

---

---

# MISION INTEGRAL

*Ensayos sobre  
el Reino  
y la iglesia*

**C. René Padilla**



---

---

**E**L CONGRESO Internacional de Evangelización Mundial, realizado en Lausana (Suiza) en julio de 1974, se ha constituido en uno de los puntos de referencia más significativos para la vida y misión de la iglesia en la época actual. Con él se inició en círculos evangélicos un debate teológico de incalculable trascendencia para la reflexión y la acción de los cristianos alrededor del mundo. Los ensayos que integran este volumen, escritos por uno de los oradores principales del Congreso de Lausana, giran en torno a los temas en discusión y dan testimonio de la decisiva participación de teólogos del Mundo de los Dos Tercios en ese formidable foro internacional inaugurado en 1974. Estos ensayos son recordarios ricos y persuasivos del lugar donde toda teología debe comenzar: en la frontera con el mundo; y de la manera en que la teología debe proceder: con un espíritu misionero que cruza fronteras.

C. RENE PADILLA, doctorado en estudios bíblicos por la Universidad de Manchester (Inglaterra) es miembro de la Asociación Internacional de Estudios Misionales, y autor de varios libros y numerosos artículos. Actualmente se desempeña como Secretario General de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, director de la revista MISION y pastor de una iglesia bautista en Buenos Aires.



ISBN 0-8028-0902-2

---

---





COMENTARIO SOBRE HEBREOS

F. F. Bruce

LOS EVANGELICOS Y EL PODER POLITICO EN AMERICA LATINA

ed. Pablo Alberto Deiros

MISION INTEGRAL

C. René Padilla

# MISION INTEGRAL

*Ensayos sobre  
el Reino y la iglesia*

**C. René Padilla**

NUEVA CREACION  
GRAND RAPIDS — BUENOS AIRES

Y

WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY  
GRAND RAPIDS, MICHIGAN

Copyright © 1986 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.  
Nueva Creación es una  
filial de Wm. B. Eerdmans Publishing Co.  
255 Jefferson Ave. S. E., Grand Rapids, Mich. 49503

Publicado en colaboración con la Fraternidad Teológica Latinoamericana  
José Mármol 1734 — (1602) Florida  
Buenos Aires, Argentina

Reservados todos los derechos  
All rights reserved  
Impreso en los Estados Unidos  
Printed in the United States of America



EX LIBRIS  
ELTROPICAL

# CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	vii
I. El evangelio y la evangelización	1
II. Conflicto espiritual	45
III. ¿Qué es el evangelio?	60
IV. La contextualización del evangelio	80
V. Cristo y Anticristo en la proclamación del evangelio	106
VI. Misión integral	123
VII. La unidad de la iglesia y el principio de unidades homogéneas	136
VIII. Perspectivas neotestamentarias para un estilo de vida sencillo	164
IX. La misión de la iglesia a la luz del Reino de Dios	180
Notas	194



## Prefacio

Todos los ensayos incluidos en este volumen se escribieron a lo largo de la última década y reflejan mi participación en varios encuentros, comenzando con el Congreso Internacional de Evangelización Mundial realizado en Lausana, Suiza, del 16 al 25 de julio de 1974. Todos ellos han aparecido en diferentes publicaciones en inglés y/o castellano. Toda la colección como tal fue publicada recientemente en inglés por la William B. Eerdmans Publishing Company. Tres de los ensayos formaron parte de *El Evangelio hoy*, publicado en 1975 por Ediciones Certeza: "El evangelio y la evangelización," "¿Qué es el evangelio?" y "La contextualización del evangelio."

La revista *Time* describió al Congreso de Lausana como "un foro formidable, posiblemente la reunión más global jamás realizada por los cristianos." Lo que el periodista que escribió estas líneas probablemente tenía en mente fue que el Congreso había reunido a 2473 "participantes" y cerca de 1000 observadores de 150 países y 135 denominaciones protestantes. Más importante que eso, sin embargo, fue el impacto del Congreso en todo el mundo. En palabras del evangelista Leighton Ford, "si ha habido un momento de la historia en que los evangélicos se pusieran a tono con la época, de seguro ese momento debe haber sido en julio de 1974. Lausana estalló como una bomba. Fue un despertar para todos los que asistieron y para miles de cristianos que leyeron al respecto en muchos países."

La primera parte del primer ensayo de esta colección, "El evangelio y la evangelización," fue una de las ponencias circuladas en castellano, inglés, francés, alemán e indonesio entre

los delegados que estaban por asistir al Congreso. La segunda parte fue una de las principales presentaciones en el Congreso y tuvo como propósito responder a las preguntas y observaciones que me habían llegado desde muchos lugares en diferentes países del mundo. Las dos partes aparecieron originalmente en inglés en el volumen oficial del Congreso, *Let the Earth Hear His Voice*, editado por J. D. Douglas (World Wide Publications, Minneapolis, 1975). La primera parte se publicó después del inolvidable encuentro en la revista *Pensamiento cristiano* No. 82.

Uno de los resultados más valiosos del Congreso fue el *Pacto de Lausana*, un documento de 2700 palabras, en quince secciones, redactado bajo la dirección de John Stott. Con dicho Pacto los evangélicos tomaron posición contra un evangelio mutilado y un concepto estrecho de la misión cristiana. En línea con el deseo de hacer del Congreso un proceso más que un evento, varios de los que habíamos participado en el encuentro aceptamos la tarea de continuar el debate que se había iniciado en Lausana. Para este propósito organizamos un simposio sobre las quince secciones del Pacto, cuyos resultados se publicaron bajo el título *The New Face of Evangelicalism* (Hodder & Stoughton, Londres; InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1976). El segundo ensayo de este volumen, "Conflicto espiritual," fue mi aporte a ese simposio. Una sección se publicó en la revista *Certeza* No. 61, pero la versión castellana completa del ensayo aparece aquí por primera vez.

El tercer trabajo, "¿Qué es el Evangelio?," fue presentado originalmente en agosto de 1975, en la IX Asamblea General de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos, el movimiento estudiantil en el cual por dos décadas fui articulando, poco a poco, mi posición respecto a la misión cristiana. Se publicó anticipadamente en *The Gospel Today* (IFES, Londres, 1975).

A ese mismo año corresponde "La contextualización del Evangelio," una ponencia leída originalmente en una consulta internacional sobre literatura evangélica para América Latina, realizada en Stroudsburg, Pennsylvania. Se incluyó posteriormente en la colección *Readings in Dynamic Indigeneity*, editada por Charles H. Kraft y Tom N. Wisley (William Carey

Library, Pasadena, 1979). Una sección de este trabajo forma parte del ensayo "Hacia una hermenéutica contextual," presentado originalmente en la Consulta sobre Evangelio y Cultura (otro resultado del Congreso de Lausana), en Willowbank, Bermuda, en enero de 1978. Esta Consulta se llevó a cabo con el auspicio del Grupo de Teología y Educación y del Grupo de Trabajo sobre Estrategia del Comité de Lausana para la Evangelización Mundial, y sus resultados aparecieron en *Gospel and Culture*, editado por John Stott y Robert T. Coote (William Carey Library, Pasadena, 1979).

En noviembre de 1979 la Fraternidad Teológica Latinoamericana realizó CLADE II (el segundo Congreso Latinoamericano de Evangelización) en Lima, Perú. En contraste con CLADE I (reunido en Bogotá, Colombia, en noviembre de 1969), en este Congreso se vio la evangelización como algo inseparable de la responsabilidad social y política. Su lema fue "Que América Latina escuche su voz" (la voz del Señor). Tomó como marco de referencia el Pacto de Lausana y trató de relacionarlo con la realidad concreta de pobreza y opresión, corrupción moral y abuso de poder en esta región del mundo. "Cristo y Anticristo en la proclamación del evangelio" (el quinto ensayo en este libro) es la ponencia que leí en esa oportunidad. Se publicó originalmente en castellano en la revista *Pastoralia* (Vol. 2, Nos. 4-5, noviembre de 1980) y en *América Latina y la evangelización en los años 80* (FTL, México, 1980). La traducción inglesa apareció en el *Theological Fraternity Bulletin* (enero-marzo de 1981).

El ensayo "Misión integral" circuló en la IV Conferencia de la Asociación Internacional de Estudios Misionales realizada en Maryknoll, Nueva York, en agosto de 1978. Fue una suerte de tarjeta de presentación con la cual ingresé como miembro en esta asociación que me ha brindado muchas satisfacciones desde entonces. Se publicó posteriormente en el *Occasional Bulletin of Missionary Research* (enero de 1979). Aparece aquí por primera vez en castellano.

El Pacto de Lausana critica la mundanalidad que se detecta en la adulteración del mensaje, la manipulación de los oyentes por medio de técnicas de presión, y la preocupación exagerada por las estadísticas en la evangelización (sección 12). Esa crítica

refleja la objeción hecha en mi ponencia de Lausana contra el uso del "principio de unidades homogéneas" como base para el crecimiento de la iglesia. A fin de debatir este asunto abiertamente, el Grupo de Teología y Educación del Comité de Lausana para la Evangelización Mundial organizó una consulta que se llevó a cabo en la Fuller School of World Mission, en Pasadena, California, en junio de 1977. En esa Consulta presenté la ponencia sobre "La unidad de la Iglesia y el principio de unidades homogéneas." Posteriormente ésta se publicó en forma revisada, en inglés, en el *International Bulletin of Missionary Research* (enero de 1982) y en *Exploring Church Growth*, editado por Wilbert R. Shenk (William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1983), y en castellano, en la revista *Misión* No. 6. Es el séptimo ensayo de este volumen.

Otra preocupación expresada en el Pacto de Lausana fue el tema de estudio para otra consulta a nivel mundial auspiciada por el Grupo de Teología y Educación del Comité de Lausana para la Evangelización Mundial y por la Unidad de Ética y Sociedad de la Comisión Teológica de la Alianza Evangélica Mundial. Los signatarios del Pacto que viven en situaciones de afluencia económica habían aceptado "el deber de desarrollar un estilo de vida simple a fin de contribuir más generosamente tanto a la ayuda material como a la evangelización" (sección 9). En la Consulta sobre Estilo de Vida Sencillo, realizada en Inglaterra, en marzo de 1980, se exploró el significado de este compromiso. En esa Consulta presenté la ponencia sobre "Perspectivas neotestamentarias para un estilo de vida sencillo" (el octavo ensayo de esta colección). Se publicó posteriormente en *Lifestyle in the Eighties: An Evangelical Commitment on Simple Lifestyle*, editado por Ronald J. Sider (Paternoster Press, Exeter, 1981; Westminster Press, Filadelfia, 1982). Una parte de este trabajo apareció en la revista *Certeza* No. 78, pero el ensayo completo se publica aquí por primera vez en castellano.

El noveno y último ensayo de esta colección, "La misión de la Iglesia a la luz del Reino de Dios," salió en la revista *Transformation*, en el número correspondiente a abril-junio de 1984. Una versión levemente modificada de este trabajo fue presentada en la Consulta sobre la Relación entre la Evangelización

## PREFACIO

y la Responsabilidad Social (Grand Rapids, Michigan, junio de 1982), otra conferencia a cargo del grupo que había auspiciado la de estilo de vida. El propósito de la conferencia era generar un diálogo personal entre los defensores de dos afirmaciones del Pacto de Lausana: que "la evangelización y la acción social y política son parte de nuestro deber cristiano" (sección 5) y que "en la misión de la iglesia, que es misión de servicio sacrificado, la evangelización ocupa el primer lugar" (sección 6). Mi tarea era responder a una de las ponencias principales, a saber, la de Arthur P. Johnston sobre "El Reino en relación a la Iglesia y el mundo." Este ensayo se publica aquí en castellano por primera vez.

En base a todo lo dicho hasta aquí, el lector habrá captado que casi todos los ensayos incluidos en este volumen reflejan el diálogo teológico que ha estado llevándose a cabo en círculos evangélicos a nivel internacional desde el Congreso de Lausana de 1974. En efecto, dudo mucho que se habrían escrito si no hubiese sido porque los promotores de ese diálogo, y especialmente John Stott y Ronald Sider, amablemente me incluyeron en el mismo. Tengo una deuda de gratitud con ellos y con todos los que han participado en este diálogo tan provechoso. Estoy agradecido igualmente a mi esposa y colega, Catalina Feser de Padilla, por todo su aliento y su ayuda a lo largo de estos años.

En su prólogo a *The New Face of Evangelicalism*, John Stott dice que en su opinión el rostro del movimiento evangélico presentado en Lausana era el mismo rostro que antes pero con una expresión diferente. "El viejo rostro —concluye— ahora tiene una nueva sobriedad, pero está iluminado por una gozosa confianza en Dios y está vuelto de manera nueva hacia la agonía y la necesidad del mundo contemporáneo." Desde el Congreso de Lausana me he considerado un testigo altamente privilegiado de lo que el Espíritu de Dios ha estado haciendo para dar a su pueblo un renovado sentido de misión integral. Si estos ensayos han contribuido de una manera muy modesta a lograr que el movimiento evangélico vuelva su rostro hacia un mundo sufriente, ¡alabado sea Dios!

C. R. P.



# I

## El evangelio y la evangelización

**E**l evangelio de Jesucristo es un mensaje personal: revela a un Dios que llama a cada uno de los suyos por nombre. Pero es a la vez un mensaje cósmico: revela a un Dios cuyo propósito abarca al mundo entero. No se dirige al individuo per se, sino *al hombre como miembro de la vieja humanidad en Adán*, marcado por el pecado y la muerte, a quien Dios llama a integrarse a la nueva humanidad en Cristo, marcada por la justicia y la vida eterna.

La falta de apreciación de las dimensiones más amplias del evangelio inevitablemente conduce a una distorsión de la misión de la iglesia. El resultado es una evangelización que concibe al individuo como una unidad autónoma —un Robinson Crusoe a quien el llamado de Dios llega en la soledad de su isla— cuya salvación se realiza exclusivamente en términos de su relación con Dios. Se pierde de vista que el individuo no existe en aislamiento y que por lo tanto no se puede hablar de salvación sin hacer referencia a la relación del hombre con el mundo del cual forma parte.

En su oración sumosacerdotal Jesucristo imploró así por sus discípulos: "Y ya no estoy en el mundo; mas éstos están en el mundo, y yo voy a ti. . . No ruego que los quites del mundo, sino que los guardes del mal. No son del mundo, como tampoco yo soy del mundo" (Jn. 17.11, 15-16). Queda planteada la paradoja del discipulado cristiano en relación con el mundo: estar en el mundo, pero no ser del mundo. La presente ponencia puede considerarse como un intento de descifrar el significado de esa paradoja en su relación con la evangelización. El estudio consta de tres partes. La primera es un análisis de las

varias connotaciones del término "mundo" en el Nuevo Testamento. La segunda muestra en qué sentido la evangelización tiene que ver con una separación del mundo, ya que los seguidores de Jesucristo "no son del mundo." La tercera, finalmente, enfoca la evangelización desde la perspectiva de un compromiso con el mundo, un compromiso que refleja que los seguidores de Jesucristo "están en el mundo."

## I. EL MUNDO EN PERSPECTIVA BIBLICA

La simple observación de la importancia que el término mundo (griego: *cosmos*) ocupa en el Nuevo Testamento (especialmente en los escritos juaninos y paulinos, en textos relacionados con la historia de salvación) debería ser suficiente para comprobar la dimensión cósmica del evangelio. La obra de Dios en Cristo Jesús tiene que ver directamente con el mundo en su totalidad, no meramente con el individuo. Por lo tanto, una soteriología que no toma en cuenta la relación entre el evangelio y el mundo no hace justicia a la enseñanza bíblica.

Pero, ¿qué es el mundo?

No puedo pretender un estudio exhaustivo del tema, pero para comenzar trataré brevemente de separar los hilos de esa complicada madeja que es el término *cosmos* en el Nuevo Testamento.

1. *El mundo es la suma total de la creación, el universo, "los cielos y la tierra" que Dios creó en el principio y que recreará al fin.*

Lo más distintivo del enfoque neotestamentario del universo es su énfasis cristológico. El mundo fue creado por Dios por medio del Logos (Jn. 1.10), y aparte del Logos nada de lo que ha sido hecho fue hecho (Jn. 1.3). El Cristo a quien el evangelio proclama como el agente de la redención es también el agente de la creación de Dios. Y es a la vez la meta hacia la cual se dirige todo el universo (Col. 1.16) y el principio de coherencia de toda la realidad, tanto material como espiritual (Col. 1.17).

A la luz del significado universal de Jesucristo, el cristiano no puede ser pesimista en cuanto al destino último del mundo. En medio de los vaivenes de la historia, sabe que Dios no ha

abdicado su trono y que a su debido tiempo todas las cosas serán colocadas bajo el mando de Cristo (Ef. 1.10; cf. 1 Co. 15.24ss.). El evangelio involucra la esperanza de "un cielo nuevo y una tierra nueva" (Ap. 21; cf. 2 P. 3.13).<sup>2</sup> Consecuentemente, la única evangelización auténtica es la que se orienta hacia esa meta última de la "restauración de todas las cosas" en Cristo Jesús, prometida por los profetas y proclamada por los apóstoles (Hch. 3.21). La escatología centrada en la salvación futura del alma resulta excesivamente limitada frente a las escatologías seculares de nuestra época, la más significativa de las cuales —la marxista— vislumbra la formación de una sociedad ideal y un hombre nuevo. Hoy más que nunca la esperanza cristiana en sus dimensiones más amplias tiene que proclamarse con tal convicción y tal fuerza que la falsedad de toda otra esperanza no necesite comprobación.

2. *En un sentido más limitado, el mundo es el presente orden de existencia humana, el contexto espacio-temporal de la vida del hombre.*<sup>3</sup>

Este es el mundo de los bienes materiales, donde los hombres se preocupan con "cosas" que son necesarias pero que fácilmente se convierten en un fin en sí (Lc. 12.30). La "ansiosa inquietud" por estas cosas es incompatible con la búsqueda del Reino de Dios (Lc. 12.22-31). Los tesoros que el hombre pueda lograr en la tierra son perecederos (Mt. 6.19). De nada le sirve ganar "todo el mundo" y destruirse o perderse a sí mismo (Lc. 9.25; cf. Jn. 12.25). Hay un realismo cristiano que exige que tomemos en cuenta que nada "hemos traído a este mundo, y sin duda nada podremos sacar" (1 Ti. 6.7). Todos los bienes materiales yacen bajo el signo de la temporalidad de un mundo que avanza ineludiblemente hacia el fin. Y frente a ese fin todo lo que compete puramente al presente orden se relativiza: no puede ser visto como si agotara el sentido de la existencia humana (1 Co. 7.29-31; cf. 1 Jn. 2.17). De lo contrario forma parte de ese sistema de rebelión del hombre contra Dios que será considerado más adelante en este estudio.

Anunciar el evangelio es anunciar el mensaje de un reino que no es de este mundo (Jn 18.36) y que por lo tanto no ajusta su política a la de los reinos de la tierra. De un reino

cuyo soberano rechazó "los reinos del mundo y la gloria de ellos" (Mt. 4.8; cf. Lc. 4.5), para instaurar el suyo propio sobre la base del amor. De un reino que se hace presente entre los hombres, aquí y ahora (Mt. 12.28), por medio de uno que no procede de este mundo (*tou kosmou toutou*), sino "de arriba", de un orden que se extiende más allá del transitorio escenario de la vida humana (Jn. 8.23).

3. *El mundo es la humanidad, reclamada por el evangelio, pero hostil a Dios y esclavizada por los poderes de las tinieblas.*<sup>4</sup>

Ocasionalmente *cosmos* apunta a la humanidad, sin referencia a su situación frente a Dios.<sup>5</sup> Mucho más frecuentemente, sin embargo, representa a la humanidad en su relación con la historia de la salvación que culmina en Jesucristo, por la cual es juzgada.

a. *El mundo reclamado por el evangelio.* La afirmación más categórica de la voluntad de Dios de salvar al mundo se da en la persona y obra de su Hijo Jesucristo. La dificultad que tengamos para explicar cómo es posible que, a pesar de que la voluntad de Dios que su salvación se extienda a todos los hombres (1 Ti. 2.4), no todos sean efectivamente salvos, no debe conducirnos a negar la dimensión universal de la soteriología neotestamentaria. Según ésta, Jesucristo no es el Salvador de una secta, sino "el Salvador del mundo" (Jn. 4.42; 1 Jn.4.14; 1 Ti. 4.10). El mundo es el objeto del amor de Dios (Jn 3.16); Jesucristo es el Cordero de Dios (Jn 1.29), la luz del mundo (Jn 1.9, 8.12,9.5), la propiciación no sólo por los pecados de los suyos sino "también por los de todo el mundo" (1 Jn.2.2; cf. 2 Co. 5.19) Para esto fue enviado él por el Padre: no para condenar al mundo, sino "para que el mundo sea salvo por él" (Jn. 3.17).

Claramente, la salvación de Dios en Cristo Jesús tiene un alcance universal. Pero la universalidad del evangelio no debe confundirse con el universalismo de teólogos contemporáneos que afirman que, en virtud de la obra de Cristo, todos los hombres han recibido la vida eterna, sea cual fuere su posición frente a Cristo. Los beneficios procurados por Cristo son inseparables del evangelio y, consecuentemente, sólo pueden recibirse en y por el evangelio. Proclamar el evangelio no es únicamente

proclamar un hecho cumplido, sino proclamar un hecho cumplido y *simultáneamente* hacer un llamado a la fe. La proclamación de Jesús como "el Salvador del mundo" no es una afirmación de que todos los hombres son salvos automáticamente, sino una invitación dirigida a todos los hombres a poner su confianza en aquel que dio su vida por los pecados del mundo. "Cristo no nos salva aparte de la fe; la fe no nos restaura aparte de Cristo. El se hizo uno con nosotros; nosotros tenemos que hacernos uno con él. Sin la afirmación de este doble proceso de auto-identificación y de los resultados que le siguen, no hay una exposición completa del evangelio".<sup>6</sup>

De la universalidad del evangelio se deriva la universalidad de la misión evangelizadora de la iglesia. El reclamo del mundo por parte del evangelio, iniciado en Cristo Jesús, continúa por medio de sus seguidores. Como el Padre le envió a él, así él los ha enviado al mundo (Jn 17.18). El arrepentimiento y el perdón de pecados en su nombre deben ser anunciados en todas las naciones (Lc. 24.47; cf. Mt. 28.19; Mr. 16.15). Y es esta exigencia del evangelio la que da sentido a la historia hasta el fin de la era presente (Mt. 24.14).

b. *El mundo hostil a Dios y esclavizado por los poderes de las tinieblas.* El uso más distintivo que el Nuevo Testamento hace del término *cosmos* tiene un colorido eminentemente negativo. Se refiere a la humanidad, pero a la humanidad en abierta hostilidad contra Dios, personificada como el enemigo de Jesucristo y sus seguidores. El Logos por medio del cual fueron hechas todas las cosas vino al mundo, pero "el mundo no le conoció" (Jn. 1.10). Vino como la luz del mundo (Jn. 8.12, 9.5), para dar testimonio de la verdad (Jn 18.37), pero "los hombres amaron más a las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas" (Jn 3.19). Fue un rechazo colectivo. Pero fue la única actitud consecuente con la naturaleza del mundo alienado de Dios: el mundo no puede recibir el Espíritu de verdad (Jn 14.17); la mente carnal no puede sujetarse a la ley de Dios (Ro. 8.7). Esa es la tragedia del mundo: está encerrado en el círculo vicioso de un rechazo que lo conduce a odiar a Cristo y sus seguidores gratuitamente (Jn 15.18, 24; 1 Jn. 3.1, 13) y que a la vez lo torna incapaz de percibir la verdad del evangelio (Jn. 9.39-41). Tal es la situación del mundo en su rebelión contra

Dios, que Jesucristo ni siquiera ora por él (Jn 17.9).

Pero si se cala un poco más hondo en el análisis del concepto del mundo en los escritos juaninos y paulinos, se hace obvio que detrás del rechazo de Jesucristo por parte de los hombres está la influencia de poderes espirituales hostiles a los hombres y a Dios. "El mundo entero está bajo el poder del diablo" (1 Jn. 5.19, V.P.). La "sabiduría del mundo," caracterizada por su desconocimiento de Dios, refleja la sabiduría de los "principes de este siglo" —los poderes de las tinieblas— que crucificaron a Cristo (1 Co. 1.20; 2.6,8). La ceguera de los incrédulos respecto al evangelio es el resultado de la acción de Satanás, "el dios de este siglo" (2 Co. 4.4). Aparte de la fe, los hombres están sometidos al espíritu de la época (el *Zeitgeist*) controlado por el "príncipe de la potestad del aire" (Ef. 2.2). El mundo está bajo el dominio de "espíritus elementales" (Gá. 4.3, 9; Col. 2.8, 20), principados y potestades (Ro. 8.38; 1 Co. 15.24, 26; Ef. 1.21, 3.10, 6.12; Col. 1.16, 2.10,15).

El cuadro del mundo que emerge de los textos mencionados es confirmado por el resto del Nuevo Testamento. En éste, como en el judaísmo del siglo I, la era presente es concebida como la era en la cual Satanás y sus huestes han recibido la autoridad de dominar el mundo. El universo no es un universo cerrado, en el cual todo puede explicarse en base a cosas naturales. Es, más bien, la arena donde Dios —un Dios que actúa en la historia— está librando una batalla contra poderes espirituales que esclavizan a los hombres y obstaculizan su percepción de la verdad revelada en Jesucristo.

Este diagnóstico del hombre en el mundo no puede simplemente arrojarse al cesto de basura como el resultado de la especulación apocalíptica común entre los judíos en el mundo del Nuevo Testamento. Como dice E. Stauffer, "en el cristianismo primitivo no hay teología sin demonología." Y sin demonología el problema del pecado tiene que hallar explicación exclusivamente en el hombre sin dar atención debida al hecho de que el hombre mismo es víctima de un orden que lo trasciende y le impone un estilo de vida que resulta contraproducente. El pecado (en singular) no es la suma de los pecados (en plural) individuales de los hombres. Es, por el contrario, una situación objetiva que condiciona a los hombres y los

compele al acto de pecar: "todo aquel que hace pecado, esclavo es del pecado" (Jn 8.34). La esencia del pecado es la mentira ("seréis como Dios" —Gn. 3.5—), y ésta tiene su origen en el diablo, el "mentiroso y padre de la mentira" (Jn. 8.44). El pecado, pues, no es un problema meramente individual, sino social y aun cósmico. Los pecados personales —aquellos que según Jesús salen "de dentro del corazón de los hombres" (Mr. 7.21-22)— son el eco de una voz que procede de la creación, la creación que "fue sujeta a vanidad" y que tiene que ser "liberada de la esclavitud de la corrupción" (Ro. 8.20-21). Son la expresión de una realidad que trasciende al hombre y lo convierte en su impotente víctima.

Lamentablemente, con demasiada frecuencia se ha dado por sentado que la manifestación concreta de la acción satánica entre los hombres se da principal o aun exclusivamente en aquellos fenómenos que caen en la esfera de la posesión demoníaca y el ocultismo. Así se ha perdido de vista el carácter demoníaco de todo el medio ambiente espiritual que condiciona el pensamiento y conducta de los hombres. El concepto individualista de la redención es la consecuencia lógica de un concepto individualista del pecado en el cual se ignoran "las cosas que están en el mundo" (no simplemente en el corazón de los hombres), a saber, "los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida" (1 Jn. 2.15-16). En una palabra, se ignora la realidad del materialismo, es decir la absolutización de la era presente en lo que ella ofrece: los bienes de consumo, el dinero, el poder político, la filosofía, la ciencia, la clase social, la raza, la nación, el sexo, la religión, la tradición. . . ; el "egoísmo colectivo" (para usar la expresión de Niebuhr) que condiciona al hombre para que busque su realización en "las cosas deseables" de la vida: la Gran Mentira de que el hombre deriva su sentido de "ser como Dios," en autonomía de Dios.

Dominado por los poderes de las tinieblas, el mundo está a la vez, sin embargo, bajo el juicio de Dios. Aunque Dios no envió a su Hijo para condenar al mundo, sino para que éste sea salvo por él (Jn. 3.17; cf. 12.47), el mundo es juzgado por su propio rechazo de la luz de la vida que se ha hecho presente en medio de los hombres. "Esta es la condenación: que la luz vino

al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas" (Jn. 3.19; cf. 12.48).

En conclusión, el problema del hombre en el mundo no es simplemente que comete pecados aislados o cede a la tentación de vicios particulares. Es, más bien, que está aprisionado dentro de un sistema que lo condiciona para que absolutice lo relativo y relativice lo absoluto, un sistema cuyo mecanismo de autosuficiencia lo priva de la vida eterna y lo somete al juicio de Dios. Esta es una de las razones porque la evangelización no puede reducirse a la comunicación verbal de contenidos doctrinales, ni la confianza del evangelista puede depositarse en la eficacia de sus métodos. Como enseñara el apóstol Pablo, "no estamos luchando contra gente de carne y hueso, sino contra fuerzas espirituales de maldad en las regiones celestes, es decir, los que tienen mando, autoridad, dominio sobre este mundo oscuro" (Ef. 6.12, V.P.). La proclamación del evangelio que no toma en serio el poder del enemigo, tampoco podrá tomar en serio la necesidad de los recursos de Dios para la lucha.

## II. LA EVANGELIZACION Y LA SEPARACION DEL MUNDO

El evangelio no procede de los hombres, sino de Dios. Su irrupción en el mundo necesariamente produce conflicto porque cuestiona el carácter absoluto de "las cosas deseables" de la vieja era. Su sola presencia significa crisis puesto que exige a los hombres a discernir entre Dios y los falsos dioses, entre la luz y las tinieblas, entre la verdad y el error. Los portadores del evangelio son, por lo tanto, "como el olor del incienso que Cristo ofrece a Dios, y se esparce tanto entre los que se salvan como entre los que se pierden. Para los que se pierden, este incienso resulta como un olor que mata; pero para los que se salvan, es una fragancia que les da vida" (2 Co. 2.15-16). El evangelio une, pero también separa. Y de esa separación creada por el evangelio surge la iglesia como una comunidad llamada a no ser del mundo pero estar en el mundo.

El concepto de la iglesia como una entidad "separada" del mundo se presta a toda suerte de falsas interpretaciones. En un extremo está la posición en que la separación no es tal sino

una simple distinción epistemológica: la iglesia sabe que ha sido reconciliada con Dios, el mundo no lo sabe —y eso es todo.<sup>7</sup> En el otro extremo está la posición en que la separación es una valla infranqueable entre dos ciudades que sólo se comunican entre sí en términos de una cruzada por parte de una para conquistar a la otra. La manera de entender la naturaleza de la separación entre el mundo y la iglesia inevitablemente incide en nuestra definición del evangelio y en nuestros métodos de evangelización. Urge la recuperación de una evangelización que haga justicia al binomio mundo/iglesia visto desde la perspectiva del evangelio: una evangelización que se oriente al rompimiento de la esclavitud del hombre en el mundo y que no sea una expresión de la esclavitud de la iglesia al mundo.

1. *La evangelización y la proclamación de Jesucristo como el Señor de todo*

Un estudio somero del Nuevo Testamento es suficiente para mostrar que lo más esencial de su mensaje se resume en el credo más antiguo de la iglesia: "Jesucristo es el *kyrios*." Si bien es cierto que sólo después de la resurrección los discípulos podían haber captado la importancia que ese título tenía al aplicarlo a Jesucristo, no cabe duda que para ellos aquel a quien Dios había hecho "Señor y Cristo" no era ni más ni menos que el mismo Jesús que había sido crucificado (Hch. 2.36). Decir que Jesucristo es el Señor es decir que el mismo Jesús a quien Dios puso como "sacrificio por el pecado por medio de su muerte" (Ro. 10.12), habiendo provisto la base para el perdón de pecados mediante el sacrificio de sí mismo, ha ocupado el lugar que le corresponde como mediador en el gobierno del mundo (Hc. 1.4).

A partir de los textos mencionados, a los cuales sería posible añadir varios otros, es obvia la imposibilidad de separar el ministerio sacerdotal del ministerio real de Jesucristo. Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, la obra de Dios en su Hijo no puede reducirse a una limpieza de la culpa del pecado: es también un traslado al Reino mesiánico que en Cristo se ha hecho presente por anticipado (Col. 1.13). El Cristo que obró el perdón de pecados es a la vez el Cristo que obró la liberación de la esclavitud del mundo. La hora de la

cruz fue la hora del juicio de este mundo y de su "príncipe" (Jn. 12.31, 16.11); la hora en que Cristo despojó de su armadura a los principados y las potestades y proclamó la derrota de los mismos, conduciéndolos como prisioneros en un desfile triunfal (Col. 2.15). Jesucristo ha sido exaltado como el Kyrios de todo el universo (Ef. 1.20-22; Fil. 2.9-11; 1 P. 3.22) y es como tal que él puede salvar a todos los que invocan su nombre (Ro. 10.12-13). Y la salvación en Cristo involucra tanto el perdón de pecados (1 Jn. 1.9) como la victoria sobre el mundo (1 Jn. 5.4), por medio de la fe.

Evangelizar, por lo tanto, no es ofrecer una experiencia de liberación de sentimientos de culpa, como si Cristo fuese un superpsiquiatra y su poder salvador pudiera separarse de su señorío. Evangelizar es proclamar a Jesucristo como Señor y Salvador, por cuya obra el hombre es liberado tanto de la culpa como del poder del pecado e integrado al propósito de Dios de colocar todas las cosas bajo el mando de Cristo. Como ha señalado Walter Künneth, una cristología individualista —una cristología que contempla a Cristo únicamente en su relación con el individuo— deja la puerta abierta para una negación de la creación, puesto que según ella hay que entender el mundo como si existiese aparte de la Palabra de Dios que le da sentido.<sup>8</sup> El Cristo proclamado por el evangelio es el Señor de todos, en quien Dios ha actuado definitivamente en la historia a fin de formar una nueva humanidad. El que pone su confianza en él, en él es liberado del "presente siglo malo" (Gá. 1.4) y de los poderes que lo caracterizan; el mundo le es crucificado y él al mundo (Gá. 6.14); no puede someterse a los dioses falsos como si aún perteneciera a la esfera de su influencia (Col. 2.20).

Obviamente, la afirmación de la separación de la iglesia con referencia al mundo sólo puede hacerse desde una perspectiva teológica y escatológica: es delante de Dios que la iglesia toma forma como una comunidad que no pertenece a la era presente sino a la venidera. Por vocación, no es del mundo en el sentido que ha rechazado la Gran Mentira implícita en el materialismo, con su absolutización de "las cosas deseables" que el mundo ofrece. Aunque la vieja era está bajo el dominio de ídolos que se erigen en dioses y señores, para ella hay un

solo Dios, el Padre, en quien todas las cosas tienen su origen y para quien la iglesia existe, y un solo Señor: Jesucristo, el Mediador de la creación y de la redención (1 Co. 8.5-6). Aquí y ahora, en anticipación del reconocimiento universal de Jesucristo como el Señor de toda la creación (Fil. 2.9-11), ella lo ha recibido (Ef. 1.22) y vive en virtud de las bendiciones y los dones que él le confiere como tal (Ef. 1.3-14, 4.7-16). En esto fundamentalmente radica la diferencia entre la iglesia y el mundo.

Sin la proclamación de Jesucristo como Señor de todo, a la luz de cuya autoridad universal todos los valores de la era presente se relativizan, no hay verdadera evangelización. Evangelizar es proclamar a Jesucristo como aquel que reina hoy y continuará reinando "hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies" (1 Co. 15.25). La cristología cósmica del Nuevo Testamento está en el meollo mismo de la proclamación.

## 2. *Evangelización y mundanidad*

En la cruz Jesucristo infligió una derrota decisiva al príncipe de este mundo. El enemigo ha sido herido mortalmente. La resurrección ha demostrado que la vanidad a la cual está sujeta la creación no significa que Dios ha abdicado su gobierno de ella. Toda la creación será liberada de la esclavitud de corrupción (Ro. 8.20-21); todo el universo será colocado bajo el mando de Cristo (Ef. 1.10).

La esperanza en el triunfo final de Jesucristo está en la esencia de la fe cristiana: lo que Dios hizo a través de la muerte y resurrección de su Hijo, lo completará al final del tiempo.

Sin embargo, no podemos hacernos ilusiones en cuanto a la situación histórica de la iglesia en relación al mundo. Una rápida lectura del Nuevo Testamento realza la cruda realidad del condicionamiento que el mundo y "las cosas que están en el mundo" ejercen sobre el hombre, sea cristiano o incrédulo. La victoria de Jesucristo sobre el mundo y los poderes no es una mera doctrina que pide asentimiento intelectual: es un hecho que tiene que ser concretado en la experiencia cristiana por medio de la fe. Al "yo he vencido al mundo" de Jesucristo (Jn 16.33) debe responder "la victoria que ha vencido al

mundo, nuestra fe" (1 Jn. 5.4). En una palabra, el cristiano está llamado a llegar a ser lo que es. El imperativo de la ética evangélica forma una unidad indisoluble con el indicativo del evangelio.

Mientras dure la era presente la batalla contra los poderes de las tinieblas continúa librándose. La mundanalidad nunca deja de ser una amenaza para la iglesia y su misión evangelizadora. A pesar de haber sido rescatados del presente siglo malo (Gá. 1.4) los creyentes corren el riesgo de volverse de nuevo a "los débiles y pobres rudimentos" que lo tienen bajo su dominio (Gá. 4.9), el riesgo de sujetarse a la esclavitud de preceptos humanos ("no toques esto, no comas aquello, no lo tomes en tus manos") como si fueran todavía del mundo (Col. 2.20-22). Por eso necesitan que se les recuerde la libertad que les ha sido dada en Cristo. Porque éste murió y resucitó, se ha abierto la posibilidad de vivir aquí y ahora la libertad de los hijos de Dios propia de la nueva era. Todo legalismo es, por lo tanto, mundanalidad: un retorno a la esclavitud a los poderes de las tinieblas. Y esto se aplica (huelga decirlo) a las prohibiciones y tabúes que hoy en muchos lugares del mundo forman parte de la "subcultura evangélica" y que a menudo se confunden con el evangelio hasta el punto que la evangelización se convierte en un llamado a la observancia de reglas y prácticas religiosas y pierde todo el sentido de proclamación de un mensaje de liberación.

Otra forma en que la mundanalidad incide en la vida y misión de la iglesia hoy es la adaptación del evangelio al "espíritu de la época." Por razones de espacio me limito a dos ilustraciones.

a. *El cristianismo secular.* Ya en el primer siglo se hizo el intento de poner al evangelio a tono con el dualismo entre el espíritu y la materia, que formaba parte del bagaje ideológico del medio ambiente. Así surgió lo que en la historia del pensamiento cristiano se conoce como "docetismo": frente a una nueva interpretación dualista del mundo, se propuso una nueva cristología que hiciera al evangelio aceptable para aquellos que no podían concebir la posibilidad de que Dios (bueno por naturaleza) entrara en relación directa con la materia (mala por naturaleza). Tal parece ser la herejía a la cual se refieren las epístolas de Juan.

El problema hoy no es el dualismo entre el espíritu y la materia sino el secularismo: el concepto de que el mundo natural representa la totalidad de la realidad y que por lo tanto el único conocimiento posible es el "científico". Es la consecuencia lógica de otro tipo de dualismo que se desprende de la filosofía de Descartes: el dualismo entre el hombre (sujeto pensante) y el mundo (objeto del pensamiento).<sup>9</sup> Queda descartada la existencia de Dios como ser trascendente que tiene el poder para actuar en la historia y en la naturaleza. Todo lo que hay o sucede en el universo puede explicarse en base a leyes de causa y efecto; lo que no se pueda investigar por métodos empíricos no puede ser real.

Todas las versiones del "cristianismo secular" propugnadas por teólogos modernos dan por sentada la validez del secularismo, aunque a veces atenuado como mera "secularidad." Todas toman como punto de partida un mundo en que (se supone) el hombre ha llegado a la adultez (así lo vio Dietrich Bonhoeffer) y no necesita la premisa de una realidad sobrenatural, que es la premisa básica de la religión. Su propósito es una "reformulación" del evangelio para ese hombre moderno que ha aprendido a conducirse solo en el mundo y ya no necesita un apoyo sobrenatural. Ha llegado el fin del "sobrenaturalismo," el fin de esa vieja doctrina de la trascendencia que es parte y parcela de un concepto precientífico del universo. Si la fe cristiana ha de sobrevivir, debe actualizarse: debe despojarse de todo residuo de "trascendentalismo" y expresarse en términos seculares, de manera que el hombre que piensa no tenga que rechazarla junto con las ideas precientíficas que la acompañan. Lejos de ser un enemigo de la fe cristiana, el secularismo es un aliado, puesto que (como Friedrich Gogarten arguyera) la responsabilidad del hombre por el mundo es la esencia misma del evangelio.

La base queda así puesta para que el hombre concentre todo su esfuerzo en la edificación de la ciudad terrenal, sin preocuparse de una realidad "más allá" o "por encima" de la natural. El hombre es el autor de su propio destino y su vocación es exclusivamente histórica.

Robert J. Blaikie ha demostrado con lujo de detalles que en el esquema cartesiano de la realidad que subyace en el

"cristianismo secular" no hay lugar realmente para el concepto de hombre como un "agente", una persona capaz de actuar libremente e introducir cambios intencionales en el mundo.<sup>10</sup> La acción es la característica fundamental de la realidad personal. Pero si el hombre es sólo el sujeto pensante y el mundo nada más que el objeto de su pensamiento, completamente determinado dentro de un sistema cerrado de causas y efectos, se sigue que el hombre no es una realidad personal y no se puede hablar de él como un agente activo. El sentido común nos dice, sin embargo, que en efecto somos seres vivos y actuantes en el mundo y que por lo tanto el concepto de la realidad como algo que sólo puede conocerse "objetivamente" mediante el método científico es una visión incompleta de la realidad basada en premisas filosóficas que, como tales, no pueden comprobarse científicamente. En conclusión, el cristianismo secular no es una mera "reformulación" del evangelio, sino una claudicación en favor de un concepto distorsionado de la realidad que forma parte del secularismo moderno.

La responsabilidad del hombre frente a la creación es un aspecto esencial de la vocación del hombre, según la definición bíblica; la exclusión de Dios, como el Dios personal que actúa en la naturaleza y en la historia humana, es una acomodamiento al "espíritu de la época". Es una forma de mundanidad. El "cristianismo secular" es una religión antropocéntrica que le dice al hombre únicamente lo que éste quiere escuchar: que es el dueño de sí mismo, que el futuro de la historia está en su mano, que Dios sólo puede ser tolerado como algo impersonal que él puede manipular. Es una negación del mensaje bíblico, uno de cuyos presupuestos básicos es que Dios trasciende el universo y actúa libremente en él.

