

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

La misión de Dios en los caminos de la historia

Homenaje a Mortimer Arias

5 JOSÉ DUQUE: Presentación

11 CORALIA BLANCO: La evangelización integral:
testimonio al servicio del reino

35 ROY MAY: "Paganos, judíos y turcos": el universalismo de
Juan Wesley y sus implicaciones para la evangelización

47 JOSÉ DUQUE: El mundo es mi parroquia porque otro mundo es posible

63 ARTURO PIEDRA: La misión cristiana en perspectiva latinoamericana
Un diálogo con las sociedades misioneras

93 DANIEL CHIQUETE: Sanidad, Salvación y Misión
El ministerio de sanidad en el pentecostalismo latinoamericano

115 Cronología de las publicaciones de Mortimer Arias

Volumen 24 Número 2 ♦ Segundo Semestre 2004 ♦ San José, Costa Rica

♦

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores y las autoras se /hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

♦

Comité Editorial:

JOSÉ DUQUE,
Director

EDWIN MORA
VICTORIO ARAYA
ELISABETH COOK
JOSE ENRIQUE RAMIREZ

♦

Diagramación
DAMARIS ALVAREZ

♦

Copyright © 2004
Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000
San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 224-2791/283-8848/283-4498
Fax.: (+506) 283-6826
E-mail: bsebila@racsa.co.cr
ISSN 1019-6366



Institución que da continuidad
a las labores educativas
iniciadas por el Seminario
Bíblico Latinoamericano

La misión de Dios en los caminos de la historia

Homenaje a
Mortimer Arias

Vida y Pensamiento 24,2
Segundo Semestre 2004

Presentación

La generación de los sesentas y setentas

*Siempre que pienso en Mortimer, si bien pienso en él como persona, sobre todo pienso en su teología y particularmente en su misiología. Los misiólogos protestantes latinoamericanos no podríamos escribir o hablar sobre la misiología latinoamericana, sin rozar en cualquier momento con uno de los aportes del pensamiento de Mortimer. Cuando algunos de nosotros, protestantes de generaciones posteriores a la de Mortimer, estábamos aún muy tímidos sobre la espectacular irrupción de la Teología de Liberación (TL), él publicó en 1973 el libro *Salvación es liberación*, el cual se constituyó en uno de los textos con “imprimatur” para asumir la TL también como nuestra teología. Pero esto sucedía no solo porque esta obra provenía de un obispo, sino porque venía de una generación de teólogos reconocidos como “padres” de la teología de la liberación latinoamericana. Entre ellos podemos mencionar a José Míguez Bonino, Ruben Alvez, Julio de Santa Ana, Mauricio López, Richard Shaull, Emilio Castro, Jorge Pixley, Federico Pagura, Paulo Ayres Matus, Luis*

Rivera Pagán y Milton Schwantes. Para entonces, las mujeres teólogas estaban excluidas de esta tarea, aunque producían en el anonimato, con la casi sola excepción de Beatriz Melano Couch en ISEDET, Ofelia Ortega en Cuba y Julia Esquivel en Guatemala.

Así que cuando pienso en Mortimer, pienso en una teología, en una generación única de teólogos, hijos de su tiempo y especialmente sensibles por la opción a discernir entre las luchas y esperanzas del pueblo creyente, dónde y por qué se estaba revelando Dios en la región. Esta es la generación fundante del pensamiento teológico latinoamericano y caribeño. Nunca antes hubo una generación protestante teológica con tanta creatividad, tan encarnada en su cultura y con tanta valentía profética como esta generación de los sesentas y setentas en nuestra región. Ellos, junto con otros hermanos católicos, fueron quienes recuperaron y transmitieron a las generaciones posteriores el sentido y la responsabilidad de discernir entre nuestro pueblo las ausencias y las presencias de la revelación del Dios de la gracia.

Ahora la curva de la resistencia social y política de nuestra coyuntura nos parece indicar que aún hay mucha energía liberadora, porque abunda la Gracia y porque los nubarrones oscuros que habían tratado de cubrir nuestros cielos de esperanza, cerrando horizontes (Elsa), están siendo sopladados hacia el abismo; la luz muestra otra vez algo de claridad, para seguir adelante en nuestro camino, el camino que nos revela el Proyecto de Dios. Con mucha alegría y esperanza renovada, como la que percibimos en el pueblo de Venezuela, en el mundo aymara y kechua de Bolivia, como en el pueblo profundo de Ecuador, testifico que aquello que ustedes sembraron con tantas lágrimas, prisiones e inseguridades producidas por el terror de las tinieblas de la Seguridad Nacional, ha dado abundantes frutos.

Por ello, hoy el quehacer teológico latinoamericano es más universal, es más mestizo, más indígena y afro, se está desmasculinizando gracias a las sonoras voces de las mujeres teólogas. Además, ha seguido madurando ecuménicamente, mantiene su clara dimensión profética, continúa con sabiduría encarnándose en nuestras diversas y fecundas culturas. De la misma manera sigue profundizando la opción por los “pequeñitos”, quienes hoy no sólo son más, sino que están precariamente peor que en los primordios de la TL. Testifico que hoy la teología latinoamericana es más participativa, gracias a la enorme contribución del pensamiento y la espiritualidad costosa de muchas redes como el ampliado movimiento bíblico, el Grupo ATABAQUE de teología afro, las Asociaciones de educación teológicas como CETELA (Comunidad de Educación Teológica Ecuménica L.A), ASTE (Asociación de Seminarios Teológicos Evangélicos), ASIT (Asociación de Instituciones Teológicas), Asociación de Profesoras de Teología, Fraternidad Teológica Latinoamericana, DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), ASETT (Asociación Ecuménica Teológica del Tercer Mundo), SOTER (Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión), CEHILA (Comisión Ecuménica de Historia en AL) y muchos otros grupos a nivel nacional o local que muestran la enorme diversificación y riqueza de la producción teológica latinoamericana y caribeña para estos tiempos.

La vida y pertinencia de la teología latinoamericana que la generación de nuestros padres originó en aquella época, cuenta hoy día con una innumerable y creativa producción ya publicada, en los más expresivos géneros literarios. Gran parte de esa producción ha sido traducida a muchos otros idiomas. Además, en muchas facultades de teología, de filosofía y de historia en distintos países de otros continentes, cuando se repasan las teologías contemporáneas, en esas aulas la teología latinoamericana tiene un lugar preponderante. La teología

latinoamericana ha contribuido a crear claves hermenéuticas desde sujetos específicos, lo cual ha redundado en un replanteamiento de la Missio Dei así como de la Missio Ecclesiae, lo que a la vez ha puesto enormes retos a la educación teológica.

En fin, aquello que la generación fundante de la teología latinoamericana sembró con temor, temblor y muchas lágrimas, pero movida por una incommovible fe, trasciende la misma teología y las mismas iglesias. Aunque no se puede reducir a una sola persona, ciertamente teólogos como Mortimer y su generación abrieron un camino utópico para el pensamiento universal. Esto es cierto, porque la teología latinoamericana de la liberación no es solo texto ya pensado y clausurado al interior de las instituciones eclesíásticas. Ella es en realidad una espiritualidad, un compromiso, una perspectiva de fe, una búsqueda piadosa de los lugares donde Dios revela su gracia amorosa en esta historia humana tan contradictoria como esperanzadora. De acuerdo al método de la TL, ella no se presenta como una reflexión conclusiva, sino como un camino abierto para empezar a caminar.

Esta reflexión teológica realizada a partir del grito angustiante de los y las empequeñesidas, es decir, desde las personas discriminadas, excluidas, explotadas, oprimidas o enajenadas, desde allí como lugar teológico, ella articula una palabra teológica no solamente para los creyentes, sino para toda la sociedad, por cuanto que el mundo, tal cual lo vivimos hoy día, va a la destrucción si no retomamos la misión de Dios para la humanidad y toda la creación. Solo desde allí podemos advertir con fe que otro mundo es posible, como lo percibió en sus orígenes la TL. Entonces, creer que otro mundo es posible abre un enorme reto para la misión del pueblo de Dios hoy.

En este número de Vida y Pensamiento queremos patentizar nuestra admiración y reconocimiento a la generación fundante de la TL, la cual hoy tenemos que denominar en plural como teologías latinoamericanas, gracias a la riqueza de su diversidad. En especial, dedicamos este número a Mortimer Arias como uno de nuestros “padres” fundantes, quien, como su generación de teólogos, se involucró en el reto misionero con la fe de que otra iglesia era posible, porque otro mundo se perfilaba posible. Como el mensaje de salud del Evangelio, este reto teológico sigue no solo vigente sino que hoy es más urgente que en los orígenes de la TL.

En el presente número de nuestra revista hemos organizado los contenidos en la siguiente forma. En primer lugar, presentamos un artículo de la teóloga cubana Coralía Blanco titulado “La evangelización integral: testimonio al servicio del reino”, el cual contiene un acercamiento interpretativo del pensamiento misiológico de Mortimer Arias. En segundo lugar, incluimos el artículo “Paganos, judíos y turcos: el universalismo de Juan Wesley y sus implicaciones para la evangelización”, escrito por el profesor Roy May, donde aborda la amplia comprensión universal del mensaje de la Gracia proveniente de Wesley. En tercer lugar, el lector encontrará el artículo titulado “El mundo es mi parroquia porque otro mundo es posible”, presentado por José Duque, donde sugiere una lectura de la praxis misional de Wesley re-leída desde y para nuestro contexto actual. En cuarto lugar, aparece el artículo del profesor Arturo Piedra, bajo el título “La misión cristiana en perspectiva latinoamericana”, en la que el autor expone un diálogo con las sociedades misioneras protestantes, presentado en la Conferencia Regional de la Misión Latinoamericana que se realizó en Panamá en setiembre del 2003. En quinto lugar, aparece un artículo titulado “Sanidad, salvación y misión: el ministerio

de sanidad en el pentecostalismo latinoamericano”, del profesor Daniel Chiquete, en el que analiza las implicaciones misiológicas del ministerio de sanidad en la tradición pentecostal. Finalmente, el lector encontrará una cronología de la vida y obra de Mortimer Arias, presentada por Coralía Blanco.

Confiamos que la lectura de estos aportes, en perspectiva de la misión, contribuya a despertar nuevas interrogantes y nuevos retos para la vida y misión de las iglesias, así como para las escuelas de teología, como lo hicieron aquellos movimientos que alimentó y despertó la generación fundante de la TL.

José Duque

La evangelización integral: testimonio al servicio del Reino

CORALIA BLANCO*

*“Evangelización es cuando un mendigo
le dice a otro dónde encontrar pan”*

D.T.Niles

INTRODUCCIÓN

Al introducirnos con el presente trabajo en el pensamiento misionológico de un teólogo de la talla de Mortimer Arias, necesariamente tendremos que valorar no sólo la producción teológica e intelectual del autor, sino también el punto de partida

* Coralia Blanco es licenciada en teología de la UBL y actualmente es directora del Recinto Universitario de la UBL en el Centro Memorial Martin Luther King de la Habana, Cuba.

En nuestro criterio su experiencia de vida valida sus aportaciones y convicciones profundas. Arias es un misionólogo que vive y transpira la misión y el servicio a otros y otras...

y aquello que da sentido y coherencia a su elaboración teológica: su vida. Sus opciones y compromisos abarcan todos los aspectos de su existencia, de tal manera que lo misionológico, pastoral y personal -familiar- aparecen indisolublemente ligados; lo eclesial y lo político-social, se encaminan en una misma dirección: su lucha por la justicia social.

En nuestro criterio, su experiencia de vida valida sus aportaciones y convicciones profundas. Arias es un misionólogo que vive y transpira la misión y el servicio a otros y otras, en el sentido de compromiso, desprendimiento y sacrificio a favor de los más desfavorecidos. El obispo metodista y misionólogo Arias ha dedicado toda su vida y ministerio a ser un discípulo que sirve a la obra de Dios por el mero gozo de servir con amor. Desde temprana edad decidió seguir y servir a Cristo, donde quiera que se encontrara, y cualesquiera que fuesen las circunstancias y obras que le tocara realizar, promesa que Arias ha hecho realidad con amor, dedicación y desde el servicio concreto a su prójimo.

Arias se nos presenta ante todo como un pastoralista y un misionólogo, pero no por ello sus aportes se limitan a estas áreas. Su experiencia docente en América Latina y dentro del movimiento ecuménico, lo han ubicado como un gran latinoamericanista, comprometido con la iglesia y el pueblo de todo el continente.

El autor escogido ha trabajado la necesidad de retomar la centralidad del Reino de Dios en la evangelización integral.¹

¹ Aunque en nuestro criterio Arias resulta ser el autor latinoamericano que aborda con mayor profundidad la temática, conviene señalar que no resulta el único en trabajar este tema. La Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL)

Consideramos que es de extraordinaria importancia el pensamiento de Arias para la evangelización en América Latina hoy, ya que se relaciona directamente con el sentido que ha adquirido la evangelización en la prédica de nuestras iglesias. En las predicaciones de algunas tradiciones eclesiales, son tratadas la evangelización y visión misionológica desde la conversión “personal”, con un fuerte matiz individualista centrado en el individuo y no en la comunidad. Arias denomina palabras claves de este tipo de mensaje evangelístico: “la terminología funcional en esta predicación”²: “salvación” y “perdición”, “aceptar a Jesucristo como salvador personal”, “perdón de los pecados”, “nacer de nuevo”, “vida abundante”, “paz de espíritu” o “pensamiento tenaz”.

...lo cierto es que la centralidad del Reino de Dios en la evangelización ha venido sufriendo un desplazamiento.

Por otro lado, según Arias, el tema del Reino ha desaparecido de la tradición evangelística. El mensaje se ha centrado no sólo en la salvación personal, sino también en la iglesia como espacio de igle-crecimiento. El Reino de Dios, como perspectiva y contenido de la proclamación, se ha ausentado de la evangelización. Según Arias, un aspecto que ha contribuido de manera directa a la ausencia del Reino de Dios en los mensajes, es que predicadores,

también ha realizado trabajos donde se recupera la perspectiva del Reino en la evangelización. Así, por ejemplo cabe destacar obras tales como: “La naturaleza del Reino de Dios” (Emilio Antonio Núñez), “El Reino de Dios y la iglesia” (René Padilla, Conferencia Strachan), “El Reino de Dios y la historia” (José Míguez Bonino), “La expectativa mesiánica del reino y su carácter central para una adecuada hermenéutica contemporánea” (Juan Yoder), “El Reino de Dios, la escatología y la ética social y política en América Latina” (Samuel Escobar) René Padilla, ed. *El Reino de Dios y América Latina* México, DF: Casa Bautista de Publicaciones, 1975.

² Mortimer Arias, *Venga tu Reino*. La Paz: Itchus, 1980, 17.

*La gran
necesidad de la
evangelización de
América Latina
es recuperar en su
integridad el
mensaje del Reino.*

pastores y teólogos – hombres y mujeres - interesados en la proclamación del Reino de Dios, no han mostrado el mismo interés por la tarea evangelizadora de la iglesia. Y a la inversa, quienes resultan ser paladines de la evangelización han olvidado la centralidad del mensaje del Reino.³ Sean cuales fueren los motivos, lo cierto es que la centralidad del Reino de Dios en la evangelización ha venido sufriendo un desplazamiento.

En este trabajo reflexionaremos sistemáticamente sobre el significado de la evangelización integral dentro de la misión de la iglesia latinoamericana, según los planteamientos arianos. Este enfoque será el punto de partida para un posterior abordaje en el necesario replanteo de una evangelización que tenga el Reino de Dios como centro y horizonte, según el pensamiento misionológico de Arias, ya que para Arias la preocupación y el problema misionológico en el contexto latinoamericano, es que “la gran necesidad de la evangelización de América Latina es recuperar en su integridad el mensaje del Reino”.¹ La contextualización y definición integral de la evangelización será el marco propicio para las implicaciones de una evangelización en América Latina

³ Mortimer Arias, Entrevista grabada realizada por Arturo Piedra, profesor de historia eclesiástica, el 30 de julio de 1997, en el marco de un estudio del Protestantismo en América Latina. Consta de 8 cassettes, que constituirán la fuente documental mayormente utilizada en el presente trabajo. Transcripción de la autora.

¹ Arias, “Esperanzas y desesperanzas en la crisis continental”, Ponencia presentada en el Segundo Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE II), 1980.

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO Y ECLESIAL DE LA TEOLOGÍA DEL REINO EN ARIAS

El pensamiento misionológico de Arias siempre ha estado encarnado en la realidad eclesial de América Latina. Ello aplica a su reflexión sobre el Reino de Dios. El Reino de Dios, según el autor, sólo se materializa en la historia, en nuestro caso, la historia y la realidad latinoamericana. Dios siempre ha estado presente en la iglesia y la sociedad latinoamericana. En 1970, Arias reflexionaba sobre el *actuar de Dios*, que se ha dado en el continente, en dos aspectos: 1) el involucramiento de los cristianos en los movimientos por la liberación de diferentes tipos de opresiones, durante el siglo pasado:

...en América Latina, Dios ha querido dar a la iglesia, dos dones maravillosos para este siglo [siglo XX], el primero fue el Movimiento de Liberación y la participación de los cristianos en las luchas humanas contra toda forma de opresión, siendo este actuar lo que cerró definitivamente el mito marxista-leninista de que la religión es el opio de los pueblos, porque aquí en América Latina los cristianos estaban poniendo la vida, y el mayor número de víctimas dentro del liderazgo en América Latina se dio entre cristianos en esa lucha por la liberación.⁴

y 2) la renovadora experiencia del Espíritu, que se hacía más evidente dentro del movimiento pentecostal, pero trascendiendo los estrechos márgenes denominacionales:

...el don que Dios estaba dando a la iglesia, el don de una nueva experiencia del Espíritu, el movimiento pentecostal, abriendo nuevos cauces y nuevas formas de comunicación, trascendiendo las denominaciones.⁵

4 Arias, Entrevistas.

5 *Idem*.

Estas manifestaciones del actuar de Dios en dos ámbitos tan diferenciados, tenían su base socio-histórica en lo que Arias llama “el divorcio” existente dentro del ámbito eclesial. Por un lado, era patente una posición comprometida con demandas de índole social y político, que descuidaba un cierto tipo de espiritualidad, o acción del Espíritu,

(...) ¿por qué no podemos tener juntos estos dos dones, estas dos señales que Dios ha querido dar a su iglesia para la Evangelización de América Latina? El don del Espíritu y el compromiso con la liberación. Los tenemos separados y como alternativas, por un lado la lucha por la liberación, descuidando la espiritualidad propiamente, lo profundamente religioso.⁶

Pero a la par existía otra postura por parte de “quienes estaban disfrutando de las manifestaciones del Espíritu en dones, con una nueva vitalidad sin un compromiso social, es decir, una espiritualidad que no los llevaba al prójimo en sentido del Evangelio”.⁷ En otras palabras, una espiritualidad ausente de un grado mayor de compromiso con los cambios estructurales que se venían dando en el continente.

Con este análisis, Arias enfatizó que la postura de los creyentes frente al compromiso cristiano por la liberación humana dividió a las iglesias, lo que no se evidenciaba única ni privilegiadamente en las distinciones de tipo dogmático o doctrinal, sino en los diferentes posicionamientos ideológicos y políticos.

Aún cuando Arias no percibe negativamente la existencia de ámbitos tan disímiles donde ocurre este actuar de Dios, sí sostiene que en cualesquiera de los espacios donde se manifieste la fe cristiana, ésta tendrá que estar “encarnada en la historia”.⁸ El Dios

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

de la historia se hace presente en las diferentes y plurales formas de vivir la historia por parte de los grupos humanos y eclesiales. Es en el contexto latinoamericano, de lo cual constituye un componente esencial la historia de los diferentes grupos eclesiales, que irrumpe Dios. Arias llama la manera en que el Dios de la historia interviene en la realidad humana la “irrupción del Reino de Dios”.⁹ Este Reino de Dios que penetra la historia abarca tanto lo social como lo espiritual, confrontando, conflictuando, o en palabras del autor, “produciendo una crisis”.¹⁰

*...en cualesquiera
de los espacios
donde se
manifieste la fe
cristiana, ésta
tendrá que estar
“encarnada en
la historia*

1.2 La comprensión de la misión en Arias

Al reflexionar sobre la misión de la iglesia, Arias ha hecho alusión a la comparación que hiciera un predicador neopentecostal: “ven, aquí, esta es nuestra iglesia, nosotros somos el supermercado, otras iglesias han preferido quedarse como el kiosquito”.² Arias advierte que quizás tenga razón el predicador. Algunas iglesias se han quedado como el kiosquito, pero un kiosquito nos puede salvar del apuro más de una vez. Al desaparecer “los supermercados” y con ellos las mega-iglesias, todavía seguirán los kiosquitos y podrán multiplicarse. Arias expresa convencido que “no es la primera vez que el Señor de la Historia está en una situación como ésta, ni los cristianos han estado por primera vez en esta situación”.³

Arias reflexiona sobre el futuro de la iglesia y la seguridad de que Dios siempre estará presente en la historia de la iglesia:

⁹ Arias. *Anunciando el reinado de Dios: evangelización integral desde la memoria de Jesús*. (San José: Visión Mundial, 1998), 89.

¹⁰ *Idem*.

² Arias, Entrevistas.

³ *Idem*.

Ya que el futuro es tan impredecible y tan sobrecogedor si estuviéramos al borde de pasar por el desierto lo más importante es levantar nuestras carpas, para atravesar el desierto que el Señor del Tabernáculo irá con nosotros. Como una columna de fuego en la noche y una nube en el día para guiarnos a través del desierto y habrá lugar para que nuevos prodigios y manifestaciones del poder y la presencia de Dios se den en este mundo postmoderno, y siempre habrá lugar para el testimonio.⁴

Según Arias, lo fundamental para el trabajo de la iglesia es cambiar su mentalidad, su manera de trabajar. Las iglesias deben ir donde el pueblo va. En otras palabras, deben responder a la propia dinámica del Dios de la Historia que está presente en cada paso y lucha concreta del pueblo, porque esta es una forma de proclamar el Reino de Dios en una situación histórica real.

Aunque vale señalar que la evangelización no es la única tarea de la misión, sí estamos de acuerdo con Arias cuando plantea que, “el evangelismo es parte de la misión, no debe confundirse con ella; evangelismo es anunciar el evangelio: los eventos de Jesucristo, sus promesas y demandas”.¹¹ Por lo tanto, creemos pertinente en este acápite referirnos a la misión que las iglesias están desempeñando en nuestro contexto.

Para Arias, la crisis de la misión está dada por la pérdida del concepto de misión. ¿Cuál es la misión de la iglesia? Según Arias,

la iglesia existe para el Reino y por el Reino y está llamada a levantar señales del Reino, aunque sea imperfecta. No hay otro pueblo a quien le haya confiado el testimonio del Reino, que ha sido inaugurado por Jesús. Ahí está el papel único de la Iglesia.¹²

4 *Idem.*

11 Arias, “Evangelización: ¿por qué y para qué?”, 5.

12 Arias, “¿Qué es evangelización?” en *Documentos y escritos.*

La crisis que afecta a la misión de la iglesia, afecta a la evangelización y al concepto que se tenga de ella. Pero no podemos considerar que ha sido la única causa; otros factores también han contribuido a la crisis de la evangelización, los cuales expondremos en los próximos acápite.

2. EVANGELIZACIÓN EN LA PERSPECTIVA DEL REINO EN LA MISIÓN DE LA IGLESIA, BASADA EN EL PENSAMIENTO ARIANO

En este acápite nos proponemos responder a las preguntas ¿Qué significa la evangelización para el autor? ¿Qué pasó con la centralidad del Reino de Dios en la evangelización? ¿Cuáles son los factores considerados por Arias en la crisis de la evangelización?

2.1. Concepto ariano de la evangelización

En el pensamiento ariano, la evangelización es “todo lo que se ha ce para comunicar, compartir o encarnar el evangelio (...)”.⁷ El autor se apoya en una definición clásica, “la comunicación del evangelio a los que no conocen con el fin de que acepten a Jesucristo como su Señor y Salvador y se incorporen a su Iglesia”.⁸

En las “Tesis bolivianas de evangelización”, el autor expresa que **evangelización** es:

la proclamación en el Espíritu y en su integridad bíblica de las buenas nuevas de amor de Dios manifestado en Jesucristo, o sea:

En el pensamiento ariano, la evangelización es “todo lo que se hace para comunicar; compartir o encarnar el evangelio.

