en la nota 12.

identificar y poner a disposición talentos personales para el servicio; desarrollar sensibilidad frente a las diferencias culturales, religiosas, ideológico-políticas, y otras presentes en las personas y grupos; unirse al movimiento del Reino a favor de la libertad, la justicia y la paz; vincularse responsablemente al ambiente no-humano; compartir recursos materiales en gratitud y generosidad; servir al prójimo oprimido, al pobre, débil, extranjero y marginado...

d) También es necesario considerar de qué maneras y en qué medida las experiencias y actividades de la adoración, la vida comunitaria y la misión impactan los procesos de formación, transformación y capacitación propias del discipulado en que se involucran los diversos ministerios de la iglesia. De modo que otra serie de preguntas fundamentales debe ocupar la atención y el esfuerzo de la educación teológica, como ser: ¿Cómo es que se forma y se nutre la *visión* del discípulo de Cristo? ¿Cómo es que la participación en la comunidad de fe contribuye a transformar el sentido y contenido de la espiritualidad auténtica que describimos como *virtud*? ¿Cómo es que los dones del Espíritu capacitan para el desarrollo y el ejercicio de la *vocación*? Se trata de interrogantes que incluyen el desafío de integrar las tres dimensiones esenciales de la vida de la iglesia así como establecer la dinámica de sus influencias recíprocas. Todo esto, claro está, en el contexto del don, la promesa y la responsabilidad del crecimiento integral.

3. *El proceso de circulación hermenéutica*<sup>18</sup> es uno de los ejes fundamentales sobre los cuales debe girar la educación teológica; como tal, es la clave del contenido estructural (o sea enfoque y metodología) y sustantivo (o sea agenda temática) del currículo. Bien lo expresa el documento final de la Consulta de Quito: «Tanto desde el punto de vista de la comprensión de la Palabra de Dios que la iglesia está llamada a proclamar, como desde el punto de vista de la pertinencia de su mensaje, es de enorme importancia que la educación teológica capacite al educando para comprender el mundo de la Biblia y el mundo presente. Por un lado, la educación teológica debe ayudar al estudiante, sea cual fuere su nivel, a entender la Biblia en perspectiva histórica, tomando en cuenta los factores sociales, económicos, políticos y culturales del mundo antiguo. Por otro lado, tiene que encerrar la necesidad de que el pueblo de Dios comprenda las fuerzas sociales, económicas, políticas y culturales que conforman la vida en nuestros países. Sin un diálogo continuo entre la Biblia y el contexto, el mensaje carece de pertinencia. De ahí la importancia de una educación teológica que se basa en la Palabra de Dios y se orienta hacia lo que ocurre en el mundo...»<sup>19</sup>

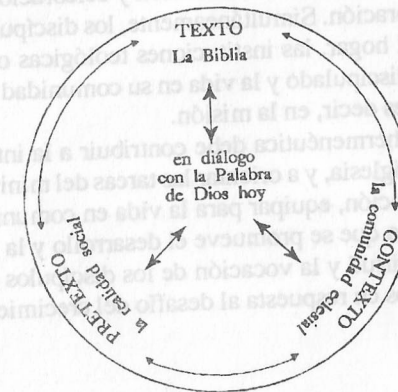
La experiencia de los «círculos bíblicos» en Brasil y otros países ofrece, a nivel popular, una descripción paradigmática del proceso de estudio e interpretación de las

18 El concepto de «circulación hermenéutica» (en lugar de «círculo hermenéutico» como lo han utilizado Rudolf Bultmann y Juan Luis Segundo, entre otros) es propuesto por Georges Casalis en *Las buenas ideas caen del cielo*, DEI, San José, 1977.

19 C. René Padilla, ed., *Nuevas alternativas de educación teológica*, p.135.

Escrituras en función de las tres facetas que debe incluir la circulación hermenéutica: el texto de la Biblia, en el contexto de la comunidad cristiana, en función de la realidad del mundo en que vivimos. La figura 4 es una adaptación del cuadro del diálogo multi-dimensional,<sup>20</sup> el cual es análogo a nuestro propio diseño de las áreas interrelacionadas de reflexión bíblico-teológica.<sup>21</sup>

FIGURA 4



Es decir que el mensaje del Evangelio debe discernirse creativamente en medio de la conversación tripartita que involucra al texto bíblico en su propio contexto, junto a la lectura crítica de la realidad histórica y de la propia comunidad eclesial (incluyendo su historia y tradición) comprometida con la política del Reino. En último análisis, el propósito de la circulación hermenéutica no es tanto lograr una interpretación bíblica adecuada y correcta sino más bien —con la asistencia indispensable de la Biblia— crecer en la interpretación y transformación de la vida misma a la luz de los designios de Dios.

Siendo que afirmamos la centralidad de la Escritura como texto de la iglesia y libro para todo el pueblo, no podemos sino destacar también que la práctica hermenéutica coherente es la clave para reconciliar, integrar y enriquecer mutuamente la «educación cristiana» (generalmente referida al «laicado») y la «educación teológica» (habitualmente reservada al liderazgo o al «clero» y restringida a instituciones especializadas).<sup>22</sup>

20 Véase Carlos Mesters, «The Use of the Bible in the Christian Communities of the Common People», Sergio Torres y John Eagleson, eds., *The Challenge of Basic Christian Communities*, Maryknoll, Nueva York, 1981. Hay versión castellana.

21 Daniel S. Schipani, *Conscientization and Creativity: Paulo Freire and Christian Education*, University Press of America, Lanham, 1984, cap. 4. Véase también Schipani, *Religious Education Encounters Liberation Theology*, pp. 95-97, 107-108.

22 Rolando Gutiérrez-Cortés propone distinguir educación cristiana y educación teológica en estos términos: «La educación cristiana es educación para amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo ... la educación teológica enseña a articular la fe tanto en los hogares, las iglesias locales como las instituciones teológicas, usando elementos de educación formal, no-formal e informal». En «Metodología teológica», *Boletín Teológico* 20, julio a septiembre de 1985, p. 1. Véase también Schipani, «Pautas epistemológicas», pp. 48-49.

Tal proceso hermenéutico cumple un papel esencial respecto a la triple razón de ser de la iglesia —adoración, comunidad, misión— según hemos considerado. De hecho, el estudio y la interpretación de la Biblia debe tener lugar idealmente en el marco de una actitud adorante (aunque no necesariamente cúlrica o litúrgica, por cierto). La lectura y el diálogo en torno de las Escrituras se vuelven así no sólo proceso de observación y análisis, sino también de adoración y celebración, o sea, un camino real para la experiencia de adoración. Simultáneamente, los discípulos reunidos en torno de la Biblia (en la iglesia, el hogar, las instituciones teológicas o donde fuere) procuran nutrir la fe y crecer en el discipulado y la vida en su comunidad así como en toda forma de testimonio y servicio, es decir, en la misión.

De modo que la labor hermenéutica debe contribuir a la integración de las facetas esenciales en la vida de la iglesia, y a orientar las tareas del ministerio en particular, que son: habilitar para la adoración, equipar para la vida en comunidad y capacitar para la misión; todo esto al tiempo que se promueve el desarrollo y la maduración de la fe en términos de la visión, la virtud y la vocación de los discípulos de Cristo. Quiera Dios bendecir nuestros esfuerzos en respuesta al desafío del crecimiento integral.