Al fin de cuentas lo que hace el "cristianismo secular" es sacralizar lo secular, reemplazar el amor de Dios manifestado en Jesucristo por el amor a las cosas de la ciudad secular, como si el orden presente, al cual pertenecen, tuviera valor absoluto. La admonición de Juan a una iglesia amenazada por el docetismo en el siglo I cobra vigencia hoy: "No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él" (1 Jn 2.15).

b. El "cristianismo-cultura." No menos nociva para la causa

del evangelio que el "cristianismo secular" es la identificación del cristianismo con una cultura o expresión cultural determinada. En el siglo XVI América Latina fue conquistada en nombre de los reyes Católicos de España. Se trataba no solamente de una conquista militar, sino también de una conquista religiosa. Se trataba de implantar no solamente la cultura ibérica, sino también una "cultura cristiana." Es sólo en los últimos años que Roma ha tomado conciencia de que el cristianismo de los pueblos latinoamericanos es casi completamente nominal. En el siglo XIX la extensión misionera cristiana estaría tan estrechamente vinculada con el colonialismo europeo que el cristianismo llegaría a identificarse en Asia y Africa como la religión del hombre blanco.

Hoy en día, sin embargo, hay otra forma de "cristianismo-cultura" que ha venido a dominar el escenario mundial: el "American Way of Life." El fenómeno es descrito por un autor evangélico norteamericano en los siguientes términos: "Hemos equiparado el 'americanismo' con el cristianismo hasta el punto que estamos tentados a creer que la gente en otras culturas al convertirse debe adoptar los patrones institucionales estadounidenses. A través de procesos psicológicos naturales se nos conduce a creer inconscientemente que la esencia de nuestro 'American Way of Life' es básica, si no totalmente cristiana".<sup>11</sup> Esa equiparación, por cierto, en los Estados Unidos asegura la presencia de un gran número de blancos de clase media en la iglesia. Pero el costo que ésta tiene que pagar por su peso cuantitativo es la renuncia a su papel profético en la sociedad. Lo que Tillich denominó "el principio protestante," es decir, la capacidad de denunciar toda absolutización histórica, es una imposibilidad para el cristianismo-cultura. Y esto explica la confusión de la ortodoxia cristiana con el conservadorismo socioeconómico y político presente en el "evangelicalismo" en los Estados Unidos.

En vista de la poderosa influencia que este tipo de cristianismo ha tenido en lo que se denomina "el campo misionero," el evangelio que hoy se predica en la mayoría de los países del mundo lleva las marcas del "American Way of Life." No es de extrañarse que por lo menos en América Latina hoy el evangelista a menudo tenga que encarar en su labor un sinnúmero de

prejuicios que reflejan la identificación entre el evangelio y "americanismo" en la mente de los oyentes. La imagen del cristiano que algunas clases de cristianismo estadounidense han proyectado es la del exitoso hombre de negocios que ha encontrado la fórmula de la felicidad, fórmula que él quiere compartir con otros gratuitamente. El problema fundamental es que, en un mercado de "libres consumidores" de religión en que la iglesia no tiene la posibilidad de mantener el monopolio de la religión, este cristianismo ha adoptado el recurso de reducir su mensaje al mínimo para hacer posible que todos los hombres quieran ser cristianos. El evangelio se convierte así en una mercancía cuya adquisición garantiza al consumidor la posesión de los valores más altos: el éxito en la vida y la felicidad personal ahora y para siempre. El acto de "aceptar a Cristo" es el medio para alcanzar el ideal de la "buena vida" sin ningún costo. La cruz pierde su escándalo, puesto que apunta al sacrificio de Jesucristo por nosotros, pero no es un llamado al discipulado: es cruz de Cristo, no del discípulo. El Dios de este cristianismo es el Dios de la "gracia barata," el Dios que siempre da pero nunca demanda nada, el Dios hecho expresamente para el hombre-masa que se rige por la ley del menor esfuerzo y busca las soluciones fáciles, el Dios que se concentra en aquellos que no tienen posibilidad de negarse a él porque lo necesitan como analgésico.

Pero para ganar el mayor número de adeptos posible, al cristianismo-cultura no le basta hacer del evangelio un producto económico: tiene que distribuirlo entre el mayor número posible de consumidores de religión. Y para ello el siglo XX le ha provisto un instrumento ideal: la tecnología. Desde esta perspectiva, la planificación de la evangelización del mundo se torna en un problema de cálculos matemáticos: lo que interesa es producir más cristianos, al menor costo posible, en el menor tiempo posible, y para eso se cuenta con el servicio de las computadoras. Gracias a éstas, nunca en la era moderna hemos estado más cerca al restablecimiento de una cultura unificada por la fe cristiana: la cristiandad. ¡El cristianismo-cultura de nuestro tiempo dispone de los recursos tecnológicos más sofisticados para propagar por todo el mundo, eficazmente, su mensaje exitista!

Obviamente, lo objetable en este acercamiento a la evangelización no es el uso de la técnica en sí: vista por sí sola, la técnica, como la ciencia o el dinero, es moralmente neutra. Tampoco es censurable el deseo de que haya más cristianos en el mundo: Dios "quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad" (1 Ti. 2.4). El problema del cristianismo-cultura radica en su reducción del evangelio a una fórmula para obtener éxito, en su equiparación del triunfo de Cristo con el crecimiento cuantitativo de las conversiones. Se trata de un cristianismo antropocéntrico que refleja a las claras el condicionamiento de la mentalidad tecnológica, esa mentalidad que, como ha mostrado Jacques Ellul,<sup>12</sup> toma como criterio absoluto la eficacia y en base a él busca, en todas las áreas de la vida humana, la sistematización de los procedimientos y los recursos para obtener fines preestablecidos. Es el producto religioso de una civilización en que ya nada, ni siquiera el hombre mismo, se escapa de la técnica: una civilización obsesionada por la búsqueda del "one best way," que inevitablemente desemboca en la automatización. Es otra forma de mundanalidad. La manipulación del evangelio para lograr el éxito siempre conduce a una caída en la esclavitud al mundo y sus poderes.

Como en el caso del cristianismo secular, lo que está en juego en relación con el cristianismo-cultura es el significado mismo del evangelio. Temo, sin embargo, que los menos capaces de darse cuenta de ello son precisamente sus auspiciadores, dado que en su mayoría viven en el país donde la mentalidad tecnológica ejerce la mayor presión. No es de sorprenderse que cualquier crítica que se haga a este acercamiento a la evangelización caiga en oídos sordos o sea interpretada como falta de preocupación por la difusión del evangelio. A este paso cabe preguntarse si no está cercano el día en que los técnicos de la estrategia misionera pongan al servicio de la misión la "tecnología de la conducta" de B. F. Skinner<sup>13</sup> y "cristianicen" el mundo mediante el control científico de las condiciones ambientales o genéticas de los hombres.

La proclamación de Jesucristo como el Señor de todo es un llamado a convertirse de los ídolos a Dios para servir al Dios vivo y verdadero (1 Ts. 1.9). Donde no hay concepto de

la soberanía universal de Cristo no hay arrepentimiento; y donde no hay arrepentimiento no hay salvación. La salvación cristiana es, entre otras cosas, la liberación del mundo como un mecanismo cerrado, del mundo que sólo deja espacio para un dios atado a la sociología, del mundo "consistente" que precluye la acción libre e impredecible de Dios. De ese mundo uno no puede ser amigo sin ser enemigo de Dios (Stg. 4.4). El amor a ese mundo es una negación del amor de Dios (1 Jn. 2.15). El evangelio por lo tanto es un llamado no sólo a confiar sino a arrepentirse, a romper con este mundo. Y sólo en la medida en que seamos libres de este mundo podremos servir a los hombres.

### III. LA EVANGELIZACION Y EL COMPROMISO CON EL MUNDO

El Reino de Dios se ha hecho presente en la persona de Jesucristo. La escatología ha invadido la historia. Dios ha expresado de manera definitiva su propósito de colocar todas las cosas bajo el mando de Cristo. Los poderes de las tinieblas han sido vencidos. Aquí y ahora, en unión con Jesucristo, los hombres tienen a su alcance las bendiciones de la nueva era.

Sin embargo, el Reino de Dios no ha llegado aún a su plenitud. Nuestra salvación es "en esperanza" (Ro. 8.24). Según las promesas de Dios, "esperamos cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales mora la justicia" (2 P. 3.13). Este es el tiempo de la paciencia de Dios, que "no quiere que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento" (2 P. 3.9).

#### *1. La evangelización y la ética del arrepentimiento*

La proclamación del evangelio siempre se da en contraposición con una mentira organizada: la Gran Mentira que el hombre se realiza tratando de ser Dios, en autonomía de Dios; que su vida consiste en los bienes que posee; que vive para sí y es dueño de su propio destino. Toda la historia es la historia de esa Mentira y de la destrucción que ella acarrea al hombre; la historia de cómo el hombre (como C. S. Lewis aptamente lo expresara) disfruta la horrible libertad que ha demandado y consecuentemente se esclaviza.

El evangelio involucra un llamado a arrepentirse de esa Mentira. La vinculación entre el evangelio y el arrepentimiento es tal que predicar el evangelio es equivalente a predicar el "arrepentimiento y perdón de pecados" (Lc. 24.47) o a testificar "acerca del arrepentimiento para con Dios, y de la fe en nuestro Señor Jesucristo" (Hch. 20.21). Sin el llamamiento al arrepentimiento no hay evangelio. Y el arrepentimiento no es un mero remordimiento de conciencia —la "tristeza del mundo" que produce muerte (2 Co. 7.10)— sino un cambio de actitud, una reestructuración de todos los valores, una reorientación de toda la personalidad. No es el abandono de hábitos condenados por una ética moralista, sino la renuncia a un estado de rebelión contra Dios para volverse a él. No es el mero reconocimiento de una necesidad psicológica, sino la aceptación de la cruz de Cristo como una muerte al mundo a fin de vivir para Dios.

El llamado al arrepentimiento apunta a la dimensión social del evangelio. Llega al hombre esclavizado por el pecado en una situación social específica, no al "pecador" en abstracto. Es un cambio de mentalidad que se "concretiza" en la historia. Es un volverse del pecado a Dios, no meramente en la subjetividad del individuo, sino en el mundo. Esto puede verse claramente ilustrado en la proclamación del Reino por parte de Juan el Bautista (Mt. 3.1-12; Lc. 3.7-14), respecto a la cual me limito a hacer las siguientes observaciones: (a) Tiene una fuerte nota escatológica. Ha llegado la hora del cumplimiento de las promesas de Dios dadas por medio de sus profetas. La presencia de Jesucristo en medio de los hombres es evidencia de que Dios está activo en la historia para dar cumplimiento a sus propósitos: "El Reino de los cielos está cerca" (Mt. 3.2). (b) Esa nueva realidad coloca a los hombres en una situación de crisis; no pueden seguir viviendo como si nada hubiese acontecido; el Reino de Dios les exige una nueva mentalidad, una reorientación de todos sus valores, arrepentimiento (Mt. 3.2). El arrepentimiento tiene un sentido escatológico: marca el límite entre la vieja y la nueva era, entre el juicio y la promesa. (c) El cambio que se impone involucra un nuevo estilo de vida: "Pórtense de tal modo que se vea claramente que han cambiado de actitud" (Lc. 3.8, V.P.). Sin ética no hay

arrepentimiento. (d) La ética del arrepentimiento no se agota en generalizaciones: apunta a renunciaciones y compromisos específicos en situaciones concretas. Para cada uno de los que vienen a él compungidos por su mensaje, Juan el Bautista tiene la palabra apropiada, y en cada caso su exigencia ética incide en el punto en que el hombre está esclavizado a los poderes de la vieja era y cerrado a la acción de Dios. A la gente en general le dice: "El que tiene dos camisas, debe dar una al que no tiene ninguna; y el que tiene comida debe compartirla con el que no la tiene." A los cobradores de impuestos: "No cobren más de lo que la ley manda." A los soldados: "No le quiten nada a nadie, ni por amenazas ni acusándolo de lo que no ha hecho; y confórtese con su sueldo" (Lc. 3.11-14, V.P.). La crisis que plantea el Reino no ha de resolverse en términos de la aceptación de contenidos mentales que forman parte de la tradición ("nosotros somos descendientes de Abraham"), sino en términos de obediencia a la ética del Reino.

Donde no hay obediencia concreta no hay arrepentimiento. Y sin arrepentimiento no hay salvación (Mr. 1.4; Lc. 13.3; Mt. 21.32; Hch. 2.38, 3.19, 5.31). La salvación es el retorno del hombre a Dios pero es a la vez también el retorno del hombre a su prójimo. Ante la presencia de Jesucristo el publicano Zaqueo renuncia al materialismo que lo esclaviza y se compromete con su prójimo: "Mira, Señor, voy a dar a los pobres la mitad de todo lo que tengo; y si he robado a alguno por engaño, le voy a devolver cuatro veces más" (Lc. 19.8), y a esa renuncia y ese compromiso Jesucristo los denomina "salvación": "Hoy ha llegado la salvación a esta casa" (Lc. 19.9). La respuesta de Zaqueo al llamado del evangelio no puede darse en términos más concretos ni más "mundanos": es una experiencia no meramente subjetiva, sino moral; una experiencia que afecta su vida precisamente en ese punto en que la Gran Mentira ha hecho su nido en ella; una experiencia que lo saca de sí mismo y lo vuelca hacia su prójimo.

El mensaje del evangelio, desde el comienzo de su proclamación por parte de Jesús, involucra un llamado al arrepentimiento (Mt. 4.17). El arrepentimiento es mucho más que un asunto privado del individuo con Dios: es la reorientación total de la vida en el mundo —en medio de los hombres— en

respuesta a la acción de Dios en Cristo Jesús. Cuando la evangelización no toma en serio el arrepentimiento, es que no toma en serio al mundo, y cuando no toma en serio al mundo tampoco toma en serio a Dios. El evangelio no es un llamado al quietismo social. No está para sacar al hombre del mundo, sino para insertarlo en él, ya no como esclavo sino como hijo de Dios y miembro del cuerpo de Cristo.

Si Jesucristo es el Señor, los hombres deben ser confrontados con su autoridad sobre la totalidad de la vida. La evangelización no es, no puede ser, la mera oferta de beneficios logrados por Jesucristo. La obra de Cristo es inseparable de su persona: el Jesús que murió por nuestros pecados es el Señor de todo el universo, y el anuncio del perdón en su nombre es inseparable del llamado al arrepentimiento, el llamado a volverse de "los señores de este siglo" al Señor de la gloria. Pero "nadie puede llamar a Jesucristo Señor, sino por el Espíritu Santo" (1 Co. 12.3).

## 2. *Evangelización y "ultramundanalidad"*

Para el cristianismo secular obsesionado con la vida de este mundo, la única salvación de que se puede hablar es la que se encuadra dentro de los límites de la era presente. Es esencialmente una salvación económica, social y política, aunque a veces (como en el caso de la "teología de la liberación" en América Latina) se pretenda ampliar el concepto para que incluya "la construcción de un hombre nuevo," artífice de su propio destino.<sup>14</sup> La escatología es absorbida por la utopía y la esperanza cristiana se confunde con la esperanza intramundana proclamada por el marxismo.

Al extremo opuesto está la concepción de la salvación como la salvación futura del alma, en la cual el sentido de la vida temporal se agota en una preparación para el "ultramundo". La historia es asimilada por una escatología futurista y la religión se convierte en un medio de escape de la realidad presente. El resultado es el total desentendimiento de los problemas de la sociedad en nombre de la "separación del mundo." Esta es la tergiversación del evangelio que ha dado pie a la crítica marxista de la escatología cristiana como el "opio del pueblo."

Que en efecto este concepto de la salvación es una tergiversación de la soteriología bíblica no debería requerir demostración. Desafortunadamente es un concepto tan adentrado en la predicación en tantas iglesias evangélicas, que se hace necesario detenerse a analizar, aunque sea brevemente, la cuestión.

En primer lugar, para Jesucristo mismo la misión que le diera el Padre no se limitó a la predicación del evangelio. Mateo, por ejemplo, sintetiza el ministerio terrenal del Señor así: "Y recorrió Jesús toda Galilea, enseñando en las sinagogas de ellos, y predicando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo" (Mt. 4.23; cf.9.35). Aun si se definiera la evangelización en términos de la comunicación verbal —definición que dejaría mucho que desear a la luz de la psicología de la comunicación— todavía habría que añadir, en base al texto, que la evangelización fue solamente uno de los elementos de la misión de Jesús. Junto al *kérygma* estaba la *diakonía* y la *didachē*. Y esto presupone un concepto de salvación que abarca la totalidad del hombre y no puede reducirse al perdón de pecados y la seguridad de una vida interminable con Dios en el cielo. Una misión integral corresponde a una visión integral de la salvación. Salvación es salud. Salvación es humanización total. Salvación es vida eterna, vida del Reino de Dios, vida que comienza aquí y ahora (y este es el sentido del presente del verbo en "tiene vida eterna" en el evangelio y las cartas de Juan) y toca todos los aspectos del ser del hombre.

En segundo lugar, la obra de Jesucristo tuvo una dimensión social y política. El individualismo del cristianismo-cultura a que he hecho referencia mira al Señor con un solo ojo y por lo tanto lo ve como un Jesús individualista que se ocupa de la salvación de individuos. Una lectura candorosa de los Evangelios nos permite ver a un Jesús que, en medio de varias alternativas políticas (el fariseísmo, el saduceísmo, el celotismo y el esenismo), encarna y proclama una nueva alternativa: el Reino de Dios. Decir que Jesús es el Cristo es describirlo en términos políticos, es afirmar que él es rey. Su reino no es de este mundo, no porque no tenga nada que ver con el mundo, sino porque no se conforma a la política de los hombres. Es un reino con su propia política, una política marcada por el sacrificio. Jesús es

un rey que "no vino para que le sirvan, sino para servir, y para dar su vida como precio por la salvación de muchos" (Mr. 10.45, V.P.). El servicio hasta el sacrificio pertenece a la esencia misma de su misión. Y ésta tiene que ser la marca distintiva de la comunidad que lo confiesa como rey. Según la política de los hombres, "los que gobiernan naciones se hacen dueños de ellas, y los grandes entre ellos les hacen sentir su autoridad"; según la política del Reino de Dios, el que quiera ser grande "debe servir a los demás" y el que quiera ser el primero "debe ser el esclavo de todos" (Mr. 10.43-44). Es así como Jesús encara las estructuras de poder: denunciando la ambición de mando que se atrinchera en ellas, y proclamando otra alternativa, basada en el amor, el servicio, la entrega de uno mismo a los demás. No se refugia en "lo religioso" o "lo espiritual," como si su Reino no tuviera nada que ver con lo político y lo social, pero desmitologiza la política de los hombres y se presenta como el Rey-Siervo, el creador y modelo de una comunidad que se compromete a él como Señor y se compromete a vivir como él vivió. El resultado concreto de la entrega de Jesucristo por los demás, cuya culminación se da en la cruz, es en efecto esa comunidad modelada en el Rey-Siervo. Una comunidad en que cada uno se da según sus posibilidades y recibe según sus necesidades, puesto que "más feliz es el que da que el que recibe" (Hch. 2.45, 4.34-35, 20.35). Una comunidad en que las barreras raciales, culturales, sociales y aun sexuales desaparecen, puesto que "Cristo es todo y está en todos" (Col. 3.11; Gá. 3.28). Una comunidad de reconciliación con Dios y reconciliación entre los hombres (Ef. 2.11-22). Una comunidad, en fin, que sirve como base de resistencia al condicionamiento del presente "siglo malo" y hace posible que los discípulos de Jesucristo vivan en el mundo sin ser del mundo.

En tercer lugar, la nueva creación en Jesucristo se hace historia en términos de buenas obras. En palabras del apóstol Pablo, Dios "nos ha creado en Cristo Jesús para que hagamos buenas obras, según él ha dispuesto de antemano" (Ef. 2.10, V.P.); Jesucristo "se entregó a la muerte por nosotros, para salvarnos de toda maldad y limpiarnos para que seamos suyos, fervorosos en hacer el bien" (Tit. 2.14). El Nuevo Testamento

no sabe nada de un evangelio que haga un divorcio entre la soteriología y la ética, la comunión con Dios y la comunión con el prójimo, la fe y las obras. La cruz no es sólo la negación de la validez de todo esfuerzo del hombre para ganar el favor de Dios por medio de las obras de la ley; es también la demanda de un nuevo estilo de vida caracterizado por el amor, todo lo opuesto a una vida individualista, centralizada en ambiciones personales, indiferente frente a las necesidades del prójimo. El significado de la cruz es soteriológico a la vez que ético. Y esto es así porque al escoger la cruz Jesucristo no sólo dio forma al indicativo del evangelio ("conocemos lo que es el amor en que Jesucristo dio su vida por nosotros" —1 Jn. 3.16a), sino que simultáneamente proveyó el modelo para la vida humana aquí y ahora ("y así también nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos" —1 Jn. 3.16b). Como la Palabra se hizo hombre, así también el amor tiene que hacerse buena obra si ha de hacerse inteligible a los hombres. Y esto es lo que da sentido a "los bienes de este mundo": pueden convertirse en instrumentos por medio de los cuales se expresa la vida de la nueva era. A eso apunta la exhortación del apóstol Juan: "Si uno tiene lo que necesita para vivir y ve que su hermano tiene necesidad, y no se compadece de él, ¿cómo es posible que tenga amor para Dios en su corazón? Hijitos míos, nuestro amor no debe consistir en lo que se dice con la boca; más bien debe ser un verdadero amor que se ve en lo que hacemos" (1 Jn. 3.17, V.P.). El amor de Dios expresado en la cruz tiene que hacerse visible en el mundo por medio de la iglesia. La evidencia de la vida eterna no es la mera confesión de Jesucristo como Señor, sino "la fe que obra por el amor" (Gál. 5.6). Jesús dijo: "No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos" (Mt. 7.21).

A la luz de la enseñanza bíblica no hay lugar para una "ultramundanalidad" que no redunde en un compromiso del hombre con su prójimo, enraizado en el evangelio. No hay lugar para la "parálisis escatológica" ni para la "huelga social." No hay lugar para estadísticas sobre "cuántos mueren sin Cristo cada minuto," que no consideren cuántos de los que así mueren son víctimas del hambre. No hay lugar para la

evangelización que, al pasar junto al hombre que fue asaltado por los ladrones mientras descendía por el camino de Jerusalén a Jericó, ve en él un alma que debe salvarse pero pasa por alto al hombre. "Hermanos míos, de qué sirve que alguien diga que tiene fe, si no hace nada bueno? Puede acaso salvarlo esa fe? Supongamos que a algún hermano o hermana le faltan la ropa y la comida necesaria para el día, y que uno de ustedes le dice: 'Que te vaya bien; tápate del frío y come,' pero no le da lo que necesita para el cuerpo; ¿de qué sirve eso? Así pasa con la fe; si no se demuestra con lo que la persona hace, la fe por sí sola es una cosa muerta" (Stg. 2.14-17, V.P.).

Sólo en el contexto de una soteriología que toma en serio al mundo es posible hablar de la proclamación oral del evangelio. Si los hombres han de invocar el nombre del Señor, deben creer en él; "¿y cómo van a creer en él si no han oído hablar de él?" (Ro. 10.14). Pero la palabra de la reconciliación encomendada a la iglesia es la prolongación de la acción de reconciliación en Cristo Jesús. "Al que no conoció pecado, por nosotros (Dios) lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él" (2 Co. 5.21). Así —desde dentro de la situación de los pecadores, en una identificación con éstos que él llevó hasta sus últimas consecuencias— Dios en Cristo reconcilió consigo mismo al mundo, una vez para siempre. Ese fue el movimiento vertical del evangelio, el movimiento que en la cruz alcanzó el punto más lóbrego de su descenso. Es el meollo del evangelio. Pero es también la pauta de la evangelización. Si Dios obró la reconciliación desde la situación humana, la única evangelización que cabe es aquella en que la palabra se encarna en el mundo y el evangelista se hace "esclavo de todos" para ganarlos para Cristo (1 Co. 9.19-23). La primera condición de una evangelización genuina es la crucifixión del evangelista. Sin ella el evangelio se convierte en verborragia y la evangelización en proselitismo.

La iglesia no es un club religioso ultramundano que organiza excursiones al mundo para ganar adeptos mediante técnicas de persuasión. Es la señal del Reino de Dios: vive y proclama el evangelio aquí y ahora en medio de los hombres, y espera la consumación del propósito de Dios de colocar todas las cosas bajo el mando de Cristo. Ha sido liberada del mundo,

pero está en el mundo: ha sido enviada por Cristo al mundo como Cristo mismo fue enviado por el Padre (Jn. 17.11-18). En otras palabras, ha recibido una misión orientada hacia la construcción de una nueva humanidad en la cual se cumpla el propósito de Dios para el hombre, una misión que sólo puede llevarse a cabo por medio del sacrificio. Y su mayor ambición no puede ni debe ser el éxito que dé rienda suelta al triunfalismo, sino la fidelidad a su Señor que la conduzca a confesar: "Siervos inútiles somos, pues lo que debíamos hacer, hicimos" (Lc. 17.10). La confesión que sólo pueden hacer los que viven por la gracia de Dios y anhelan que todas sus obras redunden en la gloria de quien murió por todos, "para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos" (2 Co. 5.15).

### OBSERVACIONES SOBRE "EL EVANGELIO Y LA EVANGELIZACION"

Al comenzar quisiera expresar mi profundo agradecimiento a quienes han enviado sus preguntas y comentarios en respuesta a mi ponencia. Ha sido de mucho aliento para mí ver que muchos de ustedes en efecto comparten mi preocupación por una evangelización más fiel al evangelio y menos atada a ideologías mundanas. Uno solo de mis lectores ha dicho que no entiende para qué se escribió mi ponencia. Es posible que otros opinen lo mismo, pero amablemente se han abstenido de expresarlo y esto me ha hecho pensar que en general esta mañana estoy frente a una audiencia que simpatiza con mi posición. Así, pues, voy a hablar francamente, con la oración que Dios nos conduzca durante estos días a una comprensión más clara de lo que él espera de nosotros como discípulos del Señor Jesucristo en el siglo veinte.

La tarea de contestar todas las preguntas que se me han hecho y de elaborar todos los puntos que, según se dice, requieren elaboración es una tarea imposible. Les ruego me disculpen si les parece que no he tomado en cuenta alguna pregunta o comentario que en su opinión es de suma importancia. Me he esforzado por seleccionar los asuntos que, además de relacionarse estrechamente con mi tema, son de mayor

interés para los que están asistiendo a este congreso.

En la primera sección de mi ponencia echo un vistazo al término *cosmos* (mundo) en el Nuevo Testamento. Mi propósito es mostrar que, según las Escrituras, el evangelio no se dirige al hombre como un ser aislado, llamado a responder a Dios sin referencia alguna al contexto de su vida, sino al hombre en relación al mundo. El evangelio siempre llega al hombre en relación al mundo de la creación, el mundo que fue creado por medio de Jesucristo y que será re-creado por medio de él. Llega al hombre en el presente orden de la existencia humana, sumergido en el transitorio mundo de las posesiones materiales. Llega al hombre como miembro de la humanidad —el mundo por el cual Cristo murió, a la vez que el mundo hostil a Dios y esclavizado a los poderes de las tinieblas. El propósito de la evangelización es por lo tanto conducir al hombre no meramente a una experiencia subjetiva de la salvación futura del alma, sino a una reorientación radical de su vida, a una reorientación que incluye su liberación de la esclavitud al mundo y sus poderes, por un lado, y su integración al propósito de Dios de colocar todas las cosas bajo el gobierno de Cristo, por otro lado. El evangelio no se dirige al hombre en un vacío. Tiene que ver con el movimiento del hombre de la vieja humanidad en Adán, que pertenece a esta era, a la humanidad en Cristo, que pertenece a la era venidera.

En la segunda sección de mi estudio trato de destacar el sentido de la evangelización en relación a la separación del mundo. Porque Jesús ha sido exaltado como Señor y Rey sobre todas las cosas en virtud de su muerte y resurrección, aquí y ahora, en anticipación de la liberación de toda la creación de la esclavitud a la vanidad, aquellos que creen en él son liberados de la esclavitud al mundo y sus poderes. La salvación no es exclusivamente el perdón de los pecados, sino también la transferencia del dominio de las tinieblas a la esfera donde Jesús es reconocido como *Kyrios* de todo el universo: el Reino del amado Hijo de Dios (Col. 1.13).

Aquí quisiera hacer un paréntesis para decir que todo lo relacionado con el arrepentimiento podía haberse tratado en esta segunda sección, en lugar de tratarse en la sección que tiene que ver con la evangelización y el compromiso con el

mundo. Arrepentimiento a menudo tiene una connotación negativa: es un volverse de, según las Escrituras. Si he preferido incluir este tema en la siguiente sección, esto se debe simplemente a que no he querido destacar el acto del arrepentimiento como tal, sino las implicaciones éticas del arrepentimiento para la vida del hombre en el mundo.

Volviendo a la segunda sección, ilustro el problema de la mundanalidad en la evangelización refiriéndome en primer lugar a la confusión del evangelio y ciertas reglas y prácticas moralistas. En reacción a esto, uno de mis críticos pregunta: "¿Por qué el legalismo es mundanalidad? La Biblia está llena de mandamientos negativos." Las exhortaciones bíblicas negativas, consideradas en el contexto de la historia de la salvación —esto es una cosa. Se incluyen en la ley que el Nuevo Testamento describe como "santa y justa y buena" (Ro. 7.12). Las reglas y prácticas derivadas de la "tradición de los ancianos" —esto es otra cosa. Yo no quiero defender una nueva moralidad "antinomiana". Lo que sí quiero es señalar el peligro de reducir la ética cristiana a una serie de reglas y regulaciones que "parecen cosas sabias. . . pero de nada sirven para combatir los deseos humanos" (Col. 2.23). Que hay lugar para el uso de la ley en la vida cristiana (lo que en teología se denomina "el tercer uso de la ley") es algo que el cristiano no debe negar. El problema es cuando la vida cristiana se convierte en una conformidad externa a prohibiciones y tabúes que no tienen relación con el evangelio. Según Pablo, esto es retornar a los "espíritus elementales." Es una esclavitud al mundo.

Pero entonces, "¿No son algunas de las normas negativas salvaguardas necesarias para cristianos inestables?" Reconozco la necesidad de colocar cercos para la protección de niños. Lo que me preocupa es que los cercos se transformen en paredes de concreto, rodeada por las cuales crezca la "subcultura evangélica," aislada de los problemas reales del mundo. Si creemos que mediante el legalismo fomentamos la separación del mundo, tomemos en cuenta que es posible conformarse a regulaciones tales como "no fumar" o "no beber vino," y sin embargo ser esclavos al "egoísmo colectivo" que condiciona la vida del hombre en el mundo. En el momento en que volvemos la atención a la "microética" y ponemos a un lado los

problemas de la "macroética", nos colocamos bajo el juicio del Señor: "¡Pobres de ustedes, maestros de la ley y fariseos hipócritas! Ustedes dan para Dios la décima parte de la menta, del anís y del comino, pero no hacen caso de las enseñanzas más importantes de la ley, que son la rectitud, la misericordia y la fe. Esto es lo que deben hacer, sin dejar de hacer lo otro. ¡Ustedes, guías ciegos, cuelan un mosquito pero se tragan un camello!" (Mt. 23.23-24, V.P.).

Como segunda ilustración de la manera en que la mundanidad puede afectar la evangelización, trato brevemente el asunto de la adaptación del evangelio al "espíritu de la época." Cito dos ejemplos de este acomodamiento: el cristianismo secular y el cristianismo-cultura. Como era de esperarse, nadie en este congreso parece estar en desacuerdo con mi conclusión básica, que el cristianismo secular no es una mera "reformulación" del evangelio sino una claudicación en favor de un concepto distorsionado de la realidad que forma parte del secularismo moderno. La situación es completamente diferente al tratarse del cristianismo-cultura. Para uno de mis críticos mi descripción de este tipo de cristianismo es "tan patentemente una caricatura" que necesariamente creará una reacción que impedirá la transmisión de "muchos puntos que los asistentes necesitan." Para otros, por el contrario, "lo que los Estados Unidos están difundiendo por el mundo es una parodia del cristianismo, atada a una filosofía materialista y una teología truncada," y yo casi lo digo, pero mi análisis "no ha ido suficientemente lejos." No me corresponde a mí decidir si mi descripción del cristianismo-cultura producido en los Estados Unidos es una exageración o, por el contrario, una reducción del problema. En vista del conflicto de opiniones, sin embargo, creo que es sumamente importante que este congreso analice a fondo en estos días el problema de los aspectos teológicos y prácticos del problema que plantea el cristianismo-cultura. Realmente sería una lástima que al final de estos días aquí juntos no hayamos hecho mucho más que felicitarnos mutuamente diciéndonos que tenemos la sana doctrina, que las iglesias evangélicas andan bien y que lo único que necesitamos ahora es una estrategia correcta y métodos más eficientes para la evangelización del mundo.

Permítaseme aclarar que no tengo la intención de juzgar los motivos que animan a los difusores del cristianismo-cultura estadounidense. El Señor es quien juzga y cuando él venga sacará a la luz los propósitos más íntimos del corazón. "El trabajo de cada cual se va a ver claramente en el día del juicio; porque ese día vendrá con fuego, y el fuego va a probar que clase de trabajo ha hecho cada uno" —si ha construido con oro, plata o piedras preciosas, o con madera, paja o cañas (1 Co. 3.12-13).

Mi deber delante de Dios esta mañana es hacer, con tanta objetividad como me sea posible, una evaluación teológica de esa variante de cristianismo-cultura que, teniendo como centro los Estados Unidos, se ha extendido ampliamente por todo el mundo. Por cierto que hubiera podido escoger otra variante de cristianismo-cultura que no fuera el "American Way of Life," como algunos han sugerido. De ninguna manera quiero sugerir que los cristianos en los Estados Unidos son los únicos que pueden confundir las Escrituras con la cultura. El hecho es, sin embargo, que los Estados Unidos ha desempeñado un papel singular tanto en la política mundial como en la extensión del evangelio en este siglo, razón por la cual este tipo de cristianismo, como ningún otro, ejerce una influencia que rebasa las fronteras de ese país. Así que, para los que preguntan por qué condeno la identificación del cristianismo con el "American Way of Life," pero no con otras culturas nacionales, esta es mi respuesta. En la base misma de mi condena de esta variedad de cristianismo-cultura, sin embargo, yace un principio aplicable a cualquier otra variante de cristianismo-cultura, a saber, que la iglesia debe ser liberada de todas y cada una de las cosas que en su cultura le impidan ser fiel al Señor en el cumplimiento de su misión tanto dentro como fuera de su cultura. La gran pregunta que como cristianos tenemos que hacernos siempre respecto a nuestra cultura es qué elementos de la misma deben retenerse y ser utilizados y qué elementos deben desaparecer por causa del evangelio.

Cuando la iglesia se ajusta al molde del mundo pierde la capacidad de ver y, aun más, de denunciar los males sociales de su medio ambiente. Como la persona que por deficiencia visual puede distinguir ciertos colores pero no otros, la iglesia

mundana reconoce los vicios personales tradicionalmente condenados en sus filas, pero no puede ver los aspectos negativos de su propia cultura. A mi parecer, esta es la única explicación de cómo es posible que el cristianismo-cultura haya hecho de la segregación racial y la distinción de clases parte de su estrategia para la evangelización mundial. La idea es que "a los hombres les gusta ser cristianos sin tener que cruzar barreras" de raza o clase; debemos entonces plantar iglesias segregadas que indudablemente crecerán más rápidamente. Se nos dice que el prejuicio racial "puede entenderse y utilizarse en la cristianización." No hay gimnasia exegética que logre cuadrar esta línea con la enseñanza explícita del Nuevo Testamento en cuanto a la unidad de los hombres en el Cuerpo de Cristo: "Ya no es cuestión de ser judío o griego, ni circuncidado o no circuncidado, ni extranjero, salvaje, esclavo o libre; sino que Cristo es todo y está en todos" (Col. 3.11); "Ya no es cuestión de ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer; porque al estar unidos a Cristo Jesús, todos ustedes son uno solo" (Ga. 3.28). ¿Cómo puede una iglesia que, por causa de la expansión numérica, deliberadamente opta por la segregación, hablar a un mundo fragmentado? ¿Con qué autoridad puede proclamar la reconciliación del hombre con Dios por medio de la muerte de Cristo, que es un aspecto del evangelio, cuando en efecto ha negado la reconciliación del hombre con el hombre, que es otro aspecto del evangelio (Ef. 2.14-18)? Como Samuel Moffett lo expresara en el Congreso de Berlín, "cuando la discriminación racial penetra las iglesias, esto es algo más que un crimen contra la humanidad, es un desafío a Dios mismo".<sup>15</sup>

Es en este contexto que probablemente debo decir una palabra sobre el ministerio profético de la iglesia, como se me ha pedido que haga. Porque es sólo en la medida en que la iglesia misma es la encarnación del propósito de Dios de unir todas las cosas bajo el señorío de Cristo, que puede denunciar los males sociales que son una negación del propósito original de Dios para los hombres. Hay una relación interna entre la vida de la iglesia y su ministerio profético, y entre éste y la evangelización. La iglesia está llamada a ser aquí y ahora lo que Dios quiere que toda la sociedad sea. En su ministerio profético pone al descubierto los males que frustran la realización

del propósito de Dios en la sociedad; en su evangelización trata de integrar a los hombres a ese propósito cuya realización plena será en el Reino venidero. Consecuentemente, cuando la iglesia falla como profeta también falla como evangelista.

La iglesia que no es fiel al evangelio en todas sus dimensiones inevitablemente se convierte en un instrumento del statu quo. El evangelio tiene el propósito de colocar la totalidad de la vida bajo la soberanía universal de Jesucristo, no el de producir sectas cívicas; es una franca amenaza al statu quo del mundo. Por lo tanto, un evangelio que deje sin tocar nuestra vida en el mundo —la vida en relación con el mundo de los hombres y la vida en relación con el mundo de la creación— no es el evangelio cristiano, sino un cristianismo-cultura acomodado al espíritu de la época. Este tipo de evangelio no tiene garra —es el tipo de evangelio que los "libres consumidores" de religión querrán recibir porque es barato y no demanda nada de ellos. El evangelio en el primer siglo, según el Sr. Green, era algo que despertaba sospecha en el campo social y perturbaba en el campo político.<sup>16</sup> El evangelio del cristianismo-cultura hoy es un mensaje de conformismo, un mensaje que, si no se lo acepta, por lo menos se lo tolera fácilmente porque no perturba a nadie. El racista puede continuar siendo un racista, el explotador puede continuar siendo un explotador. El cristianismo será algo paralelo a la vida, no algo que la permea por completo.

Ahora estoy, tal vez, en condiciones de explicar mis reservas respecto al énfasis sobre los números en relación con la misión cristiana. Uno de mis lectores comenta: "Espero que el autor no quiera decir que los que propugnan el crecimiento de la iglesia y creen que el número de conversos es importante necesariamente pertenecen a la categoría de quienes optan por una conversión superficial. Algunos de nosotros creemos que tanto la calidad como la cantidad son importantes." Mi respuesta es que la expansión numérica de la iglesia es una preocupación legítima para cualquiera que tome en serio las Escrituras. Como he dicho en mi ponencia, esta preocupación como tal no debe cuestionarse. "Dios desea que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad." La preocupación de John R. Mott de poner el evangelio "al alcance

de cada criatura dentro de esta generación" es una preocupación bíblica y debe ser parte de nuestro compromiso cristiano. Además, no hay nada que asegure que aquellos que ganan menos gente para Cristo prodrán por lo tanto mostrar cristianos de mayor calidad como resultado de su trabajo. Lo que si quiero decir, sin embargo, es que la calidad es por lo menos tan importante como la cantidad, si no más, y que, consecuentemente, la fidelidad al evangelio nunca debe ser sacrificada en el altar de la cantidad. Cuando se manipula el evangelio a fin de facilitar el que todos sean cristianos, desde el comienzo mismo se pone la base para una iglesia infiel. Como la semilla, así es el árbol, y como el árbol, así es el fruto. Se sigue que la cuestión realmente importante respecto al crecimiento de la iglesia no es la expansión numérica exitosa —un éxito según los criterios del mundo—, sino la fidelidad al evangelio, que por cierto nos impulsará a orar y trabajar para que más gente se convierta a Cristo. Yo quiero cantidad, pero cantidad en el contexto de la fidelidad al evangelio. Quiero números, pero números de personas que han escuchado una presentación del evangelio en la cual se ha aclarado el sentido de la fe y la incredulidad, y la elección entre la gracia y el juicio ha sido una libre elección. En contraste con el "evangelio de la espada," el evangelio de la cruz deja abierta la posibilidad de que la gente rechace a Cristo porque encuentra que lo que él demanda es demasiado costoso; admite que hay casos en que es mejor que ciertas personas no estén en la iglesia, aunque eso signifique que la membresía sea más reducida. ¿No fue esa la actitud de Jesús frente al joven rico (Mr. 10.17-22) o frente a las multitudes en el clímax de su popularidad (Lc. 14.15-32)? Además, si un evangelio truncado tiene como resultado iglesias que son una negación del evangelio, al hablar de la expansión numérica de la iglesia no está fuera de foco preguntar qué clase de iglesia es la que se multiplica: puede ser que tal multiplicación no sea más que una multiplicación de la apostasía. Obviamente, entonces, lo que realmente importa no es el crecimiento numérico como tal, sino la fidelidad al evangelio.