⁷ Arias, *Módulo de Evangelización Integral*. San José: UBL.

⁸ *Idem*.

- a) **Anuncio** de la totalidad del Evangelio Salvador de Jesucristo.
- b) **Denuncia** de todo ídolo o poder que se opone al propósito de Dios para con la humanidad.
- c) **Testimonio** visible -personal y comunitario- de la Palabra que interpela, transforma y concientiza.
- d) **Participación** comprometida en la lucha por una sociedad más justa y más humana inspirada en el amor de Cristo.
- e) **Llamado** a los hombres (sic) a convertirse a Jesucristo y a incorporarse a la lucha aquí y ahora.⁹

Arias considera que la evangelización posee características que la hacen verdadera:

- 1) *La verdadera evangelización es integral*, ya que es para el ser humano completo¹⁰, es decir en lo espiritual, social, físico, histórico, eterno. Arias no acepta las dicotomías que reducen el evangelio a una sola dimensión o que pretenden dividir al ser humano (Lc. 4.18-19; Mt. 9. 35-38; 1 Tm. 4.6-10).
- 2) *La verdadera evangelización es bíblica*, el mensaje es la proclamación apostólica centrada en Jesucristo. Su propósito es el llamado al arrepentimiento, la conversión y a la incorporación a la comunidad de fe. El objetivo final es el Reino de Dios. La evangelización es un proceso permanente en el que somos interpelados y convertidos una y otra vez a Dios y al prójimo, donde la renovación, la reconciliación, el crecimiento y la madurez en Cristo ocupan un lugar (Jn. 5.39; Hch. 2.22-42; Ef. 1.9-10; Gá. 2.1-11).
- 3) *La verdadera evangelización es evangélica*, es decir es un anuncio de la Buena Nueva liberadora de Jesucristo. Evangelizar es compartir una noticia. (Mt. 23.4; Lc. 2.10-11; Mt. 5.1-12).

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

- 4) *La verdadera evangelización es encarnada*, se proclama en palabras y acción en una situación concreta. El Evangelio está dirigido al ser humano en su contexto, no es un mensaje ahistórico, ni atemporal. La evangelización tiene que estar insertada al mundo. El ser humano no es destinatario pasivo del mensaje.
- 5) *La verdadera evangelización es concientizadora*, el ser humano toma conciencia de sí mismo y de su circunstancia, delante de Dios y en la sociedad (Lc. 19.1-10; Mt. 10.16; Fil. 3.3-15).
- 6) *La evangelización es humanizadora*, la salvación cristiana implica la humanización del ser humano (Lc. 19.1-10; Jn. 10.10).

La evangelización es esencial a la iglesia; es su tarea prioritaria. El fruto de la evangelización es la edificación del cuerpo de Cristo en la tierra y de ella depende la sobrevivencia de la iglesia (Mt. 28. 18-20; Hch. 1-8; 1Pe. 2.9-10). La evangelización es la expresión normal de la nueva vida en Cristo, es proyección de la pasión y comprensión de Cristo por la humanidad (1Co. 9.16; 2 Co. 5.14-15). Es un derecho-deber de la iglesia que se conjuga con el derecho de todo ser humano. El evangelio no es propiedad sino es mayordomía (1Ti. 2.4; Mr. 16.15). Es una tarea permanente y se debe realizar en cualquier sociedad. Solamente quedamos eximidos de la evangelización con la venida del Reino (2Ti. 4.1-5; 1 Pe 2.9; 2 Co. 11.4).

El medio de la evangelización son los testigos y una comunidad de testimonio. Todo lo que la comunidad hace tiene una dimensión evangelística, es el instrumento del Espíritu Santo (Hch. 1.8; 2.32; 3.15). La comunidad debe mostrar las señales de su mensaje, es decir, no es basa solamente en la predicación, sino en la acción. Para predicar el evangelio hay que vivirlo. La

*Este precio es
concebido por el
autor como las
renuncias, los
cambios dolorosos,
opciones radicales.
No existe
evangelización
sin cruz.*

auténtica evangelización no se logra sin pagar un alto precio. Este precio es concebido por el autor como las renunciaciones, los cambios dolorosos, opciones radicales. No existe evangelización sin cruz (Mt.10; Mr.8. 31-38).

La comunidad y los testigos son parte del mundo, sujetos al pecado y al error, por tanto bajo la misericordia de Dios. La iglesia es interpelada con la Palabra, que pretende interpelar al mundo. El testigo debe aceptar su vulnerabilidad. La iglesia debe saber que Cristo nos precede en la evangelización. Evangelizar es ayudar a los seres humanos a descubrir a Cristo en ellos y revelarlo en el evangelio (Jn. 1.1-18; Hch. 19). La evangelización es compromiso. El anuncio de la Palabra implica denuncia de todo lo que no está conforme con el Evangelio. No existe una evangelización evangélica sino es profética. La evangelización pone en marcha las fuerzas de la liberación. El Evangelio tiene como objetivo liberar a las personas oprimidas tanto por fuerzas internas, como externas.

La evangelización en América Latina debe ser contextual, ya que en el continente se vive, como dice Arias, entre la cautividad y la liberación. En Latinoamérica existe gran expectativa por la llegada de una nueva sociedad, “otra América Latina posible” y por el surgimiento de un nuevo ser humano. En nuestro contexto, el Evangelio es una buena noticia, por lo tanto la necesidad que urge es evangelizar, pero con una praxis evangelística.¹³

La “Tesis Bolivianas de Evangelización” es un documento crítico, radical y revolucionario para la época que fue escrito. Toma en serio la evangelización, no la reduce a la proclamación, pero

¹³ Por la importancia que tiene para la evangelización este documento, según Arias, es que decidimos hacer una síntesis de las Tesis Bolivianas de Evangelización (1974).

rechaza el activismo, propone una evangelización encarnada en una realidad concreta, y con un propósito definido, que los testigos y la comunidad sean signos del Reino de Dios.

2.2 Desplazamiento del mensaje de Jesús en la evangelización

Arias analiza las causas del desplazamiento del mensaje del reino de Dios en la predicación. En sus libros *Venga tu reino* y *Anunciando el reinado de Dios*, Arias le llama al desplazamiento del mensaje del reino de Dios de la predicación del evangelio, eclipse del Reino¹⁴. El eclipse del Reino de Dios son las versiones parciales de la proclamación del Reino de Dios, lo que en la terminología ariana es “cataclismico de los apocalípticos”. Es decir, el Reino trascendental en el cielo, el reino interior experimentado en la experiencia religiosa, el reino político instaurado por un nuevo orden social, el reino eclesiástico, cuando la iglesia ocupa el lugar del Reino en la tierra. Otra manera de conceptualizar el desplazamiento de la predicación del Reino de Dios en la evangelización identificado por Arias son los “reduccionismos del reino”.¹⁵

*El eclipse del
Reino de
Dios son las
versiones
parciales de la
proclamación
del Reino
de Dios.*

¹⁴ Arias utiliza el eclipse para ilustrar el desplazamiento del Reino; preferimos utilizar desplazamiento y no eclipse debido a que desplazar es mover a una persona o cosa del lugar que está. (*Diccionario Enciclopédico* (Barcelona: Olimpia, 1995), 462). Aunque Arias al sustentar por qué llama eclipse al desplazamiento del Reino plantea que el eclipse es cuando la luna se interpone entre el sol y la tierra y la sombra de la luna se proyecta sobre la tierra. Al moverse la tierra, la sombra de la luna desaparece y se vuelve a observar el resplandor del sol. El *Diccionario Enciclopédico* define como eclipse, la ocultación transitoria de un astro o pérdida de luz prestada por interposición de otro cuerpo celeste. Por lo tanto no consideramos que la centralidad del Reino ha sido oculta, sino desplazada. Cf. Los libros *Venga tu reino* y *Anunciando el reinado de Dios*.

¹⁵ Arias, Entrevistas.

En su libro *Venga tu reino*, Arias explica que,

*el eclipse del Reino en el mensaje y la teología y estrategia de la Iglesia se ha debido por lo menos a dos causas, o dos procesos: el de la traducción del evangelio del Reino a cada época y lugar, y el de la reducción del evangelio del Reino a una de sus dimensiones (presente, pasada o futura; profética o apocalíptica; individual o social; histórica o eterna).*¹⁶

Podemos decir que el desplazamiento del Reino de Dios en la evangelización, entre otras causas, también se debe a interpretaciones erróneas de las concepciones bíblicas, a las lecturas de la realidad presente o futura, a las dimensiones personales o sociales o en la reducción del Reino solamente en las manifestaciones del Espíritu. Este desplazamiento contribuyó a que el mensaje se convirtiera solamente en palabras, por tanto la dimensión de la praxis de Jesús se ha ido perdiendo en la evangelización. Además, Arias plantea que el eclipse del Reino es en gran medida el problema fundamental para entender lo que es la evangelización. No nos debemos quedarnos en estos reduccionismos porque, como el mismo Arias expresa, el Reino es integral, total, inclusivo: desde el punto de vista personal y social, además es abarcador.¹⁷

3. CRISIS EN LA EVANGELIZACIÓN DEL REINO DE DIOS

De acuerdo con Arias, además del eclipse del Reino en la evangelización, existe otra causa que ha afectado la centralidad de

¹⁶ Arias, *Venga tu Reino*, 24.

¹⁷ Cf. Arias, *Anunciando el reinado de Dios*.

la *basilea*: es la crisis¹⁸ de la evangelización, tanto en el contenido de la proclamación, como en la acción de la proclamación¹⁹. El autor plantea que en las iglesias históricas existe una constante declinación de la membresía, que parece sugerir una crisis en la evangelización en cuanto a su definición, motivación, metodología y contenido²⁰. Las causas que han provocado esta crisis en la evangelización son varias, las cuales expondremos a continuación:

1) **La definición de la palabra evangelización.** Arias contrapone “evangelismo” y “evangelización”. El autor sostiene que la palabra evangelismo sugiere una posición partidista. Otra de las dificultades de la palabra

Podemos decir que el desplazamiento del Reino de Dios en la evangelización, entre otras causas, también se debe a interpretaciones erróneas de las concepciones bíblicas, a las lecturas de la realidad presente o futura, a las dimensiones personales o sociales o en la reducción del Reino solamente en las manifestaciones del Espíritu.

¹⁸ Arias al referirse a la crisis de la evangelización no utiliza la palabra crisis con sentido negativo. Todo lo contrario. Para el autor la crisis puede ser un potencial para el cambio, es decir el punto crítico en cual puede esperarse un nuevo desarrollo en una u otra dirección, donde lo viejo está dando paso a lo nuevo. (Cf. Arias “En busca de una nueva evangelización” Conferencia Fondren, Dallas 1977, (Material enviado a la autora por vía aérea).

¹⁹ Jon Sobrino. *Resurrección de la verdadera iglesia* (San Salvador: UCA, 1988), 261. El autor expone que el término **evangelización** incluye dos realidades que las une, pero que a su vez la diferencia: la evangelización, incluye un contenido a comunicar y la acción de comunicar ese contenido.

²⁰ Arias, “Una Crisis de definición: la recuperación del candor”, *Conferencias Fondren*.

evangelismo es que se asocia con campañas “para ganar almas”, predicaciones y predicadores ligeros, con un mensaje literalista y descontextualizado, de tal manera que el “evangelismo es sinónimo de proselitismo agresivo, reuniones masivas, decisiones bajo presión, predicadores-estrellas y política reaccionaria”.²¹ Por lo tanto, Arias expone que la mejor definición de la palabra evangelización es el anuncio de las Buenas Nuevas.²²

¿Por qué es importante la definición? Para Arias la definición de qué es lo que hacemos cuando proclamamos las Buenas Nuevas es importante porque, “definir la evangelización es definir el Evangelio”.²³ El problema no es la palabra, sino el estereotipo asociado con ella. Y esta es otra de las causas de la crisis de la evangelización.

En los Estados Unidos los movimientos eclesiales del siglo XIX, eran asociados a las experiencias de avivamiento, generando modelos “*revivalistas*”,²⁴ como por ejemplo: reuniones masivas, el estilo de predicación de excitación emocional, el enfoque moralista e individualista. La evangelización se convirtió en la especialización del evangelista. A partir de las primeras décadas del siglo XX, se desarrollan nuevas formas de evangelización, por ejemplo: evangelismo pastoral, evangelismo laico, evangelismo diario, evangelismo educacional. A partir de la década del 40, se comienza a hablar de evangelismo social, evangelismo por visitación.²⁵

²¹ Arias, “Evangelización: ¿por qué y para qué? 2.

²² Arias, “Una crisis de definición: la recuperación del candor” *Conferencia Fondren*.

²³ Arias, “Evangelización: ¿por qué y para qué? 5.

²⁴ Castellanización de la palabra inglesa «*revival*», se refiere a los movimientos de avivamientos que tuvieron lugar en los Estados Unidos. Este movimiento se caracterizó por predicadores “fogosos”; experiencias religiosas con una fuerte carga emocional (Cf. Arias Evangelización: ¿por qué y para qué? 11).

²⁵ En los Estados Unidos, un contexto cristiano pluralista, toma la forma de campaña periódica de “reclutamiento” de membresía para la iglesia (Cf. Arias, “Una crisis de definición: la recuperación del candor”).

2) *El contenido de la evangelización*, es un aspecto que caracteriza la crisis de la evangelización.. Después de realizar un sondeo sobre el significado de evangelización,²⁶ Arias plantea que: “fundamental para cualquier teología de la misión o de la evangelización: el centro es Cristo, el mensaje es Cristo. Es necesario tener esto claro (...)”.²⁷ Más adelante, el autor enfatiza que “lo que ha sucedido con nuestra evangelización tradicional es que se ha quedado con una cristología reducida o reduccionista”.²⁸

...lo que ha sucedido con nuestra evangelización tradicional es que se ha quedado con una cristología reducida o reduccionista

Arias presenta el mensaje evangelístico como cristocéntrico²⁹ y debemos hacer una diferencia, pues el Reino de Dios es un tema jesuánico, pero no cristocéntrico. Jesús no se anunció a sí mismo. Él no dice: “dónde yo estoy está el Reino”. El desplazamiento del Reino hacia Cristo, permitió que el mensaje de evangelización se hiciera cristocéntrico. Sin embargo, en el mismo artículo, analizando el contenido de la evangelización, el propio Arias plantea la necesidad de definir el evangelio como lo hizo Jesús: “ya que definimos ‘evangelismo’ de tantas maneras, ¿por qué no probamos, para variar, de definirlo en la forma que Jesús lo hizo? ¿Qué vino a hacer?”³⁰

²⁶ En este punto parece que el autor se contradice en relación a la centralidad del mensaje de evangelización. En el artículo “Evangelización: ¿por qué y para qué?” Arias recoge las diferentes conceptualizaciones que se han formulado del término evangelización, tanto en el ámbito católico, como protestante. Desde el punto de vista conceptual personal, como los que han sido elaborados en las diferentes Conferencias y el Sínodo de Roma.

²⁷ Arias, “Evangelización: ¿por qué y para qué?”, 6.

²⁸ *Idem.*

²⁹ En su artículo “Evangelización por qué y para qué?”, Arias plantea “estamos claros en cuanto al contenido cristocéntrico del mensaje, el problema es que utilizamos cristologías parciales y reduccionistas.

³⁰ Arias, “Evangelización: ¿por qué y para qué?”, 7.

El Cristo del mensaje evangelístico, es un Cristo que deja de ser un paradigma para convertirse en un amuleto contra el mal y para la buena suerte.

En lo que sí estamos de acuerdo con el autor es que el contenido de la evangelización ha cambiado completamente. Arias, como hemos visto en el acápite anterior, al referirse al desplazamiento del Reino, sostiene que hubo un eclipse, es decir un ocultamiento del Reino en la evangelización y que Jesucristo ocupó el lugar del Reino. La pregunta que debemos hacernos es, ¿qué Jesús fue el que desplazó al Reino? Porque el Jesús que nos predicán no es el Jesús Histórico, ni tampoco el Cristo de la fe³¹ que predicó Pablo, el apóstol. El Cristo del mensaje evangelístico, es un Cristo que deja de ser un paradigma para convertirse en un amuleto contra el mal y para la buena suerte. Por lo tanto, consideramos que la pérdida de la perspectiva del Jesús Histórico es una causa fundamental en la crisis de la evangelización. Coincidimos con el pensamiento ariano, pues Arias se interroga en qué lugar ha quedado el Jesús Histórico,

¿dónde está el Jesús histórico y el anuncio del Reino en Jesús de Nazaret? Las fórmulas evangelísticas no incluyen a Jesús de Nazaret, solamente se dice de él que: «murió y resucitó por nosotros y debemos aceptarlo como Señor y Salvador».³²

El autor considera que un retorno a la Escritura para buscar al Jesús Histórico nos llevaría a examinar el contenido de la evangelización.³³

³¹ Cf. Guidoberto Mahecha, “El Jesús histórico y la América Latina pobre”. *Vida y Pensamiento*. (Primer Semestre 2001): 161-167.

³² Arias, Entrevistas

³³ Arias, “Evangelización: ¿por qué y para qué?”, 7.

3.1 Propuestas arianas para la crisis evangelística

Tal como lo plantea Arias, si la evangelización aprovecha la potencialidad para el cambio y lo viejo le da lugar a lo nuevo, entonces podemos decir que la iglesia está en la búsqueda de una nueva evangelización, que intenta recuperar “el candor de la evangelización, ya que el candor puede dar lugar a la esperanza”.³⁴ Esta búsqueda debe contextualizarse para que sea efectiva. El autor sugiere que el mensaje se contextualice con las realidades geográficas, étnicas, culturales donde se vaya a proclamar.

La contextualización del evangelio debe ser encarnacional, los proclamadores del evangelio deben comprometerse con las luchas humanas.

Además *la contextualización debe ser generacional*. En la concepción ariana, cada generación debe apropiarse del evangelio, contextualizarlo y comunicarlo en sus propios términos. La contextualización del evangelio debe ser encarnacional, los proclamadores del evangelio deben comprometerse con las luchas humanas. Esta propuesta no es solamente una exigencia por la propia naturaleza de la evangelización, sino también por la naturaleza humana. Otra de las propuestas es *un encuentro con Jesucristo en el propio contexto* de las personas que predicán el evangelio. Esto permitirá la recuperación del impulso evangelístico. La contextualización a la que el autor se refiere no es a la acomodación a los valores y la dinámica que rige en el lugar que se proclame, sino que debe ser una *contextualización profética*, que denuncie las injusticias y se comprometa con las tareas históricas de liberación, concientización y humanización.

³⁴ Arias, “Una Crisis de definición: la recuperación del candor”.

4. PAUTAS PARA UNA EVANGELIZACIÓN EN NUESTRO CONTEXTO

A partir de estas propuestas y tomando como base la crisis de la misión, en este acápite hacemos un replanteo de las pautas para una evangelización en América Latina. Debemos aclarar en este punto que las pautas que presentaremos a continuación son intuiciones nacidas a raíz del estudio sistemático del pensamiento ariano.

Para poder hablar de una evangelización integral, debemos tener en cuenta el contexto latinoamericano y sus características. Entre otras muchas características vamos a señalar la pluriculturalidad y la plurirreligiosidad de nuestros pueblos, debido a que estas dos características son las que más afectan en gran medida la inculturación³⁵ del evangelio.

Al comenzar a ofrecer las pautas para “una búsqueda de una nueva evangelización”, ilustraremos este punto con una imagen expuesta por Arias en una de las Conferencias Fondren: *La semilla y la maceta*. El evangelio es una semilla que se siembra en suelos diferentes, pero dentro de una maceta. Y en cada lugar crece una planta. El problema es cuando se quiere llevar la semilla a otras tierras sin romper la maceta para sembrarla en otros suelos.³⁶ ¿Qué nos quiere decir esta analogía?

³⁵ Diego Irarrázabal, plantea que la inculturación no es una adaptación a cualquier cultura, ni mera estrategia pastoral. Más bien se trata de la relación recíproca entre la trayectoria humana (“cultural”) de un pueblo, y la acción evangelizadora (hecha por la comunidad cristiana, mediante su sentido de fe, ministerios, carismas), por otro lado. *Inculturación: amanecer eclesial en América Latina*.(Lima: CEP, 1998), 1.

³⁶ El autor de la ilustración es D.T.Niles, evangelista y misionólogo de Sri Lanka. La versión es libre de la autora.

Precisamente que el evangelio es la semilla sembrada en una maceta, la maceta es el modelo utilizado en la evangelización, los suelos diferentes se refieren a los países donde se siembra el evangelio. El problema radica en querer extender esa semilla sin romper la maceta, es decir, sin romper (crear nuevos modelos) para sembrarla en nuevos suelos.

Esta parábola tiene que ver con la realidad de la evangelización en nuestro continente. Los modelos anglosajones que nos habían importado en muchas iglesias todavía se utilizan, al igual que los “tratados de evangelismo” que muchas iglesias reparten, son descontextualizados de nuestras realidades. Esto es sin mencionar las prédicas y estudios bíblicos que se realizan sobre el evangelismo.³⁷

PAUTA 1. *La evangelización debe tener las marcas de Jesús.* No nos referimos aquí “al costo del discipulado”, ni a las renunciaciones y sacrificios que “debemos pagar”, sino más bien queremos que este modelo de evangelización lleve al Jesús Histórico como paradigma; es decir, volver a las fuentes bíblicas de la historia del Nazareno. Esto traería como resultado un nuevo contenido en la evangelización.

PAUTA 2. Este nuevo contenido en la evangelización deberá *rescatar la integralidad de la centralidad del Reino*, dado el contexto pluricultural y plurireligioso latinoamericano. Como analizábamos anteriormente, el tema del Reino no es un tema cristocéntrico, por lo tanto puede permear la cultura y las religiones, mostrando

³⁷ Nos llamó la atención un predicador «popular», en el Parque Central de San José, Costa Rica, el domingo 24 de marzo del 2002, cuando se refería a la necesidad de adoptar el estilo norteamericano de evangelismo, porque ese estilo era realmente bíblico. Ya que en EE.UU, los cristianos no viven apesadumbrados, ni con grandes deudas económicas, porque están seguros de “Aquél en quien han creído”.

una nueva ética de vida y permitiendo que las personas se den cuenta por sí mismas de las estructuras de pecado que las oprimen.

PAUTA 3. *Una evangelización solidaria* que no debe encerrarse en sí misma. Debe ser una evangelización “al servicio de”,³⁸ y los sujetos de esta evangelización deben ser los pobres. No consideramos que sea una evangelización excluyente, pues son los pobres los destinatarios del Reino de Dios, ya que Dios los ama independientemente de su condición personal y moral.³⁹ La evangelización solidaria se debe realizar en hechos concretos, donde el pobre se sienta sujeto y responsable. No una evangelización que lo victimice por su condición social.

PAUTA 4. Retomando la misma característica que Arias utiliza para *la evangelización humanizadora*, la utilizamos nosotros para significar la humanización de las relaciones con el prójimo, incluyendo la familia. Que por medio de esta evangelización seamos capaces de involucrar a las familias no solamente para que se conviertan, sino para que por este medio conozcan la dimensión familiar que presenta el mensaje de Jesús (Mat. 12. 46-50; Mr. 3.31-35; Lc 8.19-21; Lc. 19. 9(a); Hch.16.31).

PAUTA 5. Una *evangelización dialogante* es necesaria y urgente. Ya que el diálogo interreligioso debe ser considerado como una forma de evangelización, debemos permitir, como poéticamente lo expresa Pedro Casaldáliga: “ que mi Dios, dialogue con tu Dios, que el Dios de mi fe, dialogue con el Dios de tu fe”.⁴⁰

³⁸ Sobrino, *Cristología desde América Latina*, 45.

³⁹ Sobrino, *Jesucristo liberador: lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*. (San Salvador: UCA, 1991), 219.

⁴⁰ Diálogo ofrecido por Richard Shaull y Pedro Casaldáliga en el Centro Martin Luther King, en Ciudad de la Habana, el 11 de febrero del 1999. El tema central era: ¿Qué queda de la Teología de la Liberación hoy?.

PAUTA 6. Todas estas características las podemos centrar en dos aspectos de la evangelización según Arias: liberadora y profética. Es decir, que la evangelización retome su sentido original. Al proclamar el mensaje del Reino, Jesús cuestionó, denunció y hasta actuó con ellos concretos todas las injusticias que se le hacían a los más pequeños. Y en estas acciones se vivencia el carácter liberador de las Buenas Nuevas. Que la evangelización no se reduzca a un mensaje cuyo tema sea la salvación personal y la necesidad de ser miembros de una iglesia, sino que el mensaje de evangelización denuncie y ponga al descubierto todo los signos del anti-reino.

*...que el
mensaje de
evangelización
denuncie y
ponga al
descubierto todo
los signos del
anti-reino.*

CONCLUSIONES

Arias ha contextualizado la evangelización en una realidad concreta -latinoamérica- y estos aportes han superado las fronteras geográficas y denominacionales, sirviendo de guía a muchos pastores y líderes. Aquí se demuestra la constante preocupación del autor de encarnar un evangelio que realmente sea una Buena Noticia en el continente latinoamericano.

Creemos oportunas las reflexiones de Arias para confeccionar aportes propios en cada lugar donde sea predicado el evangelio. Debemos tener presente que las pautas no agotan las posibilidades de la acción evangelística. Tan sólo intentamos recomendar y orientar, con base en la investigación, algunas sugerencias que consideramos puedan contribuir a la extensión del Evangelio del Reino, tomando como paradigma a Jesús de Nazaret.

“Paganos, judíos y turcos”: el universalismo de Juan Wesley y sus implicaciones para la evangelización

ROY H. MAY*

Para Juan Wesley la tarea evangelística fue central, y no cabe duda que se preocupaba por la salvación en el nombre de Cristo. El “centro de su mensaje es su visión de Jesucristo” (Deschner 1960, 4). No obstante, sus escritos demuestran tolerancia y comprensión hacia los no cristianos, “los paganos, judíos y turcos” ante quienes según decía Wesley, no sólo condenaba toda arrogancia cristiana, sino exigía que se le respetara y no los excluía de la posibilidad de salvarse, aun sin haber conocido a Cristo. En *Las minutas de varias conversaciones entre el Rev. Sr. Wesley y otros, entre los años 1744 y 1789*, Wesley confronta directamente la cuestión de la salvación de “los que nunca han oído de Cristo”:

* Roy May es profesor en la UBL.

(1.) ¿Quién de nosotros es ahora aceptado por Dios? —El que ya cree en Cristo con un corazón amoroso y obediente. (2.) ¿Pero qué de los que nunca han oído de Cristo? —El que, según la luz que tiene, “teme a Dios y obra con rectitud” (Wesley IV 1984, 337).

Cuando Wesley modificó los Artículos de religión de la Iglesia Anglicana, para orientar a los metodistas en Norteamérica, dejó fuera el número 18, que afirma que la salvación es exclusivamente por medio de Cristo. ¿Cómo fue posible que Wesley creyera que se podía ser salvo sin conocer a Cristo? La respuesta no es solamente de interés histórico, sino, en un mundo cada vez más globalizado, tiene una urgencia evangelística.

1. LA GRACIA Y EL AMOR

El fundamento de la teología wesleyana es la gracia:

Todas las bendiciones que Dios le ha conferido al ser humano vienen únicamente de su gracia, liberalidad y favor. Vienen de su favor inmerecido, totalmente inmerecido, puesto que no tenemos derecho alguno a la más mínima de sus misericordias...Es la misma gracia que guarda en nosotros hasta el día de hoy la vida, el aliento, y todas las cosas. Porque nada que seamos, o tengamos, o hagamos, merecerá jamás la más mínima dádiva divina...Y cualquier justicia o rectitud que el humano tenga, eso también es don de Dios...si el pecador halla favor ante Dios, ello es *gracia sobre gracia* (sermón 1, “Salvación por la fe”, Wesley I 1996-1998, 25-26).

Para Wesley, esta gracia es el poder de Dios para nosotros, que nos redime y que nos reconcilia con Dios mismo, a la vez que es el poder de Dios en nosotros, que nos capacita a cambiar y luchar en favor de la justicia y el bienestar. Mientras que la primera

parte viene de la tradición de la Reforma, la segunda tiene sus raíces en la idea de “divinización” de la iglesia oriental; no significa que el ser humano sea divino, sino que, por medio de “sinergia”, está potenciado para actuar en el mundo (Runyon 2002, 265-266). Para Wesley, tal gracia es nada menos que el amor, lo cual constituye a Dios mismo (vea Runyon 2002, 39-92; Mott 1995, 39-58 para una discusión muy “wesleyana” de la gracia y el amor). Por medio de su amor infinito, Dios imparte la gracia.

Un aspecto peculiar de la teología de la gracia de Wesley, es la idea de gracia preveniente, una “pre” gracia que “precede” o “antecede” a la gracia en su plenitud. Wesley creía fervientemente que, por su gran amor, Dios trabaja en cada ser humano por medio de la gracia preveniente, y luego la gracia plena. Según Wesley, ésta llega al nacer por medio del Espíritu Santo. Así que ninguna persona está desprovista jamás de la gracia y ésta le da una conciencia de lo divino y del bien y el mal. En el sermón 129, “Tesoro celestial en vasos de barro”, articula claramente esta posición:

¿E incluiremos...todo lo que vulgarmente se llama conciencia natural, un guardián interno que excusa y acusa, lo que implica algún discernimiento de la diferencia entre el bien y el mal moral, aprobando al uno y repudiando al otro? Ciertamente, sea natural o sobreañadida por la gracia de Dios, se la halla, al menos en alguna pequeña medida, en todo ser que viene a este mundo. Algo de esto se halla en cualquier corazón humano, pasando sentencia sobre lo bueno y lo malo, no sólo en todos los cristianos sino en todos los mahometanos, en todos los paganos, incluso en el más inculto de los salvajes (Wesley IV 1996-1998, 319).

Wesley concluye que: “Aun los paganos no se quedan en la oscuridad total acerca del [mundo invisible y el mundo eterno]. Algunos rayos de luz han brillado en todas las edades y las naciones” (sermón 113, “Walking by sight and by faith”, Wesley VII 1984, 258).

Wesley ilustra este conocimiento entre los indígenas norteamericanos:

[La providencia divina] está reconocida hasta hoy en casi todas partes del mundo; aun entre las naciones que son tan bárbaras que no tienen ni la escritura. Así que cuando se le preguntó a Paustoobee, un jefe indio, de la nación Chicasaw en América del Norte, “Por qué piensa usted que “los Amados” (su término para Dios) cuidan de *usted*”, contestó, sin dudar: “Fui a combate con los franceses; y una bala pasó por un lado y salió por otro; este hombre murió y otro también; pero yo estoy vivo todavía; y por esto sé que los Amados me cuidan” (sermón 67, “On Divine Providence”, Wesley VI 1984, 313).

Para Wesley, tal conocimiento fue dado por la gracia preveniente.

2. EL ESPÍRITU SANTO

Para comprender cómo Wesley llegó a tal conclusión, es necesario recordar la importancia que le daba a la obra del Espíritu Santo. En este sentido, Theodore Runyon, un estudioso contemporáneo de Wesley, sugiere que éste era más trinitario que exclusivamente cristocéntrico (Runyon 2002, 49). Para Wesley, aunque el Espíritu Santo no es independiente de Cristo —es el portador de la gracia y los otros beneficios de la muerte de Cristo—, realiza una obra más extensa que la de Cristo, porque trasciende el espacio y el tiempo, llega a toda la humanidad, la convence de la presencia de Dios y comparte los beneficios de la muerte de Cristo, aunque no siempre en el sentido de “cristianización” (Runyon 2002, 35). Así, en una carta escrita en 1747, Wesley indicó su *acuerdo* con los cuáqueros en la siguiente afirmación:

El beneficio de la muerte de Cristo no está extendido solamente a los que tienen un conocimiento específico de Su muerte y sufrimiento, sino aun hasta los que inevitablemente están excluidos de este conocimiento. Hasta éstos pueden ser partícipes del beneficio de Su muerte, aunque ignorantes de la historia, si experimentan su gracia en sus corazones en tal forma que se cambian del mal hacia la santidad (“Letter to a Person Lately Joined with the People Called Quakers”, Wesley X 1984, 178-180).

“Experimentar su gracia en sus corazones” sería posible, según Wesley, porque el Espíritu Santo la lleva como “preveniente” a cada ser humano sin excepción.

3. LA IGUALDAD HUMANA

Su concepto de la igualdad total de todo ser humano ante Dios, idea que subvierte la supuesta superioridad de los cristianos, era otro fundamento para la apertura de Wesley hacia los “paganos, judíos y turcos”. Es notable que rechazara claramente la mentalidad de conquista que orientaba a la Inglaterra y a la España del siglo 18, y criticara vehementemente la conquista de las Américas. En el sermón 38, “Una advertencia contra el fanatismo”, dice:

Sería deseable que solamente los paganos hubiesen practicado esas obras burdas y palpables del Diablo. Pero no nos atrevemos a decir tal cosa. Aun en cuanto a crueldad y derramamiento de sangre, ¡cuán pequeña es la distancia a la cual los cristianos vamos detrás de ellos! Y no solamente los españoles y los portugueses, matando a miles en Sudamérica. No sólo los holandeses en las Indias Orientales, o los franceses en América del Norte, siguiendo paso a paso a los españoles. Nuestros propios compatriotas también se han revolcado en la sangre y han exterminado naciones enteras, demostrando así cuál *es el espíritu que mora y obra en los hijos de desobediencia* (Wesley II 1996-1998, 386).

Wesley era muy consciente del exterminio de los pueblos originarios de las Américas y se preocupaba por “los pobres indios americanos...[m]ás bien el miserable remanente de ellos, porque en algunas comarcas no ha quedado respirando ni uno de ellos. En la Española, a donde primero llegaron los cristianos, había tres millones de habitantes. Apenas doce mil de ellos sobreviven actualmente”. Además, por las condiciones deplorables de la vida de estos pueblos, Wesley concluye que “muy probablemente, en un siglo o dos ya no quede ninguno” (sermón 69, “La imperfección del conocimiento humano”, Wesley IV 1996-1998, 73).

Wesley compartía muchas de las actitudes etnocéntricas comunes de su tiempo hacia “los paganos”, pues para él eran idólatras, asesinos y “Dios no está en ninguno de sus pensamientos” (sermón 69, “La imperfección del conocimiento humano”, Wesley IV 1996-1998, 73), pero, a diferencia de otros, Wesley no entendía como ontológicas o estructurantes, ni particulares a los pueblos indígenas y otros, las características y prácticas culturales y religiosas que él percibió como bárbaras. Según él, los cristianos tampoco estaban exentos de lo mismo y eran igualmente criticables como idólatras y asesinos y quizás aún más:

...se ha de encontrar apenas un poco más de verdad o de misericordia entre los cristianos que entre los paganos. Y ha sido afirmado y me temo que sea verdad, que muchos de los llamados cristianos son mucho peores que los paganos que les rodean: más licenciosos, más abandonados a toda suerte de maldad, *sin temor a Dios ni respeto al hombre* (sermón 69, “La imperfección del conocimiento humano”, Wesley IV, 1996-1998, 74).

Wesley también deja esto muy claro en su trabajo acerca del pecado original. Además, nunca aceptaba la esclavitud o el exterminio u otra violencia contra los paganos. Según él, tanto el

pagano como el cristiano tenían los mismos derechos naturales, pues “un angoleño tiene el mismo derecho natural y se le debe reconocer tan alto valor como a un inglés” (“Reflexiones sobre la esclavitud”, Wesley VII 1996-1998, 114).

Al fin de todo, Wesley rechazaba juzgar a los pueblos indígenas y a las religiones no cristianas y dejaba la salvación de ellos en manos de Dios:

Quiero señalar que de intento he agregado “para aquellos que están bajo el régimen normativo del cristianismo”, porque la Palabra de Dios no me da autoridad para *juzgar a los que están fuera*. Tampoco creo que persona alguna tenga derecho a condenar al infierno al mundo pagano o mahometano. Es mucho mejor dejarlos en manos de quien los creó, que es el *Padre de los espíritus de toda carne*, que es Dios de paganos y cristianos por igual, y que no desprecia nada de los que él mismo ha creado” (sermón 130, “Vivir sin Dios”, Wesley IV 1996-1998, 331-332).

4. EL UNIVERSALISMO

Aunque es posible que Wesley mismo no quisiera afirmarla como tal, en verdad su posición es parecida a lo que la teología conoce como “universalismo”. Éste enseña que al final de los tiempos la redención será extensiva a toda criatura, incluyendo a los que rechazan o no conocen a Jesucristo; es decir, la salvación será “universal”. (Wesley claramente hace esta afirmación en sus sermones, “La liberación general” [The General Deliverance] y “La nueva creación”. Más, en sus *Notas al Nuevo Testamento*, interpreta 1 Co 15.25-28—pasaje clave para Orígenes—en el mismo sentido: “...para que el Dios trino sea todo en todos”.) Los universalistas argumentan que si Dios es amor, entonces la ira no puede ser su última expresión; solamente su amor puede

ser tal expresión final. Así, por el amor y la gracia de Dios, todos serán redimidos, aun los no cristianos. Esta enseñanza está asociada con teólogos como Clemente (c.150-.c.215), Orígenes (c.185-c.254) y Gregorio de Nisa (331-c.395)—los “padres” de la Iglesia oriental que “admiten la *apocatástasis*; es decir, la reintegración y restauración de todo en Cristo, incluyendo a los condenados y a los demonios” (Codena 1997, 160). La idea se basa en la premisa de la filosofía griega, de que al final de los tiempos todo regresará al comienzo; es decir, perfección completa. Orígenes expresa esta idea con claridad en *De Principiis* (1.6.1-4).

Por supuesto, Wesley conocía muy bien las obras de todos esos, e incluso siempre les daba especial importancia a los padres orientales e incorporaba las ideas de ellos en su propia teología (Outler 1964, 10, 12, 31, 119). Teológicamente, el universalismo habría sido atractivo para Wesley por su énfasis en el amor de Dios y la obra extensiva del Espíritu Santo, por su amplio concepto de la gracia y por su insistencia en la igualdad humana. Además, el universalismo surgía nuevamente en Inglaterra durante la vida de Wesley e incluso fue un ex-pastor metodista quien fundó la primera iglesia universalista, en 1779, en Norteamérica. Es decir, sin duda alguna Wesley conocía la teología universalista, aunque no nos dejó ninguna discusión al respecto. Aunque ha sido explícitamente rechazada por el protestantismo y el catolicismo romano (el universalismo de Orígenes fue condenado como herejía por el Concilio de Constantinopla en 553 d.C.), hasta hoy tiene una presencia entre la Asociación Unitaria-universalista (EE.UU) (Mead y Hill 1985, 239-245) y, especialmente, sigue vigente en la Iglesia ortodoxa oriental (Codena 1997, 160-162; Felmy 2002, 327). El teólogo católico romano español contemporáneo, Torres Queiruga, se acerca al universalismo y éste se percibe en la emergente preocupación por una teología de las religiones que encuentre la posibilidad de salvación entre ellas, representada, por ejemplo, por Hicks y Panikkar.

5. EL SIGNIFICADO DEL “UNIVERSALISMO WESLEYANO” PARA LA EVANGELIZACIÓN

En el esfuerzo evangelístico, el “universalismo wesleyano” no da lugar para una arrogancia cristiana ni una actitud condenatoria hacia los no cristianos, y sugiere que la evangelización no es para salvar sino para servir.

Ni arrogante ni condenatorio: como hemos visto, Wesley era explícito en este punto. Los cristianos no son mejores que los no cristianos y ser seguidor de Cristo no otorga privilegios que personas de otras religiones no tienen. En términos de la conducta, Wesley observa que frecuentemente los no cristianos se conducen en una forma moralmente superior a los cristianos. Como Wesley mismo jamás reclamó el derecho a condenar a los no creyentes, nosotros tampoco tenemos derecho a condenar al infierno a los no cristianos u otros con los que no estamos de acuerdo. Esto sirve como base de una ética de respeto y tolerancia hacia otros pueblos y religiones, que promueven la convivencia entre todos y todas. No significa acuerdo con o aprobación de otros, pero sí, propone la alteridad, que se preocupa por la igualdad entre personas y grupos distintos o diferentes y por relaciones basadas en la reciprocidad y el respeto mutuo. Es la actitud básica que ha de orientar y promover toda evangelización.

No para salvar sino para servir. La proclamación de la gracia es el mensaje wesleyano y la gracia, según Wesley, es activa en todas partes por medio del Espíritu Santo. La gracia misma tiene poder salvador, aun en su forma preliminar o preveniente. Entonces, como pregunta Runyon:

Si la gracia está siempre operante, en toda parte, ¿por qué proclamar a Cristo? ¿No subvierte Wesley exactamente aquello

que él declara fundamental a la misión cristiana: “compartir a Cristo”? (Runyon 2002, 272).

Runyon da la respuesta: “Es Cristo quien da la forma y apariencia humanas a la gracia divina” (Runyon 2002, 272). Es decir, “compartir a Cristo” no significa predicar la salvación sino tomar la forma de Cristo como siervo humilde, demostrando así la presencia y realidad de Cristo por medio de obras de amor y misericordia, de paz y justicia. Es, como afirma Runyon, “demostrar la vida misma de Dios en una misión hacia toda la humanidad” (Runyon 2002, 273). Runyon respalda su discusión nuevamente citando a Wesley:

Si amas a Dios, también amarás a tu hermano; estarás dispuesto a dar tu vida por él y abandonarás por completo todo deseo de quitarle la vida o de lastimar ni un solo cabello de su cabeza. Luego dejarás su conciencia en libertad, ya no querrás obligarle a que adopte tus opiniones así como él tampoco puede obligarte a que juzgues según sus criterios...Pero cualquier cosa que hagas, hazla con amor, con afecto fraternal y humildad...Este debe ser tu auténtico celo...aborrecer todo tipo de persecución y hacer que tu corazón se encienda de amor hacia toda la humanidad: amigos y enemigos; vecinos y extranjeros, cristianos, paganos, judíos y turcos; católicos y herejes; ama a cada alma creada por Dios (Wesley VII 1996-1998, 279).

Runyon concluye afirmando:

Ese corazón ardiente de amor, alimentado por el amor de Dios recibido por medio de Cristo, vuelve a los cristianos hacia el mundo, no para imponer ideas o la cultura occidental, sino para compartir ese amor que recibimos. Este es el evangelio fundamental, y el Espíritu acompañará este testimonio y *hará el convencimiento* (Runyon 2002, 273; cursiva mía).

Es decir, “el universalismo wesleyano” desautoriza el proselitismo y propone que la presencia cristiana entre pueblos no cristianos, como los musulmanes o las tribus amazónicas, no sea orientada hacia hacer conversiones a Cristo, sino al servicio humilde de obras de compasión y justicia. Es “dejarlos en manos de quien los creó según la luz que tienen” por medio de la gracia.

6. CONCLUSIÓN

En síntesis, el universalismo wesleyano es el amor hacia toda la humanidad—”amigos y enemigos, vecinos y extranjeros, cristianos, paganos, judíos y turcos, católicos y herejes”— y confiar a Dios su salvación.

Bibliografía

Codena, Víctor. 1997. Los caminos del oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental. Santander: Sal Terrae.

Deschner, John. 1960. Wesley's Cristology, an Interpretation. Dallas, Texas: Southern Methodist University Press.

Felmy, Karl Christian. 2002. Teología ortodoxa actual. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Mead, Frank S. y Samuel S. Hill. 1985. Handbook of Denominations in the United States. Nashville: Tennessee: Abingdon Press.

Mott, Stephen Charles. 1995. Ética bíblica y cambio social. Buenos Aires y Grand Rapids, Michigan: Nueva Creación y William B. Eerdmans Publishing Company.

Outler, Albert C., editor. 1964. John Wesley. Nueva York: Oxford University Press.

Runyon, Theodore. 2002. A nova criação. A teologia de Joao Wesley hoje. Sao Bernardo do Campo: Editeo.

Wesley, John. 1984. The Works of John Wesley, I-XIV. Edición de Jackson. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishing Company.

Wesley, Juan. 1996-1998. Las obras de Juan Wesley, I-XIV. Justo L. González, editor. Franklin, Tennessee: Providence Publishing House.

El mundo es mi parroquia porque otro mundo es posible

JOSÉ DUQUE*

INTRODUCCIÓN

En 1974, el entonces conocido teólogo y comunicador bautista, Orlando Costas, intentó una re-lectura de la conocida frase de Juan Wesley: “Veo a todo el mundo como mi parroquia”.¹ Se trataba de un ensayo en el cual Costas hace una excelente lectura

* José Duque es profesor en la UBL.

¹ Costas tituló el artículo “El mundo es mi parroquia”, el cual fue una ponencia que presentó en un encuentro de evangelización en México. El artículo fue publicado en un tomo que recogió varios artículos de Costas escritos entre 1972 y 1974, con el título *El Protestantismo en América Latina hoy: Ensayos del camino*. San José: INDEF, 1975, 114ss.

...la parroquia ya no podía ser la misma porque ya había cambiado la acción pastoral, el horizonte misionero así como el perfil de la misma iglesia.

de la frase de Wesley, sacando las implicaciones para la vida y misión de la iglesia en el mundo. Costas también trabaja muy bien en ese ensayo las diversas connotaciones semánticas del concepto mundo, las cuales asumimos en este ensayo.

Como podrán constatar al leer este corto ensayo, estoy sugiriendo que el movimiento transformador del metodismo del siglo XVIII se dio gracias a la conjugación, entre otros, de dos factores: por un lado, la realidad escandalosa socio-económica de aquel contexto que produjo mucho dolor y confusión social y, por otro lado, la sensible espiritualidad de Wesley para oír y sentir los gemidos y clamores de los pobres en aquel momento, como si estos fueran la voz de Dios que le llamaba. Wesley se enteró con rapidez que, a partir de los modelos de iglesia, pastoral, misión y parroquia² existentes, no podía emprender el camino que le mostraba el nuevo y comprometedor llamado.

Pretendo entonces, en el presente ensayo, sugerir que el movimiento metodista iniciado por el pastor Juan Wesley, demarcó una nueva jurisdicción de la parroquia, debido a que en la praxis

² Las parroquias eran y son divisiones administrativas, jurídicas y pastorales de una iglesia local. Se dice que la demarcación de las parroquias se debió en el periodo que se institucionalizaba vertiginosamente la iglesia. En principio, los obispos tenían como ministerio de unidad la jurisdicción de una sola comunidad local, pero posteriormente con el crecimiento de muchas comunidades algunos obispos empezaron a presidir varias comunidades locales, con lo cual institucionalizaron ciertos territorios que llamaron también parroquias o diócesis. Esto les dio poder sobre varias comunidades, usando el sistema de jurisdicciones administrativas que ya había creado el imperio. Esta fórmula fue más desarrollada en la época de Constantino. Cf. Hans Kung, *La Iglesia*. Bracelona: Herder, 1970, 489ss. También Cf. Rafael Aguirre. *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*. Estella: Verbo Divino, 1998. Especialmente los capítulos IV, V y VI.

de ese movimiento, ya había redefinido un nuevo modelo el trabajo pastoral, una nueva visión misionera, así como una nueva dimensión eclesial. Es decir, la parroquia ya no podía ser la misma porque ya había cambiado la acción pastoral, el horizonte misionero así como el perfil de la misma iglesia. Esta nueva realidad que le daba el nuevo modelo de pueblo de Dios, los convirtió en un movimiento dinámico y peregrino, porque se pusieron en marcha ejerciendo los carismas dados por el Espíritu fuera del templo, pero sobre todo, porque eran muy sensibles en su espiritualidad para oír la voz de Dios en los y las prójimos de su tiempo.

1. UN MUNDO EN LA OSCURIDAD DE LAS TINIEBLAS

Cuando Juan Wesley afirmó que el mundo era su parroquia, podría tener la convicción de que el mundo que él conocía, donde él ya estaba haciendo el trabajo pastoral, no coincidía con el mundo proyectado en los diseños de Dios para la humanidad, según las Sagradas Escrituras. El mundo real que Wesley constataba en su ministerio misionero y pastoral, era un mundo donde se enseñoreaban las tinieblas de la injusticia y la opresión contra los más pequeñitos de su tiempo. Al salir de los majestuosos templos, los cristianos de entonces, podían chocar de frente con una enorme población desplazada que hacía enormes esfuerzos por sobrevivir en las ciudades. Se trataba de un gran sector de campesinos que deambulaban por la ciudad debido a la alta tasa de desempleo y a las exigencias de la nueva producción fabril, que se conoce como “La revolución industrial”.³ Cada día aumentaba

³ Para un análisis amplio sobre la situación de la Inglaterra del siglo XVIII, consultar a Eric Hobsbawm. *Las revoluciones burguesas*. Especialmente los capítulos I y II del Vol. I. Barcelona: Labor, 1980. Consultar también Franz Hinkelammert, “Las condiciones económico-sociales del metodismo en la Inglaterra del Siglo XVIII”, en José Duque. *La tradición protestante en la teología latinoamericana*. San José: DEI, 1983, 21ss.