En mi ponencia digo que el cristianismo-cultura no sólo ha transformado al evangelio en un producto barato sino que además ha convertido la estrategia de la evangelización en un

asunto de tecnología. Uno de mis críticos describe mi reserva en cuanto a este acercamiento a la evangelización como un "complejo latinoamericano." Este es un argumento *ad hominem*. Los latinoamericanos no han hecho ninguna contribución especial a la definición de los límites de la tecnología en cuanto atañe al hombre. En efecto, es a un francés, Jacques Ellul, a quien apelo cuando me refiero a "la mentalidad tecnológica" que condiciona al cristianismo-cultura estadounidense —la mentalidad según la cual la eficiencia es el criterio absoluto en base al cual se debe buscar, en todas las áreas de la vida, la sistematización de métodos y recursos a fin de obtener resultados preestablecidos. Es a esta absolutización de la eficiencia, a costa de la integridad del evangelio, que yo objeto. La tecnología tiene su lugar en la evangelización; sería necio negarlo. El problema surge cuando la tecnología se torna en un sustituto de la Escritura en base al presupuesto de que lo que necesitamos es una mejor estrategia, no un evangelio más bíblico y una iglesia más fiel. El cuadro de la iglesia que se deriva del Nuevo Testamento no es ciertamente el de una poderosa organización que ha logrado el éxito en su conquista del mundo mediante un magistral manejo de métodos y técnicas humanas. Es más bien el cuadro de una comunidad que experimenta una nueva realidad sobrenatural —el Reino de Dios—, comunidad a la cual "el Señor agregaba cada día los que iban siendo salvados." Como Michael Green lo expresa, "en la iglesia primitiva el mayor impacto era el que producían las vidas transformadas y la calidad de comunidad entre los cristianos".<sup>17</sup> "Las vidas transformadas y la calidad de comunidad entre los cristianos," es decir, la fidelidad al evangelio en la vida práctica no es nada que se logra mediante la tecnología, sino mediante la Palabra y el Espíritu de Dios. La tecnología nunca suplirá lo que nos falte en términos de fidelidad al evangelio.

Por otro lado, si la estrategia para la evangelización mundial está atada a la tecnología, entonces obviamente los que tienen la palabra final sobre la estrategia que la iglesia debe seguir en el futuro son los que tienen el conocimiento técnico y los recursos necesarios para las investigaciones. ¿No es esto otra vez una manera de identificar el evangelio con el poder mundano y de perpetuar el modelo de dominio y dependencia

que con frecuencia ha caracterizado a la obra misionera durante los últimos cien años? ¿En qué quedan el carácter universal y la unidad de la iglesia de Cristo? ¡Pero a lo mejor estas cosas no importan, después de todo, ya que el problema real es producir la mayor cantidad de cristianos, en el menor tiempo posible, al menor costo posible!

Si he tratado el problema del cristianismo-cultura estadounidense no es porque no veo que también en otras situaciones los cristianos pueden caer en la trampa de acomodar el evangelio a su propia cultura. Lo he hecho más bien en vista de la amplia influencia que esta variante de cristianismo-cultura tiene en círculos evangélicos en todo el mundo. Pero no tengo problema en admitir que, como alguien lo ha expresado, "hay peligro paralelo en los países en desarrollo donde las metas y los líderes nacionales son idolatrados por las masas"; o que, como otra persona dice, "es dudoso que en el contexto cristiano podamos aceptar algunos aspectos culturales de otras naciones." Hay, entonces, lugar para la pregunta: "¿Cómo evitamos nosotros, los que no somos estadounidenses, el peligro de crear nuestra propia versión del cristianismo-cultura?" Trataré de matar dos pájaros de un tiro tomando esta pregunta en conexión con otra similar planteada por un ciudadano de los Estados Unidos que admite el problema del cristianismo-cultura en su propia situación: "¿Cómo puedo yo superponerme al cristianismo-cultura, puesto que no puedo salirme de mi cultura?"

En primer lugar, reconozcamos plenamente el condicionamiento que el mundo y "las cosas que están en el mundo" ejercen sobre nosotros, aun en relación con nuestro servicio a Dios. Con demasiada frecuencia condenamos las distorsiones que otros abiertamente han permitido que entren en su teología por la puerta delantera, pero permanecemos completamente ciegos a las distorsiones que han entrado en nuestra evangelización por la puerta trasera. La ortodoxia de nuestros credos no es garantía de fidelidad al evangelio, sea en nuestra vida o en nuestro servicio. La idea clave es *humildad*.

En segundo lugar, tomemos en cuenta la necesidad de colocar nuestra vida y actividades continuamente bajo el juicio de la Palabra de Dios. No podemos simplemente dar por

sentado que tenemos la verdad y que todo lo demás, incluyendo nuestra evangelización y nuestra ética, automáticamente seguirá la línea de la verdad. El propósito de la teología no es meramente reafirmar lo que las generaciones anteriores a la nuestra han dicho en el pasado, sino colocar toda la vida y misión de la iglesia a tono con la revelación de Dios. Todos nuestros presupuestos y métodos deben por lo tanto examinarse a la luz de las Escrituras. El evangelio mismo, no el éxito, es el criterio para valorar nuestro trabajo. La idea clave aquí es *renovación teológica*.

En tercer lugar, tomemos en serio la unidad del cuerpo de Cristo en todo el mundo. Si la iglesia es realmente una, entonces no hay lugar para la pretensión de que una sección de la iglesia tiene el monopolio de la interpretación del evangelio y la definición de la misión de la iglesia. Los que pertenecemos al Tercer Mundo no podemos ni debemos quedar satisfechos con la repetición monótona de fórmulas doctrinales o con la aplicación indiscriminada de métodos enlatados de evangelización importados de Occidente. No estoy defendiendo aquí un acercamiento relativista a la teología. Estoy pidiendo un reconocimiento del problema y un cambio de actitud respecto al quehacer teológico y al planeamiento de la evangelización mundial. El problema es que una versión del cristianismo-cultura, con una base teológica inadecuada y un "feroz pragmatismo" —el tipo de pragmatismo que en la esfera política ha dado como resultado un Watergate—, sea considerada la posición evangélica oficial y la medida de la ortodoxia en todo el mundo. El cambio de actitud tiene que ver con la renuncia al etnocentrismo y la promoción de una fertilización teológica mutua entre las diferentes culturas. Bajo el espíritu de Dios cada cultura tiene algo que contribuir en conexión con la comprensión del evangelio y de sus implicaciones para la vida y la misión de la iglesia. No se debe permitir que el cristianismo-cultura estadounidense nos prive de la posibilidad de que todos, sea cual sea nuestra raza, nacionalidad, lenguaje o cultura, como miembros iguales del cuerpo de Cristo, lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a un varón maduro, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo (Ef. 4.13). La idea clave aquí es *fertilización mutua*.

De todo corazón creo que si con espíritu de humildad, reconociendo nuestra necesidad de liberación del mundo, venimos a la Palabra de Dios y estamos dispuestos a aprender el uno del otro, el Espíritu de Dios obrará en nosotros para que no seamos un mero reflejo de la sociedad, con su materialismo, sino "la sal de la tierra y la luz del mundo."

La tercera sección de mi ponencia trata el asunto de la evangelización y el compromiso con el mundo. Aquí propongo en primer término que el arrepentimiento, concebido como una reorientación de toda la personalidad, pone en relieve la dimensión social del evangelio. ¿Estoy pasando por alto la dimensión personal del evangelio, como uno de mis críticos sugiere? Creo que no. Lo que hago es reconocer que el hombre es un ser social y que, consecuentemente, no hay posibilidad de que se convierta a Cristo y crezca como cristiano excepto como ser social. El hombre nunca se vuelve a Dios como pecador en abstracto: siempre se vuelve a Dios en una situación social específica.

Una primera objeción que se hace a mi énfasis en el arrepentimiento es que éste no es un aspecto esencial del evangelio. El llamado de Jesús a arrepentirse porque el Reino de los cielos se ha acercado —se nos dice— se dirigió a los judíos. Pero no debemos confundir el acercamiento de Jesús a los judíos con lo que se aplica en la era de la gracia. "Los judíos rechazaron la propuesta de Jesús y entonces él ofreció, por medio de sus apóstoles y el Espíritu Santo, la salvación de todos por la gracia." Cuando observamos la predicación del evangelio a los gentiles —dice el argumento— el énfasis está en la fe, no en el arrepentimiento.

El asunto que se nos plantea es, por cierto, algo muy serio. Tiene que ver ni más ni menos que con el contenido del mensaje que tenemos que proclamar al mundo. No cabe dar por sentado que todos estamos de acuerdo respecto al evangelio que nos ha sido confiado y que lo único que necesitamos ahora son métodos más eficientes para comunicarlo. Si así pensamos, nos engañamos. El evangelio del arrepentimiento es una cosa; el evangelio de la gracia barata es otra. El tiempo no me permite discutir el problema a fondo. Me limitaré a las siguientes observaciones:

1. En la Gran Comisión, según se registra en Lucas 24.47, Jesús mismo definió el contenido del mensaje que sus discípulos habían de proclamar a las naciones como "el arrepentimiento y el perdón de pecados. . . en su nombre". En el libro de los Hechos se ratifica que los primeros heraldos del mensaje siguieron fielmente las instrucciones del Señor. El arrepentimiento fue parte integral no sólo de la predicación de Pedro y los primeros apóstoles (Hch. 2.38, 3.19, 5.31), sino también de la predicación de Pablo a los gentiles (Hch. 17.30, 20.21, 26.18). Para los que recurren a Hechos 16.31 ("Cree en el Señor Jesucristo y serás salvo tú y tu casa"), debo señalar que al versículo 31 sigue el versículo 32: "Y les dieron el mensaje del Señor a él y a todos los que estaban en su casa." Para los que me llaman la atención a 1 Corintios 15.1-5 como un pasaje que contiene una síntesis completa del mensaje de Pablo, y sin embargo no hace referencia al arrepentimiento, debo señalar que tal pasaje tampoco hace referencia explícita a la fe: el énfasis está en los hechos del evangelio, no en la apropiación de éste.

2. Es verdad que las palabras "arrepentirse" o "arrepentimiento" no se encuentran con mucha frecuencia en las cartas del apóstol Pablo (cf. Ro. 2.4; 2 Co. 7.9, 12.21; 2 Ti. 2.25). Esto no debe conducirnos, sin embargo, a establecer un contraste entre su énfasis en la justificación por la fe y el llamado de Jesús al arrepentimiento. Así como la justificación no puede separarse de la regeneración, tampoco el perdón de pecados puede separarse del arrepentimiento. Para Pablo como para todos los escritores del Nuevo Testamento, el Dios que justifica y perdona es también el Dios que libera de la esclavitud del pecado. Como J. Jeremias lo expresa: "El veredicto favorable por parte de Dios no es sólo forense, no es 'como si', no es una mera palabra: es la palabra de Dios que obra y crea vida. La palabra de Dios es siempre una palabra efectiva. . . Como una 'antedonación' del veredicto final de Dios, la justificación es perdón en el sentido más pleno. Es el comienzo de una nueva vida".<sup>16</sup> La justificación genuina, por lo tanto, no puede separarse de los frutos de la justificación, así como la fe no puede separarse de las obras. No hacemos ningún servicio a Pablo si no vemos que la misma transformación moral a la que los Evangelios y los Hechos apuntan con el término

"arrepentimiento" se incluye en su enseñanza sobre morir al pecado y resucitar a novedad de vida (Ro. 6), o sobre la nueva creación en la cual las cosas viejas pasaron y todas son hechas nuevas (2 Co. 5.17), o sobre el contraste entre agradar a los deseos de la carne y caminar en el Espíritu (Gá. 5).

3. La fe sin arrepentimiento no es la fe salvadora sino un "creísmo" presuntuoso. El propósito del evangelio es producir en nosotros fe, pero la fe que obra por el amor. Sin las obras del amor no hay fe genuina. Si bien es cierto que nadie es salvo por las obras, también es cierto que la fe que salva es la fe que obra. En palabras de Lutero: "La fe sola justifica, pero la fe nunca está sola." El indicativo del evangelio y el imperativo de la ética cristiana pueden distinguirse pero no deben nunca separarse.

Es difícil evitar la conclusión de que la base para la negación del arrepentimiento como un aspecto esencial del evangelio no es el resultado de un estudio cuidadoso de las Escrituras, sino la expresión del esfuerzo por acomodar el evangelio al mundo por interés en los números: el mensaje tiene que reducirse al mínimo a fin de hacer posible que todos los hombres quieran ser cristianos. En efecto, la salvación fácil (lo que Bonhoeffer llamó "gracia barata") es un elemento constitutivo de la variante del cristianismo-cultura al cual hice referencia anteriormente. Una pregunta que mi énfasis en el arrepentimiento sugiere naturalmente en ese contexto es: "¿No es el arrepentimiento, como usted lo define, pedir demasiado de un nuevo convertido?" Por mi parte yo pregunto: ¿qué es "demasiado"? Lo máximo que el hombre puede dar sea al Dios vivo o a los dioses falsos de este mundo es su propia vida. ¿Pero no es esto precisamente lo que Dios demanda del hombre? Admito que después de la conversión sigue un proceso de crecimiento en el cual uno crece en la comprensión de las implicaciones de su entrega a Cristo. El asunto, sin embargo, es que una conversión sin arrepentimiento —es decir, una conversión espuria— sólo puede tener como resultado una vida cristiana sin arrepentimiento —es decir, una vida cristiana igualmente espuria. El nacimiento y el crecimiento forman una unidad orgánica: la única fe que crece en obediencia es la fe que nace en obediencia al mandato de Dios a arrepentirse. La conversión no es un

cambio de religión en el que uno se hace adherente a un culto, sino una reorientación del hombre total en relación a Dios, a los hombres y a la creación. No es la mera añadidura de patrones que se imponen sobre los viejos patrones —la asistencia a la iglesia, la lectura bíblica y la oración— sino una reestructuración de toda la personalidad, una reorientación de toda la vida en el mundo.

Si una persona no ve que es en esto que se compromete con Cristo, no se compromete. La tarea del evangelista en la comunicación del evangelio no es facilitar, a fin de que la gente responda positivamente, sino aclarar. Ni Jesús ni sus discípulos redujeron jamás las demandas del evangelio a fin de ganar conversos. No la gracia barata, sino la bondad de Dios que conduce al arrepentimiento, provee la única base sólida para el discipulado. El que acomoda el evangelio al espíritu de la época, a fin de hacerlo más digerible, obra así porque ha olvidado la verdadera naturaleza de la salvación cristiana: no es la obra del hombre sino de Dios. "Los hombres no pueden hacer esto, pero Dios puede; porque para Dios no hay nada imposible" (Mr. 10.27). El futuro de la iglesia no depende de nuestra habilidad para persuadir a los hombres a que acepten intelectualmente un evangelio incompleto, sino de nuestra fidelidad al evangelio completo de nuestro Señor Jesucristo y de la fidelidad de Dios a su Palabra. "Los medios evangelios no tienen ni dignidad ni futuro. Como la famosa mula, no pueden enorgullecerse de su origen ni tienen esperanza de descendencia" (P. T. Forsyth).

Bajo el subtítulo "evangelización y ultramundanalidad" en la tercera sección de mi ponencia hablo además de dos posiciones extremas respecto al mundo presente. La una concibe la salvación como algo que calza dentro de la era presente en términos de liberación social, económica y política. Se eliminan o se reducen las dimensiones personales de la salvación. El individuo se pierde en la sociedad. No hay lugar, o lo hay muy poco, para el perdón de la culpa y los pecados, o para la resurrección del cuerpo y la inmortalidad. Este mundo es lo único que existe y la misión fundamental de la iglesia debe por lo tanto concebirse como la transformación de este mundo por medio de la política. En el otro extremo está la posición según la

cual la salvación se reduce a la salvación futura del alma y el mundo presente no es más que una etapa preparatoria para la vida en el más allá. Se ponen de lado completa o casi completamente las dimensiones sociales del evangelio y la iglesia se convierte en un ghetto redimido cuya misión es rescatar las almas del presente mundo malo. ¿No dijo Jesús: "Mi reino no es de este mundo"? ¿Por qué tiene la iglesia que preocuparse por los pobres y los necesitados? ¿No dijo él: "Los pobres siempre los tendréis entre vosotros"? ¿La única responsabilidad ineludible que la iglesia tiene para con el mundo es entonces la predicación del evangelio y la formación de iglesias! "Hay muchas cosas buenas que la iglesia puede hacer, naturalmente, pero éstas no pertenecen a la misión esencial de la iglesia."

Yo mantengo que ambas posiciones representan evangelios incompletos y que la mayor necesidad de la iglesia es recuperar el evangelio completo de nuestro Señor Jesucristo: todo el evangelio, para todo el hombre, para todo el mundo.

Por un lado, el evangelio no puede reducirse a categorías políticas, sociales y económicas ni la iglesia a una agencia de mejoras humanas. Menos aun se puede confundir el evangelio con una ideología o la iglesia con un partido político. Como cristianos estamos llamados a testificar acerca de un Cristo trascendente, ultramundano, por medio de cuyo sacrificio hemos recibido el perdón de los pecados y la reconciliación con Dios. Creemos en la necesidad que el hombre tiene de un encuentro personal con Dios en Cristo, por la acción del Espíritu Santo, por medio de la proclamación de la Palabra de Dios. Y mantenemos que nada puede tomar el lugar de la regeneración espiritual para hacer hombres nuevos. Esta es la soteriología bíblica y es parte integral de nuestra fe. No podemos aceptar la ecuación de la salvación con la satisfacción de necesidades corporales, mejoras sociales o liberación política.

Por otro lado, no hay apoyo bíblico para el concepto de la iglesia como una comunidad ultramundana dedicada a la salvación de almas o para limitar su misión a la predicación de la reconciliación del hombre con Dios por medio de Jesucristo. Como dice Elton Trueblood, "un evangelio genuino siempre mostrará preocupación por la justicia social más bien que con

el mero cultivo de un calor interior".<sup>19</sup> La responsabilidad de definir la relación entre el evangelio y la preocupación por la justicia social está dentro de los límites de la ponencia de mi colega Samuel Escobar.<sup>20</sup> Me limitaré por lo tanto a contestar unas pocas preguntas importantes de las muchas que se me han enviado en respuesta a mi propia ponencia.

1. "¿Hasta dónde debemos meternos en la política y en la economía?" El hecho es que, nos guste o no nos guste, ya estamos metidos. La política y la economía son inevitables: son parte de la realidad que nos rodea mientras estamos en el mundo. El problema real es, por lo tanto, "ya que en efecto estamos metidos, ¿qué podemos hacer para asegurar que nuestro compromiso sea fiel al evangelio de nuestro Señor Jesucristo?" Aunque no nos ocupemos de la política y la economía, éstas siempre se ocupan de nosotros.

2. "¿Es el cambio de las estructuras sociales parte del mandato evangelizador?" La misma pregunta esencialmente se plantea en otros términos: "¿No está confundiendo los dos reinos?" Aquí sólo puedo insistir que "el imperativo de la ética evangélica forma un todo indivisible con el indicativo del evangelio." Otra manera de expresar lo mismo sería decir que las dos tablas de la ley están unidas, o que la preocupación por la reconciliación del hombre con Dios no puede separarse de la preocupación por la justicia social, o que el mandato evangelizador tiene que cumplirse en el contexto de la obediencia al mandato cultural, o que el Reino de Dios se manifiesta en medio del reino de los hombres, o simplemente que la misión de la iglesia es inseparable de su vida. Me niego, por lo tanto, a levantar una valla entre una tarea primaria, la proclamación del evangelio, y una tarea que en el mejor de los casos es secundaria y en el peor de los casos es optativa. Si la iglesia ha de ser obediente a su Señor, no debe hacer nada que no es esencial; consecuentemente, nada de lo que la iglesia hace en obediencia a su Señor puede calificarse como no esencial. ¿Por qué? Porque el amor a Dios es inseparable del amor al hombre; porque la fe sin obras es muerta; porque la esperanza cristiana incluye la restauración de todas las cosas en el Reino de Dios. No estoy confundiendo los dos reinos: no espero que la salvación última del hombre o la sociedad resulte de las buenas obras o la acción

política. Lo único que pido es que se tome en serio la pertinencia del evangelio a la totalidad de la vida del hombre en el mundo. La única otra alternativa posible es decir que Dios tiene interés en que lo llamemos "Señor, Señor," pero no en que obedezcamos su voluntad en relación con asuntos tan críticos como la injusticia social y la opresión, el hambre, la guerra, el racismo, el analfabetismo y problemas similares.

3. "¿Es legítimo decir que Jesús fue un rey político? ¿Está usted definiendo la política en sus propios términos?" Cuando digo que al describir a Jesús como el Cristo en efecto estamos definiéndolo en términos políticos no quiero decir que él se involucró en lo que hoy se considera la acción política en un sentido estrecho, sino que Mesías (rey) es una descripción política. El no vino para crear una religión, sino para cumplir el propósito de Dios de colocar todas las cosas bajo su gobierno. Aquellos que lo reconocen como Señor no sólo son reconciliados con Dios sino que además reciben en él un modelo para la vida humana, la vida en la polis. Aquí y ahora, en este mundo, sus discípulos son llamados a poner toda su vida personal y corporativa a tono con la voluntad de Dios expresada en la ética del Reino, cuyo principio central es el amor de Dios.

4. "Al poner énfasis en lo ético, ¿cómo se evita el moralismo y el legalismo en la enseñanza?" Enseñando la verdadera naturaleza de la moralidad cristiana: la moralidad no es el conformarse exteriormente a reglas y normas, sino obedecer de corazón en respuesta a Dios. La esencia de la moralidad cristiana es la gratitud. La manera de evitar el peligro de caer en el moralismo o el legalismo no es eliminar las demandas éticas del evangelio, sino ver que la obediencia es un aspecto esencial de la respuesta de la fe al evangelio y que siempre es obediencia por el poder que obra en nosotros por medio del Espíritu.

5. "¿Qué puede hacer la iglesia, ya que los problemas son tan grandes?" La iglesia no ha sido llamada a solucionar todos los problemas, sino a ser fiel a Dios con lo que tiene. La mayor contribución que la iglesia puede hacer al mundo es ser todo lo que debe ser. Entre otras cosas: (a) Una comunidad de reconciliación. En medio de un mundo fragmentado, ésta es la comunidad en la cual todas las barreras que separan a los hombres desaparecen, y donde los hombres aprenden a recibirse

mutuamente como Cristo los recibió, para la gloria de Dios. (b) Una comunidad de *autenticidad personal*. En medio de un mundo en el cual cada individuo tiene que ajustarse al molde que le impone la sociedad, esta es la comunidad en la cual cada uno es aceptado como es y recibe aliento para desarrollarse plenamente como hombre hecho a la imagen de Dios. (c) Una comunidad de *servicio y entrega*. En medio de un mundo donde el hombre vive para ser servido y para recibir, esta es la comunidad en la cual los hombres viven para servir y para darse.

Con esto llego a la conclusión. Nuestra mayor necesidad es un evangelio más bíblico y una iglesia más fiel. Podemos irnos de este Congreso con un hermoso montón de ponencias y resoluciones que vayan a parar en los archivos para luego ser olvidados, y con el recuerdo de una impresionante reunión mundial. O podemos irnos con la convicción de que tenemos fórmulas mágicas para la conversión de la gente. Mi esperanza y oración es que nos vayamos con la actitud de arrepentimiento por nuestra esclavitud al mundo y nuestro triunfalismo arrogante, y con la confianza de que Dios "tiene poder para hacer muchísimo más de lo que nosotros pedimos o siquiera pensamos, por medio de su poder que trabaja en nosotros. ¡Gloria a Dios en la iglesia y en Cristo Jesús, por todos los siglos y para siempre! Amén."

## II

### Conflicto espiritual

Creemos que estamos empeñados en una constante batalla espiritual contra los principados y potestades del mal, que tratan de destruir a la iglesia y frustrar su tarea de evangelización mundial. Conocemos nuestra necesidad de tomar toda la armadura de Dios y pelear esta batalla con las armas espirituales de la verdad y la oración, ya que percibimos la actividad de nuestro enemigo, no sólo en las falsas ideologías fuera de la iglesia, sino también dentro de ella, en los evangelios falsos que tergiversan las Escrituras y colocan al hombre en el lugar de Dios. Necesitamos vigilancia y discernimiento para salvaguardar el evangelio bíblico. Reconocemos que nosotros mismos no estamos inmunes a la mundanalidad en el pensamiento y la acción, es decir, a una contemporalización con el secularismo. Por ejemplo, aunque los estudios del crecimiento de la iglesia, tanto numérico como espiritual, tienen su lugar y valor cuando se hacen con cuidado, a veces los hemos descuidado. Otras veces, con el deseo de asegurar una respuesta al evangelio, hemos acomodado nuestro mensaje, hemos manipulado al oyente por medio de técnicas de presión y nos hemos preocupado demasiado por estadísticas y hasta hemos sido deshonestos en el uso que hemos hecho de ellas. Todo esto es mundanal. La iglesia debe estar en el mundo, pero no el mundo en la iglesia.

(Ef. 6.12; 2 Co. 4.3,4; Ef. 6.11, 13-18; 2 Co. 10.3-5; 1 Jn. 2.18-26, 4.1-3; Gá. 1.6-9; 2 Co. 2.17; 4.2; Jn. 17.15)

—Pacto de Lausana, Sección 12

El Congreso de Lausana podía haber llegado a ser nada más que una enorme (y terriblemente cara) plataforma para el lanzamiento de un vasto programa de evangelización mundial que evadiera los problemas teológicos que la evangelización plantea

hoy a la iglesia. Hay buenas razones para creer que la mayoría de los participantes compartían la perspectiva pragmática reflejada en un editorial de una conocida revista evangélica estadounidense poco antes del Congreso. El mismo afirmaba que, tomando en cuenta que el Congreso de Berlín (1966) había establecido el marco de referencia teológico para la evangelización (la palabra clave había sido *evangelismo*), el Congreso de 1974 concentraría su atención en los aspectos prácticos de esa tarea (la palabra clave sería *evangelización*). Afortunadamente, durante el desarrollo de la magna reunión los problemas teológicos se impusieron en las discusiones y dieron como resultado el Pacto de Lausana, un documento que cuestiona varias posiciones que las iglesias evangélicas han aceptado tradicionalmente sin cuestionamiento.

La Sección 12 del Pacto advierte contra la mundanalidad de la iglesia, y coloca esta advertencia en el contexto del conflicto espiritual al que el Nuevo Testamento se refiere frecuentemente. Menciona las maneras sutiles en que el mundo condiciona a la iglesia hasta el punto de colorear su mensaje y sus métodos de evangelización. Concluye con un eco de Juan 17.14-16: "La iglesia debe estar en el mundo, pero no el mundo en la iglesia." En el presente ensayo tomaremos esta sección del Pacto como un desafío a reflexionar sobre el mundo en su sentido negativo (al cual se refiere el Pacto), la influencia que el mundo ejerce sobre la iglesia, y el papel que el evangelio tiene que desempeñar si la iglesia ha de ser fiel a Dios al enfrentar el mundo.

## I. EL MUNDO HOY

El dato dominante del mundo moderno es el crecimiento acelerado de un nuevo tipo de sociedad —la sociedad de consumo— en la cual ha culminado la revolución tecnológica que se inició en el siglo XVIII. El fenómeno de las migraciones internas es cómplice del aumento vertiginoso, en todo el mundo, de una civilización urbana cuyo rasgo sobresaliente es la absolutización de los productos de la tecnología. Prácticamente toda la humanidad hoy participa en la vida de la ciudad. Como ha señalado Jacques Ellul, "estamos en la ciudad, aunque

vivamos en el campo, puesto que hoy el campo (y pronto esto se aplicará inclusive a la inmensa estepa asiática) es sólo un anexo de la ciudad".<sup>1</sup> Su afirmación no apunta solamente a un hecho que puede verificarse estadísticamente, a saber, la tremenda expansión demográfica de los centros urbanos.<sup>2</sup> Constituye también una percepción de carácter global de la "mentalidad de consumo" que caracteriza a la sociedad urbana, tanto en países desarrollados como en países subdesarrollados.<sup>3</sup>

La sociedad de consumo es un engendro de la técnica y el capitalismo. Históricamente apareció en el mundo occidental cuando la burguesía ascendió al poder político y puso la técnica al servicio de su propio enriquecimiento. La propiedad privada, que en la sociedad pre-industrial había servido para dar seguridad a la gente común, dejó de cumplir una función social y se transformó en un derecho absoluto.<sup>4</sup> Surgieron las grandes industrias capitalistas. La consigna sería el aumento constante de la producción, aunque buena parte de ésta consistiera en trivialidades —"artículos que, aunque sean reconocidos como parte del ingreso nacional, o no debían haberse producido hasta que se hayan producido otros artículos en abundancia suficiente, o no debían haberse producido nunca".<sup>5</sup> Toda otra actividad que no incidiera directamente en el desarrollo industrial sería relegada a un plano inferior. Las relaciones laborales estarían regidas fundamentalmente por el principio de la conveniencia personal de los propietarios de la industria, para quienes la propiedad sería un medio de enriquecimiento, no un instrumento de servicio a la sociedad. Los medios masivos de comunicación (especialmente la radio y la televisión) serían utilizados para condicionar a los consumidores a un estilo de vida en que se trabaja para ganar, se gana para comprar y se compra para valer. Como ha demostrado Jacques Ellul, "el estilo de vida es formado por la publicidad".<sup>6</sup> La publicidad está controlada por gente cuyos intereses económicos están ligados al aumento de la producción y éste a su vez depende de un consumo que sólo es posible en una sociedad en la cual vivir es poseer.<sup>7</sup> La técnica se pone así al servicio del capital para imponer la ideología de consumo.

Los analistas de la sociedad contemporánea en general consideran que en los países desarrollados se está viviendo en

la transición entre la primera y la segunda revolución técnica. Si en la primera la energía del hombre fue reemplazada por la energía mecánica, en la segunda el pensamiento de las máquinas está reemplazando al pensamiento humano. Se está iniciando la era de la automatización y la cibernética. Como nunca antes, existen los recursos técnicos para poner fin a uno de los más agudos problemas que afligen a las masas en las tres cuartas partes del mundo: el hambre. Sin embargo, la técnica mantiene sus ataduras con intereses económicos de una minoría que permanece ajena a la miseria de "los desheredados de la tierra." Han surgido grandes empresas multinacionales, cuya expansión económica es tal vez el factor más importante en la exportación de la ideología del consumo al Mundo de los Dos Tercios. Los centros urbanos no sólo sirven como base de operaciones para los grandes industrias: su propia existencia depende de la sistematización, de la organización de toda la vida en función de la producción y el consumo. Por eso la ciudad poco a poco va metiendo a todos los hombres en un molde materialista, un molde que absolutiza las cosas porque son símbolos de *status*, un molde que no deja lugar para cuestiones relativas al sentido del trabajo o el propósito de la vida.

El sistema industrial actual está al servicio del capital, no del hombre. En consecuencia, convierte a éste en un ser unidimensional —un tornillo de una gran maquinaria que funciona según las leyes de la oferta y la demanda—; es la causa principal de la contaminación ambiental, y crea una inmensa brecha entre los que tienen y los que no tienen, a nivel nacional, y entre los países ricos y los países pobres, a nivel internacional. Esta brecha crece continuamente. Pese a los avances tecnológicos y una expansión industrial que no tiene precedentes en la historia humana, hoy el mundo subdesarrollado está más lejos que nunca de la solución a sus problemas. La era de la técnica, que dio a luz la liberación de la energía atómica e inició la conquista del espacio, es también, paradójicamente, la era del hambre.<sup>4</sup> Las naciones ricas en general se niegan a reconocer la relación que hay entre su propio desarrollo económico y el subdesarrollo de las naciones pobres. Y los organismos internacionales, como la FAO, se ven atados de manos por la falta de mecanismos para exigir la colaboración de los

grandes países industrializados.<sup>9</sup> Como dice Josué de Castro, "la doctrina oficial del desarrollo de las grandes potencias occidentales es muy limitada y se halla dominada por preocupaciones egoístas y de inspiración netamente colonialista".<sup>10</sup> La avaricia está en el mismo cimiento económico en que se basa la sociedad de consumo.

Pero la ideología del consumo se ha impuesto en el mundo moderno, inclusive en lugares donde reina la miseria. Los medios masivos de comunicación se encargan de difundir tanto en los barrios altos como en los cinturones de pobreza de los grandes centros urbanos la imagen de felicidad, el *homo consumens*. El resultado es que el mundo entero se va transformando en una "aldea global" que encuentra en el consumo su principio de unidad. Aunque en los países subdesarrollados lo que se consume efectivamente sea mucho menos que en los desarrollados, prima la mentalidad que concede a los productos de la industria un lugar preferencial. La obsesión de los ricos es lo que acertadamente Josué de Castro ha calificado como "consumo ostentoso": el "consumo de artículos de lujo, importados, de poca o ninguna utilidad para el desarrollo económico y social de la colectividad y que perjudica sustancialmente la marcha de la propia economía".<sup>11</sup>

Por otra parte, la ambición de los pobres es el ascenso social para alcanzar un nivel que les permita no sólo la satisfacción de las necesidades más elementales (alimento, vestido y vivienda), sino la adquisición de productos publicitados que se constituyen en símbolos de status (especialmente el automóvil y los implementos eléctricos). Lo que se ha dado en llamar "la revolución de las expectativas crecientes" es un valor ambiguo: expresa la búsqueda de respeto por la dignidad humana por parte de los que viven en la indigencia, pero refleja también el condicionamiento a que éstos están sujetos por los medios masivos de comunicación con su *homo consumens* como la imagen del hombre ideal.

Detrás del materialismo que caracteriza a la sociedad de consumo yacen los poderes de destrucción a que hace referencia el Nuevo Testamento. El apóstol Pablo en particular discernió que los principados y potestades del mal estaban atrincherados en estructuras ideológicas que oprimían a los hombres.

Este no es el lugar para una elaboración del tema,<sup>12</sup> pero las dos observaciones siguientes en cuanto al concepto paulino de la relación entre el "mundo" (en su acepción negativa) y los poderes demoníacos son pertinentes:

1. El mundo es un sistema en que el mal está organizado contra Dios. Lo que le da ese carácter, sin embargo, es su conexión con Satanás y sus huestes. Satanás es "el dios de este mundo" (2 Co. 4.4; cf. Jn. 12.31, 14.30, 16.11; 1 Jn. 5.19); sus huestes son "los que gobiernan este mundo" (1 Co. 2.6, V.P.), "los que tienen mando, autoridad, dominio sobre este mundo oscuro" (Ef. 6.12, V.P.), "los rudimentos del mundo" (Gá. 4.3, 9; Col. 2.8, 20).<sup>13</sup> Esta visión apocalíptica del mundo, que permea el Nuevo Testamento y apunta a la dimensión cósmica tanto del pecado como de la redención cristiana, ofrece un telón de fondo aparte del cual no se puede entender debidamente la obra de Jesucristo.<sup>14</sup>

2. Los poderes demoníacos esclavizan al hombre en el mundo por medio de estructuras y sistemas que él absolutiza. En un importante artículo sobre "La ley y este mundo",<sup>15</sup> Bo Reicke ha demostrado que la advertencia que el apóstol Pablo hace a sus lectores en Gálatas 4.8ss. no es meramente contra el legalismo sino contra el retorno a la esclavitud a poderes espirituales que ejercen dominio sobre los hombres por medio de la religión organizada, contra el retorno a dioses que en su naturaleza esencial son no-dioses. Esta interpretación concuerda con la mejor lectura de 1 Corintios 10.20, donde la idea no es que los sacrificios paganos son ofrecidos a los demonios "y no a Dios" (Reina-Valera), sino que son ofrecidos a los demonios y "lo que es no-Dios". En palabras del comentarista C. K. Barrett, para Pablo la idolatría "era mala principalmente porque robaba al Dios verdadero la gloria que le correspondía a él solo. . . pero era mala también porque significaba que el hombre, envuelto en un acto espiritual y dirigiendo su adoración a algo que no era el Dios verdadero, era conducido a una relación íntima con poderes espirituales, inferiores y malos".<sup>16</sup> La misma estrecha relación entre los poderes demoníacos y la absolutización idolátrica de un sistema de manufactura humana aparece de nuevo en Colosenses 2.16ss. y no está lejos de las referencias a "la sabiduría de este siglo" en los dos primeros

capítulos de I Corintios. Hablar del mundo es hablar de toda una estructura de opresión regida por los poderes de destrucción, estructura que somete a los hombres a esclavitud por medio de la idolatría.

La vigencia de estos conceptos paulinos es obvia cuando se comprende el carácter idolátrico y el poder de condicionamiento de la sociedad de consumo. Traducido al lenguaje de la sociología moderna, el vocabulario del Apóstol apunta a instituciones e ideologías que trascienden al individuo y condicionan su pensamiento y estilo de vida. Tanto los que circunscriben la acción de los poderes del mal al terreno del ocultismo, la posesión demoníaca y la astrología, como los que consideran que las referencias neotestamentarias a esos poderes son una mera cáscara mitológica de la cual hay que extraer el mensaje bíblico, terminan por reducir el mal a un problema personal y la redención cristiana a una experiencia individual. Una mejor alternativa es aceptar el realismo de la descripción bíblica y entender la situación del hombre en el mundo en términos de esclavitud a un mundo espiritual, de la cual necesita ser liberado. Como afirma A. M. Hunter, "no hay razón metafísica para que el cosmos no contenga espíritus más altos que el hombre, espíritus que han hecho del mal su bien, que desprecian a la raza humana, y cuyas actividades son coordinadas por una estrategia principal". "En su rebelión contra Dios, el hombre es esclavo de los ídolos del mundo por medio de los cuales actúan esos poderes. Y los ídolos que hoy esclavizan al hombre son los ídolos de la sociedad de consumo.

Tanto la técnica como el capital pueden ponerse al servicio del bien o del mal. De su unión, que no reconoce ningún principio ético, ha surgido una sociedad que absolutiza la prosperidad económica y el consecuente bienestar material del *homo consumens*. La sociedad de consumo es la realidad social, política y económica en la cual toma forma hoy este mundo dominado por los poderes de destrucción. El materialismo —la fe ciega en la técnica, la indeclinable reverencia a la propiedad privada como un derecho absoluto, el culto al aumento de la producción mediante el saqueo irresponsable de la naturaleza, el desmesurado enriquecimiento de las grandes empresas a costa del empobrecimiento de "los desheredados de la

tierra", la fiebre del consumo, la ostentación y la moda— ésta es la ideología que está destruyendo la raza humana. La iglesia de Jesucristo está empeñada en un conflicto contra los poderes del mal atrincherados en estructuras ideológicas que deshumanizan al hombre, condicionándolo para que relativice lo absoluto y absolutice lo relativo.

## II. LA MUNDANALIDAD DE LA IGLESIA

La iglesia es una realidad escatológica: pertenece a la era del cumplimiento introducida por Jesucristo, es los primeros frutos de la nueva humanidad. Sin embargo, también es una realidad histórica y, como tal, sujeta con el resto de la humanidad al condicionamiento que el mundo ejerce en relación a la vida humana en todos sus aspectos.

En el período entre la resurrección y la segunda venida de Cristo, la nueva era supera a la vieja y la escatología opera dentro del cauce mismo de la historia. La tensión escatológica resultante afecta toda la vida y misión de la iglesia. El Pacto de Lausana se refiere a uno de los aspectos más importantes de esa tensión: "Creemos que estamos empeñados en una constante batalla espiritual contra los principados y potestades del mal, que tratan de destruir a la iglesia y frustrar su tarea de evangelización mundial." Más adelante en la misma sección el Pacto afirma que la actividad de los poderes de destrucción es percibida no sólo en términos de "las falsas ideologías fuera de la iglesia" sino también en términos del acomodamiento de la iglesia al mundo "tanto en pensamiento como en acción." Este reconocimiento explícito de la vulnerabilidad de la iglesia frente al mundo constituye una de las notas más encomiables de todo el documento, tanto más significativa cuanto más se toma en cuenta el triunfalismo que con tanta frecuencia caracteriza a los evangélicos.

En su libro *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*, Juan Luis Segundo ha señalado los mecanismos que hacen que en América Latina la Iglesia Católica Romana opte por un acomodamiento a la sociedad de consumo y no por el mensaje bíblico con sus demandas de convicción personal. En síntesis, sus tesis son las siguientes:

1. *La sociedad urbana demanda que no se discutan las cuestiones básicas de la vida humana.* Por esta razón, su unidad no depende de una participación común en valores universales o en una misma concepción del mundo (como en el caso de sociedades tradicionales), sino de la participación en el consumo. Los valores y cosmovisiones son relegados a la esfera de la vida privada y relativizados.

2. *El cristianismo ya no puede contar con la ayuda que antes recibía en los ambientes cerrados.* Sin esta ayuda, la sociedad abierta mantiene una vaga adhesión al cristianismo, relacionada con el desarraigo del hombre en la ciudad, y esta adhesión desarraigada abre espacio para los ritos religiosos. La transmisión del cristianismo de una generación a otra ya no depende del ambiente social.

3. *En la sociedad de consumo, el ser cristiano depende de una convicción personal.* Cualquier idea profunda que desafía la "masificación" del hombre es revolucionaria, y la mantiene sólo una minoría heroica.

4. *La pastoral, por lo tanto, debe escoger entre una minoría que acepta las demandas del evangelio y una "mayoría de consumo" con un falso compromiso cristiano.*

5. *La pastoral ha sustituido el verdadero cristianismo por los valores de las mayorías de consumo, y ha reducido así las demandas del cristianismo a su mínima expresión.* La razón principal de esto es un triple miedo. En primer lugar, está el miedo a la libertad por parte de los sacerdotes, ya que "el paso de la presión a la libertad, paso clave para una orientación nueva, no viciosa, de la pastoral, dejaría en la más profunda angustia, psicológica y material, a la inmensa mayoría del clero. Proporcionalmente mucho de eso vale también para otros agentes de la pastoral".<sup>18</sup> En segundo lugar, está el miedo del destino de las masas, ya que "si la pastoral da el paso de la protección mayoritaria a la minoría comprometida, la mayoría quedaría sin protección y, verosímelmente, sin el límite mínimo de cristianismo".<sup>19</sup> En tercer lugar, está el miedo por el evangelio: se razona que el evangelio sólo no puede lograr lo que lograría la iglesia gracias a su alianza con el sistema; se da por sentado que la iglesia no está dispuesta a depender exclusivamente del evangelio.

Este es un incisivo análisis de la situación del cristianismo

en la sociedad de consumo desde la perspectiva de un teólogo latinoamericano. He considerado útil sintetizarlo punto por punto porque Segundo describe claramente la motivación detrás de *cualquier* clase de cristianismo cuyos vínculos con la mentalidad constantiniana son más fuertes que sus vínculos con el evangelio de Jesucristo. Lo que Segundo dice acerca del "cristianismo-cultura" latinoamericano puede también decirse del "cristianismo-cultura" relacionado con el "American Way of Life," cuya influencia se ha extendido a todos los países del mundo. Como el catolicismo romano tradicional, se ha acomodado al mundo motivado por su ansiedad de llegar a las mayorías de modo que haya más cristianos. Como resultado, la iglesia, lejos de ser un factor de transformación de la sociedad, se convierte en un mero reflejo de ésta y, lo que es peor, en otro instrumento que la sociedad usa para condicionar a la gente con sus valores materialistas. Podemos ver este acomodamiento al mundo en las dos esferas que señala el Pacto de Lausana al referirse al peligro de la mundanidad de la iglesia en pensamiento y acción.