Para la perspectiva misionera del movimiento metodista, transformar el mundo, según la luz del Evangelio, era un desafío y una responsabilidad impostergable... En esa perspectiva, el mundo es un lugar de misión, es el lugar para la praxis pastoral, por lo tanto era un mundo transformable, un mundo salvable.

esta masa de desplazados campesinos que llegaba a la urbe a vagar debido a que no había suficiente empleo para todos, o porque no lograban adaptarse a la estricta disciplina o a las largas jornadas de trabajo de las nuevas formas de producción en las fábricas. La precariedad social se podía observar en el desempleo, el hacinamiento habitacional, el alcoholismo, el hambre y la conducta social violenta. Es decir, era un contexto socio-económico caracterizado por la discriminación, la opresión, la sobre explotación obrera, la violencia, el sin sentido de la vida y la degradación viciosa. En una palabra, la nueva economía que surgía en Inglaterra era una “fábrica” de miseria.

2. OTRO MUNDO ERA POSIBLE

La constatación de Wesley, de que el mundo real donde él ministraba era un mundo manejado por los infieles y por lo tanto en ruptura con el Creador, comprometía a su movimiento con la misión de anunciar la buena noticia de que otra manera de convivir era posible, o mejor, que otro mundo era posible. Para la perspectiva misionera del movimiento metodista, transformar el mundo, según la luz del Evangelio, era un desafío y una responsabilidad impostergable. Esto significaba que la fe del movimiento

wesleyano, en la perspectiva del Evangelio, no solo les daba luz sobre el estado degradante de su contexto, sino que les comprometía como pueblo de Dios con la transformación del mundo.

El mundo no fue creado para un destino tan nefasto como el que los metodistas constataban donde quiera que hacían misión. Un mundo degradante y precario, como lo era para la mayoría de la población, fue sin duda, lo que motivó a los metodistas a realizar las sistemáticas visitas pastorales casa por casa,⁴ como también las reuniones callejeras de predicación cerca de las fábricas. Podemos pensar que al declarar que el mundo era un lugar parroquial, lo hacían porque ese mundo era y es objeto del amor de Dios (Jn. 3: 16). En esa perspectiva, el mundo es un lugar de misión, es el lugar para la praxis pastoral, por lo tanto era un mundo transformable, un mundo salvable.

3. OTRA PARROQUIA ERA POSIBLE

Pero lo anterior presuponía también, que otra parroquia era posible. Una parroquia centrada en el templo no tenía ninguna capacidad ni pastoral ni misionera para actuar en el entorno social del mundo que la rodeaba. Wesley no hubiera osado llevar el mensaje de las Buenas Nuevas transformadoras a ese mundo enclaustrado en el templo repitiendo el rito estático y desinteresado que practicaba aquella iglesia establecida. Wesley salió del templo y se fue al “mundo”, para atender las inhumanas condiciones sociales y económicas que estaban sufriendo una gran parte de la población, creyente o no.

⁴ Wesley acostumbraba a visitar enfermos y otros necesitados en cada casa donde se enteraba que necesitaban el servicio pastoral. Cf. Carta de Wesley a George Whitefield y metodistas de Oxford, 10 de setiembre, 1736, en Justo Gonzalez, editor, *Obras de Wesley*, 1998, 89ss.

El movimiento metodista no solo tenía la convicción de que otra parroquia era posible, sino que ya la había transformado en una nueva. Ahora era una parroquia que alcanzaba toda la sociedad. Debido a ello, los metodistas se movían tanto en ambientes universitarios, en ambientes obreros, así como en los hogares. Fue la praxis pastoral y misional, la experiencia de fe, no la idea, la que le dio a Wesley y a su movimiento la convicción de que el mundo era la parroquia. Una parroquia extra muros. La nueva parroquia del movimiento wesleyano no estaba circunscrita a una pura jurisdicción geográfica. La nueva parroquia del metodismo tenía una demarcación socio-económica y religiosa que alcanzaba toda la población. Era una demarcación que les venía del Espíritu que les impulsaba a la delimitación dada por las necesidades humanas, por las personas “que andaban sin pastor” como Wesley mismo lo dijo en defensa de su ministerio,⁵ y no por una pura división geográfica.

Siendo un poco más precisos en nuestra lectura, podemos sugerir que después de algunos años de ensayar el alcance pastoral y misionero de la nueva parroquia, diferente a la demarcada por la institución eclesiástica, el movimiento wesleyano ya no solo intuía la posibilidad de cambiarla, sino que ya la podían presentar como una nueva realidad parroquial, real, concreta y no solo una tenida solamente como posible. Las multitudes empezaron a llenar las casas donde los metodistas se reunían para anunciar las buenas nuevas de salvación.⁶ En esto volvían a la práctica de las comunidades primitivas que no tenían templos, pero si muchas casas para reunirse. Wesley y los demás predicadores se movían de pueblo en pueblo y atendían pastoralmente a multitudes. Eran tantas las personas que se unían al movimiento, que sus

5 Cf. Carta a ¿John Clayton?, 28 de marzo, 1739, en Gonzales, J. *Op. Cit.* 120ss.

6 Cf. Carta “A un clérigo” del 11 de marzo de 1745, *Ibid.* 169ss.

detractores, obispos y curia, criticaban a Wesley dizque por que no atendía individualmente a cada uno. Eso era verdad, pero recordemos que fue debido a ello que los ministerios laicos se empezaron a desarrollar en el movimiento.

Por eso, el siguiente paso, la gran visión dada a Wesley por el Espíritu, como lo podemos leer hoy día, fue que al anunciar que el mundo era su parroquia y por lo tanto que otro mundo era posible, presuponía, entonces, que otra parroquia ya había sido posible. Otra parroquia de fondo y forma completamente transformada ya era una realidad histórica. Ahí estaba a la vista de toda la población, pues se movía en las calles, en las fábricas, en las casas, atendía enfermos, desempleados y personas que la nueva realidad fabril les había hecho perder el sentido de la vida. La parroquia había sido transformada porque el movimiento metodista había asumido la responsabilidad de transformar el mundo que estaba en poder de las tinieblas del pecado. Porque “No se echa vino en odres viejos...” (Mt. 9: 17). ¿Podemos pensar la posibilidad en un mundo nuevo sin una parroquia nueva?

La parroquia había sido transformada porque el movimiento metodista había asumido la responsabilidad de transformar el mundo que estaba en poder de las tinieblas del pecado.

4. OTRA IGLESIA ES POSIBLE

Sabemos muy bien que cuando Wesley empezó la transformación personal y la de su ministerio, no pensó en crear otra institución eclesiástica. No inició su extraordinario ministerio misionero para fundar otra organización. El, por voluntad propia no intentó instituir otra administración eclesiástica. No lo hizo ni estuvo en sus planes tal iniciativa, aunque tenía razones para hacerlo, pues la hostilidad y la oposición de la jerarquía y la de

...el horizonte transformador del movimiento metodista de entonces asumió el desafío de transformar el mundo, alimentado por la dimensión escatológica del evangelio, que incluye transformar la integridad de la creación.

sus colegas sacerdotes lo marginaban y le imponían restricciones hasta dejarlo sin parroquia donde ministrar.

Sin embargo, con el movimiento wesleyano estaba naciendo una nueva comunidad de creyentes, una reagrupación del pueblo de Dios, una asamblea diferente se estaba dando, transformada y confirmada por los dones y ministerios que se manifestaban con poder del Espíritu en este dinámico y contagioso movimiento. Una nueva manera de ser iglesia, un movimiento eclesial radicalmente diferente al institucional se había puesto en marcha, sin regreso, porque la fuerza que lo había desatado trascendía la voluntad de Wesley y de quienes constituían la nueva comunidad de creyentes. El nuevo movimiento eclesial rebasaba y relativizaba el juridicismo eclesiástico de la iglesia establecida, el cual como magisterio jerarquizado, determinaba y controlaba las formas y los dogmas institucionalmente constituidos. Así, la jurisdicción parroquial oficial como la “sucesión apostólica”,⁷ cayó en desuso porque el nuevo movimiento no las observó, debido a que la manifestación de los dones del Espíritu confirmaba con sobrada autoridad la nueva comunidad.

Otro mundo era posible, porque otra iglesia con una nueva visión de la misión crecía por toda la nueva parroquia. Ahora una

⁷ Wesley dio mucha luz a los cristianos de su tiempo acerca de porque no observaba ciertas doctrinas romanas, entre las cuales estaba la llamada “sucesión apostólica”. “Carta “Al Rev. Westley Hall” del 27-30 de diciembre de 1745, en *Ibid.*, 182ss.

nueva parroquia de la nueva iglesia asumía el reto de transformar el mundo. Sin embargo, estamos seguros que el horizonte transformador del movimiento metodista de entonces asumió el desafío de transformar el mundo, alimentado por la dimensión escatológica del evangelio, que incluye transformar la integridad de la creación. En letras de Pablo a los Colosenses, era alcanzar la plenitud "...por medio de él reconciliar consigo todas las cosas..." (Col. 1: 20). Un mundo nuevo es posible con hombres y mujeres nuevas en marcha escatológica hacia cielos nuevos y tierra nueva. Es decir, el reinado de Dios.

Un nuevo *locus* eclesial, así como un nuevo *locus* teológico y misional, por lo tanto también pastoral, encarnado en lo más sensible del mundo, constituía el escenario y el desafío del movimiento wesleyano, el cual aún hoy día, por gracia de Dios, no se circunscribe ni se reduce a las instituciones eclesiásticas metodistas actuales.

5. EL MUNDO MUNDANO DE HOY

El mundo es nuestra parroquia afirmamos hoy día en América Latina y el Caribe, ya no solo los metodistas, sino muchos y novedosos movimientos eclesiales de muchas otras denominaciones. Como el movimiento wesleyano original, asumimos esa declaración, porque hemos oído y obedecido el llamado para sumarnos a la misión y predicar el evangelio del reino, porque el dolor, la miseria y las enfermedades son muchas. Porque hay multitudes que están desamparadas, dispersas como ovejas sin pastor, y porque el Dios misericordioso y lleno de gracia ha oído su clamor. "...A la verdad, la mies es mucha, más los obreros son pocos." (Mt. 9: 35-38).

Son 95 millones de criaturas de Dios que no tienen ni siquiera cómo cubrir lo básico para vivir.

La mies es mucha en nuestra parroquia. El pasado mes de agosto recibimos la dolorosa mala noticia por parte de la CEPAL,⁸ en el sentido de que “América Latina fue, es y será más pobre”. Es decir, si la pobreza en la región creció en el año 2002 más que en el 2001, se pronostica que será aún mucho mayor para este año 2003. En el año 2002 convivimos, según los estudios de la CEPAL, con la escandalosa cifra de 220 millones de pobres en nuestra región. Pobres para la CEPAL son aquellas personas que apenas tienen lo mínimo necesario para satisfacer las necesidades básicas. Pero el escándalo se vuelve doloroso y nos llena de vergüenza, si a esos 220 millones de pobres le sumamos 95 millones de indigentes. Son 95 millones de criaturas de Dios que no tienen ni siquiera cómo cubrir lo básico para vivir. Es decir, son personas que pasan hambre, no tienen vivienda, ni sus hijos pueden ir a la escuela, tampoco tienen acceso a los servicios de salud. Así que entre pobres e indigentes juntos tenemos un porcentaje de 62.2% de la población total de la región. Conociendo nuestro contexto, estamos seguros que la gran mayoría de estos 62.2% son personas creyentes. Estos son datos de la realidad de nuestra parroquia.

Pero como nos dicen los especialistas, el sufrimiento por cuestiones de miseria del 62.2% de nuestros prójimos desenmascara una realidad dominada por la insensible inequidad. Una pequeña muestra de la desigualdad, según la PNUD, nos dice que en Brasil el 10% de los hogares más ricos, recibe 70 veces el ingreso que el 10% de los hogares más pobres.⁹ Eso significa que si un hogar

⁸ CEPAL: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, la cual revela y pronostica en su informe anual la tragedia de la pobreza en la región. Cf. BBCmundo.com, 26 de agosto del 2003.

⁹ EL PNUD: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, en su informe presentado en julio del 2003 en BBC Mundo.com.

pobre recibe un ingreso de \$US200 mensuales, el hogar rico recibe durante el mismo periodo la suma de \$USD14,000. En EUA, 400 personas de la elite económica de ese país, reciben un ingreso equivalente a lo que reciben 100 millones de sus compatriotas.¹⁰ Esta es la parroquia donde ministramos hoy día.

Según los informes, en Colombia, la guerra que ha elevado a la "x" potencia el gobierno de Uribe Velez, presidente de este país, tiene costos incalculables en términos de desarrollo social.¹¹ Se dice que los 15 mil millones anuales que se calcula el costo de la guerra, hará retroceder al país a las precarias condiciones que tenía hace 12 años, es decir 1991. Son doce años de atraso que va a producir la ofensiva de guerra oficial en Colombia. Se estimaba para entonces, que 500 mil colombianos y colombianas serían expulsados para el exterior. Pero a ello hay que sumarle los dos millones de desplazados internos que produce el conflicto. Se calculaba también que el desempleo se podría cuadruplicar, pero ese dato es inmoral debido a que ya en el 2002 se calculaba una tasa del 20% de desempleo. Con estos costos de guerra, se desmantelan los programas de educación, salud, vivienda y trabajo. Los resultados son, entonces, que Colombia hoy es más violencia, más miseria, más dolor y más injusticia. Pero esa es nuestra parroquia.

¹⁰ Cf. Pierre Beaudet. "El mundo visto por sus pueblos. La América de las luchas y las resistencias", en S. Amin y F. Houtar, ed. *Mundialización de las resistencias*. Bogotá: Desde Abajo, 2003, 145.

¹¹ Informe presentado por la firma "Gonzalo Guillén" titulado: "Millonario costo de la guerra en Colombia", publicado por *El Nuevo Herald*, el 21 de junio del 2002, reproducido en: www.rose-hulman.edu-delacova/farc.

6. ¿CUÁL ES Y DÓNDE ESTÁ NUESTRA PARROQUIA HOY?

Si recorremos las iglesias en América Latina y el Caribe hoy, constataremos, con cierta preocupación, que nuestras parroquias volvieron a enclaustrarse en el templo. Son parroquias intramuros. Su misión pareciera que se redujo a lo cultural, al rito animista. Nuestras instituciones eclesiales han desarrollado un enorme aparato jurídico, no se oyen sus voces proféticas y parecieran iglesias acomodadas en la institución. Muchas, si es que no son la mayoría, no conocen su contexto. Es más, la realidad de su entorno sigue oculta porque no oyen, ni se vinculan con las muchas cosas que pasan a su alrededor. No oyen a los prójimos, ni a los dioses falsos, ni a los traficantes religiosos, ni los enfermos. Menos aún, saben de las esperanzas del pueblo, de sus luchas y sus aspiraciones y deseos, de sus sueños. Es más, es posible que estas instituciones eclesiales no saben que la realidad de las tinieblas está oculta, aunque de seguro estarán convencidas de que tienen completa información sobre la realidad. Pero sus medios de información son, posiblemente, los medios masivos oficiales oscurantistas que ocultan la realidad.

Si recorremos las iglesias en América Latina y el Caribe hoy, constataremos, con cierta preocupación, que nuestras parroquias volvieron a enclaustrarse en el templo. Son parroquias intramuros.

Nuestra parroquia está desinformada porque está cubierta por las tinieblas de medios de comunicación masivos que encubren la realidad. La parroquia está desinformada no solo sobre si misma sino, sobre lo que sucede en la parroquia globalizada. Esto es paradójico, porque los medios de comunicación hoy día tienen un alcance global. Sin embargo, por esos medios como CNN, podemos estar completamente enterados de que en Iraq han

muerto alrededor de trescientos soldados norteamericanos desde que se declaró el fin de la guerra contra ese país y se estableció allí la fuerza de ocupación. Pero no sabemos nada, absolutamente nada, de los miles de iraquíes, hombres, mujeres, niños y niñas que han muerto en el mismo periodo, asesinados por las fuerzas de ocupación. Esto es lo que pasa en nuestra parroquia, pero no nos enteramos sino de los falsos datos oficiales. Es más, hoy sabemos que no se dijo la verdad sobre los motivos de esa guerra contra Iraq, una guerra irracional e injusta, considerada hoy día entre expertos como una guerra innecesaria. Es una guerra contra todos, una guerra contra el mundo.¹² Una guerra contra nuestra parroquia.

En nuestra parroquia hay también feroces poderes traficantes de la religión. Se trata del uso que están haciendo los poderes políticos, militares y económicos de la religión, en nuestra parroquia americana, sobre todo los fundamentalistas cristianos.¹³ Las guerras contra Afganistán y contra Iraq han sido explícitamente una cruzada religiosa, supuestamente cristiana. En realidad los fundamentalistas cristianos y los fundamentalistas musulmanes entablaron una guerra de dioses. Esa ha sido una guerra de dioses falsos en nuestra propia parroquia. Esto ha hecho decir al teólogo y biblista Pablo Richard, que “esta guerra pone en evidencia el fracaso de la sociedad civil norteamericana, que significa el fracaso de las iglesias, de las universidades, los medios de comunicación y los centros culturales y movimientos sociales.”¹⁴ E insiste Richard, que es el fracaso del cristianismo en

¹² Esta es una de las conclusiones de Malik Tahar Chaouch en “Intervención militar en Irak: La guerra contra todos”, en *PASOS*. San José, No 108, julio-agosto 2003, 7ss.

¹³ Cf el estudio semántico y teológico de Juan Stam sobre “El lenguaje religioso de George W. Bush”. En *Vida y Pensamiento*. San José, Vol. 23, No.2, 2003, 11ss.

¹⁴ Pablo Richard, “Futuro del cristianismo en occidente después de la guerra contra Irak”, en *Vida y Pensamiento*. *Op. Cit.*, 27ss.

ese país tanto católico romano como protestante, porque aunque hubo voces de minorías proféticas, como la de los obispos metodistas de ese país, no fueron oídas y al contrario el fundamentalismo fue el mensaje que acompañó la guerra, cuyo apoyo ciudadano, en un momento, casi alcanzó un respaldo del 90% de la población de ese país. Pero los EUA son un país cristiano. Aún en medio de esta paradoja, esta es nuestra parroquia.

Podemos seguir describiendo las tinieblas en nuestra parroquia, la local, la regional y la universal. En nuestra parroquia crece la contaminación del SIDA, es decir ella no está inmune. Crece en cantidad y formas la violencia, se mantienen las discriminaciones raciales, de género y étnicas. Hay traficantes de la religión haciéndose ricos con teologías cínicamente heréticas, llamadas de prosperidad porque repiten el falso mensaje del neoliberalismo económico. También se ha detectado corrupción en las estructuras eclesíásticas de muchas iglesias. Muy a pesar de los esfuerzos recientes de movimientos sociales ecologistas, se continúa con la deforestación irracional, se contaminan las cuencas hidrográficas y se cultivan hábitos de consumo ilimitados imposibles de sostener a corto plazo.¹⁵ Millones de migrantes expulsados por la violencia y la miseria cruzan clandestinamente las fronteras buscando cómo sobrevivir.

¿Qué ha pasado con el movimiento metodista? ¿Que ha pasado con otros movimientos eclesiales, aquellos anteriores y posteriores al wesleyano, los cuales en su momento fundante, guiados por el Espíritu también transformaron sus parroquias, salieron al mundo inspirados con una nueva visión de la misión, la evangelización y los ministerios pastorales?

¹⁵ Sobre la cuestión ambiental consúltese a Roy May. “Juan Wesley y la crisis ambiental de América Latina”, Inédita, ponencia preparada para el III Encuentro Latinoamericano y Caribeño de estudios wesleyanos, realizada del 28 de octubre al 1 de noviembre del 2003, en Sao Paulo.

Preguntamos por aquellos movimientos que posteriormente, como el metodista, edificaron enormes estructuras eclesiásticas, construyeron costosos templos en los cuales invirtieron incontables recursos, la mayoría de estos provenientes de creyentes humildes y fieles cargados de fe que desearon contribuir a la misión y la evangelización. Sin embargo, el testimonio de estas enormes estructuras, muchas veces son una afrenta a las urgentes necesidades humanas. El testimonio de muchas iglesias no sale de las cuatro paredes del templo, porque muchas de estas instituciones están enclaustradas ministrándose a sí mismas, pero completamente ausentes en la parroquia donde se dirime la vida y la historia llena de contradicciones de la humanidad. Muchas de estas iglesias no son más que instituciones, las cuales no saben, no conocen, no sienten todo aquello que sucede en los alrededores de sus enormes y lujosos templos.

Hoy nuestro mundo está en peores condiciones que aquellas que prevalecían en los tiempos del movimiento metodista original. Hoy la comunidad cristiana ha crecido, de tal manera que nos ufamamos diciendo que vivimos en un continente cristiano. ¿Podemos decir que nuestra parroquia es cristiana? ¿No será meramente un cristianismo nominal? Sí, eso también se puede decir. Pero igualmente hay muchas buenas noticias que a lo mejor circulan fuera de las instituciones eclesiásticas. Como nos lo dice la carta de Priscila, escrita por Elsa Tamez, a partir del versículo 12 del capítulo dos, donde ella testifica que ha visto “...una red inmensa de trabajadores, honestos y entusiastas de la lectura comunitaria de la Biblia, corría por toda la América Latina y el Caribe; y muchos

*Pero hoy la leemos
como el enorme
desafío y la esperanza
de que otro modelo de
parroquia es posible,
otro modelo de
pastoral es posible,
otro modelo de misión
es posible, otro modelo
de iglesia es posible,
porque otro modelo de
mundo es posible.*

grupos de mujeres organizando talleres en todos los rincones del continente y creando nuevos paradigmas teológicos.”¹⁶

El testimonio de Priscila se extiende a muchos movimientos y redes que circulan no siempre respaldados por las instituciones eclesíásticas, pero alimentadas por la fuerza del Espíritu y que hoy como en la época de Wesley, les ha confirmado en sus ministerios, algunos de estos muy riesgosos, porque son ministerios proféticos. Estos son nuevos movimientos del pueblo de Dios, que han recibido la revelación y se han lanzado a cumplir la misión porque una manera distinta de ser iglesia es posible. Es más, que ya ha sido posible, ella es real y visible en todos sus carismas, como lo dice Priscila. Por ello, esa nueva manera de ser iglesia se lanza también, a la tarea misionera impostergable, porque otro mundo es posible.

En fin, no sabemos si la fe y la decisión del movimiento wesleyano estaba consciente de todas las implicaciones teológicas y sociales que condensaba esa frase: “El mundo es nuestra parroquia”. Pero hoy la leemos como el enorme desafío y la esperanza de que otro modelo de parroquia es posible, otro modelo de pastoral es posible, otro modelo de misión es posible, otro modelo de iglesia es posible porque otro modelo de mundo es posible. Pero esta no es una mera aspiración, un simple sueño, sino que es una realidad concreta, ya manifiesta como signos del reino que está entre nosotros, en diversos movimientos eclesiales animados por el Espíritu en toda nuestra parroquia.

¹⁶ Elsa Tamez. Memoria de la caminata del cristianismo en América Latina y el Caribe”, en *Vida y Pensamiento*, op. Cit.,. 83ss.

La misión cristiana en perspectiva latinoamericana

Un diálogo con las sociedades
misioneras protestantes

ARTURO PIEDRA*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo fue presentado como una charla en la conferencia regional de la Misión Latinoamericana que tuvo lugar en Panamá en setiembre del 2003.¹ El abordaje del tema “misión”

* Arturo Piedra, profesor en la UBL y Secretario Regional de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) para América Central y México, presentó esta ponencia en la Consulta de la Misión Latinoamericana celebrada en Panamá del 9 al 12 de setiembre del 2003.

¹ La Misión Latinoamericana es la organización protestante misionera que fundó Enrique y Susana Strachan en 1921, cuyo trabajo de misión y evangelización llegó a tener una gran influencia en América Latina. Fue creadora de ministerios de gran trascendencia continental como el Seminario Bíblico

se liga aquí al que siempre ha estado enmarcado dentro de las estrategias misioneras protestantes. De ahí que la argumentación es, en esencia, una respuesta a la pregunta sobre la importancia y relevancia del legado de la misión cristiana como ha sido entendida y aplicada por las sociedades misioneras protestantes. Siendo que me considero, espiritual y teológicamente, un fruto del trabajo de la Misión Latinoamericana, para mi fue un placer haber participado como interlocutor de los representantes actuales de esta sociedad misionera, y exponerles algunos desafíos que a mi criterio pueden ser útiles en cualquier trabajo actual de misión protestante.

No hay duda que el término “misión” no evoca del todo buenos recuerdos, aunque no ha sido motivo de desinterés por las preocupaciones misioneras. Un ejemplo son las consultas misioneras de gran alcance mundial que se han realizado en los últimos años, y entre las que destacan el Congreso Iberoamericano de Misiones Mundiales (COMIBAM) celebrado en Sao Paulo, Brasil, en 1987 y la Consulta Global para la Evangelización Mundial, llevado a cabo en Seúl, Corea en 1995. Está claro que los detractores de la “misión,” al estilo antiguo, ya no sólo vienen de los países tradicionalmente receptores del trabajo de sociedades misioneras, sino de todos los sectores ideológicos y teológicos, incluyendo los mismos círculos que, en las naciones noratlánticas, han tradicionalmente defendido la expansión misionera protestante.

Habría que decir que en ambas consultas evangélicas antes mencionadas, se nota un afán por reorientar el concepto y trabajo

Latinoamericano, hoy Universidad Bíblica Latinoamericana, y del Instituto de Evangelismo a Fondo, ambas con sede en San José, Costa Rica. Bajo el liderazgo creativo del Dr. David Befus, esta organización hoy busca afirmar su identidad en medio de las nuevas preguntas y desafíos que emergen desde América Latina. El trasfondo protestante de quien escribe estas notas se liga directamente al trabajo de la Misión Latinoamericana en Costa Rica.

de misión, aunque las conclusiones finales terminaron, a pesar de la gran presencia de voces tercermundistas, reafirmando la “manera anglosajona” de pensar y hacer la misión cristiana. Es obvio, por otra parte, que una modificación de fondo de la concepción misionera no era parte de los objetivos de los organizadores. Se puede intuir entonces, que el “renacer” misionero de los tiempos actuales todavía no está viendo más allá de las transformaciones de conceptos abstractos que no tocan cuestiones de fondo de la tarea misionera en este nuevo siglo.

Hay entonces un peligro que la evaluación de un pasado, por parte de quienes han heredado el manto misionero, se haga a partir de las dudas superficiales y no de aquellas propias del encuentro intercultural y de la comprensión de las realidades sociales y políticas donde se quiere hacer el trabajo de misión. He aquí la importancia de que la Misión Latinoamericana sepa leer los signos de los tiempos respecto a su presencia misionera en la región.

Uno de los puntos importantes de estas notas es el reconocimiento del espacio de trabajo de las sociedades misioneras foráneas en la región, toda vez que se valore la urgencia de un replanteamiento del trabajo de misión de cara a las nuevas coyunturas que experimentan las diversas regiones y naciones de América Latina. Ante esta demanda, se hace necesario una alta disposición de escucha y, ante todo, una firme voluntad de ajustar y enmendar prácticas y visiones que la actual generación tiende a rechazar.

Finalmente, cualquiera que sea el referente humano de inspiración del trabajo de misión, éste no podrá opacar la convicción que todo trabajo misionero requerirá el insumo de las ópticas y visiones de quienes creemos que la obra de Jesucristo, central en la misión cristiana, sigue siendo un asunto vital para la paz y el bienestar humano.

1. LA MISIÓN AYER Y HOY

Una parada en la “caminada” misionera, puede servir para reflexionar sobre las inquietudes que están emergiendo de los tres factores o agentes que operan en el trabajo misionero: los enviados o administradores que ejecutan el trabajo, los receptores o personas misionadas y los donantes o quienes sostienen económicamente el trabajo misionero.

No está mal recordar aquí al Dr. David Bosch, misionólogo africano, a quien toda organización misionera respetó y sigue admirando. Para un latinoamericano no es difícil reconocer y aceptar los planteamientos desafiantes que siempre dirigió a las empresas misioneras. Está de más decir que su enfoque seguirá siendo relevante por muchas décadas más. Una de las enseñanzas claves de su pensamiento, que vale recordar hoy, fue su tesis doble que el trabajo misionero debía anclarse en principios bíblicos sólidos y a la vez distanciarse de un concepto de misión que lo ha ligado históricamente con la expansión colonial. A Bosch le preocupó una idea de “misión”, marcada todavía por la óptica jesuita del siglo XVI, que redujo la misión cristiana básicamente a la reconversión de protestantes al catolicismo o a la salvación de “paganos”. Bosch señaló a la tradición protestante la tendencia defectuosa de recurrir a textos bíblicos sobre la misión, desligados del resto de las demandas del Evangelio y de los propósitos divinos para la humanidad. Partiendo de ese trasfondo, Bosch recomendaba una comprensión mucho más bíblica de la Gran Comisión (Mt 28:18-20) en contraste con la interpretación dominante que surgió de los tiempos e ideas de William Carey y de los demás pioneros de la empresa misionera protestante en el mundo.²

² David J. Bosch, “Reflections Biblical Models of Mission” en James M. Philipps y Robert T. Coote, *Toward the 21st Century in Christian Mission*. Gran Rapids, Michigan, Eerdmans:1998, 176.

Es un hecho que el mundo de hoy guarda poca relación con el de los pioneros de las misiones protestantes. Las razones que en un pasado lejano se usaron para justificar la promoción del trabajo misionero protestante no tienen hoy prácticamente ningún asidero serio. La idea de un mundo pagano ignorante del cristianismo, la confrontación de la Iglesia Católica Romana, y el clamor de estos pueblos por conocer el cristianismo protestante son argumentos que ya hace rato dejaron de ser razones válidas para la promoción de la misión cristiana en América Latina. Aquí hay que trabajar las implicaciones del argumento de Bosch que la misión cristiana debe ser por excelencia una *Missio Dei*.³

La idea de un mundo pagano ignorante del cristianismo, la confrontación de la Iglesia Católica Romana, y el clamor de estos pueblos por conocer el cristianismo protestante son argumentos que ya hace rato dejaron de ser razones válidas para la promoción de la misión cristiana en América Latina.

La realidad religiosa latinoamericana ha variado sustancialmente las preocupaciones misioneras. Hoy incluso se habla de un renacer religioso evangélico en toda la región, que bien podía ser usado por los donantes económicos —en caso que estuvieran enterados— para cuestionar la continuidad de la misión protestante en esta región. Si el propósito de la misión cristiana protestante fue introducir el cristianismo evangélico en América Latina, como se adujo a finales del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX, está claro que esa meta se ha logrado casi por completo.

Los apologetas del crecimiento religioso en América Latina llegan incluso a pensar que los avivamientos evangélicos superan los “revivals” mismos que experimentó el mundo anglosajón del siglo XVIII y XIX. Pero la realidad no es tan optimista como se

³ La obra más completa de Bosch es *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*. Gran Rapids, Michigan, Eerdmans/Libros Desafío: 2000.

dice ser. Quizás si el gran reformador Juan Calvino viviera en estos días en América Latina, aplicaría a la vida religiosa de la región lo que expresó de la Ginebra que encontró antes de la aparición del movimiento protestante: “mucha predicación y poca reforma”.⁴ Todo ello, por supuesto, no puede esconder la realidad que hoy el testimonio cristiano protestante está prácticamente en cada rincón de América Latina.

2. NUEVOS DESAFÍOS PARA LA MISIÓN CRISTIANA

Hablar de misión en estos tiempos es algo arriesgado, ya que el término mismo “misión” ha sido identificado con imposiciones culturales foráneas. También porque el término mismo de “misión” ha pasado a ser prácticamente exclusivo del mercantilismo comercial actual. Hoy las empresas comerciales definen sus metas económicas a partir de lo que llaman su “visión” y misión”. Por eso es que hasta el lenguaje mismo del trabajo misionero podría requerir alguna revisión.

*...se hace urgente
una conversación
entre los tres
socios del trabajo
misionero: los
actores o
misioneros que
llevan a cabo la
misión, los
receptores y los
donantes.*

Además de la carga semántica que pueda tener el vocablo “misión”, su connotación se ve otra vez cuestionada por factores que apuntan hacia la configuración de un nuevo contexto y un mapa misionero distinto al que se conoció hasta hace poco. Las transiciones que las sociedades pasan, producto de cambios políticos y geopolíticos, así como de las nuevas realidades sociales y económicas, llaman a cualquier

⁴ *Reformed World*, Volume 52, Number 3, September 2002, 108.

sociedad misionera a revisar sus estrategias y a replantearse desde una óptica fresca el mandato de la Gran Comisión.

Hay muchas nuevas preguntas en el ambiente que surgen tanto del campo de quienes sostienen la obra misionera, como también desde los misionados o receptores de la misión cristiana. De ahí que se hace urgente una conversación entre los tres socios del trabajo misionero: los actores o misioneros que llevan a cabo la misión, los receptores y los donantes.

En otras presentaciones que he dado sobre temas conexos de la misión cristiana, en lugares diferentes del continente, he sostenido que este siglo presenta un nuevo diseño o mapa misionero que se resiste a la aplicación de viejas respuestas y estrategias. De seguido menciono rápidamente algunos de estos factores relativamente nuevos del momento presente:

**ESTE SIGLO
PRESENTA
UN
NUEVO
DISEÑO
O
MAPA
MISIONERO**

1. Este es un tiempo de “posts” que sin duda está dejando sus huellas en la manera de abordar la misión cristiana de aquí en adelante: postguerra fría, postsocialismo, postdenominacionalismo, postdoctrinalismo, post 11 de setiembre (2001).
2. La euforia que ha desatado el interés en la evangelización de lo que se ha dado en conocer como la Ventana 10/40. En este particular está por verse los efectos que tendrá la guerra de los Estados Unidos contra Irak en la misión cristiana entre musulmanes y, en general, entre las otras grandes religiones.
3. El interés cada vez mayor en la evangelización de los países que formaron la Europa del Este, especialmente después de la caída de la Antigua Unión Soviética. Se entiende que hay una tendencia en los

Estados Unidos por reorientar hacia esa tierra recursos financieros que han ido a campos misioneros tradicionales como América Latina.

4. Vale considerar también el interés creciente de algunas Iglesias protestantes estadounidenses en la evangelización de la comunidad hispana dentro de su propio entorno geográfico.

5. El “factor coreano” de la misión protestante en América Latina ha ido en aumento en los últimos veinte años, con el agravante que sus promotores parecen no tomar en cuenta la historia de la misión que ha habido en estas tierras. Aunque no tengo cifras concretas del número de estos misioneros asiáticos, es indiscutible que la inversión coreana en la misión cristiana se estará oyendo más y más en círculos latinoamericanos.

6. En contraste con la vieja teoría de la “minoría protestante”, se habla hoy de un gran crecimiento del protestantismo latinoamericano. Este es otro aspecto que bien podría poner en tela de duda la validez de seguir invirtiendo recursos misioneros en esta región. De buenas a primeras, se puede creer que en estas tierras el cristianismo protestante ya ha alcanzado la mayoría de edad como para que pueda caminar con sus propias fuerzas. Sin embargo, un análisis de este crecimiento deja un sinsabor y una impresión que invita a concluir que tal progreso de la obra evangélica no es como lo pintan sus apologetas.⁵

⁵ Ver mi artículo “El rostro postmoderno del protestantismo latinoamericano” en *¿Hacia dónde va el protestantismo?: Herencia y prospectivas en América Latina*. Kairos Ediciones, Buenos Aires, 2003.

7. La incorporación de América Latina como fuerza misionera en contextos musulmanes y comunidades indígenas ancestrales. Sólo Brasil está aportando, con más de tres mil misioneros, a la empresa misionera. Quizás sea el momento de empezar a analizar el impacto de toda esta nueva ola misionera tanto en América Latina como en el resto de mundo. Puede ser también la ocasión para estudiar el asidero de las razones que están haciendo creer que las Iglesias protestantes latinoamericanas están capacitadas para contribuir creativamente en esas regiones lejanas.

8. La realidad de un mundo de poca sensibilidad humana donde parece natural la presencia de la pobreza y la miseria, así como el efecto de nuevas epidemias como la del SIDA, problemas que afectan mayormente a los países pobres.

9. Un renacer religioso sin pertenencias eclesíásticas, en donde las viejas lealtades denominacionales se ponen en entredicho.

10. Las dificultades que enfrenta la emergencia de un espíritu popular contestatario a nivel social y político. No se vislumbra una organización de arraigo popular que preocupe o confronte los poderes del orden establecido. Quizás el problema radica en la incapacidad nuestra de ver respuestas sociales que se salen de los estereotipos pasados de un movimiento contestatario.

Los factores antes mencionados son parte de ese nuevo mapa que las sociedades misioneras tendrán que tomar en cuenta a la hora de elaborar sus estrategias. Son realidades que compiten con la continuidad de un trabajo misionero que, como en el caso de la Misión Latinoamericana, ya tiene su historia en la región.

Lo anterior nos presenta la verdad de perogrullo del cambio al que todo está sujeto y del imperativo que quien no cambia no crece. Mucho de eso nuevo está compitiendo con los esfuerzos pioneros que inauguraron la obra protestante en América Latina 150 años atrás. La Misión Latinoamericana es parte de ese movimiento pionero que abrió brecha en la región hace casi 100 años atrás, desde que don Enrique y Susana Stracham visionaron, en Tandil, Argentina (1904), el trabajo continental que daría a luz la Campaña de Evangelización Latinoamericana, conocida hoy como la Misión Latinoamericana.

3. MISIÓN ¿PARA QUÉ?

Históricamente ha habido posiciones encontradas sobre la valoración de la obra misionera. No hay espacio aquí para hacer historia de las justificaciones de estas distintas percepciones que hay sobre el trabajo misionero. Hay quienes, en el mundo noratlántico, la promueven con base en dos razones muy conocidas: a) la oportunidad que las buenas nuevas del Evangelio y el protestantismo representa, para la humanidad y los que abrigan; y b) el viejo discurso que limita la misión cristiana exclusivamente a la conversión de “almas” y a la salvación de “paganos”.

En el lado de los evangelizados hay, por su parte, quienes valoran positivamente la misión cristiana como un encuentro con los mejores principios del cristianismo que las culturas tradicionales han ignorado. Por otra parte, abunda una percepción negativa de la misión protestante que ha estado bajo el fuego de la crítica desde la llegada misma del protestantismo a la América Latina. Algunos lo han visto como parte del proceso de occidentalización del mundo subdesarrollado y como un nuevo golpe a las culturas ancestrales y a los intereses latinoamericanistas.

Esta posición última se incrementó mucho en las últimas cuatro décadas, con las denuncias de la lealtad que los misioneros protestantes tienden a darle a su nación y cultura, más que a los ideales del evangelio mismo.

Ante los ojos de los receptores o “beneficiarios” del trabajo protestante, los objetivos de la obra misionera fueron con el tiempo obscureciéndose, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial y mayormente con el advenimiento de la confrontación que supuso la Guerra Fría. Lo ideológico, sin duda alguna, complicó y dificultó la tarea de la misión cristiana.

La consolidación del movimiento guerrillero y las organizaciones populares ayudaron en el pasado a levantar muchas preguntas sobre la autenticidad de este trabajo. Es en este contexto que aparece la demanda que vino de África, en los 1970s, de una “moratoria misionera” que incluía un cese por un tiempo -algunos hablaban de hasta diez años- del envío de todo recurso misionero.

La confusión de intereses geopolíticos y religiosos es el mayor responsable, en alguna medida, de la creencia de que las sociedades misioneras se sienten a gusto con los ideales y aspiraciones de las élites conservadoras, y temen a las expectativas de pueblos enteros que buscaban liberarse de la opresión que les ha impuesto diversos sistemas políticos y económicos.

Algunos lo han visto como parte del proceso de occidentalización del mundo subdesarrollado y como un nuevo golpe a las culturas ancestrales y a los intereses latinoamericanistas.

Esta posición última se incrementó mucho en las últimas cuatro décadas, con las denuncias de la lealtad que los misioneros protestantes tienden a darle a su nación y cultura, más que a los ideales del evangelio mismo.

Lo anterior explica un sentir fuerte que hay todavía en sectores universitarios intelectuales latinoamericanos que incluyen a la misión cristiana entre los factores que contribuyeron a la caída de opciones revolucionarias y la depresión que hoy vive el movimiento popular latinoamericano. La bienvenida que algunos sectores religiosos dieron a la caída del poder de la antigua Unión Soviética y de los movimientos revolucionarios latinoamericanos parecieran afirmar este sentir. También lo confirma la reacción de quienes ven en estos cambios políticos una especie de “misión cumplida” de las misiones protestantes. A todo ello se suma la cantidad de discursos religiosos que en el pasado percibieron a los grupos políticos de orientación popular y marxista como sus máximos rivales y no el pecado en todas sus manifestaciones.

En el marco de la Guerra Fría, las misiones protestantes estuvieron en América Latina bajo el fuego de la crítica ideológica que las hacía aparecer como instrumentos de intereses políticos que iban en contra de las añoranzas de pueblos que los hicieron pelear por la libertad y la justicia. Hoy sabemos por fuentes fidedignas que hubo figuras misioneras importantes que se prestaron a cumplir tanto el papel de representante de Dios o de activista religioso y de defensor de la seguridad e intereses geopolíticos de los Estados Unidos.⁶

Este uso ideológico consciente y explícito del trabajo misionero protestante no fue un asunto desconocido para los ejecutivos de las sociedades misioneras. Don Charles Troutmann fue uno de los que, siendo una figura reconocida y respetada en la Misión

⁶ Ver Arturo Piedra, *Evangelización Protestante en América Latina: Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante*. Vol. II. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias y Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002. Especialmente la sección donde analizo la correspondencia privada de Samuel Guy Inmann con el Departamento de Estado de los Estados Unidos.

Latinoamericana (1973), advirtió muy sabiamente del peligro que la Agencia Central de Inteligencia (CIA) involucrara a los misioneros en sus tareas.⁷

En otros contextos la valoración de la misión protestante ha sido muy dura también. En Filipinas, por ejemplo, Cobbi Palm, ministro de la Iglesia Unida, llegó incluso a soñar con la existencia de un tribunal mundial de misiones.⁸

*Pero a pesar de todo
lo que ha sucedido
basta ahora en el
campo de las misiones,
creo que no hay
discusión que la actual
generación espera una
misión cristiana cada
vez más real y más
acorde con sus
expectativas de vida.*

Tomar en serio la historia de estos cuestionamientos será parte del *mea culpa* y la autocrítica que las misiones tendrán que aplicarse a sí mismas. Ignorarla es disponerse a repetir los mismos errores en cualquier momento. Pero a pesar de todo lo que ha sucedido hasta ahora en el campo de las misiones, creo que no hay discusión que la actual generación espera una misión cristiana cada vez más real y más acorde con sus expectativas de vida.

La reflexión que surge de este evento podría quizás complacer el criterio de quienes creen que el trabajo de las sociedades misioneras debe pronto llegar a su fin. Otros, por el contrario,

⁷ La advertencia fue expresada en un memorandum que llevó este encabezado: To: US Citizens who are Missionaries or Associates of the Latin American Mission

From: Charles Troutman.

Subject: CIA Activity involving Missionaries

Day: January 26, 1976 Tomado de mi artículo "Protestantismo y Sociedad en Centroamérica" en Luis E. Samandú (Editor) Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica: San José, EDUCA, 1990.

⁸ Cobbi Palm, "Toward a World Mission Tribunal". En *International Review of Missions*, Vol.LXXXVI, No.342, July 1997, 300.

tienen bases para creer que es más bien un tiempo oportuno para reorientar el trabajo misionero hacia otras latitudes, como las mencionadas arriba (Ventana 10/40, Europa Oriental, Mundo hispano en los Estados Unidos, etc). Y hay otros que pueden pensar que la Misión Latinoamericana debe continuar su trabajo aquí, pero en un marco de acción que permita una voluntad mayor de readecuación de sus objetivos y estructuras. Se pide una reestructuración que permita una apertura a preguntas y necesidades que emergen de un contexto obviamente diferente al que vio nacer la organización e incluso diferente del contexto de los últimos veinte años.

En lo personal, me inclino por esta opción última porque creo que las misiones protestantes de cierta tradición histórica como la Misión Latinoamericana, entre otras, tienen una deuda que saldar con la región. Reconocer y rectificar rumbos es saludable para toda organización, y ello se haría evidente en un proyecto misionero seriamente comprometido con la proclamación del mensaje cristiano. En este nuevo siglo, donde la miseria y pobreza está por doquier, la misión cristiana requiere ser saturada de una pasión evangélica que añore traer a los pies de Jesucristo tanto la realidad espiritual de las personas como el estado de las naciones, atravesados ambos ideales por una búsqueda honesta de la justicia social.

El nuevo siglo que inicia es un tiempo oportuno para que las misiones protestantes muestren a los latinoamericanos que el trabajo protestante no está “genéticamente” identificada con todo tipo de conservadurismo. Por eso creo que hay una deuda a saldar por parte de las misiones protestantes con la sociedad latinoamericana. Hay muchas razones para demandar esta expectativa, comenzando por el empeoramiento del bienestar humano y las condiciones de vida. Lo que se festejó entonces como una victoria no ha sido lo que se esperaba. En un contexto

de aparente conformación postideológico-político, la misión cristiana es llamada a ser íntegra y consecuente con los principios cristianos que la inspiran.

4. EL MUNDO DE LA MISIÓN CRISTIANA

Una responsabilidad vital y prioritaria para la misión cristiana es comprender las transformaciones que se han dado en las últimas dos décadas. Quizás tal tarea demande una evaluación seria del trabajo misionero que permita identificar lo que debe continuar y lo que debe discontinuarse, lo que debe cambiar o superarse. Ello supone un período de reconocimiento de la realidad social del continente, que nos recuerda el viaje que don Enrique Strachan y algunos de sus colaboradores hicieron por toda la región, para verificar y comprender el estado religioso de sus habitantes.⁹

El mundo real donde vivimos es teológicamente el mundo de Dios y la arena de la misión cristiana de toda sociedad misionera. Esta simple verdad cristiana que presenta a Dios como creador del universo, y de todo lo que en él habita, no siempre ha sido bien entendida por la Iglesia cristiana y la misión protestante. Pero ello no es nada nuevo. La historia de la Iglesia cristiana de los primeros siglos nos muestra el enfrentamiento de cristianos y cristianas con corrientes filosófico-religiosas que rechazaron abiertamente la identificación del Dios redentor y salvador con el Dios creador. Movimientos gnósticos y esotéricos muy parecidos a los que también hoy pululan, aunque muy sutilmente, en las Iglesias evangélicas, rechazaron la idea de un Dios bueno y todopoderoso que fuera a la vez creador del universo. Esa

⁹ Ver Arturo Piedra, "Perfil histórico de la Misión Latinoamericana". Trabajo inédito, Universidad Bíblica Latinoamericana.

polémica antignóstico-docética que defendió la encarnación de Dios en la historia a través de Jesucristo, quedó reflejada en algunos libros del Nuevo Testamento (Colosenses, El evangelio de Juan y las cartas de Juan). La incompreensión de la encarnación de Dios en la historia es un factor muy determinante que incide en el desconocimiento de las fuerzas objetivas que están dañando el mundo de Dios. La tendencia a moverse dentro de un plano dualista donde lo espiritual y lo material se antagonizan, ha hecho que la misión, aunque reconozca teóricamente a Dios como creador, se mueva dentro de un mundo espiritual que se acerca, en la práctica, al pensamiento gnóstico clásico.

Las ciencias sociales hoy nos ayudan a comprender las fuerzas que operan a nivel material en el mundo creado por Dios. Gracias a ellas, nos podemos percatar más objetivamente del dominio de la creación de Dios por fuerzas de maldad que buscan destruirlo. El mundo latinoamericano y los países pobres en general, son ricos en injusticias, un hecho que para un no creyente, y quizás también para creyentes, puede representar la ausencia Dios en el mundo y el consecuente abandono de una gran mayoría de humanos.