1. En la esfera del pensamiento, el acomodamiento de la iglesia al mundo se realiza principalmente por medio de la reducción del evangelio a un mensaje puramente espiritual, un mensaje de reconciliación con Dios y salvación del alma. En línea con esto, se define la misión de la iglesia exclusivamente en términos de evangelización, entendida ésta como la proclamación de que en virtud de la muerte de Cristo en la cruz, lo único que uno necesita para ser salvo es "aceptar a Jesús como su suficiente Salvador." Esto separa la fe del arrepentimiento, los elementos "esenciales" del evangelio de los "no esenciales", el *kerygma* de la *didaché*, la salvación de la santificación. En el nivel más básico, separa a Cristo como Salvador de Cristo como Señor. Esto produce un evangelio que permite que la gente mantenga valores y actitudes prevalentes en la sociedad de consumo y a la vez disfrute la seguridad temporal y eterna que le provee la religión; que divida su vida entre el compartimento de la religión y el de sus actividades seculares. Se supone que Dios tiene algo que decir respecto a la religión, pero no respecto a la vida cotidiana; que tiene interés en el culto, pero no en los problemas sociales, económicos y políticos, los

negocios o las relaciones internacionales.

Esta versión del evangelio está hecha a la medida para las "mayorías de consumo". Es otro producto de fácil venta en la sociedad de consumo. Representa uno de esos "evangelios falsos que tergiversan las Escrituras y colocan al hombre en el lugar de Dios," a los cuales hace referencia el Pacto de Lausana. El error de adoptar este evangelio puede corregirse únicamente mediante un retorno al evangelio bíblico centrado en Jesucristo como Señor del universo y de toda la vida, el evangelio que "Una respuesta a Lausana" define en los siguientes términos:

El evangelio es buenas nuevas de Dios en Cristo Jesús. Es buenas nuevas del Reino que él proclama y encarna; de la misión de amor de Dios que trae salud al mundo exclusivamente por medio de la Cruz de Cristo; de su victoria sobre los poderes de destrucción y muerte; de su señorío sobre todo el universo. Es buenas nuevas de una nueva creación, una nueva humanidad, un nuevo nacimiento por medio del Espíritu que da vida. Es buenas nuevas de los dones del Reino mesiánico contenidos en Jesús y mediados por su Espíritu; de la comunidad carismática que por su poder encarna su Reino de shalom aquí y ahora, ante toda la creación, y hace visible y da a conocer sus buenas nuevas. Es buenas nuevas de liberación, de restauración, de salud y de salvación personal, social, global y cósmica.

2. *En la esfera de la acción*, el cristianismo-cultura también refleja el condicionamiento de la sociedad de consumo. Sólo así se puede explicar la obsesión con los números mencionada en el Pacto de Lausana: "Otras veces, con el deseo de asegurar una respuesta al evangelio, hemos acomodado nuestro mensaje, hemos manipulado al oyente por medio de técnicas de presión y nos hemos preocupado demasiado por las estadísticas y hasta hemos sido deshonestos en el uso que hemos hecho de ellas".<sup>20</sup> Esto describe una de las maneras más obvias en que la iglesia se ha acomodado al mundo. Para acompañar a un evangelio truncado, tenemos una metodología de evangelización que mecaniza el ingreso de la gente a la iglesia. Si en la sociedad de consumo el único interés es el constante incremento de la producción, se entiende que en la religión de consumo se dé la prioridad al crecimiento numérico de la iglesia.

Algunos podrían objetar que esta preocupación por el crecimiento numérico es legítima para cualquiera cuyo corazón palpita con el anhelo de Dios, "el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad" (1 Ti. 2.4). Juan Luis Segundo ha respondido correctamente a esa objeción:

Existe aquí un hecho evidente: hay dos maneras de contar los cristianos. Una parte, para la estadística, del límite mínimo: bautismo, alguna práctica sacramental, adhesión al cristianismo expresada en censos, y ausencia de herejías en el sentido de proposiciones ya condenadas en el Denzinger. La otra manera cuenta a aquellos cristianos dispuestos a llevar el mensaje al resto de la sociedad, a soportar victoriosamente el contacto con otras ideas y concepciones de la vida, y a comprometerse en una transformación global de la sociedad de acuerdo con la revelación de Cristo.<sup>21</sup>

En el análisis final, estos dos métodos corresponden a dos conceptos diferentes del evangelio, la misión de la iglesia y la vida cristiana. Si las iglesias evangélicas han dado prioridad a las cuentas que se llevan en base a lo mínimo (con la diferencia de que el manual denominacional, en lugar del Denzinger, provee los criterios para definir las herejías), esto demuestra que no han podido escaparse del condicionamiento de la sociedad de consumo; que en su interés por contar con más conversos, han acomodado su mensaje a esta sociedad. La reforma necesaria demanda una total reconstrucción de la iglesia local de modo que ésta encarne las demandas del evangelio.

### III. EL EVANGELIO, EL MUNDO Y LA IGLESIA

La iglesia, en su confrontación con el mundo, tiene sólo dos alternativas: o limitar su acción al aspecto religioso de la vida, satisfecha con un cristianismo que asimila los valores de la cultura y se adapta al mundo, negando el evangelio; o concebirse como una comunidad para la cual no hay más que un solo Dios, el Padre, y un solo Señor, Jesucristo, y consecuentemente entrar en conflicto con el mundo.

El mundo como sistema del mal organizado contra Dios

impone a los hombres un estilo de vida que es una esclavitud a los principados y potestades espirituales. No puede tolerar la presencia de valores y criterios que desafían su condicionamiento. Su influencia es tan sutil que puede percibirse aun en relación con esa dimensión de la vida en la cual los hombres se creen más libres: la religión.

El evangelio es la buena noticia del triunfo de Jesucristo sobre los poderes del mal. El Salvador cuya muerte expió el pecado es también el Señor que "al morir en la cruz venció a las autoridades y poderes espirituales, y los humilló públicamente, llevándolos como prisioneros en su desfile victorioso" (Col. 2.15, V.P.). Su salvación es liberación no sólo de las consecuencias sino también del poder del pecado. Tiene que ver tanto con la reconciliación del hombre con Dios como con una reestructuración total de la vida según el modelo del nuevo hombre provisto en Jesucristo. En otras palabras, lo que el evangelio ofrece no es sólo una experiencia religiosa sino una nueva creación, un nuevo estilo de vida bajo el dominio de Dios.

La iglesia está llamada a encarnar el Reino de Dios en medio de los reinos de este mundo. El evangelio no le deja otra alternativa. La fidelidad al evangelio tiene como concomitante el conflicto con el mundo. ¿Cómo puede la iglesia resistir el condicionamiento del mundo sin que su resistencia la envuelva en conflictos con los poderes de destrucción? Basta tomar en cuenta el origen y la historia de la iglesia para descartar toda posibilidad de que la iglesia pueda evitar el camino de la cruz: la iglesia deriva su significado de su conexión con Jesucristo, el Siervo sufriente cuyo rechazo del establishment de su tiempo lo llevó a la muerte. Según el apóstol Pablo, "los gobernantes de este mundo" —las fuerzas del mal— fueron los que crucificaron al Señor. A partir de entonces, el camino de la iglesia está marcado por la cruz. Y Martin Luther King tenía razón cuando decía que "si la iglesia de Jesucristo ha de recobrar su poder, su mensaje y su sonido de autenticidad, tendrá que conformarse a las demandas del evangelio exclusivamente".<sup>22</sup>

El conflicto es inevitable cuando la iglesia toma en serio el evangelio. Esto es tan cierto hoy en la sociedad de consumo como lo fue en el primer siglo. Desde la perspectiva del

evangelio la cuestión no es que el hombre abra espacio en su horario —un horario saturado de actividades seculares— para “cumplir con Dios”, para dedicar unas horas por semana a la religión y hacerse así acreedor a la paz interior y la prosperidad material que la religión provee. La cuestión es que sea liberado de la esclavitud a los poderes de destrucción e integrado al propósito de Dios de colocar todas las cosas bajo el mando de Jesucristo, a una nueva creación que se hace visible en la comunidad que modela su vida en el Segundo Adán. Cuando, en su afán por evitar el conflicto, la iglesia se acomoda al espíritu de la época, pierde la dimensión profética de su misión y se convierte en guardiana del statu quo. Es sal que ha perdido su sabor. Y consecuentemente se hace acreedora a la crítica ejemplificada por Pierre Burton, según el cual la iglesia

ha olvidado que el cristianismo comenzó como una religión revolucionaria cuyos seguidores adoptaron valores enteramente distintos de aquellos que prevalecían en la sociedad en general. Esos valores originales todavía están en conflicto con los de la sociedad contemporánea. Sin embargo, la religión hoy se ha convertido en una fuerza tan conservadora como la fuerza con la cual los cristianos primitivos estaban en conflicto.<sup>25</sup>

La sociedad de consumo ha impuesto un estilo de vida que hace de la propiedad privada un derecho absoluto y coloca el dinero por encima del hombre y la producción por encima de la naturaleza. Esta es la forma que hoy toma “este mundo malo,” el sistema en el cual la vida humana ha sido organizada por los poderes de destrucción. El peligro de la mundanalidad es este: el peligro de un acomodamiento a las formas de este mundo malo con todo su materialismo, su obsesión por el éxito individual, su egoísmo encefalizador.

Jesucristo murió por nuestros pecados, para liberarnos de este sistema de alienación de Dios. Su encarnación y su cruz son las normas de la vida y la misión de la iglesia. Su victoria es la base de la esperanza en medio del conflicto. La exhortación paulina tiene tanta vigencia hoy como cuando se hizo originalmente:

Así que, hermanos míos, les ruego por la misericordia de Dios que se entreguen ustedes mismos como ofrenda viva, consagrada y agradable a Dios. Este es el culto espiritual que deben ofrecer.

## CONFLICTO ESPIRITUAL

No vivan ya de acuerdo con las reglas de este mundo; al contrario, cambien de pensamientos para que así sea cambiada toda su vida. Así llegarán a saber cuál es la voluntad de Dios, es decir, lo que es bueno, lo que le agrada, y lo que es perfecto (Ro. 12.1-2, V.P.).

### III

## ¿Qué es el evangelio?

Las preguntas más importantes que hoy se puede hacer respecto a la vida y misión de la iglesia no están relacionadas con la relevancia sino con el contenido del evangelio. Por supuesto, hay lugar para la consideración de las maneras en que el evangelio satisface las necesidades del hombre en el mundo contemporáneo. Mucho más básica, sin embargo, es una consideración de la *naturaleza* misma de ese evangelio del cual se dice que satisface las necesidades del hombre. El *qué* del evangelio determina el *cómo* de sus efectos en la vida práctica.

A la luz del pragmatismo actual casi no se puede esperar que se reconozca fácilmente la primacía de las preguntas teológicas acerca del evangelio. Con demasiada frecuencia se da por sentado que los cristianos ya conocemos nuestro mensaje y que lo único que ahora necesitamos es una mejor estrategia y métodos más eficientes para comunicarlo. En conformidad con esto, se mide la efectividad de la evangelización en términos de los resultados, sin referencia alguna (o con muy poca referencia) a la fidelidad al evangelio. Frente a este acercamiento hace falta un nuevo énfasis en el evangelio como aquello que determina la autenticidad de la evangelización, debido a las tres razones siguientes:

1. La primera condición para una evangelización efectiva es la *certeza en cuanto al contenido del evangelio*. Aunque esta certeza sólo es posible donde hay una respuesta personal, una respuesta de fe, la proclamación del evangelio va mucho más allá que una descripción de la experiencia personal: incluye una presentación de los hechos del evangelio como una realidad objetiva que se inserta en la situación humana y trasciende toda

comprensión. Nadie puede considerarse listo para evangelizar a menos que pueda narrar "la antigua historia" con certeza en cuanto a sus elementos constitutivos y el significado de los mismos.

2. La única respuesta que una evangelización bíblica tiene derecho de esperar es *la respuesta al evangelio*. La genuinidad de la conversión de una persona depende directamente de la genuinidad del evangelio al cual ha respondido en arrepentimiento y fe. Un evangelio espurio sólo puede dar como resultado una conversión espuria. El cristiano que no se preocupa por comprender con claridad el mensaje que está llamado a anunciar probablemente logrará que los hombres respondan a él, pero no al evangelio.

3. La característica que distingue a la experiencia cristiana es que una es *una experiencia del evangelio*. La experiencia cristiana es una experiencia religiosa, pero no toda experiencia religiosa es cristiana, excepto la que surge del evangelio.

No hay duda de que en el Nuevo Testamento el evangelio tiene un contenido definido. Pese a todas las variaciones que se puede hallar en su formulación, es algo a lo cual es posible referirse como "el evangelio" (*to euangelion*), sin calificativo.<sup>1</sup> Es un mensaje que se puede predicar (Mt. 4.23, 9.35, 24.14, 26.13; Mr. 1.14, 13.10, 14.9, 16.15; Gá. 2.2; 1 Ts. 2.9), "testificar" (Hch. 20.24), proclamar (1 Co. 9.18; 2 Co. 11.7; Gá. 1.11; cf. 1 Co. 9.14), dar a conocer (Ef. 6.19), anunciar (1 Ts. 2.2), a la vez que oír (Hch 15.7; Ef. 1.13; Col. 1.23) y creer (Mr. 1.15) o recibir (1 Co. 15.1; 2 Co. 11.4). Tan definido es su contenido que Pablo puede afirmar en términos inequívocos que aparte del evangelio que él predica no hay otro evangelio (Gá. 1.6-9). Si esto es así, la pregunta que nos tenemos que plantear en relación a cualquiera de las fórmulas doctrinales que hoy están en circulación y que pretenden ser síntesis del evangelio no es si funciona sino si es fiel al evangelio bíblico. El propósito del presente trabajo no es tanto ofrecer un resumen del evangelio como proveer criterios bíblicos para evaluar los resúmenes que actualmente se usan con frecuencia en la evangelización.

## I. EL TRASFONDO HISTORICO DE EUANGELION

En el Antiguo Testamento hay varios casos del uso de *euangelion* sin connotaciones religiosas. El evangelio que Ahimas hijo de Sadoc trae a David es la victoria del rey sobre Absalón (2 S. 18.20, 22, 25).<sup>2</sup> Un grupo de leprosos trae al rey Joram un evangelio de la liberación de Israel de la mano de los sirios (2 R. 7.9). Con un sentido secular se usa también el verbo "evangelizar" (*euangelizomai*; hebreo: *biššar*) para referirse a la acción de traer noticias relativas a la coronación de un nuevo rey, la victoria sobre un enemigo, el nacimiento de un hijo (1 R. 1.42; 1 S. 31.9). En el Salmo 68.11 las "buenas nuevas" que los mensajeros han de anunciar les son dadas por el Señor y tienen que ver con la derrota de los enemigos de Israel: "Huyeron, huyeron reyes de ejércitos" (v. 12). Las evangelistas son una multitud de mujeres que cantan, como María y Débora de antaño. Muy temprano en la historia de su interpretación este texto fue aplicado al Mesías.

Más significativo para la comprensión del evangelio cristiano es lo que se dice en cuanto a la proclamación de las buenas noticias (*euangelizomai*, siempre en forma verbal) en la segunda parte de Isaías (40-66), una sección del Antiguo Testamento frecuentemente usada por Jesucristo y la iglesia primitiva. En un pasaje importante el profeta vislumbra el retorno de Israel del exilio babilónico —retorno por medio del cual Dios manifiesta su soberanía universal— y exclama: "¡Cuán hermosos son sobre los montes los pies del que trae alegres nuevas, del que anuncia la paz, del que trae buenas del bien, del que publica salvación, del que dice a Sion: ¡Tu Dios reina!" (Is. 52.7). En el Nuevo Testamento se entiende este anuncio de la restauración de Israel —que es también el tema de las "buenas nuevas" en Isaías 40.9, 41.9 y 61.1-3— como una promesa de la salvación efectuada por Jesús y proclamada por los mensajeros cristianos. El evangelio de Isaías es la venida de la era mesiánica por el poder de Dios. Y en él se anticipa el evangelio cristiano.<sup>3</sup>

Para los griegos la noticia que anuncia el evangelio es generalmente la noticia de una victoria. Levantando la mano,

exclama: "¡Alégrese, hemos ganado!" Trátese de la victoria en una contienda deportiva o de la victoria en una batalla, la noticia es recibida con gozo y el evangelista recibe una recompensa, un *euangelion*. Pero *euangelion* también puede connotar ideas religiosas en el mundo gentil. Esto sucede cuando se usa el término en conexión con el culto imperial, como sucede en la inscripción en el monumento de Priene (Asia Menor, año 9 a. de C.) que, refiriéndose a Augusto, lee: "El nacimiento del dios fue para el mundo el comienzo de las nuevas de gozo que se han anunciado en su nombre".<sup>4</sup> Cuando en el primer siglo se anunció el evangelio de Jesucristo, se lo anunció en el contexto de otros evangelios que pretendían traer salvación a una humanidad que anhelaba gozo y paz.

## II. UN MENSAJE ESCATOLOGICO

Cualquiera que lea el Nuevo Testamento difícilmente pasará por alto la importancia del Antiguo Testamento en la proclamación del evangelio desde un comienzo. Es obvio que para la iglesia de los primeros días el evangelio derivaba su sentido del hecho de que en la historia de Jesucristo (incluyendo su vida, muerte, resurrección y exaltación), las profecías del Antiguo Testamento se habían cumplido. La constante referencia a las Escrituras hebreas era mucho más que una técnica literaria: expresaba la comprensión de la obra de Jesús como el cumplimiento de las promesas divinas contenidas en esas Escrituras. La historia de Jesús era vista como la culminación de su largo proceso de redención, un proceso que se había iniciado con Abraham, el padre de Israel.

El mundo en el cual el evangelio se proclamó inicialmente era un mundo de expectativas mesiánicas. No importa lo que uno crea en cuanto a la conexión entre el Nuevo Testamento y los escritos apocalípticos judíos contemporáneos, el hecho es que éstos muestran que en el ambiente en que sucedieron los eventos del evangelio había una viva esperanza escatológica. Si se toma esto en cuenta, no es difícil imaginar el impacto que el evangelio debe haber producido en Israel cuando se lo anunció al principio. ¡Lo que los heraldos del evangelio proclamaban no era ni más ni menos que el cumplimiento de una largamente

esperada promesa de Dios: la promesa de visitar a su pueblo!

La nota de cumplimiento aparece primero con Juan el Bautista. Su mensaje es: "Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado". El mismo es un profeta en quien se está cumpliendo la profecía de Isaías 40.3: es la "voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus veredas" (Mt. 3.2-3). Es, en efecto, el precursor mesiánico cuyo ministerio Marcos describe como "principio del evangelio de Jesucristo" (Mt. 1.1), precisamente porque Juan el Bautista es el primero en anunciar que Dios está a punto de actuar, para salvación y juicio, por medio de "Uno que viene" (Mt. 3.7-12; Lc. 3.16-18). El está en el límite entre la era de la promesa y la era del cumplimiento: "la ley y los profetas eran hasta Juan; desde entonces el reino de Dios es anunciado. . ." (Lc. 16.16).

Marcos registra que "después que Juan fue encarcelado, Jesús vino a Galilea predicando el evangelio del reino de Dios, diciendo: El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos y creed en el evangelio" (Mt. 1.14-15). Juan el Bautista ha anunciado la inminencia de la inserción de Dios en la historia; ahora Jesús proclama que el día del cumplimiento escatológico ha amanecido en efecto. Bien entendidas, sus palabras son una afirmación sorprendente. Ponen en relieve los siguientes hechos relativos al evangelio:

1. La proclamación del evangelio marca el *kairos*, el tiempo asignado por Dios para dar cumplimiento a su propósito. ¡Ha llegado la hora decisiva en la historia de la salvación! ¡Se está realizando la esperanza de los profetas!

2. El contenido del evangelio no es una nueva teología o una nueva enseñanza acerca de Dios, sino un evento: la venida del Reino. La forma verbal (*engiken*) indica que lo que Jesús anuncia no es sólo la inminencia sino la llegada misma de una nueva realidad que ya está presente en medio de los hombres.

3. La referencia tanto al Reino de Dios como al evangelio hace eco a Isaías 52.7. En otras palabras, Jesús se ve a sí mismo como el heraldo de la nueva era en la cual se cumple el anuncio de Isaías: "¡Tu Dios reina!"

4. La proclamación del evangelio es inseparable del llamado al arrepentimiento y la fe. Porque Dios está actuando ya,

se invita a los hombres a dejar su pecado y volverse a él. Sin arrepentimiento y fe no puede haber participación en las bendiciones de la nueva era.

El cumplimiento es también el énfasis del primer sermón de Jesús en la sinagoga de Nazaret, según el evangelista Lucas. Después de leer un pasaje de Isaías en el cual se hace referencia a la proclamación de las buenas nuevas de la salvación mesiánica (Is. 61.1, 2), Jesús cierra el libro, lo devuelve al ministro y se sienta. Para sorpresa de sus oyentes entonces se afirma: "Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros" (Lc. 4.20, 21). Él es el ungido de Dios que ha venido "para dar buenas nuevas a los pobres"; ha sido enviado "a sanar los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor". Es el heraldo de una nueva era que se hace presente mediante su propia acción a favor de los pobres, los cautivos, los ciegos y los oprimidos. Su evangelio es una buena noticia de algo que está sucediendo por el poder del Espíritu que actúa por medio de él. "Cuando los heraldos proclamaban el año del jubileo por toda la tierra con el sonido de una trompeta, comenzaba el año, se abrían las puertas de la remisión, quedaban saldadas las deudas. La predicación de Jesús es ese sonido de la trompeta".<sup>5</sup>

La misma nota de cumplimiento resuena asimismo en varios otros de los dichos de Jesús en diferentes situaciones. Hablando sobre el ayuno, por ejemplo, hace uso de una metáfora —la fiesta de bodas— que en el judaísmo se reservaba para referirse a la consumación mesiánica: "¿Acaso pueden los que están de bodas ayunar mientras está con ellos el esposo? Entre tanto que tienen consigo al esposo, no pueden ayunar" (Mr. 2.19). La idea es que sus discípulos no ayunan porque en su propia venida ha llegado el tiempo del cumplimiento. Otra vez, dirigiéndose a sus discípulos, les dice: "Bienaventurados los que ven lo que vuestros ojos ven; porque os digo que muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vieron; y oír lo que oís, y no lo oyeron" (Lc. 10.23-24). La felicidad de los discípulos consiste en ver la salvación mesiánica que fue el objeto de la esperanza de otras generaciones. En la misma línea, cuando Juan el Bautista expresa vacilación en

cuanto a si ha identificado correctamente al Mesías, Jesús replica: "Id, y haced saber a Juan las cosas que oís y veis. Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio" (Mt. 11.4-5; cf. Lc.7.22). Su respuesta hace eco a Isaías 35.5-6. El significado es obvio: el Escatón ha llegado y está manifestando su presencia en medio de los hombres, aunque no de la manera esperada por Juan. En el ministerio de Jesús se están cumpliendo las expectativas mesiánicas: sus milagros y su proclamación de las buenas nuevas a los pobres son señales inequívocas de que Aquel que había de venir en efecto ha venido.

La característica más distintiva de la enseñanza de Jesús en cuanto al Reino de Dios es que, en anticipación al final del tiempo, la era del Reino está ya en medio de los hombres por medio de su persona y ministerio. Como G. E. Ladd ha afirmado, este es "el corazón de su proclamación y la clave de toda su misión".<sup>6</sup> El énfasis de Jesús no está meramente en la proximidad del Reino, sino en su llegada real, por anticipación. Esa es la fuerza del verbo en Mateo 12.28, traducido correctamente en la versión Reina-Valera: "Pero si yo por el Espíritu de Dios echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado (*esthasen*) a vosotros el reino de Dios." La dinámica acción de Dios está liberando a los hombres del poder del mal por medio del Espíritu Santo, y eso prueba que en la persona y ministerio de Jesús ha llegado ya el Reino de Dios. Sin embargo, su presencia no es completamente obvia porque el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento no se lleva a cabo en los términos esperados por los judíos. Esa es la razón por qué los fariseos, en su rechazo de Jesús como Mesías, no pueden ver que el Reino de Dios está entre ellos (Lc. 17.21).

El Reino como una realidad presente no sólo es el tema de la proclamación de Jesús (Mt. 4.23, 9.35; Mr. 1.14-15; Lc. 4.43, 8.1, 16.16) sino también el mensaje que él encomienda primero a los Doce (Mt. 10.7; Lc. 9.2, 6) y posteriormente a los Setenta (Lc. 10.9, 11). En efecto, según las propias palabras de Jesús en su Sermón de los Olivos, el Reino será el tema de la predicación cristiana hasta el fin de la era presente (Mt. 24.14; cf. Mr. 13.10). A la luz de estas afirmaciones, a nadie debe

tomarle de sorpresa el encontrar que en Hechos Lucas describe el mensaje que Felipe predica en Samaria como "el evangelio del reino de Dios y el nombre de Jesucristo" (Hch. 8.12) y dice que en la sinagoga de Efeso Pablo "habló con denuedo. . . discutiendo y persuadiendo acerca del reino de Dios" (Hch. 19.8) y que en Roma predicó el Reino de Dios (Hch. 28.23, 31). Si algo prueban estas referencias al contenido del mensaje predicado después de Pentecostés, prueban que el mensaje que se difundió según la promesa que Jesús había hecho a sus apóstoles, de que le serian testigos "en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra" (Hch. 1.8), fue esencialmente el mismo mensaje que Jesús predicara desde el principio: que en su propia persona y ministerio Dios había actuado definitivamente para traer el Reino.

Esta visión de la unidad del evangelio como las buenas noticias de una nueva realidad escatológica manifestada en Jesucristo es confirmada por el testimonio de todo el Nuevo Testamento. El día de Pentecostés Pedro anuncia que Jesús, que fue crucificado, ha sido "exaltado por la diestra de Dios" y hecho "Señor y Cristo" (Hch. 2.33, 36). Las predicciones del Antiguo Testamento relativas al Santo que no vería corrupción (Sal. 16.8-11) y al Rey que se sentaría en el trono de David (Sal. 89.3-4; 132.11) —dice el orador— se han cumplido. El énfasis de Pedro es claro: Jesús está en el trono, ha llegado la era mesiánica. Su mensaje hace eco a la afirmación hecha por el mismo Jesús como parte de la Gran Comisión: "Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra" (Mt. 28.18). Y es una anticipación de la declaración central de la predicación apostólica, sintetizada en el más antiguo de los credos cristianos: Jesucristo es el Kyrios, el Mesías de Israel es el Señor de todos (Hch. 10.36, 11.20; Ro. 10.9, 12). El evangelio que Dios prometió en la antigüedad por medio de sus profetas en las Sagradas Escrituras es las buenas nuevas "acerca de su Hijo, nuestro Señor Jesucristo, que era del linaje de David según la carne, que fue declarado Hijo de Dios con poder; según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos" (Ro. 1.3, 4).<sup>7</sup> Como Oscar Cullmann ha destacado,<sup>8</sup> la confesión de Jesucristo como el Kyrios resume la fe de la iglesia primitiva y apunta al hecho de que aquél que fue crucificado en

el pasado y que ha de retornar en el futuro, hoy ejerce el gobierno de todo el universo, sentado "a la diestra de Dios."

Desde la perspectiva del Nuevo Testamento la nota clave del mensaje del evangelio es el cumplimiento de las promesas de Dios dadas en el Antiguo Testamento. En virtud de la obra de Jesucristo, aquí y ahora es posible que los hombres gusten de "los poderes del siglo venidero" (He. 6.5). Los cristianos son aquellos "a quienes han alcanzado los fines de los siglos" (1 Co. 10.11). Por supuesto, todavía esperan el futuro advenimiento apocalíptico del Reino: el cumplimiento de la esperanza veterotestamentaria que se ha realizado en la persona y obra de Jesucristo es "un cumplimiento sin consumación".<sup>9</sup> Pero los eventos escatológicos decisivos ya se han llevado a cabo y consecuentemente es necesario que el Mesías "reine (*basileuein*) hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies" (1 Co. 15.25). El "todavía no" de la escatología futurista está subordinado al "ya" de la escatología realizada.

El evangelio es esencialmente las buenas nuevas de que "cuando vino el cumplimiento del tiempo" (Gá. 4.4) Dios envió a su Hijo, en quien y por medio de quien se cumplió la esperanza del Antiguo Testamento. No podemos echar por la borda esta nota de cumplimiento escatológico sin ser infieles al evangelio.

### III. UN MENSAJE CRISTOLOGICO

La sección anterior ha mostrado ya que el evangelio tiene su centro en Jesucristo. En resumidas cuentas, él mismo —su persona y su obra— es el evangelio. El Nuevo Testamento pone en alto relieve esta identificación refiriéndose a veces a Cristo (Hch. 5.42, 8.5, 9.20; cf. 22, 19.13; 1 Co. 1.23; 2 Co. 2.12, 4.5, 9.13, 10.14, 11.4; Fil. 1.15), a veces al evangelio (Hch. 8.35, 11.20, 14.7, 16.10, 17.18; Ro. 15.20; 1 Co. 1.17; 2 Co. 2.12; Gá. 1.8, 11, 2.2; Ef. 3.8; 1 Ts. 2.9; 1 P. 1.12),<sup>10</sup> como el tema de la predicación apostólica.

La clave para la comprensión del evangelio de Jesús está en el significado dinámico de "reino" (*basileia*). El Reino que él proclama es el poder de Dios en acción entre los hombres por medio de su persona y ministerio. Antes del fin de la era

presente, Dios ha irrumpido en la historia para realizar su propósito redentor, y esto lo ha hecho en Jesucristo. Cuando éste anuncia que "el reino de Dios se ha acercado", no quiere decir que el fin del mundo está a la vista, sino más bien que en su propia misión Dios está visitando a su pueblo, cumpliendo así la esperanza profética. El es (para usar la apta descripción de Orígenes) el *autobasileia*<sup>11</sup> por medio del cual Dios está en acción. Consecuentemente, sacrificarse por causa de él es equivalente a sacrificarse por el Reino de Dios.<sup>12</sup>

Se debe tomar en cuenta la flexibilidad que caracterizó a la presentación del evangelio en la iglesia primitiva. Michael Green<sup>13</sup> está en lo correcto al señalar que el desacuerdo entre los estudiosos del Nuevo Testamento en cuanto a los puntos que incluía la predicación apostólica es ya de por sí una advertencia contra todo intento de reducir el mensaje a una forma fija. Al evangelio se lo puede describir como "el evangelio de la paz por medio de Jesucristo" (Hch. 10.36), "el misterio (o testimonio) de Dios" (1 Co. 2.1), "la palabra" (Stg. 1.21-23), "la palabra del Señor" (Hch. 6.7, 12.24, 15.35, 19.10; 1 Ts. 1.8; 2 Ts. 3.1), "la palabra de la cruz" (1 Co. 1.18), "la palabra de Dios" (Hch. 4.31, 6.2, 8.14, 11.1, 13.44, 13.46; Ro. 10.17; 1 Co. 14.36; 2 Co. 2.17; Ef. 6.17; Col. 1.25; 1 Ts. 2.13; 2 Ti. 2.9; He. 4.12, 6.5, 13.7; 1 P. 1.23, cf. 25), "la palabra de verdad" (Stg. 1.18; Ef. 1.13), "la palabra de vida" (Fil. 2.16), "el testimonio de la resurrección del Señor Jesús" (Hch. 4.33; cf. 17.18; 2 Ti. 2.8), "el evangelio de Dios" (Ro. 1.1; 2 Co. 11.7; cf. 1 Ti. 1.11), "el evangelio del reino" (Mt. 24.14; cf. Lc. 8.1), "el evangelio de Cristo" (Ro. 15.19, cf. 1.3; 1 Co. 9.12; cf. Ef. 3.8), "el evangelio de la gracia de Dios" (Hch. 20.24), "el evangelio de la salvación" (Ef. 1.13). La variedad de descripciones muestra el carácter multiforme del evangelio, pero también refleja el esfuerzo que los primeros heraldos de las buenas nuevas hacían para adaptar su presentación del mensaje a la situación de sus oyentes. Por detrás de todas las descripciones y dándoles unidad, sin embargo, está la figura de Jesús como el Mesías venido de Dios en el clímax de la historia de la salvación, a fin de cumplir las promesas del Antiguo Testamento. Muerto vergonzosamente en la cruz, fue levantado por Dios de entre los muertos y exaltado como Señor de todas

las cosas. Desde su posición de exaltación ha enviado al Espíritu Santo y está derramando sobre su iglesia los dones y bendiciones de la nueva era. Al final de la historia él volverá para completar su obra. Cualquiera que en arrepentimiento y fe lo invoquen como Señor, participarán en la vida de la resurrección y serán colaboradores de él en su misión al mundo.

Los eventos centrales en los cuales se cumple el propósito redentor de Dios son la muerte y resurrección de Jesucristo. Tales eventos fueron anunciados en las Escrituras (cf. Mt. 26.54, 56; Jn. 19.28, 20.9), en las predicciones mesiánicas en general (cf. Lc. 24.25-27, 44-45; Hch. 13.27-29, 17.2-3, 18.28, 26.22-23, 28.23; Ro. 1.2-4), y en ciertas profecías en particular.<sup>14</sup> El énfasis que el Nuevo Testamento pone en ellos sólo puede explicarse en base a la enseñanza del propio Jesús de que su mesiazgo se cumple en términos del Siervo sufriente de Jehová (*ebed Yahweh*). La identificación del Mesías con el Siervo sufriente se hace obvia en las referencias por parte de Jesús a la glorificación del Hijo del Hombre (una figura mesiánica) en el contexto de su sufrimiento y muerte (Mr. 8.31 y paralelos, 9.12 y paralelos, 9.31, 10.32-34 y paralelos, 10.45). Como H. N. Ridderbos dice, "esta misteriosa dualidad de ser Señor y siervo, de la necesidad de sufrir y sin embargo poseer poder divino, es el elemento más esencial en la descripción que todos los cuatro evangelios hacen de la vida terrenal de Jesús".<sup>15</sup> Jesús vio que el poder y la autoridad que le pertenecían porque era el Hijo del Hombre mencionado en Daniel 7, sólo los recibiría por medio de su humillación como el Siervo de Jehová de Isaías 53. Y esta "misteriosa dualidad" se constituyó en la base de la proclamación apostólica de Jesús como el "Santo y justo" (Hch. 3.14, cf. 7.52), el "Autor de la vida" (Hch. 3.15), "el santo Hijo" de Dios (Hch. 4.27, cf. 8.32ss.), quien, habiendo muerto "por (*yper*) nuestros pecados" (1 Co. 15.3)<sup>16</sup> y habiendo sido levantado de entre los muertos, ha sido exaltado como el *Kyrios* de todo el universo (Hch. 2.36, 10.36, 11.20). En las palabras de Pablo, Jesús "se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; por lo cual Dios también lo exaltó hasta lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre" (Fil. 2.8, 9). El corazón del evangelio es Jesucristo: aquél que, aun como el Señor que

ha sido exaltado, sigue siendo un Mesías crucificado (*Cristus estauromenos*) y, como tal, "poder de Dios y sabiduría de Dios" (1 Co. 1.23, 24, cf. 2.2).<sup>17</sup>

#### IV. UN MENSAJE SOTERIOLOGICO

Los evangelios presentan a Jesús como el Mesías que encarna el cumplimiento de la esperanza veterotestamentaria. El énfasis de su ministerio no es la creación de una nueva religión o la enseñanza de un sistema filosófico, sino la proclamación de la buena noticia relativa a un evento: la llegada de la nueva era, el advenimiento del Reino de Dios. Su anuncio es que Dios está actuando en la historia por medio de la persona y obra de su Hijo.

Como el Mesías, sin embargo, Jesús no cumple las promesas de Dios en términos de la victoria política y nacional de Israel. La suya es una victoria de dimensiones universales. Su exorcismo de demonios es una señal de que, en anticipación a la destrucción final de Satanás y sus huestes en el fuego eterno (Mt. 25.41), Dios ha invadido la esfera de acción de Satanás, como quien entra en la casa del hombre fuerte y lo ata antes de saquear sus bienes (Mt. 12.29).<sup>18</sup> Sus milagros de sanidad son señales que apuntan a la venida del Fin, cuando la muerte será sorbida por la inmortalidad.<sup>19</sup> Como el Hijo del Hombre que trae consigo el Reino de Dios, tiene poder para perdonar pecados (Mr. 2.10; cf. Lc. 7.48). Su mensaje revela a un Dios que ha tomado la iniciativa en la búsqueda de los perdidos a fin de colocarlos bajo su gobierno (Mr. 2.15-17; Lc. 15), en una nueva relación en la cual Dios es reconocido como Padre (Mt. 6.32-33; Lc. 12.30).<sup>20</sup> El Reino que Jesús trae consigo es un reino de salvación donde los hombres pueden disfrutar por adelantado de las bendiciones de la era mesiánica —un reino en el cual pueden comenzar a vivir aquí y ahora (cf. Mt. 11.11, 21.31, 23.13; Mt. 12.34; Lc. 16.16). Su evangelio es buenas nuevas relativas a un nuevo orden soteriológico, un orden que ha irrumpido en la historia por medio de su propia persona y ministerio, un orden en el cual se cumple (de manera inesperada por los judíos) la esperanza del Antiguo Testamento. El contenido del evangelio ya había sido preanunciado por los

profetas: lo nuevo es que ahora Dios mismo anuncia ese mensaje como un "evangelio de paz (*shalom*) por medio de Jesucristo" (Hch. 10.36).<sup>21</sup> *Shalom* indica un nuevo orden creado por el Ungido de Dios. ¡Ha llegado "el año agradable del Señor" y su proclamación de por sí es una señal de que ha comenzado la nueva era! (Lc. 4.18-19, 21).

En base a Efesios 2 es claro que para el apóstol Pablo la *shalom* mesiánica introducida por Jesucristo no sólo incluye una nueva relación con Dios sino también una nueva relación entre el hombre y su prójimo. *Shalom* no es un don que él otorga aparte de sí mismo: él mismo es *shalom* (Ef. 2.14), y por medio de su muerte ha puesto fin a toda enemistad entre los hombres. En cumplimiento de Isaías 52.7, ha venido y ha anunciado "las buenas nuevas de *Shalom*" (v. 17); en cumplimiento de Isaías 57.19, su proclamación de *Shalom* es "al que está lejos y al cercano", al judío y al no-judío (v. 17). Ha creado así una nueva humanidad (el *kainos antropos* corporativo —v. 15), marcada por la unidad en él y un común acceso "por un mismo Espíritu al Padre" (v. 18). La proclamación de las buenas nuevas de *shalom* por medio de Jesucristo da como resultado una comunidad que encarna las bendiciones de la nueva era: la iglesia.

Es muy significativo que en Romanos 10.15 Pablo aplique a los mensajeros apostólicos (en plural) la misma referencia al heraldo de las buenas nuevas (Is. 52.7) que en Efesios 2.17 y Hechos 10.36 se aplica a Jesucristo (en singular). Ahora que Jesús ha sido exaltado como Señor, él derrama las bendiciones de la nueva era sobre todos los que invocan su nombre. La salvación en él es asequible para todos los hombres. Pero ¿cómo invocarán su nombre sin haber creído, y cómo creerán sin haber oído, y cómo oirán sin haber quien les predique, y cómo puede el mensajero predicar sin haber sido enviado? Dios provee la respuesta en mensajeros cuya misión se modela en la de Jesucristo, el que vino anunciando las buenas nuevas de *Shalom*. "Como está escrito: ¡Cuán hermosos son los pies de los que anuncian la paz, de los que anuncian buenas nuevas!"

La misión apostólica se deriva de Jesucristo. El es el contenido a la vez que el modelo y la meta de la proclamación del

evangelio. Por eso la tarea apostólica envuelve una preocupación por la total restauración del hombre según la imagen de Dios. Desde la perspectiva del Nuevo Testamento la salvación (*sōtēria*) que el evangelio trae es liberación de todo cuanto interfiere con el cumplimiento del propósito de Dios para el hombre.

1. *Salvación es liberación de las consecuencias del pecado*, sean estas descritas como condenación (Jn. 3.17; Mr. 16.16; cf. 1 Co. 3.15), juicio (Jn. 12.47; Ro. 5.21), perdición (Mt. 16.25, Mr. 8.35; Lc. 9.24, 19.10; 1 Co. 1.18; 2 Co. 2.15; 2 Ts. 2.10), muerte (Ro. 1.32, 6.23; 2 Co. 7.10; Stg. 5.20), o ira (Ro. 2.5, 5.9; 1 Ts. 5.9; Ef. 2.3). Visto en relación con la situación del hombre delante del Dios justo, el evangelio es la proclamación de que, por medio de la fe en Cristo, los hombres son "justificados" —absueltos, declarados sin culpa (Ro. 3.20, 24, 4.5, 5.9; Gá. 2.16, 3.11; Tit. 3.7),<sup>22</sup> son "reconciliados" con Dios, dejan de estar en enemistad contra él (Ro. 5.10ss.; 2 Co. 5.18ss.; Col. 1.19-22); son "perdonados" (Hch. 2.38, 10.43). Este es el sentido de la salvación como un hecho cumplido (Ro. 8.24; Ef. 2.5, 8), un hecho representado elocuentemente en el bautismo.