Está claro que realidades de orden estructural están continuamente conspirando contra la dignidad humana. En 1992 la Organización de las Naciones Unidas informó, por medio del PNUD, de los niveles exagerados de desigualdad económica que operan a nivel mundial, al grado que el 60% de la población sólo tiene acceso a un 5.3% del ingreso mundial. Los datos son reveladoramente claros:

20% más rico recibe el 82.7% de los ingresos mundiales
20% siguiente recibe el 11.7% de los ingresos mundiales
20% siguiente recibe el 2.3% de los ingresos mundiales
20% siguiente recibe el 1.9% de los ingresos mundiales
20%siguiente recibe el 1.4% de los ingresos mundiales¹⁰

¹⁰ Estos y los demás datos estadísticos de la economía latinoamericana son tomados de la obra de Germán Gutiérrez, *Globalización, caos y sujeto en América Latina*. San José, DEI, 2001,15-23.

La asimetría entre los que tienen y los que no tienen se hace todavía más evidente cuando se comparan con índices de 1960. En esa década el 20% más rico de la población recibía 30 veces más ingresos que el 20% más pobre, y en 1992 esta relación ha cambiado, y que el 20% más rico recibe 60 veces más ingreso que el 20% más pobre de la población. La fuente de estos índices económicos advierte incluso que esta desigualdad es, además de apabullante, creciente y patética:

Estas estadísticas son un reflejo de un mundo, la creación de Dios, que sufre los embates de las fuerzas del mal que generan pobreza y miseria, un hecho que la misión cristiana no puede pasar por alto.

El 20% más rico del planeta controla el 83% de la producción mundial y gasta el 81% de la energía. Estos pocos ricos controlan el 81.2% del comercio, el 80.5 del ahorro y el 80.6 de las inversiones mundiales. Una sola nación, los Estados Unidos, a pesar de representar el 4% de la población mundial, consume el 28% de la energía mundial.

Estas estadísticas son un reflejo de un mundo, la creación de Dios, que sufre los embates de las fuerzas del mal que generan pobreza y miseria, un hecho que la misión cristiana no puede pasar por alto. Es inconcebible que las 350 personas más ricas del mundo perciban anualmente rentas equivalentes a las que reciben 2.400 millones de personas, es decir, el 45% de la población mundial. Tenemos en frente entonces a un pecado estructural muy escandaloso. Lo peor de este cuadro es que más de la mitad de esos 2.400 millones de seres humanos se debaten a diario entre la vida y la muerte a causa de su pobreza.

Según la UNICEF, en el Tercer Mundo hay cerca de 1.600 millones de personas en condiciones de pobreza absoluta, la mitad de las cuales no tienen lo básico para sobrevivir. Los organismos correspondientes han llamado la atención al hecho que en el

mundo hay más población desnutrida (1.200 millones), que la población total de los países desarrollados (1.150 millones). Cada año mueren en el mundo 11 millones de niños menores de 5 años por desnutrición y hambre. La mitad de los niños del Tercer Mundo son desnutridos. Aunque América Latina no es la región más pobre del planeta, se reconoce que la mitad de su población (240 millones), vive en condiciones de pobreza, de los cuales cerca de 100 millones son indigentes. La injusticia se hace aún más evidente porque hoy se sabe que el hambre puede superarse, toda vez que la producción alimentaria mundial alcanza para abastecer a una población de 8.000 millones de personas. Sin embargo, ello se ve impedido por la acumulación de la riqueza en muy pocas manos.

5. EFECTOS DE LA DEUDA EXTERNA

América Latina, esta parte del mundo de Dios, con todos los problemas que la aquejan, se ve imposibilitada a mejorar las condiciones de vida por las imposiciones de las estructuras económicas mundiales en connivencia con las oligarquías nacionales. Este es el caso de la deuda externa, que algunos han llamado “la deuda eterna”, no sólo porque se ha pagado varias veces, sino porque hay fuerzas nacionales y foráneas que están interesadas en mantener la región en un estado perenne de esclavitud material, que también genera esclavitud espiritual. Una región llena de carencias conduce obviamente a deficiencias espirituales, por más religión que haya en ella.

La pobreza también produce religiosidades no del todo sanas. Es difícil mantener una vida espiritual sana cuando faltan los medios de vida elemental, tan siquiera para sobrevivir. La realidad de una deuda que está entre las grandes causas estructurales de la injusticia social del mundo pobre es patética. Por eso es que

personalidades y organizaciones de todo el mundo, donde se incluye un pequeño grupo de evangélicos, vienen trabajando y clamando por la anulación de esta deuda. La comodidad que los misioneros a veces experimentan en las tierras de misión no puede llegar al extremo de cegarlos de esta cruel realidad.

*Es difícil
mantener una
vida espiritual
sana cuando
faltan los medios
de vida
elemental, tan
siquiera para
sobrevivir.*

En 1980 la deuda de América Latina era de US\$300.000 millones. En los 10 años que van de 1980 a 1990 la región paga por concepto de intereses la suma de US\$418.000 millones. Todo parece indicar que se pagó la deuda como para ser condonada. Sin embargo, la realidad es todo lo contrario: la deuda ascendió a US\$533.000 millones, y ya para el año 2000 alcanzaba un monto de US\$660.000 millones. Hoy los países deudores pagan \$100.000 millones por intereses y amortizaciones, lo que significa el 10% del PIB y cerca del 30% de las exportaciones de la región. La deuda externa está consumiendo actualmente un promedio de la tercera parte de los presupuestos estatales.

A manera de síntesis: A pesar que América Latina pagó entre 1980 y 1990 US\$ 418 mil millones por concepto de intereses y amortizaciones de la deuda externa, al final terminó debiendo US\$233.000 millones más.

Es sorprendente que lo que se recibe en América Latina por préstamos y ayudas es sustancialmente inferior a los intereses que se pagan año a año por la deuda externa. Entre 1982 y 1990, los países en vías de desarrollo recibieron por concepto de préstamos bancarios, créditos comerciales y donaciones del mundo desarrollado un total de 927.000 millones de dólares. Sin embargo, en ese mismo período se pagaron por concepto del servicio de la deuda 1.345 mil millones de dólares, es decir, 418 mil millones de

dólares más. Pero en 1990 su deuda había aumentado a 600 mil millones de dólares.

Son muchas la imágenes que se vienen a la mente frente a tal realidad de injusticia. Este cuadro macabro pone al menos en entredicho una filosofía abstracta de la vida, en donde la religión aparece como lo más importante, y una percepción del mundo, muy común en el mundo misionero protestante, que se divide mayormente entre creyentes y no creyentes, o entre ateos y creyentes. Con ello se pierde de vista que uno de los desafíos más serios que el mundo le plantea a la misión cristiana es la presencia de diferentes humanidades: los humanos, los casi humanos y los no humanos; es decir la población que tiene abundantes posibilidades materiales, los que apenas sobrellevan la vida y la deshumanización que la pobreza y miseria provoca en una gran mayoría de la población mundial. Esta es una realidad que, lejos de obviarse, requiere ser entendida por quienes, independientemente de su origen y nacionalidad, sienten el llamado de predicar el evangelio.

La asimetría en el uso y distribución de los recursos materiales ponen de manifiesto, por otro lado, la responsabilidad que todo creyente tiene de velar por el bienestar material y espiritual de la humanidad. También viene a la memoria el consejo que Pablo recibió, cuando le encomendaron a él y a Bernabé la evangelización de los gentiles: “solamente nos pidieron que nos acordásemos de los pobres”(Gál.2:10). Semejante injusticia genera un sentido de impotencia que por lo menos invita a exclamar y esperar la ira de Dios sobre los poderes estructurales que permiten tales desigualdades e injusticias.

¡Ay de los pueblos que olvidan que la injusticia contra otras naciones no quedará impune ante los ojos de Dios! Nuestro clamor no puede ser diferente del dolor nacional que expresan

*El consumo
juvenil de drogas,
la inseguridad
ciudadana, la
pérdida de sentido
de la vida, la
idolatría del
placer, son las
armas que el gran
enemigo de Dios
está usando para
destruir su
creación. Dios
está dolido por lo
que está
sucediendo en las
naciones y la
misión cristiana
ha de ser
portadora de este
mensaje profético.*

algunos de los salmos que tienen de trasfondo la destrucción de Jerusalén (587 a.C) y el consiguiente exilio que experimentó el pueblo de Israel (Salmos 44, 74, 79, 80, 83).¹¹

Los poderes que se han asegurado la derrota de la resistencia de la injusticia en América Latina, están hoy enfrentando males que son peores que las revoluciones sociales y las marchas populares. El consumo juvenil de drogas, la inseguridad ciudadana, la pérdida de sentido de la vida, la idolatría del placer, son las armas que el gran enemigo de Dios está usando para destruir su creación. Dios está dolido por lo que está sucediendo en las naciones y la misión cristiana ha de ser portadora de este mensaje profético.

La inseguridad ciudadana no le da paz ni a ricos ni a pobres; las casas de habitación se han convertido en verdaderas fortalezas, donde las verjas metálicas destacan en todo lado. El peligro de ser atacados, robados y secuestrados ha incidido en una clara pérdida de libertad de movimiento. La corrupción se ha posicionado en todas las áreas de la vida, incluyendo sectores

¹¹ J. Clinton McCann, Jr, "The Book of Psalms" en Leander E. Keck, convener. *The New Interpreters's Bible: General Articles & Introduction, Commentary, & reflections for each book of the Bible, Including the Apocryphal/ Deuterocanonical books in Twelve Volumes. Vol. IV, 1 & 2 Macabees, Introduction to Hebrew Poetry, Job, Psalms, Vol. IV.* Nashville: Abingdon, 2002, 647.

La realidad es dura e inexorable: en América Latina siguen creciendo los sin tierra, los sin empleo, los sin educación, los sin atención médica; es decir, los desechables.

religiosos protestantes de origen reciente, que tanto se afanan por ligar estrechamente la predicación del Evangelio y la búsqueda mágica de prosperidad material y fama.

La misión cristiana ha privilegiado la predicación del evangelio en palabras, esperando un resultado a nivel microético, que es el que aún las iglesias enfocan, cuando se habla de los efectos del arrepentimiento. Pero poco se ha demandado del estilo de vida de personas y comunidades de creyentes que imitando a la vida de Jesús desean afectar positivamente la salud espiritual y material de las comunidades y naciones. Ello se hace urgente hoy ante una realidad de pobreza del que los cristianos y la cristianas no escapan, por más que se diga que Dios hace la diferencia de un creyente y de un no creyente.

La panacea de la ética protestante fue, en América Latina y el Tercer Mundo en general, más un slogan propagandístico que una realidad. En un contexto donde operan tantos agentes que producen tal desigualdad social, es ilógico pretender que la población pueda salir de la miseria por medio de un cambio de religión o aplicando “leyes” y fórmulas religiosas que operan mágicamente.¹² La realidad es dura e inexorable: en América Latina siguen creciendo los sin tierra, los sin empleo, los sin educación, los sin atención médica; es decir, los desechables.

¹² Godofredo Marín, político evangélico venezolano, mantiene una posición típica de los políticos protestantes, en el sentido que asume la factibilidad de salir de la pobreza a través de un cambio religioso. Ver su folleto, Cambio cultural por la fe. Caracas: Imprenta Universitaria, 1994. Al igual que la fe opera en la formación de hogares estables y agradar a Dios, el autor sostiene que por la fe se puede salir de la pobreza, tener empresas eficientes y engrandecer la nación.

6. INSUFICIENCIA DE LAS RECETAS VIEJAS

No quisiera que piensen que esta información de la realidad social y económica de América Latina está fuera de lugar y de la importancia de esta conferencia misionera. Me disculpan por estos datos fríos, pero les digo que esa realidad de injusticia nos deja literalmente fríos. La intención con los datos socioeconómicos antes mencionados fue la de presentar una realidad muy seria de la región donde se desarrolla el trabajo de la Misión Latinoamericana y de otras sociedades misioneras. El mundo es el escenario donde todos los cristianos y cristianas demuestran la relevancia de sus principios.

En el pasado reciente, hablar el lenguaje sociológico y económico no fue bien visto en reuniones de este tipo, todavía más en actividades eclesiales. Se creía que quien hablaba en estos términos se salía de los propósitos de un evento donde lo espiritual y lo religioso debía ser la prioridad. El problema fue que tal razonamiento fomentó un estilo de vida que corría de espaldas a la realidad. Pero no hay que olvidar que este mundo es de Dios y que sigue siendo continuamente amenazado por fuerzas que necesitan ser discernidas y confrontadas. Por eso es que hacer un alto en el activismo misionero para pensar en lo que está sucediendo en el mundo es altamente instructivo.

No he venido a esta reunión para revivir discursos y retóricas añejas; no creo que soluciones y estrategias políticas pasadas nos ayuden mucho a responder las inquietudes que la humanidad tiene en este momento. Tampoco es factible un planteamiento con soluciones que buscan revivir conflictos ideológicos de derechas e izquierdas que en estos pueblos han fracasado en cuidar y proteger la aplicación de la justicia y la distribución de la riqueza. Viendo el dolor de la humanidad y la miseria que está azotando la dignidad humana en América Latina, me pregunto más bien por

El tema central de la predicación cristiana - el amor indiscriminado de Dios - se contrasta hoy, como en pocas épocas, con un sofisticado régimen de exclusión.

el valor que tuvo el sacrificio de humanos, de las personas que, creyendo que el mundo podía ser mejor en términos sociales y económicos, terminaron asesinadas, desaparecidas o discapacitadas.

Las víctimas han sido demasiadas. La confrontación armada que envolvió a América Central entre 1970 y 1990 cobró muchas vidas. Hoy se sabe que el conflicto de Guatemala que abarcó el período de 1960-1996 tuvo 200.000 víctimas.¹³ Las crueldades que sufrieron las comunidades pobres, mayormente indígenas, no tienen parangón alguno en la historia moderna de América Latina.¹⁴ En Nicaragua también se vivió una crisis política de consecuencias serias para los pobres cuyas secuelas continúan incidiendo en el destino de esa nación. Sólo las fuerzas externas e internas que se movieron para derrocar el sandinismo en Nicaragua causaron 50 mil víctimas y 3 mil millones de dólares en pérdidas materiales.¹⁵

La historia parece mostrarle a muchos hoy que ninguna ideología mereció tales sacrificios humanos, y ante tal sentir no queda más que reconocer la dificultad de la respuesta que muchos se siguen haciendo: ¿y tanta sangre que se derramó!? Una respuesta provisional sería que el testimonio cristiano de muchas de estas víctimas llegó hasta las últimas consecuencias.

¹³ Angel Eduardo Román López. 2001. *Martirología y esperanza en Guatemala: (Lectura teológica del conflicto armado: 1960-1996)* Tesina de bachillerato en teología, Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica

¹⁴ Esta tragedia humana está muy bien documentada en *Guatemala: Nunca más: Informe proyecto interdiocesano de recuperación de la memoria histórica*. Guatemala: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998, 4 volúmenes.

¹⁵ CIETTS, *Breve historia de la Iglesia Evangélica Nicaragüense*, Managua, 1989, 51.

No se sabe cuál será la respuesta de la población ante la pobreza creciente, aunque no se puede obviar que por algún lado, tarde o temprano, vendrá la reacción de los hambrientos y despreciados. No hay duda que la historia volverá a ser sacudida por lo que los economistas están llamando “los desechables”: ese gran sector de la población que los gobernantes dicen no estar en capacidad de atender sus necesidades básicas. Pero en la actualidad esa respuesta de los pobres rebasa las teorías de la resistencia que operaron en el pasado. El tema central de la predicación cristiana - el amor indiscriminado de Dios - se contrasta hoy, como en pocas épocas, con un sofisticado régimen de exclusión. La misión cristiana no puede separar el amor que ofrece Dios sin distinción con la responsabilidad de velar por los más necesitados.

No es posible entender que la búsqueda de soluciones de los problemas actuales tenga que revivir esquemas que hoy puede que no funcionen. Pero entonces ¿qué será del futuro de los pueblos en un mundo unipolar que se siente seguro ante la ausencia de pesos y contrapesos ideológicos? ¿Qué aporte darán las misiones a la renovación de la esperanza que Dios promete a toda la humanidad? Encontrar respuestas a estas inquietudes no es nada fácil. Por ahora basta con entender que la acción de las misiones en este nuevo siglo tendrá que superar los esquemas que se fundan en la repetición de viejas estrategias que ignoran la realidad social de los pueblos que se pretenden evangelizar.

Las misiones cristianas están siendo llamadas a replantearse los objetivos y las demandas que las crearon y escuchar las nuevas preguntas que emergen de un medio diferente. Se puede decir que el evangelio es el mismo y que la demanda de Dios a la

*Por ahora basta con
entender que la acción
de las misiones en este
nuevo siglo tendrá que
superar los esquemas
que se fundan en la
repetición de viejas
estrategias que ignoran
la realidad social de los
pueblos que se
pretenden evangelizar.*

humanidad no ha cambiado. A simple vista ello no tiene discusión: Dios, como dice el libro de los Hebreos, “es el mismo ayer y hoy”. Pero en la realidad ello no es tan fácil. Si desligamos la misión cristiana de los desafíos sociales, peligra el mensaje de ser ingenuo e ineficiente. La misión cristiana es portadora de una esperanza que se requiere oír hoy; pero para ello tendrá que hacerse acompañar de recursos de comprensión de la realidad para que llegue a los destinatarios sin confusiones e interferencias de un mundo que hace preguntas diferentes y espera respuestas creativas.

Otro de los grandes desafíos que tiene la misión cristiana es recuperar el mensaje de la Biblia en su dimensión integral que incluye dos aspectos: a) un llamado a tomar en serio el dolor humano y las estructuras injustas que lo producen, b) la integración del mensaje profético que incomoda a los poderosos. En esto último se concuerda con el profesor Daniel Carroll, biblista del Seminario Teológico Centroamericano en Guatemala, cuando destaca una ironía de los evangélicos, a saber, decir tener mucho respeto por las escrituras, pero descuidar fácilmente el mensaje profético.¹⁶

La disposición de retomar el tema profético en nuestro tiempo se complica por varios motivos. Primero, porque hoy vemos una nueva oleada de profetismo que poco tiene que ver con el mensaje al que se refiere el profesor Carroll.¹⁷ Segundo, porque razones

¹⁶ Las ideas interesantes de este autor aparecen en su artículo “La ética social de los profetas y su relevancia para América Latina hoy: La opción por la ética profética” *Kairós*, # (2003) Guatemala: SETECA, 2003.

¹⁷ Me refiero a ese movimiento actual “apóstoles y profetas” que ligan su acción con los cinco ministerios del libro Efesios y que tanta confusión está trayendo en las Iglesias evangélicas latinoamericanas. Aquí los conflictos se enmarcan dentro de una “guerra espiritual” de corte intergaláctica donde la realidad no es la afecta la vida de los humanos y la naturaleza.

históricas han hecho que se separe la obra del evangelismo con la acción social. En parte hay que comprender esta tensión como el legado de la controversia anti-modernista que emprendieron iglesias y creyentes individuales contra una perspectiva teológica que no veía concordancia entre las demandas éticas del evangelio y la naturaleza sobrenatural de la palabra de Dios. A pesar que la Misión Latinoamericana fue bastante *sui generis* en su perspectiva de la realidad social, no hay duda que su origen y desarrollo fue permeada por la polémica teológica entre conservadores y liberales que se dio fuertemente en los Estados Unidos en las primeras décadas del siglo XX.

Hoy vemos que la preocupación social de la misión cristiana es extremadamente vital para su identidad bíblica y la credibilidad de la misión cristiana; es incluso fundamental para la sobrevivencia del cristianismo mismo. Hoy ya no hay lugar para reediciones de polémicas teológicas cuya contribución en el contexto latinoamericano fue más negativa que positiva, toda vez que ayudó a excluir personas de gran profundidad y convicción evangélica, tanto de los círculos mismos de las misiones como del mundo misionado.¹⁸ Se espera que todo ello haya quedado atrás.

*La misión cristiana
es portadora de una
esperanza que se
requiere oír hoy; pero
para ello tendrá que
hacerse acompañar de
recursos de
comprensión de la
realidad para que
llegue a los
destinatarios sin
confusiones e
interferencias de un
mundo que hace
preguntas diferentes y
espera respuestas
creativas.*

¹⁸ Aquí me refiero a la marginación que sufrieron misioneros estadounidenses y nacionales por querer encarnar el evangelio a las circunstancias históricas del momento. Esta realidad fue muy evidente en América Central en los años 1980s, especialmente en Costa Rica. También dicha experiencia se dio mucho en sectores protestantes del Perú. En este último caso la marginación se le aplicó mayormente a nacionales con preocupaciones sociales.

Las nuevas generaciones afortunadamente ignoran estas controversias entre conservadores y liberales, entre los de la izquierda y la derecha. Su interés en ello será como historia pasada que le hizo un flaco favor a la presentación del testimonio cristiano. El momento que se vive es una gran oportunidad para sembrar las nuevas flores de la esperanza que traerá una generación cristiana de gran sensibilidad social. Una lección que la Iglesia sabrá sacar de todo ello es que no se pueden alimentar exclusiones de hermanos y hermanas por razones ideológico-políticas. Obviamente estos creyentes contemporáneos no tendrán tan claro lo que otras generaciones contestatarias pasadas entendieron como “proyecto histórico”, es decir, los esfuerzos humanos que hacen realidad la utopía. Pero es seguro que sabrán a su manera dar un testimonio cristiano en el mismo sentido; es decir, un mensaje cristiano no se queda sólo en palabras.

7. DE LA MISIÓN A LA AUTODETERMINACIÓN

En base a criterios clásicos se puede decir también que las misiones protestantes han cumplido con las metas que históricamente han orientado su trabajo. Todo parece indicar que los tres autos o “selfs” que se buscaron en el mundo misionado son hoy realidad: auto propagación, auto gobierno y auto sostenimiento. Al menos en América Latina, esto es una realidad con la presencia de un protestantismo numéricamente fuerte, con un liderazgo nacional destacado y una propagación del evangelio que rebasa los marcos geográficos de la región, toda vez que año a año integra más personal al mundo misionero. Pero lo cierto es que a pesar de todos esos logros el cristianismo protestante latinoamericano sigue teológica e ideológicamente dependiendo de la mentalidad de estructuras misioneros foráneas.

Lo anterior evoca lo difícil que ha sido el proceso de la transición de la “misión” cristiana al establecimiento de una Iglesia Evangélica latinoamericana. La misión, mal aplicada y mal entendida, continúa creando estructuras eclesíásticas que reproducen estilos y formas foráneas, aunque la población religiosa se mueva externamente a través de recursos mestizos o “nativos”.

La ausencia de una Iglesia que responda en todo su sentido a los problemas de su contexto indica que lo que sigue destacando es la misión cristiana, entendida como la implantación de una manera de ser iglesia que responde más a la cultura del que envía que al contexto de quienes se busca evangelizar. De ahí que el trabajo que emerge como resultado de un trabajo de misión, por fuerte que sea, tiende a ser dominado por una mentalidad foránea. Este producto del trabajo misionero tendrá algún día que ser diferente.

Una de las soluciones entonces podría ser la adición de otro “auto” (self) a los tres “autos” mencionados antes, (propagación, gobierno y sostenimiento): la autodefinition teológica y misionológica. Es el “auto” que viene desde el mundo pobre; el que desde los 1960s han reclamado precisamente las teologías contextuales, cuando se empezó a hablar con fuerza de la necesidad de romper con una herencia misionera religiosa que encuentra difícil encarnar el evangelio en la cultura del evangelizado. Es la crítica a un trabajo misionero que no puede salir más allá de la fachada “indígena” que permitió la inculturación de un culto dirigido y administrado por “nativos”, pero que en el fondo se basa en la repetición de esquemas religiosos que tienen muy poca conexión con la realidad latinoamericana.

Con ello aludimos entonces a un trabajo que busca superar percepciones teológicas que impiden que la misión se encarne en

He aquí una gran tarea para la misión en el siglo XXI: ayudar a fomentar las instancias educativas y los recursos para fortalecer un liderazgo nacional de una gran convicción cristiana y de una clara responsabilidad latinoamericanista.

los campos misioneros con todo y sus riesgos. La Iglesia y la misión cristiana tienen que arraigarse en cada cultura. He aquí una gran tarea para la misión en el siglo XXI: ayudar a fomentar las instancias educativas y los recursos para fortalecer un liderazgo nacional de una gran convicción cristiana y de una clara responsabilidad latinoamericanista. Hasta ahora los protestantes siguen mostrando indiferencia ante la idea de construir sociedades más justas y humanas. Los partidos evangélicos que en las últimas décadas han aparecido en todas las naciones latinoamericanas han apuntado más a cambios morales, sin entender ni prestar atención que hay estructuras de poder que generan la descomposición moral de la sociedad.

CONCLUSIÓN

Cerramos estas notas reiterando el carácter dinámico que debe caracterizar la misión cristiana, al exponerla a una renovación constante y a una continua relectura de los tiempos. El trabajo misionero, si quiere ser relevante, debe estar atento a los cambios y mostrar una flexibilidad perenne, siempre con el fin de hacer mucho más entendible el mensaje del evangelio de Jesucristo. El diálogo con la realidad y un compromiso con la formación teológica y pastoral de una generación, autónoma de los controles de las estructuras misioneras, serán factores que las misiones tendrán que tomar en cuenta cada vez más en América Latina.

Sanidad, Salvación y Misión

El Ministerio de Sanidad en el Pentecostalismo Latinoamericano

DANIEL CHIQUETE*

Los siguientes apuntes son un intento de formular teológicamente algunos aspectos del ministerio de sanidad del pentecostalismo latinoamericano y de destacar sus implicaciones misionológicas. Organizo mi reflexión en cuatro rubros: 1) Sanidad y salvación en el contexto de la religiosidad pentecostal; 2) Sanidad y salvación desde la hermenéutica bíblica y existencial pentecostal; 3) La dimensión misionológica del ministerio de sanidad en el pentecostalismo; y 4) Elementos para una formulación teológica pentecostal del trinomio sanidad/salvación/misión.

* Arquitecto y teólogo pentecostal mexicano, es profesor de la UBL.

1. SANIDAD Y SALVACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA RELIGIOSIDAD PENTECOSTAL

El crecimiento e impacto más significativos de los movimientos pentecostales se localizan principalmente en las regiones pobres del mundo. La capacidad del pentecostalismo de interrelacionarse con el contexto le permite reaccionar ante una situación de enfermedad y exclusión con una respuesta de sanidad e inclusión. Por ello, los cambios de énfasis religioso en el pentecostalismo deben entenderse también desde los cambios en las condiciones de vida de las sociedades latinoamericanas. La pauperización de la vida, que alcanza niveles dramáticos nuevamente desde principios de los años 90's del siglo pasado, es un factor muy importante para comprender el renovado énfasis pentecostal en las prácticas terapéuticas, desplazando al hablar en lenguas casi en todas las tradiciones pentecostales y compitiendo con el ministerio de la "renovación de la alabanza" en otras. También este énfasis terapéutico, junto con el mensaje de la "teología de la prosperidad", es parte de la explicación del éxito de algunos grupos erróneamente llamados neo-pentecostales.

La capacidad del pentecostalismo de interrelacionarse con el contexto le permite reaccionar ante una situación de enfermedad y exclusión con una respuesta de sanidad e inclusión.

El capitalismo subdesarrollado típico de la mayoría de las economías latinoamericanas es un sistema productor de pobreza y diversas formas de exclusión.¹ Una de las áreas donde los efectos de esta exclusión es más desastrosa es la de la salud. Para gran parte de la población latinoamericana (y mundial), enfermarse puede ser un problema

¹ P. Apuleyo Mendoza, C. A. Montaner y Á. Vargas Llosa. *Fabricantes de miseria: Políticos, curas, militares, empresarios, sindicatos.*, Barcelona, España, Plaza y Janés, 1998, 283-304.

dramático que conmueve todas bases de la existencia y, por tanto, también de la fe religiosa. Esta población generalmente está excluida de los sistemas estatales y privados de salud y, por ello, junto a la medicina popular, sólo cuenta con la apelación a la ayuda divina para tratar de recuperar su salud. Los pentecostales, mayoritariamente procedentes de los grupos sociales más desprotegidos, son también directamente afectados por esta situación. Pero su convicción de que “Dios sana” les otorga una fuerza específica y una posibilidad de percepción diferente de la enfermedad y la salud. El trasfondo socio-económico de América Latina y la vivencia religiosa propia, creo, deben ser los dos factores centrales para un análisis teológico del tema sanidad/salvación desde una perspectiva pentecostal.

Su convicción de que Dios está al cuidado de todos los aspectos de su vida les induce a buscar la presencia divina y sus motivos también en las situaciones de enfermedad.

La religiosidad pentecostal está fuertemente determinada por la forma de inserción de las personas y comunidades en la vida cotidiana, y siempre está funcionalmente relacionada con ella. Los pentecostales perciben la enfermedad como una agresión directa a su condición de hijos e hijas de Dios. Le otorgan a las experiencias de enfermedad y sanidad casi siempre una dimensión religiosa. De ellas buscan más que las causas somáticas y las condiciones externas que las provocaron, su causa “espiritual”. Su convicción de que Dios está al cuidado de todos los aspectos de su vida les induce a buscar la presencia divina y sus motivos también en las situaciones de enfermedad. Y por ello también poseen una gran reserva de esperanza y confianza de que a través de ellas siempre algo positivo acontecerá. “También sabemos que Dios dispone todas las cosas para bien de los que lo aman.” (Ro 8,28), citan con frecuencia y convicción en estas circunstancias.

En la consulta sobre “Sanidad, salvación y misión” convocada por el CMI y el CLAI (Santiago de Chile, octubre de 2003) quedó de manifiesto que el pentecostalismo expresa una comprensión amplia de la enfermedad incluyendo entre sus manifestaciones patológicas los trastornos sociales, la destrucción de la naturaleza, algunas situaciones intra-comunitarias, incluyendo la posibilidad de pastores y familias pastorales emocional y espiritualmente enfermas, así como también la presencia de traumas históricos, entre otras. Pero también quedó de manifiesto con la misma claridad que la comprensión pentecostal de la sanidad va más allá de la recuperación de la salud individual y abarca, para superarlas, a las mencionadas dimensiones familiares, sociales e históricas. Es, pues, una visión, si no plenamente holística, al menos amplia.

2. SANIDAD Y SALVACIÓN DESDE LA HERMENÉUTICA BÍBLICA Y EXISTENCIAL PENTECOSTALES

Las dos claves para entender la comprensión pentecostal del binomio sanidad/salvación son su experiencia de vida y su interpretación de la Biblia. Aunque en realidad ambas están tan ligadas que sería mejor abordarlas como unidad, ya que la vivencia religiosa pentecostal está muy determinada por su interpretación de la Biblia y, a su vez, su interpretación de la Biblia se realiza desde el marco de sus experiencias de vida. Aquí reside paradójicamente su gran debilidad y su gran fuerza. En su posicionamiento hermenéutico un polo está anclado en el mundo de la Biblia, como ellos(as) lo perciben y entienden, y el otro en su vida cotidiana.

En el pentecostalismo se da un intento por recuperar y reproducir las narraciones de sanidad de la Biblia, especialmente

las del Nuevo Testamento. Y a pesar de no aplicar métodos científicos del análisis bíblico, por ejemplo, los histórico-críticos, tiene posibilidades de comprensión profunda de algunos aspectos de estas narraciones gracias a su inconsciente, y con frecuencia, efectiva hermenéutica. Menciono algunos datos a manera de ejemplificación.

*Las dos claves
para entender la
comprensión
pentecostal del
binomio
sanidad/salvación
son su experiencia de
vida y su interpre-
tación de la Biblia.*

Una de las virtudes de la experiencia religiosa pentecostal consiste en que su existencia cotidiana puede llegar a tener claros paralelos con la vida y situación donde surgieron, plasmaron y transmitieron las narraciones bíblicas.² Es decir, el horizonte hermenéutico pentecostal le permite una aproximación a la Biblia y al tema específico de salud/salvación desde un contexto y experiencias similares a las de las comunidades y autores que produjeron las narraciones bíblicas. La situación de pobreza, falta de trabajo y

² B. Kollmann, *Neutestamentliche Wundergeschichten: Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis*, Stuttgart, Berlin, Köln, Kohlhammer, 2002, 64: “Los grupos originarios portadores de las historias de milagros deben localizarse principalmente en las capas sociales bajas, ya que los textos del Nuevo Testamento reflejan situaciones de emergencia que están muy alejadas de las capas altas.” Aunque con otro matiz, es similar la conclusión de G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1998, 7 edición, 247: “El movimiento inaugurado por Jesús seguramente no fue un asunto de las clases altas. Jesús se volvió en Galilea hacia los social y religiosamente desclasados. Los sumarios no dejan ninguna duda respecto a quienes se agolpaban hacia él: es el *oxlos*, la masa, el pueblo bajo. (...) Precisamente las narraciones de milagros se dejan entender como formas de expresión de las capas bajas: debido a la simpleza de su teología, la sencillez de su narrativa, pero especialmente debido a su temática. La fe en los milagros se concentra aquí en situaciones de necesidad, posesión, enfermedad, hambre, infortunio y peligro, es decir, en situaciones que no son experimentadas con la misma dureza en todas las capas sociales.”

pan, explotación, desintegración familiar y social, violencia estatal, son el marco a las sanidades operadas por Jesús y, parcialmente, su respuesta y crítica a ellas.³ Este trasfondo existencial tiene, a pesar de la distancia cronológica y cultural, una fuerte paralelidad con el de las comunidades pentecostales latinoamericanas, condición que les posibilita una aprehensión y comprensión muy directa del sentido de estas narraciones. Se puede decir que están en la misma sintonía de percepción.⁴

Las narraciones de milagros ocupan un espacio muy amplio en los evangelios, incluso mayor que el de las parábolas. Sin estas narraciones se perdería gran parte del sentido del Nuevo Testamento y del ministerio de Jesús, especialmente de su predicación sobre el reinado de Dios. Tampoco el libro de los Hechos sería comprensible sin la presencia de las narraciones de sanidad. ¿Por qué fueron tan importantes las narraciones de sanidad en las primeras comunidades cristianas? ¿Porque había muchos enfermos! Muchos de los primeros seguidores de Jesús se acercaron a él en busca de una sanidad. Y muchos de ellos y ellas se

³ J. D. Crossan, *Der historische Jesus*, München, Beck, 1995, 428: “La gente pobre en cuanto peor le iba estaba más indefensamente entregada a la autoridad. Cuando Juan el Bautista con un rito mágico y Jesús con el toque mágico sanaban a las personas de sus enfermedades, declaraban con ello (al menos en forma implícita y silenciosa) sus pecados por perdonados o por inexistentes. Ellos no ponían con su forma de actuar en entredicho el monopolio médico de los médicos, sino el monopolio religioso de los sacerdotes. Todo ello era religiosa y políticamente subversivo.”

⁴ Me parece pertinente la autocritica de W. Kahl, “Heilungserfahrungen in westafrikanischen Kirchen und ihr kultureller Kontext – betrachtet aus neutestamentlicher Perspektive”, *Weltmission heute*, No. 41: *Heilung in Mission und Ökumene*, EMW, Mai 2002, 117- 141, 118: “Un desafío especial para la exégesis occidental del hemisferio norte es la pregunta, si quizá no hay que reconocerles una ventaja hermenéutica a otras perspectivas culturales respecto a la comprensión del Nuevo Testamento debido a su mayor afinidad en relación a las antiguas relaciones socio-económicas y presupuestos culturales.”

convirtieron en sus seguidores(as) después de una experiencia de sanidad. Esos primeros seguidores de Jesús, así como muchos de los actuales creyentes pentecostales, se nutren con la visión de un Dios sanador y muy cercano y preocupado por los seres humanos, tanto en comunidad, como en lo individual.⁵ La “opción por los pobres” de Dios encuentra su más clara expresión en la praxis taumatológica de Jesús de Nazaret. Esta opción se concretiza y corporeiza con un Jesús que toca, sana y salva a los enfermos, devolviéndoles tanto la salud física, como reincorporándolos a su sociedad y a su posibilidad de vida litúrgica y familiar. También por medio de la sanidad los dignifica: “Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y queda sana de tu enfermedad.” (Mc 5,34). Las sanidades operadas por Jesús son siempre victoria de la vida sobre la amenaza de muerte, de la fe sobre la incredulidad, de la inclusión sobre la exclusión, del reino de Dios sobre el reino de Satán. Ellas son casi siempre señales de la llegada del Reino y por ello portan en su núcleo un componente escatológico.⁶ Las sanidades de Jesús conllevan también una fuerte crítica a los poderes de su tiempo. Esa era una sociedad injusta, productora

*La imagen del
Jesús taumaturgo
está muy presente
en la religiosidad
pentecostal y en él
encuentran su
modelo, inspiración
y justificación para
su ministerio de
sanidad.*

⁵ D. Werner, “Zur Wiederentdeckung des heilenden Dienstes der Gemeinde”, *Weltmission heute*, No. 41: *Heilung in Mission und Ökumene*, EMW, Mai 2002, 64-68, 64: “En el ministerio de Jesús proclamación y sanidad están inseparablemente unidas. Los milagros de sanidad no se dejan simplemente espiritualizar y reducir su significado a la fe del individuo, sino son una expresión del cuidado concreto de Jesús por la existencia concreta del ser humano.”

⁶ Kollmann, *op. Cit.*, 12: “Los más llamativos actos de Jesús son despabilantes advertencias de que Dios ha comenzado a actuar decididamente en Jesús; ellos proclaman promisoría y poderosamente la acción de Dios que en él se levanta; en una palabra: ellos tiene carácter escatológico.” Según Theißen, *op. cit.*, 274: “Para Jesús mismo los hechos milagrosos no eran acontecimientos normales, sino momentos de un drama mítico: en ellos se realizaba la maravillosa transformación de todo el mundo en *basileia theou* [reino de Dios].”

de enfermos, excluidos y “endemoniados”. Con sus sanidades y exorcismos Jesús declara implícita y explícitamente la destrucción de barreras, del dominio de reglas y prejuicios asfixiantes y sistemas de muerte y revela el valor absoluto del ser humano. Algunos de estos paralelos y valores son encontrados en el pentecostalismo.

El movimiento de Jesús y posteriormente, el cristianismo primitivo, se caracterizaron por ser movimientos carismáticos y terapéuticos. Por ello el pentecostalismo, también movimiento carismático y terapéutico, está en posibilidades de tener una percepción profunda del sentido de estas narraciones. Ellas le “hablan” en su propio lenguaje. La imagen del Jesús taumaturgo está muy presente en la religiosidad pentecostal y en él encuentran su modelo, inspiración y justificación para su ministerio de sanidad.

Aunque los pentecostales generalmente entienden literalmente las narraciones bíblicas, no agotan en esta literalidad su sentido. También entienden que ellas apuntan a objetivos y sentidos más profundos. El pentecostalismo las interpreta como demostración del poder de Jesús, pero también las entiende como señales del amor y la salvación de Dios en Cristo. Y estos atributos de Dios no son expuestos en la Biblia con conceptos ni razonamientos, sino “dibujados” con imágenes y “de-mostrados” con narraciones. También el pentecostalismo, marcado por su oralidad y su capacidad de teologizar en forma narrativa, está especialmente dotado para asimilar las narraciones bíblicas desde su sentido profundo: contexto, contenido y recursos comunicativos le son familiares. El pentecostalismo también las entiende como señales del Reino que llega con Jesús, como anticipación de la gran victoria escatológica, como señales de la gracia de Dios, como protesta de Jesús ante el sistema político-económico y religioso-legalista productor de pobres y enfermos, como la voluntad de Dios por una vida plena para los seres humanos. Esta percepción existe en las comunidades pentecostales aunque no la expresen en categorías

teológicas académicas. Esta es otra de las tareas que tiene la teología pentecostal para el futuro próximo.

El pentecostalismo no equipara la *sanidad* con *salvación*, pero sí las relaciona estrechamente. La salvación meta-histórica (o trans-histórica) no es la única que interesa al pentecostalismo, como algunos de sus críticos afirman. La absoluta convicción de los y las creyentes pentecostales de ser “hijos e hijas de Dios” los impulsa a esperar gestos concretos del amor divino, siendo la sanidad una de las experiencias más esperadas y valoradas. Ser sanado por Dios equivale para estos creyentes a ser amados por Dios. Y ser sanado significa también ser salvado de una situación de dolor, debilidad, exclusión o simplemente malestar o preocupación. En este sentido la sanidad o salvación inmediata abre un horizonte salvífico donde los y las pentecostales amplían y profundizan su esperanza de “salvación en Cristo”, la salvación trascendental. Pudiera decirse que la historizan, materializan, objetivan: la hacen cercana, cotidiana, creíble.⁷ El pentecostalismo es una de las tradiciones cristianas con mayor posibilidad de vivenciar simultáneamente las dimensiones profunda y cotidiana de la fe, ya que establece con mucha facilidad puentes de sentido entre la Biblia y la vida, entre los aspectos trascendentes y los “intrascendentes” de la vida, entre las promesas de Dios y su concretización en la vida de las comunidades de creyentes.

Ciertamente que la lectura literalista de la Biblia, en algunos aspectos de la práctica pentecostal, es negativa. Pero por otro lado, ejerce una influencia positiva en estas tradiciones. Algunos de los efectos

⁷ Como lo expresa Chr. H. Grundmann, “»Heilung und Heil« - theologisch befragt”, *Weltmission heute*, No. 41: *Heilung in Mission und Ökumene*, EMW, Mai 2002, 8-16, 10: “... porque sanidad seguro no es condición de posibilidad de salvación, pero seguramente sí una de las posibilidades de experimentarla en forma inmediata y corporalmente concreta.”

positivos serían: a) que establece un horizonte de identificación, continuidad y comprensión entre las primeras comunidades cristianas y las pentecostales contemporáneas; b) que concretiza, “cotidianiza” y hace creíble la Biblia; c) que les permite “traducir” y “aplicar” convincentemente las narraciones bíblicas en su tiempo y contexto y d) que les permite iluminar desde este aspecto y de su práctica eclesial otros componentes de su religiosidad.

Además, es importante señalar que los pentecostales ven el ministerio de sanidad en forma integrado con toda la vida de la iglesia. La sanidad en sí es importante, pero también hay un esfuerzo por integrarla a toda la experiencia religiosa. En algunas regiones o tradiciones pentecostales ocupa el lugar central, pero no en todo el pentecostalismo, donde los énfasis son variables. En Chile, por ejemplo, el principal énfasis estaría en la experiencia de conversión, mientras en México estaría en la comunión directa con Dios por mediación del Espíritu Santo y en un ambiente de alabanza. En algunas otras regiones estaría en las experiencias de liberación. Pero en todas las ramas del pentecostalismo el ministerio de sanidad ocupa un lugar importante. El ministerio de sanidad es uno de los variados aspectos que contribuyen a la riqueza y el atractivo de estas comunidades. El compromiso con que la ejercen se basa en la convicción en la fidelidad de Dios de cumplir sus promesas, las cuales los pentecostales buscan diligentemente en la Biblia. Por lo anterior, considero que el ejercicio del ministerio de sanidad y su consecuente teologización parten de una comprensión del mismo que está determinada por su experiencia religiosa contextual y su comprensión de la Biblia.⁸ Estas son las columnas de la hermenéutica pentecostal.

⁸ Ch. B. Johns, “Heilung und Befreiung aus pfingstlerischen Perspektive”, *Concilium*, No. 32, Einsiedeln, 1996, 238-241, 240: “(...) la biblia es principalmente y primero que nada un libro viviente. Ella es la palabra de Dios. En tanto la presencia de Dios está enlazada con la palabra de Dios, encuentro con la Escritura es encuentro con Dios.”

3. LA DIMENSIÓN MISIONOLÓGICA DEL MINISTERIO DE SANIDAD EN EL PENTECOSTALISMO

La importancia del ministerio de sanidad se refleja en varias de las facetas de la vida de estas comunidades, especialmente en el culto, la enseñanza y la misión. Las experiencias de sanidad son determinantes en la comprensión pentecostal de la iglesia y la misión. Los pentecostales perciben a la iglesia como un organismo vivo y tienen una alta estima de ella como la “comunidad de los santos” y como un lugar privilegiado de la presencia del Espíritu Santo (1Cor 3,16; 6,15.19; 12,12f.; Ro 12,3f.).⁹ Perciben una relacionalidad directa entre santidad y salud. El argumento implícito es que si Dios santifica a las personas por la presencia del Espíritu y, creyendo que donde está el Espíritu de Dios hay libertad y liberación total, incluyendo de enfermedades, concluyen que no es la voluntad de Dios que haya enfermos en la iglesia, que es el cuerpo de Cristo. Así establecen una premisa religiosa fundamental: la presencia del Espíritu de Dios en la comunidad y en cada creyente genera salud y salvación. Esta visión es una motivación central para el esfuerzo sanador que realizan tanto en la comunidad cultural, como también en visitas domiciliarias y en otras actividades grupales con intenciones evangelísticas. La predicación, el testimonio, la acción de gracias, la oración, el canto y, con frecuencia, la celebración de la cena del Señor, expresan este interés terapéutico. Por ello, es fácil comprender el impacto y la atracción que las comunidades pentecostales pueden ejercer en los grupos sociales donde las enfermedades son muy frecuentes.

⁹ *Ibid.*, 241: “(...) pero el lugar donde acontecen sanidad y liberación son las comunidades creyentes. Esas comunidades son lugares y espacios de liberación que genera el Espíritu Santo.”

Así establecen una premisa religiosa fundamental: la presencia del Espíritu de Dios en la comunidad y en cada creyente genera salud y salvación.

Generalmente las comunidades pentecostales pueden convertirse en espacios terapéuticos de gran afectividad y efectividad. Ellas pueden establecer fuertes lazos afectivos y de solidaridad en las que las personas encuentran apoyo y consejo para enfrentar los problemas cotidianos, con frecuencia relacionados con enfermedades. Esta capacidad receptiva y de empatía, aunada a la atracción que sus cultos y su mensaje religioso ejercen, son fundamentales para comprender el éxito expansivo del pentecostalismo. No es su ortodoxia ni su teología sistemática, sino la fuerza emotiva y espiritual que emanan lo que las hace tan atractivas para tanta gente.

La incorporación a una comunidad pentecostal ocurre frecuentemente después de una experiencia de conversión, una de cuyas causas más comunes es una experiencia de sanidad por oración, ya sea propia o de una persona cercana. La sanidad será generalmente comprendida como una prueba de la aceptación y el amor de Dios, que incluye el perdón de pecados y la presencia del Espíritu Santo en una vida renovada. El efecto de esta nueva comprensión será muy positiva en la autoestima de la persona y en su consecuente desarrollo personal y social, cuyos efectos podrán ser percibidos en su entorno inmediato. “El sanado ve en la sanidad que el Espíritu Santo es la más grande entre las fuerzas del cosmos. Por medio de la sanidad, le será claro que el poder de Jesús tiene que ver con él personalmente. Así llega a la convicción de que con ese Jesús, que tan poderoso y bondadoso se le ha manifestado, también está listo para enfrentar los demás desafíos de la vida.”¹⁰

¹⁰ A. Kusch, “Ethnosoziologische Überlegungen zum Wachstum charismatischer pfingstlicher Bewegungen und Kirchen”, *Reformierte Kirchenzeitung*, No. 140, Freudenberg, 1999, 275-280, 275.

Esta transformación de la percepción después de la sanidad tratará de comunicarla, “dar testimonio” de ella al mayor número posible de personas, principalmente a las de su entorno inmediato, las que también empíricamente pueden constatar el cambio operado en la persona testificante. Ésta es una de las formas más elementales y efectivas de practicar la evangelización en el pentecostalismo. La misión se genera dentro de un proceso comunicativo “cara a cara” que tiene a la sanidad como impulso y mensaje y cuyo resultado es la conversión de más gente y el crecimiento de las comunidades. Sanidad y misión están así relacionadas en un movimiento cíclico de gran efectividad y afectividad.

Además de la experiencia puntal, los y las pentecostales pueden concebir también la sanidad como un proceso. Para ellos, el acontecimiento de la conversión trae consigo efectos positivos inmediatos, que integran en su comprensión de un proceso salvífico general. Ahora trabajan más y mejor, abandonan vicios, organizan mejor sus finanzas, mejoran sus relaciones familiares y laborales y actúan con mayor confianza y energía. Todos estos efectos parciales los interpretan como síntomas de la nueva presencia de Dios en sus vidas, como “frutos del Espíritu Santo” y como “anticipo” de la salvación definitiva, cuya consumación esperan con el retorno de Cristo, cuando venga a establecer su reinado definitivo.