2. *Salvación es liberación del poder del pecado*. Quienes reconocen a Jesucristo como Señor son trasladados por Dios "de la potestad de las tinieblas. . . al reino de su amado Hijo" (Col. 1.13). Reciben nueva vida "en Cristo" (Ro. 5.17, 21, 6.23, 8.2; Col. 3.3-4; Fil. 1.21; 1 Ts. 5.10), y ésta involucra:

a. *Pertenencia al Pueblo de Dios*, cuyo origen se remonta a Abraham (Ro. 4.16; Gá. 3.27-29). En vista de todo lo que el Nuevo Testamento dice respecto a la conexión que hay entre la salvación y la iglesia, no exagera Michael Green cuando afirma que "la iglesia es, en un sentido muy real, parte del evangelio".<sup>23</sup> La iglesia no es el Reino de Dios, pero es el sector de la humanidad donde se experimentan las bendiciones de la nueva era, incluyendo la salvación de los poderes de destrucción.

b. *Transformación moral*. El rompimiento con todo lo malo y la adherencia a todo lo bueno son inherentes al compromiso con Jesucristo. Los cristianos han sido sepultados con él en su muerte y resucitados con él a fin de llevar un nuevo estilo de vida (Ro. 6.4). Han muerto con Cristo y por lo tanto tienen

que dejar toda mala conducta; han resucitado con Cristo y ahora tienen que "vestirse" de un carácter como el de Cristo (Col. 3.5-14; Ef. 4.17ss.). Cristo, el Nuevo Hombre, es el modelo de la nueva vida.<sup>24</sup>

El evangelio es "poder de Dios para salvación" (Ro. 1.16) no sólo porque libera al hombre de la culpa del pecado, sino porque produce en él el fruto de la fe, la esperanza y el amor que se manifiestan en su estilo de vida (Col. 1.6). En contraste con la separación entre la religión y la ética que caracterizaba a la mayoría de las religiones antiguas, el Nuevo Testamento no deja lugar para una fe que no se exprese en la conducta práctica. "La fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma" (Stg. 2.17). El evangelio no sólo es algo que se cree sino también algo que se obedece (1 P. 4.17-18; cf. Ro. 2.8; Gál. 3.1, 5.7; 2 Co. 9.13; 1 P. 1.22). En efecto, la genuinidad de la fe se mide por la obediencia. Las buenas obras como expresión del amor no son un apéndice de la salvación, de valor secundario, sino parte esencial de la nueva creación realizada en Cristo Jesús (Ef. 2.10; cf. Tit. 2.14).

c. *El don del Espíritu Santo.* Si el evangelio no viene a los hombres como una palabra vacía sino "en poder", esto se debe a la presencia del Espíritu Santo en la proclamación del evangelio (1 Ts. 1.5; cf. 1 Co. 2.4-5; 1 P. 1.12). El Espíritu es quien comunica vida eterna —la vida de la nueva era— (Jn 3.5-8), con todas las virtudes éticas que la caracterizan: "amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza" (Gá. 5.22). Dado en cumplimiento de antiguas promesas (Hch. 1.4, 2.33; cf. Joel 2.28), se lo denomina "el Espíritu Santo de la promesa" (Ef. 1.13; cf. 4.30) porque Dios lo ha constituido en sello que garantiza que sus propósitos de redención se cumplirán plenamente (Ef. 1.14; cf. 1 Co. 2.9; 1 P. 1.4). Su presencia apunta al futuro, pero es un elemento esencial de la vida cristiana aquí y ahora: "si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de él" (Ro. 8.9; cf. 8.14). Como el perdón del cual es inseparable, se lo recibe "por el oír con fe" (Gá. 3.2, 5; cf. Lc. 11.13). La salvación que el evangelio proclama no se limita a la liberación de las consecuencias del pecado; incluye la liberación del dominio del pecado a fin de que el hombre lleve una vida recta por el poder del Espíritu. El

Reino de Dios, cuyos recursos han sido colocados a disposición del hombre por medio de Jesucristo, toma forma en el presente en términos de la acción justa (*dikaïosunē*), la armonía con los demás (*eirēnē*) y el gozo (*chara*) en el Espíritu Santo (Ro. 14.17).<sup>25</sup> La salvación que el evangelio proclama implica una participación actual en las bendiciones de la era mesiánica que han sido traídas desde el fin de la línea del tiempo por el Agente de la "escatología en proceso de realización" —el Espíritu de Dios. Así concebida la salvación es un *proceso* que comienza con ese acto en el cual los creyentes reciben el Espíritu como una marca de propiedad, un "sello" (*sufragis*) y avanza hacia la plena redención de la posesión de Dios —su creación— en la era venidera (Ef. 1.13-14; cf. 2 Co. 1.22).

3. *Salvación incluye una completa restauración del hombre como la imagen de Dios*, hecho para la comunión con su creador, la vida en comunidad y el gobierno de la creación. En toda su plenitud, es algo que se realizará en el futuro, cuando "la creación misma será liberada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios" (Ro. 8.21). El Nuevo Testamento es unánime en su expresión de la esperanza en la victoria final de Dios en Cristo Jesús. Por cierto, nunca cae en la obsesión por la escatología futurista. Sin embargo, provee una firme base para la seguridad de que el propósito redentor de Dios tendrá su realización cabal en "el día de Cristo" (Fil. 1.6), "el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, el cual pagará a cada uno conforme a sus obras: vida eterna a los que, perseverando en bien hacer, buscan gloria y honra e inmortalidad, pero ira y enojo a los que son contenciosos y no obedecen a la verdad, sino que obedecen a la injusticia" (Ro. 2.5-8; cf. v.16). La consumación de la redención, así como del reverso de la misma —el juicio—, es un elemento esencial del evangelio. Y la esperanza que llega al hombre por medio de la proclamación del evangelio es un poderoso incentivo a la fe en Dios y el amor a los demás aquí y ahora (Col. 1.4-5). Aguarda "un cielo nuevo y una tierra nueva" (Ap. 21.1; cf. 2 P. 3.13), aguarda el reconocimiento universal de Jesucristo como Señor (Fil. 2.10-11; cf. Ef. 1.10), aguarda la transformación del "cuerpo de humillación" en un cuerpo similar al cuerpo glorioso —el cuerpo de la resurrección— de Cristo (Fil. 3.21;

cf. Ro. 8.23; 1 Co. 15.35-50). A la vez, proyecta y llena de significado escatológico las acciones éticas realizadas en el presente.

La salvación como justificación puede distinguirse de la salvación como santificación y la salvación como glorificación. Esta distinción refleja la presentación neotestamentaria de la salvación como un hecho cumplido (Ef. 2.5, 8; Ro. 8.24; Tit. 3.5), como un proceso presente (1 Co. 1.18; 2 Co. 2.15) y como un evento futuro (Ro. 5.9; 1 P. 1.5). Los tres tiempos de la salvación, sin embargo, están en un todo orgánico: pueden distinguirse pero no separarse. La salvación que el evangelio proclama no se limita a la reconciliación del hombre con Dios; abarca la reconstrucción total del hombre en todas las dimensiones de su ser; tiene que ver con la recuperación de todo el hombre al propósito original de Dios para su creación.

## V. UN LLAMADO AL ARREPENTIMIENTO Y LA FE

El evangelio contiene un llamado que corre a lo largo de todo el Nuevo Testamento: el llamado al arrepentimiento y la fe. Para que nuestra evangelización sea fiel al evangelio, también tiene que incluir esa nota. Como James Packer ha señalado bien: "La evangelización incluye el intento de lograr una respuesta a la verdad que se enseña. Es comunicación con miras a la conversión. No es sólo cuestión de informar, sino también de invitar".<sup>25</sup> Sin esa invitación la presentación del evangelio no es completa: la invitación pone en relieve que para ser efectivo el evangelio requiere una respuesta positiva.

Los Evangelios sinópticos unánimemente sintetizan el mensaje de Juan el Bautista como un mensaje de "bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados" (Mr. 1.4; Lc. 3.3; cf. Mt. 3.6, 11), y Mateo y Marcos indican que Jesús llamaba a los hombres a arrepentirse ya que se les estaba ofreciendo el Reino de Dios como un don presente, puesto a disposición de todos en anticipación del fin del tiempo (Mr. 1.15; Mt. 4.17).<sup>27</sup> Según la versión de la Gran Comisión contenida en Lucas, el mensaje que el Señor encargó a sus discípulos para que éstos lo proclamaran en todas las naciones fue "el arrepentimiento y el

perdón de pecados" en su nombre (Lc. 24.47). El día de Pentecostés Pedro fue fiel a ese cometido cuando exhortó a sus oyentes: "Arrepentíos y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para perdón de los pecados" (Hch. 2.38; cf. 3.19). También lo fue Pablo cuando en el Areópago anunció que "Dios, habiendo pasado por alto los tiempos de esta ignorancia, ahora manda a todos los hombres en todo lugar, que se arrepientan" (Hch. 17.30) o cuando, según su propio testimonio a los ancianos de la iglesia de Efeso, testificaba a judíos y gentiles "acerca del arrepentimiento para con Dios, y de la fe en nuestro Señor Jesucristo" (Hch. 20.21). En efecto, la afirmación de Pablo frente al rey Agripa, de que él había anunciado a judíos y gentiles "que se arrepintiesen y se convirtiesen a Dios, haciendo obras dignas de arrepentimiento" (Hch. 26.20), muestra que el arrepentimiento era una constante del mensaje de Pablo. Y muestra también que el arrepentimiento que buscaba era la reorientación total de la vida: el rompimiento con el pecado y la adopción de un nuevo estilo de vida; en otras palabras, un arrepentimiento puesto en evidencia por obras (*erga*) específicas.

El arrepentimiento es inseparable de la fe. No hay base para la tesis, sustentada por algunos, según la cual el llamado al arrepentimiento fue dirigido a los judíos, y esto en conexión con la antigua dispensación —la de "salvación por las obras"—, mientras que el único requisito para los gentiles, bajo la nueva dispensación —la de "salvación por la gracia"— era creer. En apoyo de esa posición se ha dicho que Pablo, el apóstol de los gentiles, casi nunca usa la palabra *arrepentimiento* (*metanoia*) en sus epístolas. Aquí no cabe una discusión completa del tema. Basten unas pocas observaciones:

1. A la luz de la insistencia del Nuevo Testamento sobre la unidad de la historia de la salvación, no es posible mantener una distinción rígida entre la antigua dispensación y la nueva. Ya con Abraham se muestra que la fe es el principio básico que determina la relación del hombre con Dios (Ro. 4; Gá. 3). En efecto, Abraham es el padre de todos los que tienen fe (Ro. 4.11, 16).

2. Como ha quedado establecido arriba, el arrepentimiento es uno de los elementos constitutivos del mensaje que

los discípulos de Jesús, según su comisión, debían predicar en todas las naciones. La historia de la expansión de la fe cristiana, según la narración de Lucas en Hechos, no deja lugar a dudas de que los apóstoles (incluyendo a Pablo) fueron fieles a esa comisión.

3. El Nuevo Testamento es su totalidad muestra que la separación del pecado y la obediencia a la verdad son inherentes a la salvación. En contraste con "la tristeza del mundo" —la tristeza vacía de disposición a alejarse del pecado—, "la tristeza que es según Dios produce arrepentimiento para salvación" (2 Co. 7.10). Como lo expresa Leon Morris: "El pecador arrepentido no sólo se entristece por su pecado, sino que por la gracia de Dios hace algo al respecto: rompe definitivamente con él".<sup>28</sup> Donde no hay un arrepentimiento concreto tampoco hay fe genuina y, consecuentemente, tampoco hay salvación. El asentimiento intelectual a la soberanía de Jesucristo es insuficiente para participar de las bendiciones del Reino que están a disposición de todos por medio de él. Lo dijo Jesús: "No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos" (Mt. 7.21).

4. La genuinidad tanto del arrepentimiento como de la fe se manifiesta en sus frutos: las buenas obras. Y sin embargo, no cabe la menor duda de que la salvación es por la gracia. Aparte de la intervención divina el evangelio permanece "encubierto" y no puede ser percibido por el hombre natural (2 Co. 4.3; cf. 1 Co. 2.14). El arrepentimiento es un mandamiento (Hch. 17.30), pero sólo es posible cuando Dios lo otorga (Hch. 11.18). Es su benignidad la que conduce al arrepentimiento (Ro. 2.4). Si no fuese por la gracia de Dios, de hecho el hombre preferiría evadir la incómoda experiencia de romper con el pecado a fin de seguir un nuevo estilo de vida. Lo que hace posible que responda en arrepentimiento y fe es la entrega que Dios hace de sí mismo en Jesucristo. El evangelio es "poder de Dios para salvación a todo aquel que cree" (Ro. 1.16), pero es el mismo evangelio el que crea en el hombre la capacidad de creer.

El evangelio es el don de Dios y como tal demanda "la obediencia a la fe" (Ro. 1.5). "Dios es para nosotros y nuestra

## ¿QUE ES EL EVANGELIO?

liberación, sólo para que nosotros seamos para él y su servicio. Es para nosotros, para ayudarnos, salvarnos y bendecirnos, sólo para que nosotros seamos para él, para adorarlo en la comunión del Espíritu y servirlo en la majestad de su propósito para siempre. Primero lo glorificamos, luego lo disfrutamos para siempre".<sup>29</sup>

## IV

### La contextualización del evangelio

El evangelio es la buena noticia de que Dios se ha puesto al alcance del hombre. Para hacerlo, se ha insertado en la historia humana por la brecha abierta en la realidad espacio-temporal por medio de Jesucristo. Si bien Dios se había manifestado de muchas maneras en el pasado, en la culminación de los tiempos nos ha visitado en la persona de su propio Hijo —la Palabra hecha hombre— en un lugar y un momento particulares. Se diría que Dios se ha contextualizado en Jesucristo.

La encarnación hace obvio el acercamiento de Dios a la revelación de sí mismo y de sus propósitos: Dios no proclama su mensaje a gritos desde el cielo; Dios se hace presente como hombre en medio de los hombres. El clímax de la revelación de Dios es Emmanuel. Y Emmanuel es Jesús, ¡un judío del primer siglo! De manera definitiva la encarnación muestra que la intención de Dios es revelarse desde dentro de la situación humana. En virtud de la naturaleza propia del evangelio, sólo conocemos el evangelio como un mensaje contextualizado en la cultura.

La consideración de la relación entre el evangelio y el contexto cultural que lo envuelve toca una amplia variedad de temas que van desde el campo de la hermenéutica bíblica (que tiene que ver con la lectura del evangelio según éste se revela en las Escrituras) hasta una "teología universal" (que tiene que ver con la encarnación del evangelio en las múltiples culturas del mundo). Sin pretender ser exhaustivos, en el presente estudio nos proponemos enfocar el problema de la contextualización del evangelio con miras a mostrar la necesidad de la reflexión teológica en el Tercer Mundo y la importancia que

ésta tiene para la comprensión cabal del evangelio. En la primera sección daremos atención al aspecto hermenéutico y sus implicaciones para la comunicación del evangelio de una cultura a otra. En la segunda intentaremos una descripción de la situación teológica en el Tercer Mundo, resultante de la labor misionera del Occidente. En la tercera argumentaremos en favor de la contextualización del evangelio en términos de iglesias que lo encarnen en sus propias culturas diferentes y sean la matriz de una teología evangélica que supere las barreras culturales y refleje la multiforme sabiduría de Dios.

Para disipar malentendidos, antes de entrar en materia cabe advertir que mi intención en este capítulo no es denigrar el trabajo realizado por las sociedades misioneras occidentales ni negar los beneficios que el Tercer Mundo ha recibido por intermedio de ellas. Me acerco al tema como quien reconoce que sus propias raíces cristianas guardan relación con el movimiento misionero que tiene su centro de operaciones en Occidente. Si me refiero a ciertas deficiencias de la labor misionera es porque creo que en la medida en que entendamos los factores que conspiran contra la contextualización del evangelio en cada cultura, estaremos en mejores condiciones de hacer nuestra parte a fin de que todos los cristianos (sin distinción de nacionalidad o raza) lleguemos "a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a un varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo" (Ef. 4.13). Mi propósito es hacer una contribución positiva a la discusión de asuntos que tienen profundas implicaciones para la vida y la misión de la iglesia alrededor del mundo.

## I. EL EVANGELIO Y LA CULTURA

La Palabra de Dios se hizo hombre: se aculturizó, puesto que el hombre es un ser cultural. Así se pone Dios al alcance de los hombres. Consecuentemente, no es posible ni entender ni comunicar el evangelio sin referencia a la cultura.

*El problema hermenéutico*

El cristiano común y corriente generalmente da por sentado

que en su lectura de la Biblia puede prescindir por completo de la hermenéutica. Se acerca a la Biblia como si ésta hubiera sido escrita por un solo autor humano y en circunstancias históricas iguales a las suyas propias. Cree tener acceso directo al mensaje revelado en las Sagradas Escrituras e incluso sospecha de todo esfuerzo que se haga para entender ese mensaje a la luz de su contexto histórico original. Y a este acercamiento simplista a la lectura de la Biblia a menudo une un total olvido de la historia de la interpretación bíblica, una falta de perspectiva histórica que hace posible que se sienta como si él fuese el primero que encara la tarea de entender la Palabra escrita.

Esta manera de leer la Biblia refleja un concepto particular de la revelación según el cual ésta consiste fundamentalmente en afirmaciones doctrinales fácilmente traducibles de los idiomas originales (hebreo y griego) al idioma del lector. Se supone que en base a la Biblia traducida, y sin necesidad de un estudio histórico, el lector puede entender sin dificultad el sentido de lo que lee e incluso llegar a una sistematización del mensaje bíblico, sistematización que para él será equivalente al cristianismo mismo. Según este enfoque el conocimiento es fundamentalmente racional y se comunica directamente de la mente divina a la mente humana por medio del libro sagrado. La percepción de la realidad se realiza por medio de conceptos que se expresan en palabras. Si se deja lugar para la teología, es para una teología cuya tarea básica es la sistematización de afirmaciones bíblicas en cuanto a Dios, al hombre y a las relaciones entre los dos.

Cuando uno se propone ir más allá de la mera lectura al estudio de la Biblia, de inmediato tiene que tomar en cuenta el problema hermenéutico. Si el tema central de las Escrituras es la acción histórica de Dios que culminó en la persona y obra de Jesucristo, entonces no es posible entender el mensaje bíblico aparte de su contexto histórico original. Por lo tanto hasta el más elemental de los libros de hermenéutica señala la importancia que tiene el trasfondo de los escritos bíblicos para la comprensión de su significado. La materia prima de la teología no son conceptos abstractos, sino un mensaje relativo a eventos históricos cuya narración e interpretación llevan las marcas de las culturas semita y grecorromana en que vivieron los

autores bíblicos. Su tarea inicial es exegética y la exégesis requiere la construcción de un puente entre el intérprete y los autores bíblicos mediante el método histórico, cuyo presupuesto básico es que la Palabra de Dios no puede entenderse aparte del ambiente cultural y lingüístico en que se dio originalmente.

El problema hermenéutico, sin embargo, no es meramente el problema de una tarea exegética en que se supone que todo es cuestión de analizar el texto a la luz de su contexto histórico para que el intérprete entienda la Palabra de Dios. Yerran quienes piensan que el proceso interpretativo es un proceso puramente científico cuyo éxito está garantizado por el buen uso de herramientas exegéticas que hacen posible extraer el mensaje bíblico de su situación original y traerlo al día de hoy sin mayores complicaciones.

El hecho es que hay tres factores que condicionan la comprensión de la Palabra de Dios: la actitud del intérprete frente a él, su tradición eclesial y su cultura.

1. *La actitud del intérprete frente a Dios es decisiva para la comprensión de la Palabra.* La revelación bíblica tiene que ver con eventos históricos y su interpretación por parte de los autores bíblicos. Por lo tanto su estudio incluye la investigación histórica. Pero también tiene el propósito de vencer a los hombres de su pecado y de la gracia de Dios, a fin de que entren en una relación de comunión personal con él. Consecuentemente, para comprenderla no basta que el intérprete se familiarice con la situación histórica original: tiene que hacer suya la perspectiva de los escritores bíblicos, que es la perspectiva de los hombres en comunión con Dios. Como ha señalado Paul Minear,<sup>1</sup> si hay un *Sitz im Leben* (situación de vida) original, también hay un *Sitz im Glauben* (situación de fe) del cual el intérprete tiene que tomar plena conciencia. Por su propia naturaleza el conocimiento religioso abarca lo histórico, lo metafísico, lo ético y lo personal —“incluye elementos cognoscitivos que son objetivamente verdaderos a la vez que los aspectos subjetivos y emotivos del compromiso personal”.<sup>2</sup> No hay conocimiento de Dios que no vaya acompañado por el reconocimiento de que uno ha sido conocido por él.

2. *Es muy difícil que el intérprete se sustraiga a la influencia de su propia tradición eclesiástica en su comprensión de la Palabra.* Si el propósito de la revelación de Dios no fue la producción de un libro —la Biblia— sino la formación de un pueblo —la iglesia— que sea portador de la Palabra, se sigue que no se puede poner de lado la historia de la interpretación bíblica que es la historia de las maneras en que la iglesia ha entendido la revelación escrita a través de los siglos. Se debe reconocer, sin embargo, que con demasiada frecuencia la tradición se convierte (incluso entre quienes profesan el principio de *sola scriptura*) en un factor de control exegético que impide que el intérprete escuche el mensaje de las Escrituras. Ese es el origen de muchas de las características doctrinales que dividen a los cristianos en “denominaciones,” cada una de las cuales se considera superior a las demás.<sup>3</sup>

3. *La comprensión de la Palabra está condicionada por la cultura del intérprete.* Este no vive en un vacío, sino en una situación histórica concreta, en una cultura de la cual deriva no sólo su idioma sino también sus patrones de pensamiento y conducta, sus métodos de aprendizaje, sus reacciones emocionales, sus valores, intereses y metas. El mensaje de Dios le llega en términos de su propia cultura, o no le llega. El conocimiento de Dios sólo es posible en cuanto la Palabra, por decirlo así, se encarna en la situación del intérprete. En palabras de James D. Smart:

La interpretación no comienza cuando nos sentamos con el texto y algunos comentarios para sopesar la validez de una variedad de significados sugeridos. Comienza antes de que estemos conscientes de hacer algo más que leer las palabras. Las oímos como personas que somos, y el sentido que tienen para nosotros está determinado no sólo por las palabras sino por el carácter del contexto en que las recibimos. Nadie tiene acceso directo al contenido de las Escrituras sea por la perfección de su erudición o por el poder de su inspiración. Cada comprensión del texto y cada afirmación en cuanto a su significado es una interpretación y, pese a la exactitud con que exprese el contenido del texto, jamás puede igualarse al texto mismo.<sup>4</sup>

El reconocimiento del elemento subjetivo en la interpretación de las Escrituras resulta demasiado incómodo para

quienes quisieran equiparar su propia teología con la Palabra de Dios. La mentalidad racionalista preferiría concebir al evangelio como un sistema de verdad al cual se puede llegar directamente mediante un acercamiento "científico," "objetivo," sin un compromiso personal. El hecho es que la objetividad absoluta no es posible. El intérprete está siempre presente en interpretación del evangelio, y está presente en ella como un ser falible. Por supuesto, toda interpretación puede someterse a un control que asegure una mayor aproximación al mensaje revelado. Esa es la función de la hermenéutica como disciplina científica. Pero no se debe cerrar los ojos a la distancia que hay entre el evangelio revelado y la interpretación del mismo. Toda interpretación toma la forma que le impone el intérprete y por lo tanto refleja, en mayor o menor grado, el contexto cultural que condiciona a éste.<sup>5</sup> En resumidas cuentas, el conocimiento de Dios que se desprende de las Escrituras por la vía de la exégesis es verdadero, pero no completo.<sup>6</sup> Consecuentemente ninguna teología es absoluta. Dios siempre trasciende nuestra imagen de él.

Porque la comprensión de la Palabra de Dios es siempre relativa a la cultura del intérprete, la teología en cualquier cultura siempre corre el riesgo de ser en cierta medida una reducción del evangelio. Ninguna cultura se conforma totalmente al propósito de Dios; en todas las culturas hay elementos negativos, desfavorables a la comprensión del evangelio. Por esta razón, el evangelio nunca llega a encarnarse cabalmente en ninguna cultura en particular. Siempre va más allá de cualquier cultura, aun cuando ésta haya sido afectada por él. Lo que esto significa en términos prácticos se podría ilustrar ampliamente si el espacio lo permitiera. Aquí basta notar, como ejemplo, la manera en que el individualismo que forma parte de la cultura occidental ha nublado la dimensión social del evangelio a los ojos de la mayoría de cristianos en el mundo occidental.

Si en el proceso de interpretación alguno de los valores o premisas de la cultura que son incongruentes con el evangelio se integra a éste de tal manera que afecta su contenido, el resultado es un sincretismo. En todo sincretismo hay un acomodamiento del evangelio a algún valor prevalente en la

cultura, acomodamiento que generalmente tiene el propósito de hacer "relevante" el evangelio. Ya en el siglo II los gnósticos intentaron colocar a la fe cristiana en línea con ciertos énfasis de la filosofía griega. Desde entonces la historia de la teología abunda en ilustraciones de intentos similares. En nuestros días el ajuste del cristianismo a premisas marxistas ha dado origen a un sincretismo que pretende devolver al evangelio su dimensión social y política: la "teología de la liberación".<sup>7</sup> Que esta teología haya hallado su laboratorio en América Latina —un continente marcado por el fermento revolucionario— muestra elocuentemente hasta dónde la teología es a menudo un reflejo de la situación histórica.

Por otra parte, cada cultura también posee elementos positivos favorables a la comprensión del evangelio. Con esto no quiero decir que los temas centrales de la teología se deriven de la cultura, ni que ésta determine la reflexión teológica de manera absoluta. Mi tesis es más bien que cada cultura hace posible un enfoque del evangelio que trae a luz ciertas aristas del mismo que en otras culturas pueden haber permanecido menos visibles o aun ocultas. Vistas desde esta perspectiva, las diferencias culturales que tanto obstaculizan las comunicaciones interculturales resultan ser una ventaja para la comprensión de la multiforme sabiduría de Dios: sirven como canales de expresión de aspectos de la verdad del evangelio que la teología atada a una sola cultura puede pasar por alto con demasiada facilidad. Eugene Rubingh ilustra este hecho en su artículo "La forma africana del evangelio",<sup>8</sup> en el cual muestra que la "visión primordial",<sup>9</sup> característica de la cultura africana, coloca al africano en una condición privilegiada para entender que "cada uno es parte del todo, y el reino abarca toda faceta, todo momento, todo acto".<sup>10</sup>

Hasta ahora los textos de hermenéutica bíblica (prácticamente todos escritos en Occidente) tienen muy poco que decir sobre la relación entre la interpretación de la Palabra de Dios y el contexto cultural del intérprete. Con frecuencia dejan la impresión que la única cultura con la cual éste tiene que vérselas es la de los autores bíblicos; que de alguna manera puede abstraerse de su propia situación histórica a fin de hacer una lectura "objetiva" del texto. Se diría que

la hermenéutica misma, como generalmente se la concibe en dichos textos, está condicionada por el divorcio cartesiano entre el sujeto y el objeto que caracteriza a la epistemología en Occidente y que ha desembocado en el "cristianismo secular".<sup>11</sup> Urge una recuperación de la epistemología del realismo bíblico, recuperación que dé el peso debido a los siguientes hechos relativos al conocimiento de Dios revelado en el evangelio:<sup>12</sup>

1. *El conocimiento de Dios es personal y por lo tanto inseparable de la vida en comunidad.* Nadie conoce a Dios en aislamiento de su prójimo. "El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor" (1 Jn. 4.8). El evangelio incluye el propósito de Dios de eliminar la división entre los hombres —la maldición ilustrada en Babel— y crear un nuevo hombre caracterizado por "la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios" —la nueva humanidad prefigurada por la iglesia de Pentecostés, compuesta por representantes de "todas las naciones debajo del cielo" (Hch. 2.5). La plenitud del conocimiento de Jesucristo no es propiedad de un sector de la iglesia en una cultura dada: pertenece a la totalidad de la iglesia. En palabras de Eugene Ahner, "nuestra comprensión del evangelio no será completa hasta que la gente de cada nación y cada cultura dé expresión a esa fe".<sup>13</sup>

2. *Nuestro conocimiento de Dios es personal y por lo tanto se da en el contexto de nuestra existencia corporal en el mundo.* El Dios que el evangelio proclama es un Dios que ha entrado a la historia humana para ponerse al alcance de los hombres y participar en todas las contingencias de la vida común. La encarnación es una negación de todo intento de llegar a Dios por medio del misticismo, el asceticismo o la especulación racionalista: conocemos a Dios por medio de la Palabra que toma forma concreta en nuestra propia cultura.

3. *Nuestro conocimiento de Dios es personal y por lo tanto envuelve la emoción tanto como la razón.* La emoción también es parte constitutiva del hombre hecho a imagen de Dios. Por eso, si hay lugar para la advertencia contra "la huida de la razón," también hay lugar para la advertencia contra la huida de la pasión. Con demasiada frecuencia la teología occidental se reduce a un análisis frío, científico, desinteresado, de la verdad

de Dios; carece de una nota emotiva que ponga de manifiesto que el amor del hombre a Dios ha de ser también con todo el corazón. El aporte teológico de otras culturas en las cuales no se ha idealizado al científico desapasionado podría ser el correctivo necesario.

Cuando se toma en cuenta debidamente la influencia que el contexto cultural del intérprete contemporáneo ejerce en su interpretación del evangelio, se hace obvio que aun en el mejor de los casos ésta es sólo una aproximación, más o menos exacta, al mensaje revelado. El intérprete no tiene acceso directo al evangelio, ni tampoco puede penetrar en el mundo de los autores bíblicos sustrayéndose a su propia situación histórica. Sin embargo, el conocimiento del Dios que se revela en el evangelio no le está vedado como un conocimiento *personal* en los términos que hemos descrito y que es posible gracias al Espíritu Santo, por cuya acción el evangelio se contextualiza.

#### *La comunicación del evangelio*

Ni la interpretación ni la comunicación del evangelio se realizan en el vacío: se realizan en un contexto cultural y son condicionados por el mismo.

Cualquier persona acostumbrada a hablar en público es consciente de las dificultades que plantea la comunicación aun cuando el orador y los oyentes tengan una cultura en común. El hecho es que las palabras no transmiten el mismo mensaje a todos los oyentes. Cada uno de éstos les adscribe significado según sus propias definiciones, prejuicios, conceptos y experiencias previas. ¡No es de sorprenderse que en la comunicación haya tantos malentendidos!

El problema se complica en la comunicación intercultural. Más allá de los obstáculos que entraña la mera traducción verbal de cualquier mensaje de un idioma a otro, están las complejidades de la transmisión de ese mensaje de una cultura con sus propios patrones de pensamiento y conducta, su propio proceso cognoscitivo y estilo de aprendizaje, a otra cultura donde todo o casi todo es diferente. Obviamente, para que haya comunicación no basta el simple traslado de significados desde los términos de un idioma a los términos más o menos equivalentes del otro idioma. Como ha señalado Eugene A.

Nida, para que haya comunicación se requiere que el comunicante establezca una relación efectiva entre el mensaje y el contexto cultural total.<sup>14</sup>

Si los elementos formales de la comunicación —las circunstancias, las técnicas y medios, y el papel que juegan los participantes— la facilitan u obstruyen, con mayor razón la comunicación será afectada a nivel de contenido por el acercamiento epistemológico y los símbolos que se usen para transmitir el mensaje en una situación concreta. Donde no haya una base conceptual común entre el comunicante y el receptor, en el mejor de los casos el mensaje del primero será reinterpretado por el segundo e integrado a su propia estructura ideológica.<sup>15</sup>

La toma de conciencia del papel crítico que juega la cultura en la comunicación es de particular importancia cuando se trata de la comunicación intercultural del evangelio. Para ello hay por lo menos tres razones:

1. *La encarnación es un elemento constitutivo del evangelio.* Desde que la Palabra se hizo hombre, la única posibilidad en cuanto a la comunicación del evangelio es aquella en que éste se encarna en la cultura para ponerse al alcance del hombre como un ser cultural. Cualquier intento de comunicar el evangelio sin una previa compenetración profunda por parte del sujeto comunicante en la cultura receptora es subcristiana. Toda la Biblia es un testimonio elocuente de la intención de Dios de encontrarse y dialogar con el hombre en su situación histórica concreta. A eso apunta su lenguaje antropomórfico: Dios se pasea en el jardín del Edén al fresco del día; Dios tiene ojos, manos y pies; Dios se arrepiente. A eso apunta la acción del Logos que levantó su tienda en un punto definido del tiempo y el espacio, como miembro de la nación judía. A eso apunta la diversidad de énfasis en la presentación del mensaje apostólico, puesta de relieve, por ejemplo, por el estudio comparativo del sermón de Pedro el día de Pentecostés y el de Pablo en el Areópago de Atenas, o de los evangelios y las Espístolas. Toda comunicación auténtica del evangelio se modela en esa comunicación bíblica que busca el punto de contacto con el hombre dentro de su propia cultura.

2. Sin una traducción que va más allá de las palabras a una inserción en la materia prima de la vida histórica en la cultura receptora, el evangelio es una fantasía. El evangelio involucra la proclamación de Jesucristo como Señor de la totalidad del universo y la existencia humana. Si esa proclamación no se dirige a necesidades y problemas específicos de los oyentes, ¿cómo pueden éstos experimentar el señorío de Jesucristo en su situación concreta? Contextualizar el evangelio es traducirlo de tal manera que el señorío de Jesucristo no sea un principio abstracto o una mera doctrina, sino el factor determinante de la vida en todas sus dimensiones, el criterio fundamental en relación al cual se juzguen los valores culturales que están en el meollo mismo del hombre. Sin esa contextualización el evangelio será un mensaje tangencial y hasta irrelevante.<sup>16</sup>

3. Para que haya una respuesta inteligente frente al evangelio, sea de signo positivo o signo negativo, se requiere una comunicación efectiva, una comunicación que tome en serio el punto de contacto del mensaje con la cultura de los oyentes. Sin una confrontación que encare los valores y modos de pensamiento de la cultura, no hay evangelización verdadera. En palabras de David Hesselgrave, "la comunicación intercultural es tan compleja como la suma total de las diferencias humanas".<sup>17</sup> Si tal es el caso, la evangelización no puede reducirse a la repetición de fórmulas doctrinales traducidas literalmente, cuyo éxito haya sido comprobado en otras latitudes. Para que la evangelización vaya más allá del nivel consciente y su llamado sea más que una invitación al asentimiento intelectual, deberá incluir la contextualización del evangelio como uno de sus elementos integrantes. De lo contrario dará base a conversiones espurias o a respuestas negativas que reflejarán una comunicación irrelevante más bien que un rechazo de Jesucristo.

En conclusión, sin una contextualización del evangelio no hay comunicación real de la Palabra de Dios. La comunicación del evangelio sólo puede llevarse a cabo con referencia a la totalidad de los factores culturales que intervienen en la comunicación. No es asunto de una mera traducción literal, sino de una interpretación que requiere la dirección del Espíritu Santo.

## II. EL EVANGELIO EN EL TERCER MUNDO

Uno de los hechos más sobresalientes de nuestro tiempo es que el evangelio de Jesucristo ha sido predicado prácticamente en todas las naciones de la Tierra. El movimiento misionero con base en Occidente ha escrito algunas de las páginas más gloriosas de la historia cristiana. Y es en gran parte gracias a él que hoy la iglesia es una comunidad mundial.

Cabe, sin embargo, preguntarse: ¿En qué medida la extensión geográfica del evangelio ha sido acompañada por una encarnación del mismo en las múltiples culturas humanas? ¿Se puede afirmar que los cristianos alrededor del mundo están demostrando que el evangelio es un mensaje universal, cuya relevancia no se limita al mundo occidental? ¿Cuál es el aporte de la iglesia en el Tercer Mundo a la tarea de elaborar una teología que refleje el propósito de Dios de "que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios"? A continuación ensayaremos una breve respuesta a estas preguntas, dando particular atención a la situación en América Latina.

### *Una iglesia sin teología*

Sucedió durante una conferencia internacional sobre la comunicación del evangelio en América Latina. En la magna reunión estaban presentes varios centenares de líderes, todos ellos comprometidos con la difusión de la Palabra. Se discutía, entre otros temas, la relación de la teología y la evangelización. Alguien observó que sin teología la evangelización se torna en proselitismo y la fe en ideología. La respuesta no se hizo esperar: un evangelista de renombre tomó la palabra para hacer lo que él indudablemente veía como una "defensa" de la evangelización contra la teología. "¿Qué sentido tiene invertir tiempo y energía en la teología, cuando la demanda de la hora es predicar el evangelio?" Esa era su pregunta.

El inolvidable episodio pone de relieve un hecho que no se puede negar: la iglesia en América Latina es una iglesia sin teología. La afirmación es categórica y mal se puede esperar

que sea aceptada sin reparos. Después de todo —dirá alguien—, ¿no se está predicando el evangelio, y no es la predicación por sí sola un discurso teológico? Así es, en efecto. En cierto sentido, dondequiera que se predique las buenas nuevas de salvación en Jesucristo, allí hay teología. La teología está implícita en la comunicación del evangelio aun al nivel más elemental, y sin la primera no puede existir la segunda. Si el evangelio no es teológico, entonces no es evangelio. Y en este sentido cabe también aquello de que "hay teología sin iglesia, pero no puede haber iglesia sin teología".<sup>16</sup> Además, no se debe pretender que la única teología que merece el calificativo de tal sea la especulativa, escrita por algún teólogo encerrado en una torre de marfil. Quien pretenda esto hará bien en notar que en la Biblia misma la única teología que se conoce es la teología "funcional," teología fraguada en medio de la lucha y para la lucha. ¡Ninguno de los escritores sagrados fue un teólogo profesional!

Cuando afirmamos que la iglesia en América Latina es una iglesia sin teología, entonces, no queremos negar la presencia de una teología implícita ni lamentar la ausencia de una teología especulativa. La afirmación sólo tiene sentido dentro del marco de un análisis más profundo de la función de la reflexión teológica en relación con la vida y misión de la iglesia. Es el reconocimiento de que, como ha escrito José Míguez Bonino, "la iglesia cristiana tiene una larga deuda con América Latina: cuatro siglos y medio de Catolicismo Católico Romano y uno de Protestantismo han producido el mínimo del pensamiento creador que estos pueblos tienen derecho de esperar de quienes sostienen haber recibido la misión de anunciar la Palabra de Dios a los hombres".<sup>19</sup> En este sentido, nuestra afirmación sintetiza un fracaso de la iglesia en cuanto a su responsabilidad en relación con el evangelio: la de reflexionar desde la perspectiva de la revelación de Dios, en torno al significado que ésta tiene aquí y ahora, y en función de la obediencia a Jesucristo como Señor en esa situación.

Con más exactitud diríamos que la iglesia en América Latina es una iglesia sin reflexión teológica propia. ¿Alguien lo duda? Que constate cuánta de nuestra literatura cristiana es traducida del inglés (y, ¡ay la pobreza de muchas de nuestras traducciones!) y cuán poca escrita por nosotros. Que note

cuánta de nuestra predicación se reduce a una mera repetición de fórmulas doctrinales mal asimiladas, sin inserción en nuestra propia realidad histórica. Que observe cómo nuestras iglesias, sin más ni más, mantienen el colorido teológico de las misiones que las fundaron y conciben el estudio teológico fundamentalmente como el estudio de los distintivos doctrinales de las iglesias a las cuales se remonta su origen. Que examine el cuerpo docente y el programa de nuestros seminarios e institutos bíblicos. Que pase revista a nuestra himnología y nuestra "coritología." El análisis de todos estos aspectos de nuestra realidad eclesial le mostrará que nuestra "dependencia teológica" es tan real y tan acuciante como la dependencia económica que caracteriza a los países del Tercer Mundo.

Por cierto, los últimos años han visto el surgimiento en Latinoamérica de un movimiento teológico que ha desbordado las fronteras de este continente. Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman, Juan Luis Segundo y José Miranda (todos ellos autores católico-romanos) son ya nombres familiares a muchos lectores en Europa y Norteamérica. Sin intención de menospreciar su aporte, cabe sin embargo hacer las siguientes observaciones relativas al mismo: (a) Que el volumen de su producción es relativamente pequeño y su impacto muy limitado como para que altere significativamente el cuadro de la iglesia que acabamos de delinear. (b) Que aunque un sector de las iglesias protestantes, a falta de una teología propia con la cual encarar la tarea de contextualizar el evangelio, ha echado mano a su teología, es altamente dudoso que ésta llegue a trascender ampliamente al reducido grupo de sus adherentes católico-romanos.<sup>20</sup>

Si la iglesia de América Latina —un continente tradicionalmente "cristiano"— adolece de una inveterada anemia teológica, no es de sorprenderse que el mismo cuadro se repita en Asia y Africa. Sin desconocer el trabajo que unos pocos pensadores están realizando con miras a dar expresión a la fe cristiana en el contexto de su propia cultura, hay que decir que el panorama total de la iglesia en el Tercer Mundo sigue siendo el de una iglesia sin teología. Wilbert R. Shenk no exagera de ninguna manera cuando afirma que "a pesar de algunas señales

superficiales de éxito, el movimiento misionero moderno ha fallado en un nivel profundo hasta hoy. La iglesia que es el producto de este movimiento histórico adolece seriamente de un desarraigo espiritual e intelectual".<sup>21</sup>

No hay posibilidad alguna de que esta situación cambie mientras que la tarea teológica de las misiones sea concebida en términos de la exportación de teologías elaboradas en Occidente. Especialmente en los campos de la educación teológica y la literatura cristiana, urge una toma de conciencia del daño que causa en la iglesia en el Tercer Mundo el continuo bombardeo de formulaciones doctrinales y "respuestas cristianas predigeridas." Esa "mentalización" de los cristianos, a menudo apoyada por el poder económico,<sup>22</sup> no puede menos que retardar indefinidamente el desarrollo de iglesias autóctonas, enraizadas en su propia cultura y capaces de hacer su propio aporte teológico. Y mientras el evangelio no alcance una contextualización profunda en la cultura local, a los ojos de la gente en esa cultura seguirá siendo una "religión foránea."

Si se evalúa la obra misionera con base en Occidente, no desde la perspectiva de las intenciones expresas sino desde la de sus resultados, la conclusión obligada es que en lo que respecta a la formación de iglesias autóctonas en el Tercer Mundo la práctica misionera está muy a la zaga de la teoría. Sin conciencia del papel de la cultura tanto en la interpretación como en la comunicación del evangelio, los misioneros en general han dado por sentado que su tarea es la de extraer el mensaje directamente del texto bíblico y transmitirlo directamente a sus oyentes sin más ni más. Su actitud se ajusta a un acercamiento simplista que no corresponde a la realidad.

Esta es la actitud simplista detrás de la objeción común en círculos misioneros contra cualquier sugerencia relativa a la necesidad de formular una teología evangélica en América Latina, Asia o Africa. "¿Qué pasa con la teología bíblica?" —se dice. "No hay necesidad de muchas teologías. Una sola teología es suficiente y satisfactoria para todo el mundo." Este es el acercamiento a la teología que ha mantenido a la iglesia en el Tercer Mundo en completa dependencia de los modelos occidentales de pensamiento. Es el acercamiento que en nombre de la ortodoxia vez tras vez ha impuesto en la iglesia joven los

énfasis doctrinales característicos de los fundadores de las misiones y ha cortado las raíces de una reflexión creadora que cale hondo en las culturas nativas. Es, en fin, el acercamiento que inadvertidamente está extendiendo un cristianismo-cultura en que los elementos bíblicos se combinan con elementos de la filosofía griega<sup>23</sup> y de la herencia cultural europeo-americana.<sup>24</sup>

La iglesia del Tercer Mundo carece de una teología que responda a sus propias necesidades. De las misiones occidentales ha recibido el evangelio reducido y envuelto en un ropaje cultural que le resta mucho de su poder transformador.<sup>25</sup> Esa es su mayor tragedia y su mayor desafío.