El motor principal del crecimiento pentecostal se encuentra en el poder expansivo de sus comunidades locales, donde el efecto terapéutico de sus cultos es un factor muy significativo. Esos cultos y esas comunidades pueden ser espacios terapéuticos tanto en la dimensión corporal, como en la espiritual, emocional y social, que en el pentecostalismo suelen estar estrechamente unidas. Los

*No es su ortodoxia
ni su teología
sistemática, sino la
fuerza emotiva y
espiritual que
emanan lo que las
hace tan atractivas
para tanta gente.*

pentecostales se esfuerzan por llevar a sus cultos a familiares y amistades, especialmente a quienes padecen una necesidad específica, frecuentemente una enfermedad, con la esperanza de que allí recibirán solución a sus problemas. La gente que sana generalmente se integra a la comunidad. Los que no sanan generalmente encuentran en esas comunidades suficiente comprensión, calor humano y solidaridad como para llevar con menos angustia sus males.¹¹ De este segundo grupo también muchos se integran a la comunidad. Esta red de relaciones humanas, convicciones religiosas y prácticas cúllicas son una importante fuerza que reafirma la explicación parcial del crecimiento numérico del pentecostalismo.

Es así como el pentecostalismo ha desarrollado una gran capacidad de visualizar la dimensión salvífica de la fe desde un contexto de vida concreto. En un contexto de exclusión, la salvación abarca la inclusión y la participación; en uno de opresión, reclama liberación y celebración; en uno de enfermedad, exige sanidad y plenitud. La misión pentecostal quiere ser respuesta a estas exigencias de la vida en el contexto latinoamericano. En realidad, gran parte de la fuerza espiritual y social del pentecostalismo reside en su dimensión terapéutica, en su eficacia por ser una respuesta religiosa eficaz de salud en sociedades productoras de enfermos, de ofrecer una salvación tangible y concreta, visualizable en los cambios reales en las vidas de las personas.

¹¹ *Ibid.*, 25: “Después de la sanidad el convertido normalmente se integra a la vida de una comunidad eclesíastica. Especialmente ahí, donde además de los círculos de sanidad también hay una amplia oferta de grupos de oración y estudio de la Biblia, experimenta él que la experiencia de la cercanía de Dios no tiene porque limitarse a una única necesidad, sino que el amor y el cuidado de Dios también son experimentables en la fatigosa cotidianidad.”

4. ELEMENTOS PARA UNA FORMULACIÓN TEOLÓGICA PENTECOSTAL DEL TRINOMIO SANIDAD/SALVACIÓN/MISIÓN

Como teólogo pentecostal y ecuménico creo en la urgente necesidad de acompañar pastoral y teológicamente estos procesos. Evidentemente hay en el pentecostalismo incongruencias, falta de información teológica y médica, interpretaciones erróneas y otras limitaciones en el ejercicio del ministerio de sanidad y el ejercicio de la misión. Pero también es evidente su enorme fuerza espiritual y su potencial aporte a la renovación de la iglesia de Dios, al enriquecimiento de las teologías latinoamericanas y al fortalecimiento de la esperanza de millones de personas en todo el mundo, especialmente en los países pobres. Me interesa ahora señalar algunos temas que considero deberán ser cuidadosamente analizados y profundizados en el diálogo teológico ecuménico y, especialmente, en la discusión interna de la teología y praxis eclesial pentecostal. Algunas de las próximas inquietudes las adquirí durante la consulta del CMI y CLAI celebrada en Santiago.

En la mencionada consulta quedó reiterada y claramente expresada a través de varias voces pentecostales la preocupación por desarrollar un concepto de sanidad integral y relacional. Los aspectos emocionales, espirituales, sociales, familiares y eclesiales ocuparon un lugar importante en la discusión, en contra del reduccionismo antiguo de ver la enfermedad sólo como una perturbación patológica individual. Esto es un salto cualitativo y hermenéutico de primer orden, ya que refuerza la importancia de la dimensión comunitaria y social de la sanidad y la pone acorde a toda la espiritualidad pentecostal. Una expresión cristiana de índole tan comunitaria como es la pentecostal debe desarrollar su concepción y práctica terapéutica también desde su especificidad religiosa y social.

No sólo se debe buscar sanidad por la oración de fe, sino también apelar a otros recursos terapéuticos como el diálogo crítico y sincero, las diversas formas de comunicación y fortalecimiento de los lazos comunitarios, la práctica del perdón y el ejercicio del amor, entre otros, que pueden ser poderosas fuerzas terapéuticas que lleven a una vida individual, eclesiástica y social más plena y acorde a la voluntad del Dios de la vida. No debe ignorarse que también en el pentecostalismo hay trastornos patológicos grupales que requieren inmediata y sabia atención, como traumas históricos, divisionismo, autoritarismo, marginalización de las mujeres, falta de compromiso social, falta de atención a grupos con problemas específicos, deficiencia grave en educación secular y teológica, intolerancia y sectarismo, enajenación y fanatismo, entre otras situaciones negativas. Estos son desafíos pastorales y teológicos que deberá enfrentar el pentecostalismo en forma inmediata.

En las discusiones de la consulta fue con frecuencia expresada la preocupación por la persona del pastor y su familia. Se señaló que una experiencia recurrente es la crisis familiar que provocan y padecen muchos pastores a causa del estrés y la concentración casi exclusiva al trabajo en la iglesia. Esposas, hijos e hijas de pastores han sufrido (y sufren) con frecuencia las causas de esa situación. Es esperanzador que en el pentecostalismo crece la conciencia de la necesidad de cuidar más a sus pastores y sus familias. El pastor pentecostal ha sido visto en algunas regiones y grupos como una figura casi infalible e intocable, generalmente fuerte e incuestionable, lo que ha conducido a situaciones negativas, entre otras a la carencia del saludable ejercicio de la crítica y el la comunicación abierta entre las comunidades y los pastores y al abuso de la autoridad de

Si la tendencia de las últimas décadas se mantiene, como todo parece indicar que así será, el rostro mundial del cristianismo en el siglo 21 será pentecostal y carismático.

algunos de sus líderes. Considero que la revisión que se ha iniciado en el pentecostalismo respecto al ejercicio del ministerio pastoral y el cuidado que los pastores y sus familias requieren generará efectos positivos a corto plazo.

Si la tendencia de las últimas décadas se mantiene, como todo parece indicar que así será, el rostro mundial del cristianismo en el siglo 21 será pentecostal y carismático. Esto desafía al pentecostalismo a la elaboración teológica de sus experiencias espirituales y sociales desde una visión propia, misionológica, en respetuoso y crítico debate interno y en abierta disponibilidad ecuménica. Esa reflexión y ese diálogo crítico pueden profundizar y enriquecer sus convicciones y prácticas incluyendo, por supuesto, las respectivas al ministerio de sanidad y el ejercicio de la misión. Al mismo tiempo, esa apertura ecuménica ayudará a prevenir la vanalización y el vaciamiento de esta rica dimensión de su espiritualidad, así como evitar anomalías como el exhibicionismo cúlrico y la comercialización de sus prácticas terapéuticas. El pentecostalismo deberá evitar caer en las trampas de un triunfalismo mágico, milagrero, barato.

El ejercicio de un ministerio es al mismo tiempo el ejercicio de un poder. Y el problema no reside en el poder en sí, sino en los objetivos y relaciones que se operan con el poder, en las motivaciones que están detrás de su despliegue. Si el poder en la iglesia no es poder de servicio y autoentrega (“El que quiera ser el mayor entre ustedes, debe hacerse el servidor de todos.”, Mc 10, 43), se corre el riesgo de convertirlo en poder destructor, de anti-vida (“Los que se consideran jefes de las naciones actúan como dictadores, y los que ocupan cargos abusan de su autoridad.”, Mc 10,42). Por ello el ministerio de sanidad debe ser puesto siempre en la perspectiva del Reino de Dios, como ministerio de servicio y salvación. El pentecostalismo debe evitar obsesionarse con lo milagroso tangible, olvidando con ello que lo más milagroso de

En su vocación evangelística los pentecostales no deben invitar a la gente a la iglesia para ser sanada de una enfermedad, sino para ser sanada de una vida enferma o incompleta por medio del encuentro con el poder salvífico de Dios, mediado por la Palabra, los sacramentos y el Espíritu y testificado por el amor manifiesto de la comunidad.

Dios es intangible, gratuito y prescindible de colaboración humana: su encarnación, su poder redentor, el don del Espíritu Santo, su compromiso con la vida.

Será fundamental que el pentecostalismo pueda desarrollar su ministerio de sanidad desde la comprensión de la “misión integral”, donde la sanidad sea también anuncio y vivencia de la salvación en Cristo, horizonte de comprensión escatológica, clave hermenéutica para a través de ella redimensionar otros valores de la fe cristiana como la justificación, el perdón, el amor, la esperanza, la comunión, el culto, la misión, la vida. Y estrechamente ligado a lo anterior, está la invitación al pentecostalismo, y a todas las familias cristianas, a apreciar más la presencia sanadora, liberadora, misionológica y salvífica de Dios en otros momentos, signos, lugares y ritos de la fe cristiana: el culto, la comunidad, los sacramentos, el movimiento ecuménico, la mística, el servicio al prójimo y la teología.

Ciertamente la predicación de Jesús estuvo casi siempre ligada a sus sanidades y exorcismos. A los discípulos les ordenó - como una sola tarea - predicar el Reino y sanar a la gente: “Jesús reunió a los doce y les dio autoridad para expulsar todos los malos espíritus y poder para curar enfermedades. Después los envió a anunciar el Reino de Dios y devolver la salud a las personas.” (Lc 9,1-2). Jesús enseñó una visión integral del Reino

donde la sanidad era siempre sanidad concreta de algún mal, pero donde casi siempre había algo más profundo en esas acciones. Sus actos sanadores eran también actos salvíficos, señales de la irrupción del Reino.¹² Esa visión integral de Jesús debe ser el modelo máximo de los pentecostales en el ejercicio del ministerio de sanidad. Sanidad y salvación no son el mismo acto, pero se pertenecen mutuamente. Y misión no es la entrega de un mensaje abstracto, sino que como en la comisión de Jesús, el acto y la palabra se complementan.

Así pues, considero que en la visión pentecostal la sanidad debe comprenderse más allá de la desaparición de manifestaciones patológicas corporales. La vida entera debe ser sanada: las relaciones, los espacios, los procesos eclesiales, algunas teologías y algunas formas de culto. En su vocación evangelística los pentecostales no deben invitar a la gente a la iglesia para ser sanada de una enfermedad, sino para ser sanada de una vida enferma o incompleta por medio del encuentro con el poder salvífico de Dios, mediado por la Palabra, los sacramentos y el Espíritu y testificado por el amor manifiesto de la comunidad. En el centro de la atención no debe estar la enfermedad sino el ser humano en todas sus dimensiones. La sanidad, la salvación y la misión no son sólo conceptos sino también actitudes de fe ante la vida. Son, al mismo tiempo, promesas y compromisos ante nosotros mismos, la iglesia, la sociedad y Dios. Un reclamo por ellas debe ser al mismo tiempo nuestra entrega y vocación al cumplimiento de ellas, a su concreción en la vida cotidiana de las personas.

Creo que el pentecostalismo puede ser considerado también como un llamado a la revalorización del cuerpo humano como lugar teológico. La convicción de que el Espíritu Santo santifica

¹² Theißen, *op. cit.*, 281: “El milagro mismo es revelación, aparición de lo santo en una fascinante extrañeza y una incondicionalidad sin reparos.”

La oración por sanidad es así confesión de fe, confrontación al pecado, afirmación de la vida, esperanza escatológica y testimonio de salvación.

los cuerpos y habita en ellos les permite a los pentecostales percibirlos como sagrados y revestidos de gran dignidad. Esos cuerpos son mediadores de la experiencia de Dios, son su tabernáculo, canal de bendición, portadores de vida y destinados a la resurrección. A través de ellos, nos relacionamos con nuestros semejantes, con la vida, con Dios.¹³ Por ello el cuerpo humano debe ser sano y por ello el ministerio de sanidad en el pentecostalismo debe seguir siendo ministerio de santificación y salvación. De esta comprensión se genera gran parte de la fuerte vocación misionológica que le caracteriza.

PALABRA FINAL

A la mayoría de las tradiciones cristianas le es difícil aceptar la realidad de la sanidad por oración. Eso les lleva a buscar respuestas y explicaciones alternativas a las experiencias testimoniadas por los y las pentecostales. Aunque la “realidad” es algo complejo de definir, quiero concluir mis reflexiones apuntando que la sanidad por oración es “real” y elemento constitutivo de la religiosidad pentecostal. El testimonio de cualquier creyente pentecostal incluirá, como componente imprescindible, al menos una experiencia de sanidad por oración. Por ello, para teorizar sobre el tema (“hacer teología”) se debe partir de la afirmación de que sin tomar seriamente las narraciones bíblicas de sanidad y sin considerar la experiencia concreta de sanidad en las comunidades pentecostales y otras tradiciones cristianas (y en otras no

¹³ Grundmann, *op. cit.*, 12: “El cuerpo es el medio de la vida por excelencia. La vida se experimenta corporalmente, también la vida espiritual y emocional.”

cristianas), se está perdiendo información, sentido y riqueza espiritual de enorme importancia y poniendo limitaciones al diálogo y al mutuo aprendizaje. La teología pentecostal parte de la convicción de que la sanidad por oración es una experiencia real y no sólo un gesto simbólico o la reproducción de prácticas arcaicas de culturas anteriores a la iluminación y al racionalismo.

La lucha por la sanidad es también lucha por la afirmación de la vida. Creer y afirmar que Dios sana, es creer y afirmar que la realidad de enfermedad, pecado y muerte no tienen la última palabra, sino el poder y el amor de Dios, los cuales encuentran expresión concreta en las sanidades obradas por Dios. Por ello, oración por sanidad es también reconocimiento de la soberanía de Dios y expresión de la convicción de que Dios es Señor de la vida y de ésta, en forma abundante y plena (Jn 10,10). La oración por sanidad es así confesión de fe, confrontación al pecado, afirmación de la vida, esperanza escatológica y testimonio de salvación. El ministerio de sanidad por ello contiene una fuerte carga simbólica y real de crítica y protesta cristiana: opone una lógica de vida a una lógica de muerte. Y esta propuesta de expansión de vida abundante también es misión.

Cronología publicaciones de Mortimer Arias¹

1. Artículos y folletos

- 1973- “La Comunicación del Evangelio Ponencia en la II Asamblea del Consejo de Iglesias Evangélicas Metodista de América Latina (CIEMAL), Río de Janeiro.
- 1974- “Tesis Boliviana de Evangelización Hoy en América Latina” Presentada en el Congreso de Evangelismo de CIEMAL, Lima '74. Versiones en español, inglés, francés y alemán, publicada por la Oficina de Evangelismo de la Comisión de Misión y Evangelización Mundial (CWME) del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), Ginebra. Versión en chino publicada en Hong Kong '74.

¹ Elaborada por Coralia Blanco. [Los datos fueron enviados por Mortimer Arias a la autora en un correo electrónico con fecha 16 de marzo del 2002].

- 1975- “Evangelism in England today”, versión adaptada y adoptada por la Iglesia Anglicana, John Poulton, ed. CPAS, Fellowship Paper No. 291.
- “That the World May Believe”, ponencia plenaria en la V Asamblea del CMI, Nairobi. Versión en español de Visión Mundial Internacional (VMI) 1991.
- 1976- “That the World May Believe”, ponencia original y respuesta de siete misionólogos y dirigentes eclesiásticos de distintas confesiones publicadas en *International Review of Mission* No. 65, Geneve, CMI, January. Publicada también en *Mission Trends* No. 3, New York: Pauline Prees, pp. 84-104.
- 1978- “Contextual evangelization in Latin America: Between Accomodation and Confrontation”, *Occasional Bulletin of Missionary Research*, Ventnor, NJ, Vol. 2, No. 1, January.
- “The Church at the Crossroads -Christians in Latin America 1968-1978”, Documentación Internacional, IDOC, Roma.
- “Contextual Evangelization in Latin America”. Selección del artículo del *Occasional Bulletin of Missionary Research*.
- “Evangelization: Incarnational Style” *The Other Side*, Philadelphia, September, pp. 30-43.
- 1979- “Mission in the 1980s in Latin America”, *Occasional Bulletin of Missionary Research*, October pp. 134-136.
- Harvey T. Hoekstra. “The World Council of Churches and the Demise of Evangelism” (capítulo 7)
- “Nairobi as Process: Voices from the churches”. Evaluación del Obispo Arias y sus connotaciones en el CMI. Wheaton, Illinois: Tyndale House, pp. 111-132.
- 1980- “Esperanza y desesperanza en América Latina”, ponencia presentada en el II Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE II).

- “Hope and Despair in Latin American, *Ocassional Essays*, San José, Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP). Año VIII, No. 1 June.
- “Hoffnung und Vërsweiffung in Lateinamerika”, traducción alemana del artículo *Ocassional Essays*.
- 1981- “Evangelization from the Inside: Reflections from a Prison Cell”, *International Bulletin of Missionary Research*, July pp. 98-101.
- 1982- “Evangelization and Social Ethics-Some Reflections”, *Perkins Journal*, Dallas, TX, Winter-Spring. Vol. XXXV, No. 2 pp. 37-45. Simposio de Ética Social y Evangelismo, ofrecida en el Seminario Perkins, SMU, Dallas, TX.
- “Centripetal Mission or Evangelization by Hospitality”, *Missiology*, Ekhart, IN, Vol. X, No 1, January pp. 69-81.
- Simeon and Anna Sodalities: A Challenge to Churches in Transition”, *Missiology, An International Review*, Vol. XII, No. 1, January, pp. 97-101.
- 1983- “Announcing the Kingdom as Challenge: Discipleship Evangelization”, *IMPACT- Disciples of Christ on the Pacific Slope*, Claremont, CA, Disciples Seminary Foundation, No. 8, pp. 1-13.
- “Misión y Liberación. La proclamación del jubileo en el mensaje de Jesús y en la misión cristiana hoy”, *Vida y Pensamiento*, San José, Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), Vol. 3, Nos.1 y 2, pp. 31-42.
- “Announcing the Kingdom: Discipleship as Evangelism” *Sojourners*, Washington, DC, Vol. 12, No. 8, September, pp. 17-19.
- 1984- “Evangelism and the Poor and the Oppressed”, *The Continuing Frontier*. Lutheran Church in America, New York, pp. 46-57.
- “Mission and Liberation - The Jubilee a Paradigm for Mission Today” *International Review of Mission*, Vol. LXXIII, No. 289, January 1984, pp. 33-48. Texto completo del mensaje presentado en la asociación Católica de Misión en USA, Baltimore, March.

- 1986- “Evangelización desde Adentro – Reflexiones desde una Prisión”, *Misión Revista Internacional de Orientación Cristiana*, Buenos Aires, No. 17, Junio.
- “Misión y Liberación”- *Evangelio y Sociedad*, Santiago, Chile: Servicio Evangélico para el Desarrollo (SEPADE), No. 3, Julio.
- 1987 - “Holistic Evangelism: The Legacy of E. Stanley Jones”, *Journal of the Academy for Evangelism in Theological Education*, Nashville, TN, Vol. II .pp. 3-19.
- “¿Qué hay detrás de la Gran Comisión?”, *Vida y Pensamiento*, San José, Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), Vol. 7, Nos. 1 y 2, pp. 47-55.
- “Iglesia hacia una Esperanza Solidaria”, *Pastoralia*, San José, Costa Rica: CELEP, Año 9, No. 9.
- “Announcing the Kingdom: Discipleship as Evangelism”, en *Border Regions of Faith- An Anthology of Religion and Social Change*, ed. Kenneth Aman, New York, Orbis Books.
- 1988 - “La Misión Cristiana en la Perspectiva del Jubileo”, conferencia en la Catedral de Basilea, en el Aniversario de la Misión Basilea, en inglés y alemán. Publicada en la revista de la MB: “Die Visionäre Seite der Mission: Gottes Jubeljahr”.
- “The Time of New Beginnings – Biblical Themes of the Jubilee”, fragmentos de la conferencia grabada del discurso dado en la reunión nacional de la Asociación de Misión Católica de los Estados Unidos”, publicados en la revista de la Iglesia Episcopal de USA.
- 1989 - “The Great Commission: Mission as Discipleship”, *Journal of the Academy for Evangelism in Theological Education*, Nashville, TN, Vol. IV, pp. 15-32.
- 1990- “Rethinking the Great Commission: Mission as Discipleship”, publicación ocasional de la Facultad de Teología Iliff en Denver, CO.

1991- “Rethinking the Great Commission”, *Theology Today*, Princeton, NJ: Vol., XLVII, January.

“Que el mundo crea”, traducción al español de “That the World May Believe” (1975), en *Al Servicio del Reino en América Latina*, ed. Valdir Raúl Steuernagel, San José, Costa Rica: Visión Mundial, pp 105-123.

“Protestant Liberation Theologians-Mortimer Arias”, cap. 9 en Priscilla Pope- Levison, *Evangelization from a Liberation Perspective*, American University Studies, New York/Bern/Frankfurt am Main/Paris, Peter Land, pp.111-119.

1992- “My Pilgrimage in Mission”, *International Bulletin of Missionary Research*, pp.28-32.

“Conversion and Justice Issues: A Latin American Perspective”, *The Ecumenical Review*, Geneva, CMI, Vol. 44, No. 4, October

1994- “Escribas del Reino”, *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, ISEDET, Vol. XIII, No. 2, pp. 69-78.

2002 - En prensa: Fundamentos Bíblicos para la Misión Integral, capítulo sobre “Los Fundamentos de la Misión Integral en las Cartas Paulinas”

2. Libros

1969 - *Ed. Evangelización y Revolución en América Latina*, Documentos de la Consulta Continental de evangelización, de Cochabamba, Bolivia, 1966; Montevideo, Iglesia metodista en América Latina.

El Cristianismo como Revolución y Reconciliación, Programa “Cristo Vive”, Radio Trasmundial, Montevideo, Marzo. Opúsculo de 46 Págs. Con charlas radiales para difusión en toda América Latina.

1973- *Salvación es Liberación –Reflexiones Latinoamericanas sobre el temario de la Conferencia Ecuménica SALVACION HOY*, Bangkok, 1972- Buenos Aires: La Aurora.

- 1974- *Salvação Hoje: Entre o Cativo e a Libertação*, Petrópolis: Editora Vozes/Rio do Janeiro: Tempo e Presença, Trad. Santo Rosetto.
- 1979- En búsqueda de una Nueva Evangelización, *In Search of a New Evangelism*, Perkins Journal, Dallas, TX, Winter 1979, edición bilingüe de las Conferencias Fondren (basadas en la tesis de Doctorado en Ministerio).
- 1980- Esther and Mortimer Arias, *The Cry of My People: Out of Captivity in Latin America*, New York, Friendship Press.
Venga tu Reino (La Memoria Subversiva de Jesús), México: Casa Unida de Publicaciones (CUPSA), 1980.
- 1981- Esther y Mortimer Arias, *El Clamor de mi Pueblo: Desde el Cautiverio en América Latina*, New York, Friendship Press.
- 1984- *Announcing the Reign of God: Evangelization and the Sub-versive Memory of Jesus*, Philadelphia: Fortress Press.
- 1988- *La Evangelización Hoy en Mesoamérica*, Quito, Ecuador: CLAI. Reflexiones desde la Perspectiva del Reino, con comentarios de Pastores participantes en el Encuentro Pastoral en Antigua, Guatemala, 1987.
- 1992- *The Great Commission: Biblical Models for Evangelism*, Nashville, TN: Abingdon Press.
- 1994- *La Gran Comisión: Relectura desde América Latina*, Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), con Dinámicas Grupales por Juan Damián.
- 1998- *Anunciando el Reinado de Dios: evangelización Integral desde la Memoria de Jesús*, San José: Visión Mundial Internacional.
- 2002- *El Último Mandato: La Gran Comisión en los Cuatro Evangelios*. Reedición de "La Gran Comisión" con Guía Metodológica de Eunice Arias, San José: Visión Mundial Internacional.