#### *Causas de esta situación*

Resultaría demasiado presuntuoso tratar de explicar las razones que ha provocado el déficit teológico que aqueja a la iglesia en América Latina. Tenemos que limitarnos a sugerir dos que saltan a la vista.

1. *La contraposición de la evangelización y la teología.* Casi un cuarto de siglo ha transcurrido desde que, durante la celebración de la Primera Conferencia Evangélica Latinoamericana, el Dr. Gutiérrez Marín y el Dr. Marc Boegner, destacados representantes de las iglesias latinas en Europa, señalaron la ausencia de teología que caracterizaba a las declaraciones que surgieron de la asamblea. Más de un decenio después, recordando el incidente un escritor evangélico salía en defensa de "la posición teológica de los evangélicos latinoamericanos".<sup>26</sup> Esgrimía para ello una serie de argumentos tendientes a mostrar que en nuestro continente lo esencial para la iglesia es lograr la conversión de hombres y mujeres al evangelio y que esta tradición es por lo menos tan válida como la del protestantismo europeo. Somos hijos —decía— no de la Reforma, sino del avivamiento evangélico del siglo XVIII y de movimientos derivados de él. Nuestra marca, consecuentemente, es la evangelización, no la teología ni la liturgia. Nuestro origen explica nuestro legítimo énfasis en la experiencia versus la creencia, en la acción evangelizadora de los laicos versus la indiferencia misionera de las "iglesias históricas," en "las iglesias multitudinarias" versus las "iglesias segregadas." Los mismos

argumentos podrían haberse usado en Asia o África.

Desde ese entonces mucha agua ha pasado por debajo del puente. Los cambios que se han operado en el mundo son de conocimiento común. El crecimiento numérico del pueblo evangélico en el Tercer Mundo ha llamado la atención de los técnicos en "crecimiento de la iglesia." Y sin embargo, esa defensa de "nuestra tradición" hecha por el mencionado escritor es todavía, para muchos líderes evangélicos, tan válida hoy como cuando fue redactada. Según ellos, todavía estamos en "la etapa de la fe y la pasión evangelística." Su deseo sigue siendo el de continuar esa etapa "por mucho tiempo." Cabe preguntar si el énfasis unilateral en la evangelización hace justicia tanto a la Palabra de Dios como a la situación de la iglesia de Cristo. ¡Bien pudiera ser que el mantenimiento de "nuestra tradición" de origen "avivamentista" sea precisamente el mayor obstáculo para el cumplimiento de la misión de la iglesia en este momento crítico de la vida de nuestros pueblos! Porque, al fin y al cabo, ¿qué evangelio es éste que predicamos, si nuestra predicación no se nutre del estudio concienzudo de la Palabra de Dios y de la reflexión sobre su significado en nuestra situación concreta? ¿Hemos hecho a la fe cristiana realmente *nuestra* mientras nos limitamos a repetirla según fórmulas doctrinales elaboradas en otras latitudes? ¿Puede haber una evangelización realmente bíblica —una presentación de todo el consejo de Dios— sin reflexión teológica que busque la comprensión de la pertinencia del evangelio a la totalidad de la vida humana en un contexto histórico definido?

La reducción del evangelio que caracteriza al pueblo evangélico latinoamericano es un reflejo de la tradición que ha sido impuesta por el movimiento misionero que le dió origen. Y temo que hay poca esperanza de cambio mientras la estrategia para el crecimiento de la iglesia siga siendo asunto de misioneros "expertos" en la materia, cuyas teorías perpetúen el divorcio entre la evangelización y la teología.

2. *La concentración de la obra evangélica en el crecimiento numérico.* En teoría, nadie niega que el crecimiento cualitativo de la iglesia es importante. El análisis de la situación, sin embargo, muestra una innegable concentración de la obra evangélica en la multiplicación del número de iglesias y de

miembros de iglesias, como criterio final para medir el crecimiento de la iglesia. El daño que este énfasis (esta "numerosolatría," como lo hemos llamado en algún otro escrito) ha causado en el Tercer Mundo es incalculable. Además del execrable espíritu de competencia que más tiene que ver con el sistema capitalista que con la Palabra de Dios, ha hecho que casi todo el esfuerzo de evangelización en nuestro continente se vuelque en la difusión de una versión simplista del evangelio, de un mensaje que perennemente excluye las dimensiones más amplias de la fe, de un cristianismo-cultura que no percibe la necesidad de que la Palabra de Dios hable desde dentro de la situación humana. ¡Lo que interesa es multiplicar el número de "creyentes," aunque para ello haya que dejar de lado todo lo que no quepa dentro de un esquema completamente individualista y ultramundano! La evangelización deviene técnica de "ganar almas," para lo cual la reflexión teológica es innecesaria: basta el uso de métodos enlatados y fórmulas importadas de salvación.

Además, si el crecimiento numérico es lo que importa, la estrategia misionera tendrá que dar prioridad a aquellos sectores de la población que sean más "productivos" en términos de conversiones. No habrá tiempo para la gente que demande respuestas elaboradas y más ajustadas a la situación histórica, respuestas que presuponen una reflexión teológica. ¡No será ésta una de las razones por las cuales se ha hecho relativamente tan poco entre los universitarios y los intelectuales en América Latina.

#### *Consecuencias del déficit teológico en el Tercer Mundo*

Leopoldo Zea ha señalado que en América Latina no hay tiempo para crear sistemas filosóficos, pero que no por eso se podría afirmar que no hay filosofía. "La filosofía, una filosofía surgida frente a la urgencia de las circunstancias —dice—, se hace en la vida pública, en los campos de batalla, en los destierros o en las cárceles".<sup>27</sup> Sería deseable que un comentario similar pudiera hacerse respecto a la teología en América Latina: que la teología está haciéndose en contestación a situaciones concretas que la iglesia encara en el ejercicio de su

misión. Por supuesto que, como ya se ha señalado, la existencia de una "teología implícita" es un hecho que nadie puede negar. Pero igualmente innegable es que, aun en el nivel elemental, la teología que domina en el "campo misionero" resulta ser generalmente un producto heredado de una reflexión ajena a nuestra propia situación, una colección de contenidos mentales que guardan poca relación con los problemas que el mundo subdesarrollado plantea a la fe cristiana. ¿Cuáles son las consecuencias de este lamentable déficit teológico? Sugerimos tres.

1. *La falta de contextualización del evangelio en las culturas del Tercer Mundo.* Tanto en Asia como en Africa, el cristianismo es una religión étnica: la religión del hombre blanco. En América Latina, por otra parte, cumple la función de adorno cultural, del que se puede prescindir sin mayores consecuencias. Como lo expresa Míguez Bonino: "Ni el Catolicismo Romano ni el Protestantismo han tenido como iglesias el arraigo necesario en la realidad humana latinoamericana para alumbrar un pensamiento creador. En otros términos, ambas iglesias han permanecido marginales a la historia de nuestros pueblos".<sup>28</sup> Obviamente, no se trata de que el mensaje del evangelio sea una cosa aquí y otra cosa allá. Ha sido dado "una vez para siempre" y su proclamación será fiel en la medida en que manifiesta la permanencia del dato revelado, sea aquí o allá.<sup>29</sup> Tampoco se trata de que haga falta una "teología autóctona" caracterizada por lo folklórico y totalmente condicionada por nuestra situación histórica. Menos aun quisiéramos una teología que en nombre de la contextualización del evangelio pasara por alto los resultados de largos años de investigación en el campo de las ciencias bíblicas realizada por teólogos europeos o norteamericanos. Sería ridículo pensar que en el Tercer Mundo tenemos que comenzar desde cero, eliminando de un solo brochazo la contribución de otros a nuestra propia reflexión. Lo que es necesario, más bien, es una teología que, aprovechando los valores que hay en cualquier estudio, sea cual sea su procedencia, muestre la pertinencia de la revelación bíblica a nuestra cultura, la relación entre el evangelio y los problemas que la iglesia encara en nuestro medio ambiente. Mientras eso no suceda la Palabra de Dios será un *logos asarkos* ("verbo desencarnado"), un mensaje que tocará nuestra vida

tangencialmente. Esta es, precisamente, una de las más trágicas consecuencias de la carencia de reflexión teológica entre nosotros: que el evangelio tiene todavía un sonido extraño, o no tiene ningún sonido, en relación con muchas de las aspiraciones o preocupaciones, problemas e interrogantes, valores y costumbres en el Tercer Mundo. Es por eso que el protestante latinoamericano de clase media (y sospechamos que es lo mismo en Asia y Africa), en medio de las apremiantes necesidades materiales de la mayoría de la población, puede adoptar un estilo de vida que desentona totalmente con la situación, sin hacerse problemas.<sup>30</sup> Es por eso que por debajo de toda estructura doctrinal que acepta a nivel consciente, el africano puede mantener incólumes sus tradiciones y costumbres, se ajusten o no a la fe bíblica.<sup>31</sup>

Los que objetan a la contextualización del evangelio por temor al sincretismo<sup>32</sup> deberían tomar en cuenta que precisamente donde no hay reflexión consciente sobre la forma que ha de tomar la obediencia al Señor Jesucristo en la situación concreta, se posibilita que la conducta sea determinada por la cultura en vez de ser regida por el evangelio. Cuando la atención se concentra en formulaciones verbales o en los aspectos externos de la vida cristiana con el propósito de cerrar la puerta delantera al sincretismo, casi inevitablemente éste se introduce por la puerta trasera y produce un cristianismo-cultura que simplemente asimila los valores del medio-ambiente. En cada esfuerzo por comunicar el evangelio haciendo justicia al contexto cultural, el peligro del sincretismo está presente. La alternativa, sin embargo, no es lo que Charles Kraft<sup>33</sup> ha denominado "extraccionismo," en que el misionero trata de comunicar el mensaje según su propio marco de referencia, sino una nueva lectura del evangelio desde dentro de la situación histórica concreta y bajo la dirección del Espíritu Santo. Después de todo, no hay que olvidar que el acercamiento "extraccionista" que ha caracterizado al movimiento misionero con base en los Estados Unidos y Europa no ha podido evitar la persistencia de elementos paganos en las iglesias del Tercer Mundo. No hay manera de evitar los peligros inherentes a la comunicación intercultural cuando la enseñanza se reduce al adoctrinamiento

y no hay ni siquiera conciencia de que tales peligros existen.

2. *La incapacidad de la iglesia para hacer frente a las ideologías de moda.* La iglesia que no alimenta su fe mediante la reflexión fácilmente es hecha víctima de las ideologías. Carece de criterios para juzgar respuestas que se proponen en su medio ambiente. El resultado es que se ajusta a las circunstancias del momento, y se convierte en sustentadora del statu quo, o por el contrario, es condicionada por la propaganda de una ideología de cambio y se deja instrumentar, se deja usar, inconscientemente. Creo que es en esta área, precisamente, donde reside el mayor peligro de una "iglesia de masas" sin orientación teológica, como es la iglesia en América Latina en esta coyuntura de la historia: el de dejarse arrastrar por el viento que sople, sin criterios para discernir lo que el evangelio demanda de ella. Esto es cierto particularmente en países (como Chile y Brasil) donde los políticos podrían ver en la iglesia, dado el número de sus miembros, una fuerza "explotable" para sus propios intereses. Sin teología —sin un punto de referencia en relación al cual se pueda criticar a las ideologías— la iglesia termina absorbida por el mundo.<sup>34</sup> ¿No es esto lo que se ve, por ejemplo, en el caso de jóvenes criados en el evangelio, que cuando comienzan a pensar en el significado concreto del discipulado cristiano se encuentran incapaces de responder a la lectura de la realidad que les proponen sus amigos marxistas? (Hago alusión al Marxismo por tratarse en este momento de la ideología con mayor alcance "misionero" en la mayor parte de los países latinoamericanos.) Urge que tengamos un armazón teológico que nos ayude a valorar los varios modos de interpretar nuestra situación (o de cambiarla) sin caer en la sacralización de ninguna ideología, sea de derecha o de izquierda.

3. *La pérdida de la segunda y tercera generación "evangélica."* El fenómeno es común. Lo he constatado a lo largo y lo ancho de América Latina. Sucede especialmente con los estudiantes. Gente que ha sido formada en hogares evangélicos, pero que hoy no tiene nada que ver ni con el evangelio ni con la iglesia. ¿Por qué? Decir que "el mundo los absorbió porque amaban más las tinieblas que la luz" no es suficiente. Un servicio valioso que algunos de los muchos "sociólogos" que hoy se

dedican a estudiar el "fabuloso crecimiento de la iglesia en el Tercer Mundo" harían a la misionología sería el incluir en sus estudios una investigación, no sólo de los que entran, sino también de los muchos que salen de la iglesia. Sospechamos, en base a la simple observación, que el estudio mostraría por lo menos dos datos: (a) que el número de los "evangélicos" de la segunda y tercera generación que se han apartado en los últimos diez o quince años asciende a varios centenares; (b) que en muchísimos casos (sería aventurado sugerir un porcentaje) la razón de la separación fue una crisis de fe debida a la ausencia de base teológica y de la vivencia de Cristo que la teología busca. El joven cuyos conocimientos bíblicos no superan el nivel de la escuela dominical, tarde o temprano encuentra que su esquema del cristianismo se rompe, que su fe no tiene fundamento para soportar el peso de toda la problemática que le plantea la vida en sociedad. No es de sorprenderse que varios de los líderes jóvenes que participan en las guerrillas en algunos de nuestros países procedan de hogares evangélicos. Lo que la iglesia no les ha dado en términos de propósito para la vida y de una perspectiva para entender la historia, lo han encontrado en un ideal secular que termina por devorar su fe "ambiental." Ya lo ha dicho Juan A. Mackay: "Hemos de educar a los cristianos teológicamente explicándoles en la forma que les sea más inteligible, la dimensión total de la fe cristiana. Y si esto no hacemos, corremos el riesgo de que, sobre todo la juventud, se enamore de otras filosofías de la vida".<sup>35</sup>

### III. HACIA UN EVANGELIO CONTEXTUALIZADO

Una copia a xerox de alguna teología elaborada en Europa o Norteamérica jamás podrá satisfacer las necesidades teológicas de la iglesia en el Tercer Mundo. Ahora que la iglesia se ha transformado en una comunidad mundial, ha llegado el momento de que la universalidad del evangelio se manifieste en términos de una teología que no esté atada a ninguna cultura en particular, sino que muestre la multiforme sabiduría de Dios. Si se reconoce ampliamente que "los apéndices culturales europeos y norteamericanos del evangelio se han convertido en una carga más y más pesada para quienes se sienten llamados a

llevar el mensaje de Cristo a pueblos de tradiciones no europeas<sup>36</sup>, es hora de hacer algo al respecto. La tarea teológica ya no puede ser considerada como tarea de un sector de la iglesia: debe concebirse como la tarea de toda la iglesia en busca de "la unidad de la fe y el conocimiento del Hijo de Dios."

*Pautas para una teología evangélica renovada*

El presente momento histórico plantea un desafío a los cristianos en todo el mundo: el desafío a calar hondo en las Escrituras a fin de extraer la luz con que éstas pueden iluminar los problemas de hoy, por la acción del Espíritu Santo. Para que el evangelio no sea sólo aceptado intelectualmente sino también vivido, necesariamente tiene que tomar forma dentro de nuestro propio contexto cultural. El papel de la teología es interpretar y aclarar la Palabra de Dios con miras a la obediencia a Jesucristo en la situación histórica. En otras palabras, la teología es un instrumento para la contextualización del evangelio. Y para que cumpla su función debe tener como base la revelación bíblica, debe elaborarse en un contexto histórico definido y debe tener como meta la obediencia al Señor Jesucristo hoy. Consecuentemente, debe tomar en cuenta las siguientes pautas:

1. *La base de la teología es la Palabra de Dios.* Dios ha hablado en Jesucristo y lo que ha dicho en él (incluyendo su persona y su obra) es el tema central de las Sagradas Escrituras. La Palabra de Dios ha sido "escriturada" y como tal ejerce una función normativa, absolutamente imprescindible, por la acción del Espíritu Santo, en relación con la reflexión teológica. Sin ese control de la Palabra y del Espíritu que obra por medio de la Palabra, la teología deviene sabiduría humana. Una mera proyección del hombre. Antropología.

La normatividad de la Palabra, si ha de ser más que una mera teoría, implica seriedad en la labor exegética. Y es absurdo pretender que para hacer exégesis se puede prescindir, en nombre de "lo autóctono," de las herramientas básicas que la erudición bíblica desarrollada en Europa o Norteamérica ha puesto a nuestro alcance.

2. *El contexto de la teología es la situación histórica concreta.* La "teología pura," producida en una torre de marfil, está más

emparentada con el escolasticismo que con la Biblia. La reflexión teológica no es básicamente un ejercicio intelectual, sino un descubrimiento de la voluntad de Dios relacionada con la práctica de la verdad en una situación específica. El estudio bíblico no es cuestión de asimilación de información tanto como cuestión de discernimiento del propósito de Dios en una situación de compromiso concreto. Dijo Jesús: "El que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la doctrina es de Dios, o si yo hablo por mi propia cuenta" (Jn. 7.17).

3. *El propósito de la teología es la obediencia al Señor Jesucristo.* Ya lo dijimos antes, y lo repetimos: la única teología que la Biblia conoce es una teología "funcional," es teología que se hace en función de la realización del propósito de Dios por medio de su pueblo. Y la teología evangélica nunca puede, por lo tanto, carecer de una nota pastoral. En cierto sentido, es una homilía o una pastoral en la cual Dios se nos comunica como el Dios que nos usa como luz en el mundo y sal de la tierra. Lo cual implica que la teología no puede quedarse con el individuo y su problemática, sino que tiene que ir más allá, al discernimiento de la voluntad de Dios en relación con el mundo en el cual la iglesia está llamada a vivir el evangelio.

#### *La iglesia y la contextualización del evangelio*

Al fin y al cabo, la contextualización del evangelio es posible por la acción del Espíritu Santo en el pueblo de Dios. En la medida que la Palabra de Dios se encarna en la iglesia, el evangelio toma forma en la cultura. Y eso refleja el propósito de Dios: la intención de Dios no es que el evangelio se reduzca a un mensaje verbal, sino que se encarne en la iglesia y, a través de ella, en la historia. El Dios que siempre ha hablado a los hombres desde dentro de la situación histórica ha designado a la iglesia como el instrumento para la manifestación de Jesucristo en medio de los hombres. La contextualización del evangelio jamás puede llevarse a cabo aparte de la contextualización de la iglesia en la historia.

Sin embargo, para que la iglesia revele a Jesucristo en el plano de la historia, debe primero experimentar la realidad de la muerte de Cristo con referencia a la cultura humana. En palabras de Hans Bürki, "la primera operación decisiva del

evangelio al colocar al hombre-cultura frente a Dios es librarlo del cordón umbilical de su cultura".<sup>37</sup> En términos prácticos esto significa que la totalidad de la vida (incluso los modelos de pensamiento y conducta, los valores, hábitos y roles) debe ser sometida al juicio de la Palabra de Dios, de manera que sólo lo que es digno de Cristo permanezca y alcance su plenitud. Morir con Cristo es morir a nuestra propia cultura y, consecuentemente, reconocer más objetivamente los condicionamientos que ésta ejerce sobre nosotros a fin de aprender a apreciar los valores de otras culturas ajenas a la nuestra. Sólo así podemos ver la relevancia del evangelio para la vida humana en cualquier cultura y, por ende, la gloria del Cristo resucitado que transforma la cultura.

La iglesia realmente autóctona es aquella que en virtud de la muerte y resurrección de Cristo encarna el evangelio dentro de su propia cultura. Adopta un estilo de vida, pensamiento y acción en que sus propios patrones culturales son transformados y realizados plenamente por el evangelio. En cierto sentido, es la personificación cultural de Cristo, el medio a través del cual Cristo toma forma en una cultura dada. La tarea de la iglesia no es la extensión de un cristianismo-cultura por todo el mundo, sino la encarnación del evangelio en cada cultura. La obra misionera por lo tanto debe estar orientada a la formación de lo que Charles H. Kraft<sup>38</sup> ha denominado "iglesias de equivalencia dinámica", comparables —según él— a las traducciones dinámicas de la Biblia (como el caso de la Versión Popular en castellano). Las iglesias del Tercer Mundo que permanecen atadas a la cultura occidental son "traducciones literales," alienadas de su propia cultura. Reducen la fe cristiana a una conformidad exterior a palabras y categorías transferidas de otras culturas. La iglesia autóctona es una "traducción dinámica" que produce en su propio medio ambiente la misma clase de impacto que la iglesia primitiva produjo en el mundo greco-romano. Usa las formas de la cultura local, pero la transforma en medios de expresión de la fe cristiana.

El evangelio puede contextualizarse únicamente por medio de "iglesias de equivalencia dinámica." Y tales iglesias son las que pueden generar una teología evangélica que refleje la multi-forme sabiduría de Dios.

## LA CONTEXTUALIZACION DEL EVANGELIO

La contextualización del evangelio no consistirá en una adaptación de una teología ya existente a una cultura dada. No será meramente el resultado de un proceso intelectual. No será auspiciada por un benevolente paternalismo misionero cuya intención sea ayudar a la iglesia joven a seleccionar los elementos culturales de signo positivo. La contextualización del evangelio sólo puede ser un don de la gracia de Dios concedido a una iglesia que se esfuerza por colocar la totalidad de su vida bajo la soberanía de Jesucristo en su situación histórica. Más que un portento natural, la encarnación es un portento de la gracia de Dios.

## V

### **Cristo y Anticristo en la proclamación del evangelio**

La sola mención del Anticristo nos coloca frente a un difícil problema de interpretación bíblica. ¿Quién (o qué) es el Anticristo? Desde los primeros siglos de historia de la iglesia muchos lo han concebido como un personaje apocalíptico cuya aparición en la historia precederá la segunda venida de Cristo. Actualmente en América Latina circulan varias versiones modernas de esa interpretación, cada una de las cuales pretende ser la única posible. Han pasado ya (o van pasando) los tiempos en que el Anticristo era identificado con el Papa, en línea con Lutero<sup>1</sup> y otros reformadores. Hoy el Anticristo halla su lugar en ciertos esquemas de interpretación literal en términos de un futuro dictador mundial que junto con sus ejércitos hará frente a Cristo en la batalla de Armagedón, o es una figura mitológica representativa de un apocalipticismo judío totalmente obsoleto.

En la presente ponencia no pretendemos poseer la clave para comprender todas las afirmaciones que el Nuevo Testamento hace respecto al Anticristo. Preferimos dejar en suspenso la respuesta a las preguntas que plantea la escatología futurista, no porque las creamos sin importancia sino porque (además de dudar de nuestra competencia para responderlas) las consideramos ajenas al tema que tenemos entre manos. Dejando de lado esas preguntas concentraremos la atención en el sentido que tiene la proclamación del evangelio en relación al conflicto representado por el binomio Cristo-Anticristo. En la primera parte resumiremos la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el Anticristo, destacando aquello que a nuestro

parecer es claro en base al estudio de los textos. En la segunda parte nos esforzaremos por discernir las señales de los tiempos en la situación latinoamericana. En la tercera parte, finalmente, sugeriremos algunas consecuencias de toda la reflexión previa para la evangelización en nuestra situación.

## I. EL ANTICRISTO EN EL NUEVO TESTAMENTO

Para explicar el origen de la figura del Anticristo a menudo se ha recurrido a la literatura apocalíptica y pseudoe-pigráfica del período intertestamentario y del primer siglo de nuestra era. No podemos detenernos aquí a analizar esta cuestión de particular interés para los estudiosos de los orígenes de las religiones. Nos limitamos a observar que las coincidencias entre el Anticristo del Nuevo Testamento y ciertas figuras míticas que aparecen en libros tales como *4 Esdras*, el *Testamento de los Doce Patriarcas*, el *Libro de jubileos*, *La Asunción de Isaías* y los *Oráculos Sibilinos*, muestran que la figura neotestamentaria germinó en un terreno en el cual la expectativa del fin del mundo, enraizada en las profecías del Antiguo Testamento, se mezclaba con una lectura negativa de los acontecimientos históricos contemporáneos.

Mucho más obvia es la conexión del Anticristo del Nuevo Testamento con la profecía de Daniel, la cual se pondrá en evidencia al examinar los varios pasajes neotestamentarios relacionados con el tema, a saber, Marcos 13, 2 Tesalonicenses 2.1-12, Apocalipsis 13, 1 Juan 2.18-29, 4.1-6, y 2 Juan 7.<sup>2</sup>

### *Marcos 13*

El "pequeño Apocalipsis" de Marcos 13 (par. Mt. 24 y Lc. 21) hace referencia a "la Abominación Desoladora" (v. 14) cuya aparición coincidirá con un período de intenso sufrimiento sin paralelo en la historia. Se trata de una descripción de una persona que encarna la más espeluznante idolatría ("el horrible sacrilegio," según traduce la Versión Popular). La terminología se deriva directamente de Daniel 9.27, 11.31 y 12.11, textos que tienen como trasfondo la profanación del Templo de Jerusalén cometida por Antioco Epifanes al convertirlo en

un centro de adoración a Zeus Olímpico, de quien el tirano pretendía ser una manifestación terrenal (año 167 a. C.). En el contexto de Marcos 13 la referencia a la Abominación Desoladora podría estar vinculada a la caída de Jerusalén (año 70 d. C.) cuando las legiones romanas rodearon la ciudad con sus estandartes adornados con el águila imperial tan abominada por los nacionalistas judíos.<sup>3</sup> Pero un curioso dato gramatical<sup>4</sup> sugiere que la Abominación es una persona, de quien se dice que ocupa el lugar donde no debe estar (*estēkota opon ou dei*, v. 14), es decir, el lugar que le pertenece a Dios. Esta última calificación coincide con la del Anticristo en 2 Tesalonicenses 2.4: "se sienta en el templo de Dios, como Dios, haciéndose pasar por Dios."

Otro elemento importante en relación a la venida del Anticristo en Marcos 13 es la referencia a los falsos profetas (*pseudoprofētai*) y los falsos cristos (*pseudocristoi*) que harán señales y milagros "para engañar, si fuese posible, aun a los escogidos" (v. 22; cf. v. 6). No se explica en el pasaje hasta qué punto la acción de estos maestros del engaño es inspirada directamente por el Anticristo. Pero es obvio que forma parte de un complejo cuadro de rebelión contra Dios y apostasía general que precederán la venida de Cristo y tendrán su máxima expresión en el Anticristo.

2 Tesalonicenses 2.1-12

No es difícil comprobar que la imagen paulina del Anticristo deriva su perfil de las visiones apocalípticas del profeta Daniel. Nótese los siguientes conceptos paralelos:

2 Tesalonicenses 2

Daniel

—"la apostasía" (v. 3); "con todo engaño de iniquidad para los que se pierden" (v. 10)

—"Con su sagacidad hará prosperar el engaño en su mano" (8.25); "con lisonjas seducirá a los violadores del pacto" (11.32); colmará de honores a los que le reconozcan" (11.39).

—"hombre de pecado" (*anomias*, "sin ley") (v. 3).

—"pensará en cambiar los tiempos y la ley" (7.25).

—“el cual se opone y se levanta contra todo lo que se llama Dios o es objeto de culto; tanto que se sienta en el templo de Dios como Dios, haciéndose pasar por Dios” (v. 4).

—“el hijo de perdición” (v. 3); “a quien el Señor matará el espíritu de su boca y destruirá con el resplandor de su venida” (v. 8).

—“y este mismo cuerno tenía ojos y boca que hablaba grandes cosas” (7.20); “y el macho cabrío se engrandeció sobremanera” (8.8); “y el rey hará su voluntad, y se ensoberbecerá, y se engrandecerá sobre todo dios” (11.36).

—“será quebrantado, aunque no por mano humana” (8.25).

En el contexto de 2 Tesalonicenses 2 el Anticristo es una figura escatológica cuya manifestación (su *apocalypsis*, vv. 3, 6) precederá la segunda venida de Cristo. Su propia venida (*parusia*, v. 9) es una señal de la Parusia (segunda venida de Cristo). No ha sucedido todavía, según el apóstol, y consecuentemente sus lectores no deben dejarse engañar con la idea de que “el día del Señor” va a acontecer de inmediato o aun quizá ya ha acontecido (v. 3). Pero “ya está en acción el misterio de iniquidad” (v. 7): ya hay señales que anticipan el apocalipsis del anti-Mesías. Es obvio que el fin se acerca.

De las varias descripciones del Anticristo en este pasaje surge el retrato de un personaje siniestro. No se trata de una encarnación de Satanás, sino de un hombre investido con poderes satánicos que lo capacitan para realizar obras sobrenaturales. Sus señales y prodigios son “mentirosos” (v. 9) no porque carecen de realidad sino porque sirven para engañar (vv. 10, 11). Son así la contraparte de los milagros que se realizan por el poder de Jesucristo; son, diríamos, los anti-milagros que acompañan la difusión del error así como los milagros de Cristo acompañan la difusión del evangelio. Toda la obra del Anticristo es una parodia de la obra de Jesucristo, con la cual el “hombre de Pecado” (el “Sin-ley”) fomenta la mentira. Pero la intención del Anticristo va más allá de ser un pseudo-Mesías, suplantando a Cristo; su intención es ocupar el lugar que le corresponde a Dios, “haciéndose pasar por Dios” (v. 4). Su acción proyecta así la pretensión más abominable

que pueda concebirse: la pretensión al culto universal. Por eso "se opone y se levanta contra todo lo que se llama Dios o es objeto de culto" (v. 4). "Los plagios adoptados son en esencia sólo herramientas para establecer exprofeso un programa abiertamente no-mesiánico, un programa que no sólo carece objetivamente sino que quiere carecer de todo reconocimiento y aspiración cristianos. El Hombre-de-Pecado es un sujeto irreligioso y antirreligioso y antimesiánico por excelencia".<sup>5</sup> El Anticristo es así la manifestación suprema de la rebeldía humana contra Dios, manifestación con la cual culminará la historia de pecado que se inició en Edén.

Ciertos datos relativos al Anticristo contenidos en este pasaje sugieren a primera vista que su oposición a Cristo se da fundamentalmente en el plano moral y religioso: se hace pasar por Dios y seduce a sus seguidores con sus señales y prodigios mentirosos. Su venida es la causa de "la apostasía" (v. 3), el abandono masivo de la fe cristiana que a su vez culmina con la aceptación de "la mentira" (v. 11) por parte de aquellos que están en camino a la perdición (v. 10). Pero es claro que el escenario en el cual el Transgresor (el "Sin Ley") actúa es tan amplio y que su pretensión es tan absoluta, que ningún aspecto de la vida humana puede quedar exento de sus exigencias. Se trata de un poder totalitario dispuesto a organizar el mundo y la vida bajo un gobierno que es la negación misma del Reino de Dios. Se trata de un falso dios que establece un orden político, un imperio, sobre la base de la Mentira.

La exégesis de 2 Tesalonicenses es incapaz de responder varias preguntas que podrían haberse hecho en cuanto al Anticristo. Nada se dice, por ejemplo, sobre dónde el tétrico personaje hará su aparición. Y es evidente que los lectores originales habían recibido de Pablo, con anterioridad a la carta, cierta información que les ayudaría a entender lo que el apóstol decía, pero que nosotros desconocemos. "¿No os acordáis que cuando yo estaba todavía con vosotros, os decía esto?" (v. 5), les pregunta. Y añade: "Y ahora vosotros sabéis lo que lo detiene (*to katecon*)" (v. 6); "sólo que hay quien al presente lo detiene (*'o katecôn*)" (v. 7). Dada nuestra distancia geográfica y cronológica, nosotros ignoramos qué y quién detiene al Anticristo. Lo único que entendemos es que para Pablo hay algo y

alguien que está dilatando el advenimiento del Hombre de Pecado, alguien que tendrá que ser "quitado de en medio" a fin de que luego, de inmediato (*tote*), aquél se manifieste y sea destruido por Jesucristo "con el espíritu de su boca" (v. 8). Con el juicio de Dios que se descarga sobre "el hijo de perdición" (v. 3) y todos "los que se pierden por cuanto no recibieron el amor de la verdad para ser salvos" (v. 10) el drama de la historia habrá llegado a su acto final.

1 Juan 2. 18, 22, 4. 3; 2 Juan 7

En contraste con los lectores de Pablo, los de Juan no encaran el problema de discernir el cumplimiento de expectativas relativas a la venida de Cristo. Encaran más bien el problema de herejías en la iglesia que atentan contra el evangelio. El enfoque se desplaza del futuro al presente, de un personaje apocalíptico a una enseñanza falsa. El contexto, sin embargo, sigue siendo escatológico, ya que Juan entiende que "ya es el último tiempo" y que de ello da evidencia el surgimiento de "muchos anticristos" (2.18), precursores del Anticristo.

Los anticristos que han surgido no son personas que quieran hacerse pasar por Cristo, no son los pseudocristos de la predicación de Jesús (cf. Mt. 13.22), sino adversarios de Cristo que niegan al Padre y al Hijo (2.22). Son maestros humanos que han dejado la iglesia a la cual se dirige el apóstol (2.19) y están difundiendo una mentira que se define como una negación de que "Jesús es el Cristo" (2.22), una negación del Hijo (y consecuentemente del Padre) (2.23) y una negación de que "Jesucristo ha venido en carne" (o de que "Jesús es el Cristo venido en la carne") (4.2, 3; 2 Jn. 7). El que niega que el hombre Jesús es el Hijo eterno de Dios —dice el apóstol— es "el mentiroso" (2.22), "el engañador y el anticristo" (2 Jn. 7). La verdad de la encarnación es la verdad central de la fe cristiana; su negación es, por lo tanto, la mentira por antonomasia, y el que la mantiene y la propaga está indiscutiblemente poseído por el espíritu del Anticristo (4.3).

Es evidente que cuando Juan escribe sus cartas, los herejes han salido de la iglesia, demostrando así que no pertenecen al pueblo de Dios (2.19). Sin embargo, el peligro de la seducción

por parte de la herejía está todavía presente (2.26). De ahí su advertencia a sus lectores, en primer lugar, a que permanezcan en lo que han oído "desde el principio" (es decir, en la enseñanza apostólica) (2.24), lo cual equivale a permanecer en Dios (2.24); en segundo lugar, a que permanezcan en el Espíritu, la Unción que han recibido (2.27, 28) y, en tercer lugar, a que no crean a todo espíritu sino prueben los espíritus en base a la confesión de que Jesús es el Cristo venido en carne (4.1-3).

Así como para Pablo "el misterio de iniquidad" que precede a la manifestación final del Anticristo ya está en acción (2 Ts. 2.7), para Juan ya está presente el espíritu del Anticristo (1 Jn. 4.3). El futuro advenimiento del Anticristo no será un acontecimiento único, aislado y repentino; será, más bien, la culminación de todo un proceso en el cual el mal irá en aumento hasta que todas sus fuerzas se desaten en la gran apostasía y luego se concentren en la tétrica figura del Anticristo. El Anticristo será el paradigma de la oposición que el evangelio tiene que encarar a lo largo de la historia en el período entre la resurrección y la segunda venida. Será la revelación final de la rebelión contra Dios que caracteriza la vida humana aparte de la redención en Cristo. Será la culminación de la Negación de Cristo con la cual el mundo hace frente a la proclamación de las Buenas Nuevas. Será la Antítesis de Cristo, prototipo de todas las antítesis que el evangelio encuentra dondequiera y cuando quiera que es anunciado con integridad.

### *Apocalipsis 13*

La bestia que sube del mar y la bestia que sube de la tierra según Apocalipsis 13 (vv. 1-10 y 11-18 respectivamente) completan el cuadro del Anticristo en el Nuevo Testamento. Otra vez domina la nota apocalíptica: ha sonado la séptima trompeta, la trompeta que anuncia el acto final del drama de la historia.

*La bestia que sube del mar* es concebida según la visión de Daniel 7, donde aparecen cuatro bestias que suben del mar. La cuarta de ellas, "espantosa y terrible en gran manera" (v. 7), tenía diez cuernos, entre los cuales surgió otro cuerno pequeño, el mismo que en Apocalipsis 13 provee los lineamientos de la

primera bestia. En Daniel, la bestia cuyo poder se concentra posteriormente en el pequeño cuerno tiene diez cuernos y sale del mar (vv. 1, 7; cf. Ap. 13.1). El paralelismo se prolonga en los siguientes datos:

Apocalipsis 13	Daniel 7
—“se le dio boca que hablaba grandes cosas y blasfemias” (v. 5).	—“este cuerno tenía. . . una boca que hablaba grandes cosas” (v. 8; cf. v. 11, 20)
—“se le dio autoridad para actuar cuarenta y dos meses” (v. 5).	—“y serán entregados (los santos) en su mano hasta tiempo, y tiempos, y medio tiempo” (v. 25)
—“y abrió su boca en blasfemias contra Dios, para blasfemar de su nombre” (v. 6).	—“y hablará palabras contra el Altísimo” (v. 25).
—“se le permitió hacer guerra contra los santos y vencerlos” (v. 7).	—“este cuerno hacía guerra contra los santos y los vencía” (v. 21).

Se trata de un poder totalitario que actúa con la autoridad del Dragón (v. 2) del mismo modo que el “Hombre de Pecado” de la concepción paulina viene “por obra de Satanás” (2 Ts. 2.9). Es, en efecto, un ser demoníaco y lleva sobre sus siete cabezas —símbolo de poder absoluto— un nombre blasfemo (v. 1). Qué nombre blasfemo es este, no se explicita, pero es obvio que refleja la pretensión más audaz que puede concebirse: la de ser Dios y merecer como tal la adoración universal (vv. 3, 4). Los únicos que se niegan a rendirle culto son los cristianos, contra los cuales el monstruo desata su implacable persecución (vv. 7, 8). Esta bestia que sube del mar es la encarnación misma del “horrible sacrilegio” predicho por Jesucristo para el final de los tiempos (Mt. 13.14). Sus rasgos de leopardo, oso y león (v. 2) combinan los de las cuatro bestias de la visión de Daniel (cap. 7), representativas de cuatro imperios mundiales sucesivos (Babilonia, Persia, Grecia y Roma). Y esta combinación muestra claramente que la bestia no se identifica con un gobierno en particular sino simboliza al Estado que exige de sus súbditos la lealtad debida solamente

a Dios y que se opone a Jesucristo y su iglesia.

*La bestia que sube de la tierra*, por otra parte, tiene la apariencia de cordero pero habla como dragón (v. 11). Es, pues, una parodia del Cordero de Dios. Deriva su autoridad de la primera bestia, a la cual sirve haciendo que los moradores de la tierra le rindan el culto que aquella exige (v. 12). Para lograrlo realiza señales milagrosas que evocan las "señales y prodigios mentirosos" del Inicuo según 2 Tesalonicenses 2.9 (v. 13). Su acción contra quienes se niegan a adorar a la primera bestia es decisiva: son condenados a muerte (v. 15) y excluidos de las actividades económicas, sea cual sea su posición social (vv. 16, 17). Esta segunda bestia, llamada también "el falso profeta" (Ap. 19.20, 20.10), es el símbolo de la religión puesta al servicio del Estado. Junto con la primera representa cualquier sistema de gobierno que intenta controlar la vida de sus ciudadanos de manera absoluta y hace de la religión un instrumento de sometimiento a su régimen totalitario.

### Conclusiones

Aunque el cuadro del Anticristo en los pasajes que hemos analizado brevemente no es claro en todos sus detalles, las siguientes conclusiones son posibles en base a la exégesis:

1. El tema del Anticristo formaba parte de la enseñanza oral de los apóstoles en la iglesia del siglo I (2 Ts. 2.5; 1 Jn. 2.18).
2. Los escritores del Nuevo Testamento conciben al Anticristo como una figura apocalíptica cuya manifestación final precederá la Parusía, pero de ninguna manera limitan su acción al futuro. Por el contrario, la detectan en eventos y personajes contemporáneos que afectan la vida y misión de la iglesia, y que apuntan a una encarnación futura del mal. Ni la interpretación futurista ni la interpretación preterista del Anticristo hacen justicia a los datos bíblicos, según los cuales en el presente hay una tensión escatológica entre el "ya" y el "todavía no" que condiciona la historia humana en el período entre la resurrección y la segunda venida de Cristo. La aparición del Anticristo pertenece al fin, pero "ya es el último tiempo" (1 Jn. 2.18) y el Anticristo se hace presente en anticristos que anticipan su rebelión final. Ningún tirano del pasado, ni siquiera los emperadores romanos que impusieron

el culto imperial y se hicieron llamar *Dominus et Deus* (Señor y Dios) o *Dominus et Soter* (Señor y Salvador), agota el horrible sacrilegio del anti-Rey del acto final de la historia. Ningún falso maestro del pasado —ni siquiera los herejes que niegan la encarnación— agota la mentira del Falso Profeta, autor de la Gran Apostasía. Pero "ya está en acción el misterio de la iniquidad" que prefigura la Oposición Final al evangelio y se hace visible aquí y ahora en todo gobierno totalitario y toda religión que niega a Jesucristo.

3. La pretensión central del Anticristo es la de ocupar el lugar que le pertenece a Dios y recibir el culto que sólo Dios merece. Su exigencia es absoluta y por lo tanto coloca a toda la humanidad y a cada individuo frente a la alternativa entre el culto a Dios y el culto a la Negación de Dios y, consecuentemente, entre la Vida y la Muerte.

4. El Anticristo está construyendo su reino en base al error, el engaño, la mentira. Tiene el poder de hacer señales y prodigios que son una parodia de los milagros de Jesucristo y logran persuadir a los que no han recibido el amor de la verdad para ser salvos.

5. La intención del Anticristo es destruir la iglesia, sea mediante la persecución desde afuera por parte del gobierno anticristiano, o mediante la seducción al error desde adentro por parte de la religión anticristiana. La realidad de su acción presente nos impide que pensemos que hay una ruta por la cual la humanidad puede transitar directamente desde la historia hasta el Reino de Dios. El peregrinaje hacia el Reino se realiza en medio de un conflicto en que los poderes de las tinieblas se oponen constantemente al cumplimiento del propósito de Dios en Jesucristo. De ahí que no hay misión sin sufrimiento.

6. La acción del Anticristo no puede ir más allá de los límites determinados por Dios, la fuente de todo poder, en cuya mano está el juicio final (Ap. 20.10). Jamás podrá frustrar la realización última del propósito de Dios. Mientras tanto, la iglesia está llamada a ser fiel a la verdad de Jesucristo tanto en lo que hace como en lo que proclama, aun hasta el martirio, "por eso los que pertenecen al pueblo de Dios necesitan fortaleza" (Ap. 13.10, V.P.).

## II. SEÑALES DE LOS TIEMPOS EN AMERICA LATINA HOY

La historia de la interpretación del Anticristo desde Justino el Mártir e Ireneo hasta Hal Lindsay y Tim La Haye es por sí una advertencia contra el peligro del dogmatismo en lo que atañe al intento de relacionar la enseñanza bíblica sobre esta figura apocalíptica con los acontecimientos contemporáneos. Sin embargo, no se puede echar por la borda el apocalipticismo del Nuevo Testamento sin perder un importante elemento del mensaje del evangelio. Los símbolos apocalípticos de los escritores neotestamentarios, entre ellos la figura del Anticristo, encierran una visión de la acción de Dios en la historia, de la dimensión cósmica de la obra de Jesucristo y del significado trascendente de la misión de la iglesia, sin la cual la fe cristiana sufriría una pérdida irreparable.<sup>6</sup> Vale la pena, por lo tanto, correr el riesgo de equivocarnos e intentar un lectura de las señales de los tiempos en nuestro contexto histórico.

En 1969, en la *Declaración Evangélica de Bogotá*, reconocíamos que "el proceso de evangelización se da en situaciones humanas concretas" y hablábamos de la necesidad de encarnar el ejemplo de Jesucristo "en la crítica realidad latinoamericana de subdesarrollo, injusticia, hambre, violencia y desesperación" (párrafo 6). Desde entonces nuestra realidad se ha tornado mucho más compleja, y cada una de las características con que la calificábamos ha cobrado dimensiones de tragedia. Cualquier observador puede comprobar, además, que a la vez que la población ha aumentado de los 200 a los 300 millones esta última década, nuestro continente ha estado moviéndose masivamente hacia regímenes que están dispuestos a imponer un modelo definido de crecimiento económico a cualquier costo. Son gobiernos que se conciben como motores de la modernización<sup>7</sup> a que hoy aspiran las naciones "subdesarrolladas" o "en vías de desarrollo." Dan por sentado el mito del progreso —versión secularizada de la escatología bíblica— y aceptan como modelo para el cambio social el modelo de crecimiento económico ejemplificado especialmente por los Estados Unidos. Se valen para ello de una élite en la cual los

fenómenos propios de la modernización, como son la producción tecnológica y la burocracia, van creando una nueva conciencia caracterizada entre otras cosas por la "actitud racional," la separación de los fines y los medios, la segregación entre la vida privada y la vida pública, el anonimato en las relaciones sociales. "Y usan los medios de comunicación social para difundir a nivel de las masas una visión de la realidad que concuerda con sus propósitos económicos.

A los planes gubernamentales que buscan implementarse a toda costa corresponde una sociedad que progresivamente adopta los valores típicos de las "sociedades avanzadas": el aumento ilimitado de la producción, el confort, la eficacia, el éxito. Si se reconoce, sin embargo, que "en el nivel social y económico, todos los países de todas las latitudes y orígenes raciales expresan las mismas aspiraciones fundamentadas en valores básicamente iguales",<sup>9</sup> es obvio que la sociedad que va tomando forma en América Latina hoy (y que está en varios estados de desarrollo en los varios países del continente) es sólo una versión de la moderna sociedad industrial que poco a poco va imponiéndose a nivel planetario sin respetar las fronteras ideológicas.<sup>10</sup> En palabras de Raymond Aron, "la sociedad industrial. . . está lejos de ser universal, pero lo es potencialmente, en el sentido de que hoy ya se ha convertido en una condición *sine qua non* de poder y de prosperidad".<sup>11</sup>

Ya en 1974, en el Congreso Internacional sobre Evangelización Mundial, señalé la importancia de recuperar el concepto bíblico del pecado y ver que el hombre es víctima de un orden que lo trasciende y le impone un estilo de vida que le resulta contraproducente. Señalé, además, que en el mundo moderno ese orden está marcado por el materialismo, es decir, "la absolutización de la era presente en lo que ella ofrece: los bienes de consumo, el dinero, el poder político, la filosofía, la ciencia, la clase social, la raza, la nación, el sexo, la religión, la tradición. . . ; el egoísmo colectivo (para usar la expresión de Niebuhr) que condiciona al hombre para que busque su realización en las cosas deseadas de la vida; la Gran Mentira de que el hombre deriva su sentido de 'ser como Dios', en autonomía de Dios".<sup>12</sup> Posteriormente, en un ensayo sobre el párrafo 12 del Pacto de Lausanna volví al tema y dije que todo el mundo se

está transformando en una "aldea global" unida por la ideología del consumismo.<sup>13</sup> Hoy añadiría que para mí el "misterio de iniquidad" está en acción en nuestra época en ese gigantesco esfuerzo de todas las naciones por convertirse en "sociedades avanzadas" según la imagen propuesta en la sociedad de consumo y por medio de la racionalidad científica, tecnológica y administrativa.

Al hacer tal afirmación no estoy abogando por un utópico "retorno a la naturaleza" o una identificación de la fe cristiana con la sociedad rural. Estoy simplemente señalando que el modelo de la sociedad que domina en el mundo moderno es la sociedad dedicada a la conquista del confort físico como si la vida consistiera en la cantidad de bienes que uno posee. Y estoy proponiendo que detrás del materialismo de esa sociedad de consumo está el espíritu del Anticristo. Para atar cabos entre esta tesis y la exégesis de la sección anterior, me permito hacer las siguientes observaciones.

El periodo entre la resurrección y la segunda venida está caracterizado por la oposición a la Buena Nueva, oposición en la cual se anticipa la manifestación final del Anticristo. Pero no siempre la oposición se da en términos de persecución. También puede tomar la forma de seducción. De ahí la importancia de esta advertencia que consta en el *Pacto de Lausanna*: "Necesitamos vigilancia y discernimiento para salvaguardar el evangelio bíblico. Reconocemos que nosotros mismos no estamos inmunes a la mundanalidad en el pensamiento y en la acción, es decir, a una contemporización con el secularismo" (sección 12). El espíritu del Anticristo se hace presente hoy día en cualquier esfuerzo que hace la iglesia por cumplir su cometido usando para ello las reglas de juego y los valores de la sociedad que la rodea. Eso sucede, por ejemplo, cuando en la evangelización se reemplaza el evangelio bíblico, centrado en Jesucristo, Señor y Salvador, por un mensaje sin las demandas del discipulado cristiano, adaptado al consumo masivo. A ese peligro me referí en el Congreso de Lausana al hablar del cristianismo-cultura. La advertencia sigue en pie, tanto más necesaria cuanto más condicionados estamos hoy por el acercamiento racionalista a la vida humana característica del secularismo de la sociedad moderna.<sup>14</sup>

Por momentos parecería que 1984, la novela de George Orwell, ha cesado de ser ficción para convertirse en realidad, especialmente en su descripción del carácter totalitario de la sociedad. También aquí se hace visible el Anticristo, y más aun cuando se observa el papel que el Estado desempeña, con su abrumadora concentración de poder político y económico, en casi todos los países latinoamericanos. Bien dice Octavio Paz refiriéndose al Estado:

Su realidad es enorme. Lo es tanto que parece irreal: está en todas partes y no tiene rostro. No sabemos qué es ni quién es. Como los budistas de los primeros siglos, que sólo podían representar al iluminado por sus atributos, nosotros conocemos al Estado sólo por la inmensidad de sus devastaciones. Es el Descarnado; no es una presencia sino una dominación. Es la Impersona.<sup>13</sup>

El materialismo contemporáneo, con su visión unidimensional de la realidad, impone sus valores y ofrece una salvación que es una negación de la salvación en Cristo, una anti-salvación. Es en esencia la Mentira de que el hombre puede ser como Dios en autonomía de Dios. Por eso no se presenta directamente como una negación de la fe cristiana, sino como un plan de salvación individual y social. Es una religión secularista que domina todo aspecto de la vida de sus adherentes y constantemente hace uso de los medios de comunicación social para difundir su mensaje y ofrecer esperanza sea en términos de crecimiento económico o en términos de revolución. Y viene acompañada por las señales y prodigios de la técnica moderna y apoyada por gobiernos que hacen de ella el pegamento que mantiene unida a la sociedad. Como afirma Jacques Ellul, "un estado está inseguro a menos que haya una religión de estado. La política necesita a la religión como aliado".<sup>16</sup> Para los gobiernos de nuestros países, llámense o no cristianos, el materialismo cumple el papel de la religión.

Los últimos años proveen elocuentes ilustraciones en nuestro propio contexto histórico de la manera en que el Estado puede erigirse en Dios y avasallar a sus ciudadanos sin ningún respeto por los más elementales derechos humanos. Los asesinatos políticos, las torturas, todo ello a nombre de la

seguridad nacional,<sup>17</sup> son señales del Anticristo en América Latina.

### III. LA PROCLAMACION EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO

Nos hemos detenido en la reflexión sobre la enseñanza neotestamentaria respecto al Anticristo y sobre las señales de los tiempos en nuestra situación porque hemos querido ver con mayor claridad qué significa proclamar a Jesucristo en el contexto latinoamericano. La enseñanza escatológica del Nuevo Testamento no tiene como propósito satisfacer nuestra curiosidad en cuanto al futuro ni proveernos materiales para la elaboración de una futurología imaginativa. Su propósito es más bien invitarnos a discernir los tiempos en función de la fidelidad a Jesucristo en la vida y misión de la iglesia en la situación actual.

El reconocimiento de la acción del Anticristo destaca la importancia de mantener una actitud vigilante para no ser engañados por el Enemigo. La *Declaración de Bogotá* señala: "Las estructuras sociales influyen sobre la iglesia y sobre los receptores del evangelio. Si se desconoce esta realidad, se desfigura al evangelio y se empobrece la vida cristiana" (párrafo 6). El *Pacto de Lausana* va más allá: advierte, como ya hemos indicado anteriormente, que "no estamos inmunes a la mundanalidad en el pensamiento y la acción, es decir, a una contemporización con el secularismo," y detecta esta contemporización en la manera en que, "en el deseo de asegurar una respuesta al evangelio, hemos acomodado nuestro mensaje, hemos manipulado los corazones por medio de técnicas de presión y nos hemos preocupado demasiado por las estadísticas y hasta hemos sido deshonestos en el uso de ellas" (sección 12). Detrás de todas estas formas de mundanalidad, que asumen valores de la sociedad secular, está el espíritu del Anticristo. En contraste, la fidelidad al evangelio demanda la proclamación de Cristo como Señor de la totalidad de la vida. Como bien dice el *Pacto de Lausana*, "al hacer la invitación del evangelio no tenemos la libertad de ocultar o rebajar el costo del discipulado" (sección 4).

En el interin entre la resurrección y la segunda venida de Cristo la proclamación se lleva a cabo en un contexto de conflicto espiritual en que el poder del Anticristo se organiza para impedir la realización del propósito de Dios. Como dice Lesslie Newbigin, "desde el punto de vista de la revelación del fin y significado de la historia en Jesucristo, podemos entender que precisamente porque sólo en Cristo la historia puede tener significado, los últimos y mayores esfuerzos de los poderes de este mundo deben ser organizar la historia humana en su totalidad aparte de la obediencia a Cristo, es decir, en términos del reino del Anticristo".<sup>18</sup>

Si en América Latina el reino del Anticristo toma la forma de una sociedad que absolutiza los bienes materiales, con gobiernos que están dispuestos a pagar un elevado costo social para obtener sus propósitos de desarrollo económico, la proclamación del evangelio tiene que incluir el anuncio de las Buenas Nuevas de salvación en Jesucristo a la vez que la denuncia de todo aquello que en esta sociedad atente contra la plenitud de la vida humana. La demanda de la hora no es criticar a los gobiernos en lenguaje religioso, sino confrontar los valores y actitudes que hacen posible que nuestros pueblos sean domesticados por la propaganda; no es oponer los mitos oficiales con otros mitos seculares, sino señalar el juicio de Dios respecto a todo intento de construir el Reino de Dios. Desde la venida de Cristo la clave de la historia se encuentra en su muerte y resurrección, y la proclamación del evangelio coloca a la humanidad frente a una sola alternativa: Cristo o Anticristo.

El reconocimiento de la acción del Anticristo en la presente etapa de la historia de la salvación impide que adoptemos una actitud triunfalista respecto a la misión cristiana. La venida de Cristo desató los poderes de las tinieblas en un esfuerzo por contrarrestar los efectos de su presencia y su obra redentora. El conflicto desembocó en la crucifixión del Rey de gloria. Ese no fue el fin, pero estableció una pauta para la misión de la iglesia a través de los siglos. En adelante, la misión estaría indudablemente marcada por el sufrimiento. Por eso escribe Pedro: "Amados, no os sorprendáis del fuego de prueba que os ha sobrevenido, como si alguna cosa extraña os aconteciese, sino gozaos por cuanto sois participantes de los padecimientos de

Cristo, para que también en la revelación de su gloria os gocéis con gran alegría" (1 P. 4.12-13). Como señala el *Pacto de Lausana*, según la advertencia de Cristo la persecución es inevitable.

Como seguidores del Cristo crucificado, no puede tomarnos por sorpresa que con demasiada frecuencia la reacción del mundo frente a la proclamación del evangelio sea hostil. Sin embargo, nuestra fe descansa en la resurrección de Jesucristo y por lo tanto sabemos que Dios tiene la última palabra en la confrontación entre Cristo y el Anticristo. La victoria final le pertenece a Aquél que venció al mundo por el poder de su sacrificio. Consecuentemente podemos vivir esperando el cumplimiento del propósito de Dios de colocar todas las cosas, en el cielo y en la tierra, bajo el mando de Cristo (Ef. 1.10). Del día y la hora de ese triunfo final, nadie sabe, excepto el Padre (Mt. 24.36). Pero mientras lo esperamos no nos cruzamos de brazos, sino nos ocupamos de vivir y anunciar el evangelio con fidelidad a Jesucristo.

Hay señales que indican que el fin se acerca. No podemos evitar el sentir que las fuerzas del mal están juntándose para la rebelión final contra Dios y su Ungido. Y, sin embargo, porque Cristo resucitó nos atrevemos a creer que la causa del evangelio es la única causa que tiene futuro. Jesucristo dice: "Ciertamente vengo en breve." Y nosotros respondemos: "Amén; sí, ven, Señor Jesús" (Ap. 22.20).

## VI

### Misión integral

La expansión del cristianismo en el Mundo de los Dos Tercios con posterioridad a la II Guerra Mundial es realmente impresionante. Jamás antes en la historia ha habido una religión que se difundiera tan amplia y rápidamente como el cristianismo en estas últimas décadas. Como resultado, la iglesia se ha convertido en un movimiento mundial. Y si es verdad que, como Emilio Brunner lo expresara, la iglesia existe para la misión como el fuego existe para quemar, se sigue que ya no cabe la tradicional distinción entre "iglesias que envían" e "iglesias que reciben". En palabras de Stephen Neill, "la era de las misiones ha llegado a su fin, ha comenzado la era de la misión".<sup>1</sup>

Es posible usar las estadísticas del crecimiento de la iglesia para pintar un cuadro luminoso de la iglesia en estos últimos años. Esto es, en efecto, lo que se ha hecho en círculos donde el crecimiento cuantitativo de la iglesia es considerado como "la tarea principal" de la misión. El cuadro será más sobrio si junto a los avances numéricos se colocan los problemas que afectan a la iglesia y que plantean un interrogante sobre el futuro del cristianismo en ciertas regiones del mundo. Desde esa perspectiva, el mayor desafío que la iglesia enfrenta es el desafío de una misión integral.

#### I. EL DESAFÍO DE LA EVANGELIZACIÓN Y EL DISCIPULADO

Una evaluación honesta de los avances numéricos de la iglesia después de la II Guerra Mundial no debe desconocer el

hecho de que los mayores avances se han dado entre pueblos animistas y las clases menos privilegiadas en las ciudades. ¿Cómo se puede evitar la sospecha de que son parte del avivamiento religioso que se constata hoy en todo el mundo? El florecimiento del ocultismo y las religiones asiáticas en Occidente; el resurgimiento del Islam en algunas áreas del Africa, Malasia y Pakistán, del budismo en Tailandia, Vietnam, Camboya, Birmania y Sri Lanka, del hinduismo en India, y del shintoísmo en Japón; la vitalidad del espiritismo (especialmente de *umbanda*) en Brasil y del *sokka gakkai* en Japón — todos estos fenómenos no están desconectados del surgimiento de "people's movements" (movimientos de gente) en los cuales los optimistas estrategas norteamericanos de la misión basan sus teorías acerca del crecimiento de la iglesia. El cuadro general del avivamiento religioso en un momento en que el mundo está unificándose bajo el impacto de la tecnología occidental muestra que en el ser humano hay un "vacío metafísico" que la tecnología moderna no puede llenar. Los movimientos masivos hacia el cristianismo, como otros movimientos religiosos que están creciendo a un ritmo fantástico en el Tercer Mundo, parecen ser el resultado del impacto de la civilización occidental a la vez que una reacción contra la misma.

En cuanto se toma en cuenta que el sorprendente crecimiento de la iglesia en varias áreas del mundo hoy tiene su paralelo en un avivamiento religioso fuera del contexto cristiano, es obvio que este tipo de crecimiento tiene que ser evaluado a la luz del propósito de Dios para la vida y misión de la iglesia. Tarde o temprano es necesario plantear la pregunta sobre *qué* es lo que crece, a fin de ver si las iglesias que se multiplican son expresiones genuinas del evangelio. Cuando se hace esto, es claro que el crecimiento numérico de la iglesia en el Tercer Mundo es sólo el lado luminoso de un cuadro que también tiene un lado oscuro representado por los problemas que colocan a la iglesia frente a un gran desafío.

En primer lugar, algunos de los movimientos masivos con un alto índice de crecimiento no son más que un "paganismo bautizado". En el siglo XVI la Iglesia Católica Romana trató de cristianizar todo un continente (América Latina) en base a un

acercamiento masivo. El resultado de esa aventura se ve ahora en sus verdaderos colores inclusive dentro del propio catolicismo. Como un escritor identificado con esa tradición afirma, "en realidad, América Latina es un continente de bautizados, no de evangelizados".<sup>2</sup> La posibilidad de que hoy se repita el mismo tipo de problema en conexión con movimientos masivos hacia el cristianismo es muy real. Obviamente, para mucha gente en el Tercer Mundo el cristianismo se ha convertido en un símbolo de modernidad, junto al cual se permite que sobrevivan conceptos y costumbres totalmente no cristianos. Una ilustración de esta actitud es la provista por los "cargo cults" (cultos de carga) asociados con Papua Nueva Guinea y otras áreas, donde los nuevos cristianos construyeron instalaciones sobre la playa con la esperanza de que Dios (el "alto poder" que, en su opinión, había enviado a los blancos con sus muchos objetos materiales, por aire y mar) los hiciera ricos. En algunas áreas de América Latina la adhesión al cristianismo no significa necesariamente un rompimiento con el espiritismo. El sincretismo es una amenaza real que con frecuencia acompaña a los movimientos masivos y plantea una pregunta respecto a la medida en que el cristianismo ha sido efectivamente recibido por la gente que lo profesa. Quizá la necesidad más urgente en relación con el rápido crecimiento de la iglesia es un nuevo énfasis en un discipulado cristiano que incluye el sometimiento de toda la vida al señorío de Jesucristo.

En segundo lugar, aun después de tomar en cuenta la expansión del cristianismo en las últimas décadas, queda el hecho de las muchas áreas que todavía no han sido evangelizadas, particularmente los países musulmanes y la China, la nación más populosa del mundo, donde la iglesia ha sido reducida a un movimiento "subterráneo" de células.<sup>3</sup> En Asia, un continente con más de dos billones de personas, no hay más de cincuenta millones de cristianos, lo cual parece rectificar la afirmación de K. M. Panikkar en su libro *Asia and Western Dominance* (1953) según la cual el intento de convertir el Asia al cristianismo ha fracasado totalmente. Aunque Asia es el continente menos evangelizado, el hecho es que en casi todos los países del mundo los cristianos son todavía una pequeña minoría.

Finalmente, no debemos olvidar que Europa, el continente que sirvió como la primera base del movimiento misionero moderno, se ha convertido en un nuevo "campo misionero". En su evaluación de la situación y perspectivas actuales del cristianismo en el mundo, Stephen Neill asevera que "la mirada del observador cae sobre Europa con la más grave ansiedad. Al parecer estamos viendo una disminución constante del capital espiritual de Europa, la desaparición de la vieja síntesis europea de la religión y la cultura, y un rompimiento del espíritu humano, como resultado del cual la gente no es meramente irreligiosa, sino que no ve razón para preocuparse de algo que esté más allá del mundo de los sentidos".<sup>4</sup> La evangelización y el discipulado son, pues, un desafío que la iglesia tiene que encarar hoy en todas partes, y encararlo en contraposición a la visión secularista derivada de la civilización occidental. El impresionante crecimiento de la iglesia en algunas áreas del mundo es ciertamente pequeño en comparación con la expansión del materialismo moderno que ha erigido al *homo consumens* como el modelo de la vida ideal.<sup>5</sup> Una de las necesidades más urgentes en la iglesia hoy es la fe en el poder del evangelio como un mensaje de liberación del mundo visto como un sistema bajo el dominio de los dioses de la sociedad de consumo creada por la tecnología occidental. No hay mayor contribución que la iglesia pueda hacer a la humanidad que el evangelio de Jesucristo y su poder liberador.

Un concepto algo romántico de la obra misionera ha impulsado a las misiones a concentrar su esfuerzo en pequeñas tribus en las selvas, olvidándose de las ciudades.<sup>6</sup> Como David Sheppard afirma, "la misión urbana es una de las prioridades de la tarea misionera hoy. Si fallamos aquí, si nos olvidamos de la ciudad y sus presiones, no hay evangelio que podamos predicar en ninguna otra parte con integridad".<sup>7</sup> La afirmación de Sheppard es tan válida en América Latina, Asia y África como lo es en Inglaterra. La "explosión urbana" es un fenómeno mundial. La misión urbana es, por lo tanto, una prioridad en todas partes.<sup>8</sup> Allí, en la ciudad con todo su poder deshumanizante, se ve con claridad la necesidad de un evangelio con poder para transformar la totalidad de la vida. En un mundo que se está urbanizando rápidamente, la ciudad es, sin duda, el

símbolo del desafío que la evangelización y el discipulado plantean a la iglesia.

## II. EL DESAFIO DE LA COLABORACION Y LA UNIDAD

En una reunión ampliada del Consejo Misionero Internacional realizada en Whitby (Ontario) en 1947, la iglesia encaró de manera singular la necesidad de deponer la distinción entre "iglesias antiguas e iglesias nuevas" y encarar su responsabilidad global. El énfasis en Whitby que los misioneros son "agentes de la iglesia universal", cuya responsabilidad está al mismo nivel con la de sus colegas nacionales, fue una característica del pensamiento misionero del momento.

Hoy no muchos refutarían abiertamente la afirmación de A. J. Boyd: "Las iglesias antiguas y las iglesias nuevas ya no pueden ser vistas como patrones y beneficiarios respectivamente, o aun como las que envían y las que reciben. Deben ser vistas como colaboradoras no meramente en un sentido contractual, sino puestas por Dios en esa relación. Se unen por la voluntad de Dios, para hacer la voluntad de Dios; son colaboradoras en la obediencia".<sup>9</sup> El hecho real, sin embargo, es que el llamado de Whitby a la colaboración en la obediencia todavía mantiene tanta vigencia como cuando se hiciera. Sus recomendaciones no han sido llevadas al campo práctico por muchas de las agencias involucradas en la tarea misionera. Basta ver el creciente poderío numérico de las misiones protestantes norteamericanas (casi totalmente dependientes de personal, liderazgo y finanzas provenientes de Estados Unidos) después de la II Guerra Mundial<sup>10</sup> y la persistente separación de las "misiones extranjeras" e "iglesias locales" alrededor del mundo. Basta ver la prevalencia de políticas y patrones de la obra misionera que presuponen que el liderazgo de la misión cristiana está en manos de estrategas y especialistas occidentales. Basta ver las escuelas de "misión mundial" basadas en Occidente, sin participación de profesores del Tercer Mundo. Basta ver, finalmente, la frecuencia con que una iglesia establecida (o, con más frecuencia, una sociedad misionera) en Occidente mantiene una relación unilateral con una iglesia joven

(independiente o no). Mientras prevalezca esta situación, la colaboración no es más que un mito.

En muchos casos la obra misionera continúa realizándose desde una posición de poder político y económico y dando por descontada la superioridad del mundo occidental en asuntos de cultura y de raza. Muchas iglesias, instituciones y movimientos cristianos en el Tercer Mundo continúan funcionando en una situación "colonial", muy dependientes de personal foráneo y sujetos a un control foráneo. A pesar del progreso que se ha hecho hacia una independencia genuina, los cristianos en los "países en desarrollo" están presos de una situación en que el imperialismo económico y cultural persiste, aunque su apariencia externa haya cambiado. Por otro lado, la mentalidad de la dependencia colonial continúa en muchas "iglesias jóvenes" hasta tal punto que un observador africano (John Mbiti) se siente en libertad de decir que "la iglesia en Africa ha tenido una actitud misionera, pero sólo en términos de recibir misioneros y depender de ellos." El movimiento misionero ha sido muy lento en reconocer la importancia de una real colaboración en la obediencia y ha fomentado entre las "iglesias jóvenes" una actitud que difícilmente se puede cambiar. Como resultado, aun después de la era colonial, el cristianismo en el Tercer Mundo es visto generalmente como una religión occidental y la misión cristiana es identificada con la raza blanca.

La gran renuencia de las sociedades misioneras para aceptar el llamado a la colaboración, pese a la nueva situación que hoy existe en el mundo, es suficiente para explicar la "Convocatoria a una moratoria" hecha por la Comisión de Misión Mundial y Evangelización del Consejo Mundial de Iglesias en su asamblea realizada en Bangkok en enero de 1973. La recomendación era que las agencias misioneras consideraran la posibilidad de suspender el envío de fondos y personal a ciertas iglesias por un tiempo, como "una posible estrategia misionera en ciertas situaciones." El debate que siguió estuvo más caracterizado por el calor que por la luz. La Conferencia Panafricana de Iglesias añadió calor al adoptar la moratoria en su reunión de Lusaka en mayo de 1974, con la siguiente observación: "Si la moratoria hiciera que las agencias misioneras se derrumben, la iglesia africana podría haber realizado un servicio

redimiendo al pueblo de Dios del hemisferio norte de un concepto distorsionado de la misión de la iglesia en el mundo."

Por otra parte, el Congreso Internacional sobre Evangelización Mundial llevado a cabo en Lausana en julio de 1974, añadió luz al reconocer que "la reducción del número de misioneros y de fondos procedentes del exterior puede ser a veces necesaria a fin de facilitar en un país ya evangelizado el crecimiento de la iglesia nacional en autoconfianza y para desplazar recursos a otras áreas no evangelizadas," como se afirma en el Pacto de Lausana, sección 9. Después del Congreso de Lausana, en el cual varios oradores del Tercer Mundo pusieron sobre la mesa un conjunto de asuntos críticos, es más y más obvio que aun las agencias misioneras más tradicionales ya no pueden evadir el tema de una colaboración en la misión a nivel mundial. Lentamente está ganando terreno la convicción expresada en el Pacto de Lausana de que se ha iniciado "una nueva era misionera" y de que en la medida en que crezca la colaboración entre las iglesias "se manifestará con mayor claridad el carácter universal de la iglesia de Cristo" (sección 8).

El fin de la era colonial ha introducido a la iglesia en una etapa en que es posible discernir con claridad los verdaderos problemas de la misión cristiana. Ya no se puede dar por sentado que la gente en el Tercer Mundo aceptará el cristianismo por razón de su asociación con el poder político, económico y cultural de Occidente. Por el contrario, muchos interpretarán esa asociación como un gran estorbo. Consecuentemente, la misión cristiana hoy tiene que llevarse a cabo a partir de una posición de debilidad. Se ha creado una nueva posibilidad de que el evangelio sea presentado como un mensaje centrado en Jesucristo y no como la ideología de Occidente. Libre de sus entredos con Europa y Norteamérica, la misión cristiana puede ser vista ahora como una tarea motivada por el deseo de que Jesucristo sea reconocido como el Señor del universo y el Salvador de todas las naciones.

Un evangelio universal exige una iglesia universal en que todos los cristianos participen efectivamente en la misión mundial como miembros iguales del cuerpo de Cristo. La colaboración en la misión no es meramente cuestión de conveniencia práctica sino la consecuencia necesaria del propósito de

Dios para la iglesia y para toda la humanidad revelado en Cristo Jesús. Cuando los cristianos fracasan como colaboradores en la misión, también fracasan en cuanto a manifestar concretamente la nueva realidad que proclama el evangelio. Porque hay un mundo, una iglesia y un evangelio, la misión cristiana no puede ser otra cosa que misión realizada en colaboración mutua. El cumplimiento de la oración de Jesús de que sus seguidores sean uno para que el mundo crea requiere hoy una comunidad cristiana supranacional que lleve al mundo unificado por la tecnología un evangelio centrado en Jesucristo, el Señor de todos. La misión es inseparable de la unidad, y ésta es mucho más que una cuestión de estructuras. Tiene que ver con la voluntad de gozarse con los que se gozan y llorar con los que lloran; tiene que ver (en palabras de Tillich) con "escuchar, dar y perdonar."

¿Cómo pueden los cristianos unirse en la misión cuando muchos de ellos (especialmente en Occidente) adoptan un estilo de vida ostentoso mientras la gran mayoría de ellos (especialmente en los países subdesarrollados) están incapacitados para satisfacer necesidades humanas básicas? La pobreza del Tercer Mundo coloca un signo de interrogación sobre el estilo de vida de la gente (y especialmente de los cristianos) en el mundo occidental. Y la respuesta apropiada al mismo es, para empezar, un estilo de vida sencillo y una reestructuración radical de las relaciones económicas entre cristianos en todas partes, basada en el concepto cristiano de la mayordomía. Como Ronald Sider ha dicho: "Si sólo una parte de los cristianos europeos y norteamericanos comenzaran a aplicar principios bíblicos sobre la práctica de compartir económicamente en el pueblo de Dios a nivel mundial, el mundo se sorprendería grandemente".<sup>11</sup> Es hora de que los cristianos ricos tomen en serio la "pobreza evangélica", es decir, la pobreza inspirada por nuestro Señor Jesucristo, quien, siendo rico, por nosotros se hizo pobre (2 Co. 8.9).

Sin embargo, la vida en comunidad no puede ser concebida en términos de una situación en que una sección de la iglesia siempre está en posición de dar mientras otra siempre recibe. Debe entenderse, más bien, como una situación en que todos los cristianos en todas partes están dispuestos a compartir con

los demás *lo que tienen*, reconociendo que el propósito de dar no es que algunos tengan abundancia y otros escasez, sino que, "con igualdad," la abundancia de quienes tengan más supla la escasez de quienes tengan menos, "para que haya igualdad" (2 Co. 8.12-13). La posibilidad de compartimiento recíproco entre las iglesias es una premisa básica sin la cual no será posible una relación saludable entre las iglesias ricas y las pobres. Como David Auletta afirma: "Todas las iglesias son pobres de un modo u otro. Todas se hallan en estado de misión y son responsables por la misión. Todas deberían llevar en sí la solicitud de las unas por las otras, auxiliarse, enriquecerse con sus riquezas recíprocas. Todas las iglesias deberían dar y recibir".<sup>12</sup>

No se puede mantener el dar y el recibir a menos que entre las iglesias haya una relación madura basada en el evangelio. Si la iglesia deja de ser una comunidad en que la gente comparte una visión común de la vida derivada del evangelio, tarde o temprano habrá un retorno a los viejos senderos del paternalismo y la dependencia. El paternalismo no se corrige con independencia sino con interdependencia, y la interdependencia viene con una comprensión más profunda de la naturaleza de la unidad en Cristo y de la situación en que viven otros miembros del cuerpo de Cristo. Si los cristianos han de tomar en serio su interdependencia tendrán que tomar conciencia de que comparten una vida común —la vida de la resurrección— y tendrán que crear canales de comunicación que les permitan ver a la gente de otras culturas bajo una luz diferente.

En el esfuerzo para fomentar un mutuo dar y recibir entre las iglesias, nada será tan efectivo como lograr que algunos cristianos vengan de otras naciones e interpreten, para bien de sus colaboradores al otro lado del mundo, las necesidades y luchas de sus propias iglesias. Con demasiada frecuencia el conocimiento que las iglesias de Occidente tienen de la situación de las iglesias en otras partes del mundo se limita a los informes que reciben de sus misioneros. Estos son, a la vez, la única fuente de información que las "iglesias jóvenes" tienen respecto a la situación de las iglesias en Occidente. Ha llegado el momento de encontrar maneras de reducir la distancia entre las iglesias en Occidente y en el Tercer Mundo. Ya hay experimentos útiles que se están llevando a cabo con este propósito,

pero hace falta hacer mucho más para desarrollar modelos de solidaridad por encima de las barreras políticas, económicas, sociales y culturales, y para estimular la colaboración mutua entre las iglesias.

De importancia particular en conexión con este propósito son aquellos proyectos que hacen posible que jóvenes del mundo occidental vivan, al menos por un período limitado, en estrecho contacto con las necesidades humanas en un país pobre. Tal vez nada haga más para despertar la conciencia de la nueva generación respecto a las desigualdades en el mundo moderno y la urgencia de la colaboración en la misión que una experiencia de primera mano entre la gente menos privilegiada. No sorprende que la mejor sugerencia que un profesor de filosofía norteamericano haya podido hacer a sus amigos cristianos respecto a lo que podría hacerse frente a los problemas que había visto en América Latina fuera la siguiente:

Quizá la mejor cosa que los jóvenes podrían hacer es simplemente ir allá. No para enseñarles lo que pensamos que deben saber, sino para ser enseñados por ellos lo que debe hacerse, y entonces ser simplemente el recurso humano, muscular y cerebral necesario para hacerlo. Y hacerlo sin pago; sólo a cambio de vivienda, agua y algo de comer. Y si entonces sobra energía, escuchar, animar, consolar, levantar y amar de muchas maneras. Y en base a todo esto finalmente decir que la verdadera *shalom* viene del Señor Jesucristo.<sup>13</sup>

Hace más de veinte años, Max Warren afirmó que "la colaboración es una idea que todavía no ha tenido plenamente su momento".<sup>14</sup> La cuestión hoy es si la colaboración tendrá que sobrevivir otros veinte años como idea, o si la iglesia está lista para ponerla en práctica por causa del evangelio ahora, por fin.

### III. EL DESAFIO DEL DESARROLLO Y LA JUSTICIA

Según un informe de las Naciones Unidas emitido en 1974, más de 460 millones de personas en el mundo padecen de hambre crónica. La FAO ha calculado que, si se amplía la definición de hambre para incluir a quienes no ingieren suficientes proteínas como para funcionar con toda su capacidad,

el número de gente hambrienta en el mundo oscilaría entre un billón y dos.

La crisis alimentaria ha empeorado desde 1971, cuando la producción de alimentos rebajó en 1% en los países pobres. Por otra parte, en la década de los años setenta los países ricos (especialmente Estados Unidos, Canadá, los países europeos, la Unión Soviética y Japón) han visto una "explosión de afluencia" que ha incrementado el índice de consumo a niveles sin precedente. Si algo es claro en base a la crisis alimentaria es que los pobres no pueden esperar que los ricos hagan su parte para solucionar el problema, a menos que la actitud y los valores de los ricos cambien radicalmente. Como el senador Mark Hatfield dijera en la Convención Bautista Conservadora en 1974,

Como americanos ya no debemos dar por sentado que nuestra gran abundancia puede alimentar a los hambrientos del mundo. Nuestras reservas no son suficientes. Más bien, el mundo será alimentado sólo mediante el compartimiento de recursos que los ricos han dado por sentado que son de posesión suya incuestionablemente, y ese compartimiento involucra un cambio de valores y de prácticas alimentarias que los ricos casi no han cuestionado.<sup>15</sup>

El desafío del Tercer Mundo es un desafío a los ricos, a sus valores e ideales, sus ambiciones y normas, sus presupuestos y estilo de vida. Y la respuesta a ese desafío no puede darse meramente en términos de actividades caritativas y programas de ayuda; tiene que darse en términos de una redistribución de las riquezas que responda a las demandas de la justicia social. Los países pobres de Asia, Africa y América Latina tienen en común un sistema económico basado en el intercambio de productos industriales por productos agrícolas, un sistema que les fue impuesto por Europa durante los siglos XVIII y XIX y que los dejó relegados. No hay salida para ellos a menos que las naciones ricas vean que el crecimiento económico no es un fin en sí, que la vida económica tiene sentido sólo en el contexto de solidaridad, mayordomía y responsabilidad humanas.

Tal cambio sólo podría darse si la iglesia estuviese dispuesta a seguir el camino de arrepentimiento y autodisciplina. Como Alejandro Solzhenitsyn ha argumentado elocuentemente

en un ensayo,<sup>16</sup> es dudoso que el mundo sobreviva sin arrepentimiento. Su llamado a Rusia a arrepentirse, no sea que "perezca y. . . arrastre consigo a todo el mundo",<sup>17</sup> es más vigente para Estados Unidos que para cualquier otra nación del mundo. Y también lo es su llamado a limitarse por una prudente restricción autoimpuesta. "Tal cambio —dice— no será fácil para la economía libre de Occidente. Es una demolición revolucionaria y una reconstrucción total de todas nuestras ideas y objetivos. Debemos pasar de un progreso ininterrumpido a una *economía estable, con crecimiento nulo* en territorio, parámetros y ritmo, con un desarrollo logrado únicamente por medio de tecnología mejorada".<sup>18</sup>

El arrepentimiento genuino debe expresarse en acciones, y la acción principal que se requiere de la iglesia en el mundo rico es dar prioridad al crecimiento interior más bien que al externo. Entonces, y sólo entonces, la iglesia podrá contribuir positivamente a la solución de los problemas del subdesarrollo sin caer en la trampa de una "benevolencia agresiva."

Lo que el Tercer Mundo necesita no es un desarrollo modelado en el del mundo occidental rico, como si el desarrollo equivaliera a la imposición de una sociedad de consumo en todas las naciones de la tierra. No hay recursos económicos suficientes para satisfacer las demandas del mercado con el nivel de consumo al cual se ha acostumbrado la gente en Occidente. Además, ningún desarrollo es verdadero si se concentra en lo económico pero no da atención adecuada a las cuestiones más profundas que afectan a la humanidad y que tienen que ver con el significado último de la vida humana. La misión cristiana se orienta hacia el desarrollo de toda la persona y de todas las personas. Por lo tanto, incluye la formación de un nuevo estilo de vida —"un estilo de vida diseñado para permanecer"<sup>19</sup>— basado en nuevos métodos de producción y nuevos patrones de consumo. Incluye también la creación de una nueva tecnología subordinada al ser humano y respetuosa de la naturaleza. Ha llegado el momento de dar atención a las palabras de Ernesto Sábato: "Será menester, ahora, recuperar aquel sentido humano de la técnica y la ciencia, fijar sus límites, concluir con su religión".<sup>20</sup>

El desafío que la iglesia encara en el campo del desarrollo

hoy es fundamentalmente el desafío de un desarrollo *humano*, en el contexto de la justicia. Hacen falta modelos de misión plenamente adaptados a una situación marcada por una distancia abismal entre ricos y pobres. Los modelos de misión basados en la riqueza de Occidente contemporizan con esta situación de injusticia y condenan a las iglesias del mundo pobre a una permanente dependencia. Al fin y al cabo, por lo tanto, son contraproducentes para la misión.

El desafío tanto a los cristianos en Occidente como a los cristianos en los países subdesarrollados es crear modelos de misión centrados en un estilo de vida profético, modelos que apunten a Jesucristo como el Señor de la totalidad de la vida, a la universalidad de la iglesia, y a la interdependencia de los seres humanos en el mundo.

## VII

### La unidad de la iglesia y el principio de las unidades homogéneas

Todo el Nuevo Testamento da por sentado que la unidad del pueblo de Dios trasciende todas las distinciones externas. La idea es que con la venida de Jesucristo se han derribado las barreras que dividen a la humanidad y se ha puesto en marcha un proceso por el cual, en la iglesia y *por medio* de la iglesia, está tomando forma una nueva humanidad. El propósito de Dios en Cristo Jesús incluye la unidad de la raza humana, y esa unidad se hace visible en la iglesia. En la primera parte de este artículo examinaremos la enseñanza del Nuevo Testamento respecto a esa unidad de la iglesia en la cual se expresa el propósito de Dios de unir todas las cosas en Cristo Jesús. En la segunda parte examinaremos la realización histórica del propósito unitivo de Dios en tiempos apostólicos. Finalmente, en la última parte evaluaremos el principio de unidades homogéneas formulado por Donald McGavran, según el cual "a la gente le gusta hacerse cristiana sin cruzar barreras raciales, lingüísticas o de clase",<sup>1</sup> a la luz del análisis de la enseñanza bíblica y de la práctica apostólica hecho anteriormente.

#### I. EL PROPOSITO UNITIVO DE DIOS EN CRISTO JESUS

La Biblia nunca mira al ser humano como un individuo aislado: lo mira como un ser en sociedad, una persona en relación con otras personas. Mucha de la enseñanza bíblica está coloreada por el concepto hebreo de la solidaridad humana,

para referirse al cual H. Wheeler Robinson acuñó la expresión "personalidad corporativa." Desde este punto de vista, en el Nuevo Testamento la iglesia es una solidaridad creada en Cristo Jesús y contrastable con la vieja humanidad representada por Adán. La solidaridad de Adán es la humanidad bajo el juicio de Dios, unida en el pecado y la muerte. Pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia. Consecuentemente, la solidaridad de Adán ya no puede ser considerada en aislamiento de la obra de Cristo, en base a la cual Dios justificó a los pecadores. En oposición a la oscuridad de la muerte en que se sumió la humanidad a causa del primer Adán, la luz de la vida ha irrumpido en el mundo por medio del último Adán (cf. Ro. 5.12-21). El reino de la muerte se estableció en la humanidad por medio del primer Adán; toda la humanidad cayó en el abismo de una existencia sin sentido, separada de Dios y bajo su juicio. Por medio del último Adán ha sido creada una nueva humanidad en la cual se anulan los resultados de la caída y se restaura el propósito original de Dios para la humanidad.

La carta a los Efesios reúne varios conceptos relativos a la nueva humanidad creada por medio de Jesucristo. Comienza con una doxología (1.3-14) en la cual se contempla la unidad de judíos y gentiles en la iglesia a la luz del propósito eterno de Dios, que incluye la creación de un nuevo orden con Cristo como cabeza. Se afirma que según la intención de Dios todo el universo será "resumido" o "recapitulado" en Cristo: está avanzando hacia una *anacefalaiōsis*, una armonía en que "todas las partes encontrarán su centro y lazo de unión en Cristo".<sup>2</sup> En este contexto, la unidad de judíos y gentiles (vv. 13-14) puede entenderse únicamente como un cumplimiento anticipado de lo que Dios va a realizar "a su debido tiempo" (v. 10).

Tanto judíos como gentiles pueden ahora recibir el sello del Espíritu por la fe. La circuncisión, que antes era la señal de participación en el pacto abrahámico, en el nuevo orden se torna irrelevante: es una mera señal externa y ha sido superada por "la circuncisión que viene de Cristo," "la que consiste en ser liberados de la naturaleza pecadora" (Col. 2.11). Con la venida de Cristo, "de nada vale estar o no estar circuncidados; lo que sí vale es el haber sido creados de nuevo" (Gá. 6.15; cf. 5.6).

Dios ha formado una nueva humanidad en la cual se han derribado las paredes que separaban a judíos y gentiles (Ef. 2.11ss.). De las dos grandes unidades homogéneas cuya enemistad era proverbial en el mundo antiguo, Dios ha creado algo nuevo; los dos enemigos han sido reconciliados en "un solo cuerpo" (v. 16). Por medio de su muerte Jesucristo ha removido la pared que separaba los dos sistemas en los cuales "el pueblo" (*'am*) y "las naciones" (*gôyim*) habían vivido antes. Ahora judíos y gentiles son iguales delante de Dios (v. 18); son miembros de una comunidad que puede describirse como un pueblo (v. 14), un solo y nuevo hombre (v. 15), un solo cuerpo (v. 16), una ciudad (v. 19), una familia (v. 19), un edificio (v. 20). Así, la unidad que Dios desea para todo el universo, según el primer capítulo de Efesios, se hace visible históricamente en un comunidad donde la reconciliación de judíos y gentiles con Dios y la reconciliación de los dos pueblos entre sí es posible en base a la obra de Cristo.

Más adelante, en el capítulo 3, Pablo afirma que el propósito unitivo de Dios en Cristo Jesús le ha sido dado a conocer "por revelación" (v. 3). El es el administrador o mayordomo de un "misterio" —un "plan secreto"— que hasta ese momento apenas había sido conocido vagamente, pero que ahora ha sido revelado, a saber, que en Cristo "las naciones" participan de las bendiciones del evangelio junto con "el pueblo," sobre una base común que es la gracia de Dios. De manera inequívoca aquí se afirma que esta unidad de judíos y gentiles es el *evangelio*; no meramente un resultado que debe hacerse presente cuando la iglesia sea "perfeccionada," sino un aspecto esencial del mensaje que el Apóstol proclamaba en base a las Escrituras (vv. 8-9). La iglesia es, por lo tanto, una lección objetiva de la multiforma sabiduría de Dios, exhibida con el fin de instruir a los habitantes de las esferas celestiales, tanto buenos como malos (v. 10).

La unidad que resulta de la obra de Cristo no es una unidad abstracta, sino una nueva comunidad en la cual la *vida en Cristo* es el factor decisivo. El único "vínculo racial" que tiene validez en el nuevo orden es el que tiene que ver con la iglesia como "linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido para posesión de Dios" (1 P. 2.9). Aunque

está formada por judíos y gentiles, la iglesia forma un tercer grupo distinto, una "tercera raza" (1 Co. 10.32). Es la "descendencia de Abraham" en la cual, puesto que uno pertenece a ella sin otra condición que la fe en Jesucristo, "no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer," porque todos son "uno en Cristo Jesús" (Gá. 3.28). Nadie en base a este pasaje sugeriría que los gentiles tienen que hacerse judíos, las mujeres tienen que hacerse hombres y los esclavos tienen que hacerse libres a fin de participar de las bendiciones del evangelio. Pero no se hace justicia al pasaje si no se lo interpreta como una afirmación de que en Cristo Jesús ha aparecido una nueva realidad: una unidad basada en la fe en él, una comunidad a la cual uno se vincula sin que se tome en cuenta su raza, posición social o sexo. No es una mera unidad "espiritual," sino una comunidad concreta formada por judíos y gentiles, esclavos y libres, hombres y mujeres, todos ellos miembros de la solidaridad en Cristo. Tal es el énfasis del pasaje. Y, como dice Donald Guthrie, "Pablo no está expresando una esperanza, sino un hecho".<sup>3</sup>

Hay una idea similar en Colosenses 3.11, donde Pablo afirma que para quienes han sido incorporados en la nueva humanidad creada en Cristo Jesús, las divisiones que afectan a la vieja humanidad han sido superadas: "Ya no tiene importancia el ser griego o judío, el estar circuncidado o no estarlo, el ser extranjero, inculto, esclavo o libre; lo que importa es que Cristo es todo y está en todos." La raza pierde su importancia porque todos los creyentes, judíos o gentiles, pertenecen al "Israel de Dios" (Gá. 6.16). El trasfondo religioso es irrelevante porque "la circuncisión" (Fil. 3.3) está compuesta por judíos "en lo interior," cuya circuncisión es del corazón y "no depende de reglas escritas, sino del espíritu" (Ro. 2.28-29). La estratificación social no tiene razón de ser puesto que en la nueva humanidad el esclavo se convierte en "hermano querido" para su amo (Flm. v. 16); el esclavo está llamado a servir al Señor, no al hombre (Col. 3.22), y el que es libre debe vivir como quien tiene Amo en el cielo (Col. 4.1). Aquí, en la nueva humanidad, en la nueva unidad homogénea que ha tomado forma por medio de Jesucristo, lo único que interesa es que "Cristo es todo y está en todos." Los que han sido bautizados

para formar un solo cuerpo (cf. 1 Co. 12.13) son miembros de una comunidad en la cual las diferencias que separan a la gente en el mundo han perdido vigencia. Puede ser cierto que "a la gente le gusta hacerse cristiana sin cruzar barreras raciales, lingüísticas o de clase," pero esto es irrelevante: la pertenencia al cuerpo de Cristo no es asunto de gustos sino de incorporación a la nueva humanidad bajo la soberanía de Jesucristo. Guste o no guste, el mismo acto por el cual la persona es reconciliada con Dios *simultáneamente* la introduce a una comunidad donde la gente encuentra su identidad en la identificación con Jesucristo, no en su raza, cultura, clase social o sexo y, consecuentemente, experimenta una reconciliación mutua. "El agente de la unidad es Cristo Jesús y el principio de unión es el 'evangelio' ".<sup>4</sup>

El propósito de Dios es "unir bajo el mando de Cristo todas las cosas, tanto en el cielo como en la tierra" (Ef. 1.10). Ese propósito está todavía por consumarse. Sin embargo, ya, en anticipación del fin, ha sido creada una nueva humanidad en Cristo Jesús y los que son incorporados en él forman una unidad en la cual desaparecen todas las divisiones que separan a la gente en la vieja humanidad. La unidad original de la raza humana es así restaurada, y el propósito unitivo de Dios en Cristo Jesús se hace visible históricamente.

## II. LA UNIDAD DE LA IGLESIA Y LA PRACTICA APOSTOLICA

Un breve análisis del Nuevo Testamento pone en claro la manera en que los apóstoles pusieron en práctica su propia enseñanza sobre la unidad de la iglesia. Muestra, además, las dificultades que la iglesia del primer siglo tuvo que encarar al intentar vivir a la luz del propósito unitivo de Dios en Cristo Jesús. La superación de las barreras entre judíos y gentiles, entre esclavos y libres y entre hombres y mujeres en el primer siglo no fue más fácil que la superación de las barreras entre negros y blancos, entre ricos y pobres y entre hombres y mujeres en el presente siglo. Sin embargo, toda la evidencia neotestamentaria apunta a una práctica apostólica perfectamente consecuente con el objetivo

de formar iglesias en las cuales el propósito de Dios fuera una realidad concreta.

### *El ejemplo de Jesús*

Los apóstoles no tuvieron que especular en cuanto a cómo sería una comunidad en la cual la lealtad a Jesucristo relativizara todas las diferencias existentes entre sus miembros: para saberlo les bastaba recordar la comunidad que Jesús había reunido a su alrededor durante su ministerio terrenal. Por supuesto, él no había demandado una uniformidad estructurada rígidamente, pero había logrado formar una comunidad unida por una común entrega a él, en la cual se habían superado todas las diferencias que podían haber separado a sus seguidores. Miembros del partido revolucionario (como "Simón el celote," Lc. 6.15) se habían juntado con publicanos, encargados de cobrar los impuestos para el gobierno de la nación invasora (como Levi, Mt. 9.9-13; cf. Lc. 19.1-10). Mujeres humildes, de dudosa reputación (cf. Lc. 7.36-39), se habían mezclado con mujeres ricas cuyos bienes habían facilitado el ministerio itinerante de Jesús y sus discípulos (cf. Lc. 8.1-3). Las mujeres habían sido aceptadas en pie de igualdad con los hombres, pese a la idea común, expresada por Josefo, de que la mujer "es en todo aspecto de menor valor que el hombre".<sup>5</sup>

Por cierto, Jesús había limitado su misión a los judíos y había impuesto la misma limitación a sus apóstoles, antes de la resurrección. Sin embargo, como ha demostrado Jeremías, había previsto que los gentiles participarían de la revelación dada a Israel y serían incorporados en el pueblo de Dios.<sup>6</sup> De acuerdo con esto, había mandado a sus discípulos a proclamar el evangelio a "todas las naciones": la misión a los gentiles sería el medio por el cual éstos serían aceptados como huéspedes en la mesa de Dios (Mt. 8.11; cf. Is. 25.6-8).

### *La iglesia en Jerusalén*

El día de Pentecostés el evangelio fue proclamado a una gran multitud de peregrinos que habían venido a Jerusalén para un gran festival judío: la Fiesta de las Semanas (Hch. 2.1-3). En la narración se da énfasis a la naturaleza heterogénea de la

multitud haciendo referencia a la variedad de idiomas (vv. 6-8) y países y culturas (vv. 9-11) representados allí. Los "varones piadosos" mencionados en el versículo 5 eran probablemente judíos procedentes de la Diáspora, más bien que gentiles prosélitos, como a veces se ha sugerido. De todos modos, lo que Lucas quiere destacar es que "todas las naciones bajo el cielo" estaban representadas, y que "las maravillas de Dios" fueron proclamadas en los idiomas y dialectos de muchos países. Ese evento, en el cual se rompió inclusive la barrera de los idiomas, milagrosamente, a fin de hacer posible la comunicación del evangelio, anticipa la proclamación de las buenas nuevas de Jesucristo —proclamación de la cual se ocupan los siguientes capítulos del libro de los Hechos— "hasta lo último de la tierra" (Hch. 1.8). En Pentecostés, muchos de los que se convierten a Cristo son personas de "todas las naciones bajo el cielo," incluyendo a "algunos que vienen de Roma," tanto judíos como prosélitos, es decir, gentiles convertidos al judaísmo (2.10). Consecuentemente, Pedro entendió Pentecostés —el don del Espíritu— como el medio por el cual la promesa del evangelio (que en Abraham serían benditas "todas las naciones de la tierra", Gn. 12.3) se hacía extensiva no sólo a los presentes sino también a sus descendientes y a "todos los que están lejos" (v. 39).

Por supuesto, la comunidad que surgió de Pentecostés estaba formada mayormente por cristianos de origen judío. ¿Qué otra cosa se podía esperar antes de la misión a los gentiles? Sería un gran error, sin embargo, concluir que esa comunidad encontró su identidad en lo judío. La base de su unidad no fue homogeneidad racial, sino el Pentecostés. Sólo a la luz del derramamiento del Espíritu se puede entender cómo fue posible que entre los miembros de la iglesia temprana en Jerusalén hubiera "hombres sin letras y del vulgo" (*agrammatoi . . . kai idiotai*, Hch. 4.13; *'amme hā'āretz*, "gente de la tierra", según la terminología rabínica) y sacerdotes educados (6.7) e incluso (más tarde) fariseos (15.5; cf. 11.2); gente pobre, necesitada de ayuda, y terratenientes (2.44-45, 4.32-37), posiblemente miembros de una pudiente comunidad extranjera;<sup>7</sup> judíos (de habla aramea, en su mayoría nativos de la Palestina), "griegos" (judíos de habla griega, procedentes de la Diáspora, 6.1ss.), y

por lo menos un gentil de Antioquía de Siria (v. 5).

Es obvio que la unidad eclesiástica básica tanto para la predicación como para la comunión y la enseñanza era la iglesia casera (Hch. 2.46, 5.42; cf. 12.12, 17, 21.18). Sin embargo, no hay nada en Hechos que sugiera que "la iglesia mixta en Jerusalén se dividió según unidades homogéneas"<sup>6</sup> o que nos conduzca a pensar que había iglesias caseras para los educados y para los ignorantes, para los ricos y para los pobres, para los judíos palestinienses y para los judíos de la Diáspora. Toda la evidencia apunta en dirección contraria. Uno de los énfasis principales de Lucas en su descripción de la iglesia que surgió el día de Pentecostés es, en efecto, que los creyentes estaban "juntos" o "muy unidos" (*epi to auto*, con un sentido casi técnico; 2.44); que "compartían sus bienes entre sí" (2.44, 4.32); que "pensaban y sentían de la misma manera" (4.32). ¿Qué pruebas pueden aducirse en favor de la tesis según la cual la iglesia de Jerusalén se organizó de acuerdo con ciertas "unidades homogéneas"?

Un problema que surgió en la iglesia de Jerusalén poco después de Pentecostés se debió precisamente a la naturaleza heterogénea de la comunidad: los "griegos" se quejaron de los "hebreos" porque sus viudas no estaban recibiendo suficiente del fondo común que se había constituido (Hch. 6.1). La solución que los apóstoles dieron al problema ilustra bien la manera en que se encaraban los problemas de división en la iglesia en ese entonces. Un experto en el crecimiento de la iglesia hoy día tal vez hubiera sugerido la creación de dos denominaciones distintas: una para los judíos palestinienses, otra para los judíos de habla griega. Ciertamente, ese hubiera sido una solución práctica para las tensiones que existían entre las dos unidades homogéneas. Sin embargo, se nos dice que los apóstoles reunieron a la comunidad y pidieron la elección de los siete hombres que se encargaran de la distribución diaria de ayuda (vv. 2-6). La unidad de la iglesia por encima de las barreras culturales debía ser preservada.

#### *La Iglesia en Antioquía de Siria*

A raíz del martirio de Esteban se levantó una gran persecución contra la iglesia en Jerusalén, al parecer principalmente

contra los creyentes helenistas con los cuales se había identificado Esteban (Hch. 8.1). Sin embargo, uno de los resultados inesperados de la persecución fue el lanzamiento de una evangelización a gran escala —la primera fuera de la Palestina— por parte de creyentes exiliados que huyeron a Fenicia, Chipre y Antioquía de Siria (11.19).

Según Lucas, estos exiliados, a excepción de unos pocos, anunciaban el evangelio a los judíos, pero no a los demás (v. 19). ¿Por qué? En la narración no se da razón alguna. A pesar de ello, Donald McGavran usa la afirmación de Lucas para apoyar su tesis de que en los años posteriores a Pentecostés la iglesia hizo "ajustes" que favorecieron la difusión del evangelio y dieron como resultado "congregaciones de una raza," las cuales "surgieron por docenas, tal vez por cientos".<sup>9</sup> Los datos provistos por Lucas de ninguna manera dan pie a la idea de que los apóstoles hayan fomentado deliberadamente la formación de "congregaciones de una raza" y hayan tolerado prejuicios judíos contra los gentiles con miras al crecimiento numérico de la iglesia. Para hallar base en Hechos para una idea tan peregrina, se requiere que por anticipado uno acepte: (a) que los apóstoles compartían la teoría moderna de que el prejuicio racial "puede entenderse y debe ser usado como ayuda en la cristianización",<sup>10</sup> y (b) que la multiplicación de cristianos invariablemente requiere un ajuste al principio de las unidades homogéneas. Sin estos presupuestos, para los cuales no existe ninguna evidencia, no se puede pasar por alto la insistencia de Hechos en que la extensión del evangelio a los gentiles fue un paso tan difícil para la iglesia de Jerusalén que sólo fue posible con la ayuda de visiones y mandatos (cf. 8.26ss., 10.1-16) o bajo la presión de la persecución (cf. 8.1ss., 11.19-20). En ninguna parte se sugiere, ni aun remotamente, que los cristianos de origen judío predicaron el evangelio a gente de su raza pero no a los demás *debido a consideraciones estratégicas*. Toda la evidencia apunta en dirección contraria: las restricciones que se impusieron aun los judíos de habla griega en la proclamación del evangelio se debía a escrúpulos que tendrían que ser superados (como en el caso de Pedro cuando fue enviado a la casa de Cornelio) si es que los gentiles iban a recibir la Palabra de Dios y si los judíos iban a entender que "Dios no hace

diferencia entre una persona y otra" (como en el caso de aquellos en Judea que oyeron que Cornelio y sus familiares y amigos habían creído). Mientras los cristianos de origen judío dieron cabida a sus prejuicios heredados de sus antepasados, probablemente por el temor de que su contacto con los gentiles fuera interpretado por sus conciudadanos como un acto por el cual estaban "uniéndose traidoramente a un pueblo extraño" (para usar una frase de McGavran), se limitaron a predicar a personas de su propia raza, pero no a los demás. ¿Quién iba a imaginar que este acercamiento, basado en una visión tan limitada, sería usado como modelo para la evangelización en el siglo XX?

Los evangelistas que al fin rompieron con el esquema impuesto por el etnocentrismo judío y se atrevieron a proclamar el evangelio a los gentiles en Antioquía de Siria eran "algunos creyentes de Chipre y de Cirene" (11.20). No se puede exagerar la importancia de este paso. Antioquía era, en cuanto a tamaño, la tercera ciudad del mundo, "casi un microcosmos de la antigüedad romana del primer siglo, una ciudad que abarcaba casi todas las ventajas, los problemas y los intereses humanos que la nueva fe tendría que encara".<sup>11</sup> Muy pronto la iglesia allí se convertiría en la base para la misión a los gentiles.

No hay evidencia de que los que recibieron el evangelio en Antioquía eran parientes de los exiliados que venían de Jerusalén. Quizá lo eran, pero ésta es una mera conjetura y no da base firme a la idea de que "en Antioquía, tanto para los refugiados de Jerusalén como para los cristianos residentes, tenemos puentes de relación con los gentiles".<sup>12</sup> Además, nada dice Lucas que nos lleve a la conclusión de que la evangelización de los gentiles en esta ciudad se llevó a cabo en la sinagoga. Es posible que así fuera, pero si la lectura correcta en el versículo 20 es *hellēnas*, más bien que *hellēnistas*, la referencia es a gentiles de cultura griega. Floyd Filson tal vez tenga razón cuando propone que los evangelizados fueron "gentiles que no habían tenido ningún contacto previo con la sinagoga".<sup>13</sup> El mensaje que se les predicó estaba centrado en Jesús como Señor (*Kyrios*) y guardaba, por lo tanto, cierta similitud formal con los mensajes que la gente en una ciudad cosmopolita escuchaba

cotidianamente, en que se les ofrecía salvación por parte de cultos y religiones paganas en nombre de otros "señores". El poder de Dios estaba con los evangelistas; como resultado, muchos creyeron. A menos que supongamos que, para fomentar el crecimiento numérico de la iglesia, los muchos que creyeron (11.21) se separaron inmediatamente en iglesias caseras formadas en base a unidades homogéneas,<sup>14</sup> se sigue que la iglesia que se constituyó incluía a judíos y gentiles en pie de igualdad y que los gentiles no tuvieron que aceptar prácticas judías para ser miembros de ella. En un período posterior, como veremos más adelante, la cuestión del lugar de la ley judía en la iglesia sería debatida acaloradamente. Pero no hay ninguna evidencia de que al comienzo de la iglesia de Antioquía los evangelistas hubieran recurrido al principio de unidades homogéneas a fin de realizar su propósito. ¿Cómo se preservó la unidad, tomando en cuenta que había muchos miembros que no guardaban la ley ceremonial judía y había otros que sí? No se nos dice. Podemos suponer que surgieron problemas. Pero, como bien ha dicho Adolf Schlatter, "la iglesia primitiva nunca le sacó el cuerpo a las dificultades: las encaró con coraje. Así que nada se dice sobre las dificultades, y no sabemos cómo se logró la comunicación en esas comunidades mixtas".<sup>15</sup>

La lista de líderes provista por Lucas en Hechos 13.1 nos da un atisbo de la manera en que gente de trasfondo muy variado trabajaba en unidad: "Bernabé, Simón el que se llamaba Niger, Lucio de Cirene, Manaén el que se había criado junto con Herodes el tetrarca, y Saulo." ¡Imposible sugerir un grupo más heterogéneo! Bernabé era levita, nativo de Chipre (4.36). Simón, alias "el Negro", era aparentemente un judío (¿o prosélito?) de color oscuro, y ha sido a veces identificado con Simón de Cirene, el que llevó la cruz de Jesús. Lucio era gentil (¿o judío con nombre romano?), nativo de la ciudad africana de Cirene, posiblemente uno de los primeros evangelistas en Antioquía. Manaén era un hermano de leche (*synthrophos*) de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, con quien había sido criado. Saulo era un ex-fariseo, un "hebreo de hebreos" y (como ciudadano romano) miembro de una pequeña minoría privilegiada de la costa mediterránea oriental.<sup>16</sup> ¿Qué podía unir a estos hombres aparte de una común experiencia cristiana?

*Las primeras iglesias gentiles y el "partido de la circuncisión"*

Mientras la iglesia estaba constituida mayormente por judíos, aparentemente no era difícil que los creyentes judíos aceptaran a los gentiles como miembros plenos de la iglesia, sin exigirles que primero se hicieran judíos, es decir, que se circuncidaran. El informe de Pedro sobre cómo Cornelio y su casa habían recibido la Palabra de Dios fue suficiente para acallar las críticas que el partido de la circuncisión había levantado contra el apóstol en Jerusalén (Hch. 11.1-18). Más tarde la "iglesia madre" recibió con satisfacción la noticia del crecimiento numérico de la iglesia de Antioquía de Siria, y envió a uno de sus líderes más destacados para que instruyera a los nuevos creyentes (v. 22ss.). Cuando los líderes de la misión de los gentiles (Bernabé y Saulo) visitaron a Jerusalén en conexión con la ayuda material enviada desde Antioquía a los hermanos en Judea (vv. 27-30), se reunieron con Santiago (hermano de Jesús), Pedro, y Juan. Como resultado, éstos les dieron "la diestra en señal de compañerismo," para que se encargaran de la misión a los gentiles, en tanto que ellos (Santiago, Pedro y Juan) se dedicarían a la misión a los judíos. La presencia de un joven converso de origen griego, llamado Tito, con la delegación de Antioquía, podía interpretarse en ese momento como una confirmación adicional de que los creyentes judíos no esperaban que los creyentes gentiles fueran circuncidados (cf. Gá. 2.1-10).

La difusión del evangelio en Galacia del sur, resultante de los viajes realizados por Pablo y Bernabé, y el aumento masivo del número de creyentes gentiles terminaron por plantear el problema relativo a la base sobre la cual los gentiles podían participar en el pueblo de Dios como miembros plenos. ¿Era la fe suficiente, conforme predicaban los misioneros? Si bien el evangelio debía predicarse a todos, fuesen judíos o gentiles, ¿no debían ser circuncidados los creyentes gentiles? ¿No se les debía exigir el cumplimiento de las leyes ceremoniales y regulaciones dietéticas de los judíos? ¿No se debía esperar que tomaran "el yugo de los mandamientos," como en el caso de los gentiles que se convertían al judaísmo? El problema fue planteado por el partido de la circuncisión que formaba parte de la

iglesia en Jerusalén, en el cual participaban personas que antes habían pertenecido a la secta de los fariseos (cf. Hch. 15.1, 5).

Lo más probable es que el episodio que Pablo narra en Gálatas 2.11-14 esté vinculado con la visita que, según Hechos 15.1, los miembros del partido de la circuncisión hiciera a Antioquía. Antes de su llegada a ésta, Pedro se había sentido en libertad de compartir la mesa con los creyentes gentiles, puesto que en Jope había aprendido que no debía considerar a nadie "impuro" o "profano" (cf. Hch. 10.15, 28). Cuando ellos llegaron, "comenzó a separarse, y dejó de comer con los gentiles, porque tenía miedo de los fanáticos de la circuncisión" (Gá. 2.12). Su actitud puede entenderse mejor cuando es vista a la luz del contexto histórico, una situación en la cual los judíos que compartían una mesa donde la comida no era *kosher* se exponían a la acusación de traición a su propio pueblo. Según Pablo, los que indujeron a Pedro a violar la unidad con sus hermanos gentiles habían sido enviados por Santiago. Esto no significa necesariamente que habían sido comisionados por Santiago para espiar las relaciones entres judíos y gentiles, pero por todo lo que sabemos es probable que el partido conservador haya forzado a Santiago a definirse en contra de una práctica con la cual ellos no estaban de acuerdo por razones religiosas. Hay, por lo tanto, buena base para la sugerencia de T. W. Manson, de que el mensaje que Santiago envió a Pedro habría sido más o menos el siguiente: "A Jerusalén ha llegado la noticia de que estás comiendo alimentos gentiles con personas no judías, y esto está causando mucho escándalo entre muchos hermanos devotos y convirtiéndonos en el blanco de una crítica seria por parte de los escribas y fariseos. Te ruego que pongas fin a esa práctica que resulta tan nociva para nuestra obra entre nuestros conciudadanos".<sup>17</sup>

Fuese como fuese, la acción de Pedro, que sin duda él podía justificar invocando la necesidad de las buenas relaciones con los judíos, fue interpretada por Pablo como una "comedia" (*hypokrisis*) que ponía en juego la verdad del evangelio (Gá. 2.13). Por cierto, Pedro no había transigido con el partido conservador respecto a requerir que los hermanos creyentes gentiles cumplieran la ley judía. Lo que había estado mal en su conducta había sido el dejar de comer con los creyentes gentiles

no por razón de sus propias convicciones sino debido a consideraciones pragmáticas frente al peligro de ser calificado de traidor a su propia raza. Aunque compartía con Pablo la convicción de que lo que cuenta delante de Dios no es la circuncisión sino la nueva creación (cf. Gá. 6.15), por temor a otros había adoptado una actitud totalmente contraria a esa convicción. Además, por razón de su influencia había arrastrado consigo a los demás creyentes judíos incluyendo a Bernabé (Gá. 2.13), destruyendo así la comunión cristiana y negando la verdad del evangelio según la cual para quienes han sido incorporados en Cristo Jesús todas las barreras que separan a los seres humanos han sido eliminadas (cf. 3.28).

La actitud de Pedro muestra lo real que era el peligro de que la iglesia apostólica se viera dividida en dos "denominaciones": la iglesia cristiana judía y la iglesia cristiana gentil, cada una con sus propios énfasis y al servicio de su propia unidad homogénea. Tan seria era la situación que fue necesario hacer una reunión especial en Jerusalén para tratar el tema, con los apóstoles y ancianos de la iglesia local y con Pablo y Bernabé como delegados de Antioquía (Hch. 15.1ss.). El partido de la circuncisión, el mismo que había provocado el desagradable incidente entre judíos y gentiles en Antioquía, presentó su caso, pero el "concilio" vindicó a Pablo y Bernabé y los envió de regreso a Antioquía con una carta en que se sintetizaba el acuerdo a que se había llegado (vv. 22-29).

El "decreto" de Jerusalén proveyó la base para que los cristianos judíos y gentiles vivieran en unidad, como miembros del cuerpo de Cristo. Ilustra muy bien la práctica de los apóstoles frente a los problemas que surgían de las diferencias raciales, culturales y sociales existentes entre cristianos. En primer lugar, disponía que los conversos gentiles no tenían que ser circuncidados para ser aceptados como miembros plenos del pueblo de Dios. Establecía así que la fe en Jesucristo era la única condición para la salvación. Su repudio del intento por parte del partido conservador de imponer la circuncisión a los cristianos gentiles es el prototipo del repudio cristiano de toda forma de "racismo asimilacionista" (para usar una expresión de Wagner). Obviamente, los apóstoles habrían estado de acuerdo con la afirmación de que "cualquier enseñanza según

la cual el cristianismo requiere que una persona adopte la cultura de otra unidad homogénea para ser un cristiano auténtico es contraria a la ética porque es deshumanizante".<sup>18</sup>

En segundo lugar, se dio por sentado que los cristianos judíos y gentiles continuarían relacionándose regularmente como miembros de congregaciones locales interraciales y consecuentemente se hizo provisión para evitar los conflictos que surgirían debido a las diferencias culturales. No hay absolutamente nada en Hechos o en las epístolas que dé pie a la teoría de que los apóstoles hubieran considerado la posibilidad de adoptar la actitud de Pedro descrita en Gálatas 2.11-14: la separación de judíos y gentiles en diferentes iglesias "monoraciales" que tratarían de demostrar su unidad en Cristo exclusivamente en "la relación supracongregacional de creyentes en el cuerpo cristiano total sobre el cual Cristo mismo es la cabeza".<sup>19</sup> Los apóstoles rechazaron la uniformidad imperialista pero también la uniformidad segregada. Precisamente porque dieron por sentado que los cristianos, fuesen judíos o gentiles, normalmente comerían y adorarían juntos, tomaron medidas para remover el mayor estorbo de la comunión cristiana en iglesias interraciales. Como bien dice F. F. Bruce:

El decreto de Jerusalén trató dos preguntas: una principal ("¿Deben los cristianos gentiles ser circuncidados y proponerse cumplir la ley mosaica?") y otra secundaria ("¿Cuáles son las condiciones que los cristianos gentiles deben aceptar para que los cristianos judíos tengan buenas relaciones sociales con ellos?"). La segunda pregunta no habría surgido si la respuesta a la primera pregunta hubiera sido afirmativa. Si a los cristianos gentiles se les hubiera exigido seguir el ejemplo de los prosélitos del judaísmo, entonces, una vez cumplidos los requisitos, la práctica de comer juntos en comunión y otras cosas similares habrían sido aceptadas sin discusión. Pero ya que la decisión fue que los cristianos gentiles no debían ser compelidos a someterse a la circuncisión y a otras obligaciones generales de la ley judía, era necesario considerar el asunto relativo a la práctica de comer juntos en comunión, la misma que recientemente había causado problemas en Antioquía.<sup>20</sup>

La decisión a que se arribó en el "concilio" de Jerusalén fue que los gentiles se abstuvieran de prácticas que resultaban

particularmente ofensivas para los judíos, a saber (según la lectura más probable), de la carne de animales que habían sido ofrecidos a ídolos, de carne con sangre (incluyendo, por lo tanto, la carne de animales que habían sido estrangulados) y de "inmoralidad sexual" juzgada como tal desde el punto de vista de los grados de consanguinidad y afinidad definidos en Levítico 18.6-18.<sup>21</sup> Habiendo comenzado con la cuestión de la circuncisión, el "concilio" terminó con regulaciones para la comunión a la mesa. La razón es obvia: una vez que la cuestión de principio había quedado definida, interesaba el esfuerzo por proveer un *modus vivendi* para iglesias en las cuales judíos y gentiles continuarían comiendo juntos. Y lo más probable es que las regulaciones incluidas en el "decreto" hayan sido esencialmente las mismas que siempre habían dado base a las relaciones entre judíos y gentiles "temerosos de Dios" en las sinagogas de todo el imperio.<sup>22</sup>

Según Alan R. Tippett, el "decreto" de Jerusalén "contra la imposición de los patrones culturales de los evangelistas a los evangelizados, está escrito en el fundamento de la Iglesia y protesta hoy contra el misionero que trata de imponer su cultura occidental".<sup>23</sup> Es cierto, pero el estudio cuidadoso del contexto histórico muestra que el "decreto" de Jerusalén también protesta contra todo intento de resolver los problemas que surgen de las diferencias culturales entre cristianos, mediante la formación de congregaciones separadas, cada una representativa de una unidad homogénea. Las regulaciones emanadas del "concilio" de Jerusalén presuponen que la comunión a la mesa entre cristianos judíos y gentiles continuaría, a pesar de los problemas. *La unidad en Cristo es mucho más que una unidad expresada ocasionalmente a nivel de "la relación supracongregacional de creyentes en el cuerpo cristiano total"; es la unidad de los miembros del cuerpo de Cristo que ha de hacerse visible en la vida en comunidad en las congregaciones locales.*

El arreglo delineado por el "decreto" de Jerusalén está en completa armonía con la actitud de Pablo que se expresa más tarde en I Corintios 8.7ss. y Romanos 14.13ss. No se transige en cuestiones de principio, pero se pide a los gentiles que limiten su libertad respecto a prácticas que resultan ofensivas para los hermanos judíos. Por lo menos para Pablo la manera

de solucionar los conflictos no era ni la uniformidad imperialista ni la uniformidad segregada sino el amor, ya que el amor es "el perfecto lazo de unión" (Col. 3.14, V.P.).

#### *La misión a los gentiles*

Un hecho comprobado por la evidencia neotestamentaria es que la evangelización en la iglesia primitiva casi siempre se realizaba en reuniones en las sinagogas, con la presencia conjunta de judíos y gentiles. Lucas no da ningún dato que demuestre la tesis de McGavran según la cual las conexiones familiares jugaron un papel importante en la extensión de la fe en el Imperio Romano.<sup>24</sup> Sin embargo, no hay duda de que los "temerosos de Dios" que estaban en la periferia de la congregación judía sirvieron en cada ciudad importante como punto de contacto con el mundo gentil.<sup>25</sup> No es de sorprenderse que estos gentiles que simpatizaban con el judaísmo estuvieran abiertos al mensaje cristiano. Si —como afirma la Mishnah— aun los prosélitos sólo podían referirse a Dios indirectamente ("¡Oh Dios de vuestros padres!"), menos aun podían los "temerosos de Dios", que no estaban dispuestos a ser circuncidados ni a someterse a las leyes dietéticas judías, ser considerados aptos para pertenecer al pueblo de Dios. Bien dice F. F. Bruce:

Dado que asistían a la sinagoga y escuchaban allí la lectura de las sagradas escrituras, estos gentiles, que ya eran adoradores del "Dios vivo y verdadero," estaban familiarizados con la esperanza mesiánica en alguna de sus formas. No podían heredar esta esperanza y las bendiciones que la acompañaban hasta después de convertirse completamente al judaísmo, y esto era algo para lo cual la mayoría de ellos no estaban listos. Pero cuando se les decía que la esperanza mesiánica se cumplía en Jesús, que en él había sido abolida la vieja distinción entre judíos y gentiles y que la plena bendición de la gracia salvadora de Dios era accesible tanto a gentiles como a judíos, aquella gente no podía menos que recibir esas buenas nuevas, así como cada instinto ancestral movía a los judíos a rechazarlas en tales términos.<sup>26</sup>

Un estudio superficial de la misión paulina muestra que, vez tras vez, al llegar a una ciudad el apóstol primeramente visitaba la sinagoga y luego, al producirse la ruptura con las

autoridades judías, comenzaba una congregación cristiana con los nuevos creyentes gentiles y un puñado de judíos convertidos (cf. Hch. 13.5, 14.1, 17.1, 10, 17, 18.4, 19, 19.8). Tal acercamiento tenía una base teológica: el evangelio debía proclamarse "al judío primeramente" (Ro. 1.16, 2.9, 10; cf. Hch. 3.26), en línea con una convicción cuyo origen se remontaba a Jesús mismo: que los gentiles podían ser incorporados al Reino únicamente después de que Israel hubiera tenido la oportunidad de volverse al Señor.<sup>27</sup> Pero también hacía posible que casi siempre la iglesia local comenzara con un núcleo de creyentes que contaban en su haber con el trasfondo provisto por el judaísmo, con todas las claras ventajas que el mismo representaba. A partir de ese núcleo el evangelio podía entonces difundirse entre gentiles con un punto de vista completamente pagano.

Sería ridículo sugerir que judíos y gentiles escuchaban el evangelio *juntos* en las sinagogas, pero luego a quienes creían se les obligaba a formar iglesias caseras segregadas, a fin de favorecer así la expansión del evangelio. Tal procedimiento hubiese sido una abierta negación de la enseñanza apostólica respecto a la unidad de la iglesia. Hubiese significado, además, que la puerta de la iglesia era más estrecha que la de la sinagoga, donde judíos y gentiles podían adorar a Dios juntos. La sugerencia es tan absurda que no vale la pena tomarla en serio. Toda la evidencia neotestamentaria apunta, sin embargo, en dirección contraria, es decir, en el sentido de una práctica apostólica cuyo propósito era la formación de iglesias que vivieran la unidad de la nueva humanidad en Cristo Jesús. Los apóstoles sabían muy bien que para que se diese una genuina aceptación de la gente "tal cual es," y no una aceptación de labios para afuera, tenía que haber una comunión real, por encima de todas las barreras, a nivel de la congregación local. Consecuentemente, se esforzaron por crear comunidades en las cuales *desde el comienzo* judíos y gentiles, esclavos y libres, pobres y ricos adorarían a Dios juntos y aprenderían el significado de su unidad en Cristo, aunque fuese necesario encarar dificultades que surgirían de las diferencias de trasfondo cultural o clase social entre los miembros. Que así fue, en efecto, está comprobado por el estudio de la enseñanza de los apóstoles a

las iglesias en el mundo gentil, según el Nuevo Testamento. Por razones de espacio nos limitaremos aquí a dos ejemplos.

*La iglesia en Corinto.* En el contexto de un capítulo que encara la diversidad entre los miembros de una congregación, no entre iglesias constituidas por unidades homogéneas, Pablo afirma: "El cuerpo humano, aunque está formado por muchas partes, es un cuerpo. Así también Cristo. Y de la misma manera, todos nosotros, judíos o no judíos, esclavos o libres, fuimos bautizados para formar un solo cuerpo por medio de un solo Espíritu; y a todos se nos dio a beber de ese mismo Espíritu" (1 Co. 12.12-13). El énfasis en la naturaleza de la unidad de cristianos que representaban varios grupos raciales y sociales puede entenderse cuando se lo mira a la luz de la situación de la iglesia en Corinto.

Según el registro de Lucas en Hechos, la formación de la iglesia en esa ciudad siguió el patrón característico de la misión a los gentiles: Pablo comenzó su ministerio en la sinagoga, donde judíos y gentiles escucharon el evangelio juntos (cf. Hch. 18.4). Más tarde se le obligó a dejar la sinagoga, pero para entonces ya había un núcleo de creyentes que incluía a gentiles "temerosos de Dios" como Gayo llamado Justo (Hch. 18.7, 1 Co. 1.14) y Estéfanos y su familia (1 Co. 1.16, según 16.15, "la primera que en la región de Acaya se convirtió al evangelio") y a judíos como Crispo, el principal de la sinagoga, y su familia (Hch. 18.8; 1 Co. 1.14). La casa de Gayo estaba junto a la sinagoga (Hch. 18.7) y se constituyó en la vivienda de Pablo y el lugar de reuniones de "toda la iglesia", formada por judíos como Lucio, Jasón y Sosípater, y gentiles como Erasto y Cuarto (Ro. 16.21, 23).

En 1 Corintios hay otros atisbos de la diversidad que había entre los miembros de la iglesia en Corinto. De 1.26 se infiere que la mayoría de ellos procedían de los estratos sociales inferiores: pocos de ellos eran "sabios según los criterios humanos" o "gente con autoridad o pertenecientes a familias importantes" (1 Co. 1.26). Por lo menos algunos de los miembros eran esclavos, otros eran libres (7.21-22). Por otro lado la comunidad cristiana también incluía uno que otro miembro pudiente económicamente; por ejemplo, Gayo (probablemente un ciudadano romano), Crispo (exprincipal de la

sinagoga), Erasto ("tesorero de la ciudad," Ro. 16.23) y posiblemente Cloé (tomando en cuenta que la expresión "los de Cloé" quizá se refiera a esclavos de la misma).

Sería absurdo interpretar la exhortación de Pablo a que cada creyente en Corinto permanezca "en la condición en que estaba cuando Dios lo llamó" (1 Co. 7.20) de tal manera que dé apoyo a la idea que cada cual debía pertenecer a una iglesia formada con gente de una sola unidad homogénea representativa de su raza o clase social.<sup>28</sup> El énfasis central de todo el pasaje (1 Co. 7.17-24) es que en consideración del llamado de Dios tanto la raza como el status social han perdido todo su valor: lo único que interesa es la fidelidad a Jesucristo. La enseñanza del apóstol aquí no es que los esclavos deben seguir sumidos en la esclavitud ni que deben liberarse, si su manumisión fuese posible, sino que la existencia cristiana ya no está determinada por el estado legal de la persona sino por el hecho de que ésta ha sido llamada por Dios. La esclavitud del esclavo es irrelevante, ya que el esclavo es "un hombre libre al servicio del Señor"; la libertad del hombre libre es, asimismo, irrelevante, ya que el hombre libre es "esclavo de Cristo" (v. 22). No se trata, entonces, de un consejo a favor o en contra de la manumisión —a favor o en contra de permanecer en la unidad homogénea a la cual uno pertenezca— sino de una exhortación a ver que, sea cual sea el status social que uno tenga, debe permanecer "para con Dios".<sup>29</sup> Y esta relación con Dios sería a la vez la base de la relación entre cristianos.

La diversidad racial, social y cultural entre los miembros de la iglesia en Corinto explica en gran medida los problemas de *disensión* a los cuales hace referencia el apóstol Pablo en 1.10ss. Aunque los creyentes continuaban reuniéndose en casa de Gayo (Ro. 16.23), estaban divididos en cuatro grupos, cada cual con la pretensión de seguir a un líder diferente (1 Co. 1.12). No podemos estar seguros acerca de las pretensiones distintivas de cada grupo, pero lo menos que podemos afirmar es que el partido petrino estaba formado por judíos que insistían en las regulaciones dietéticas formuladas por el "concilio" de Jerusalén (cf. 1 Co. 8.1ss., 10.25ss.), mientras que el partido "de Cristo" estaba compuesto probablemente por gentiles que se consideraban "espirituales," se oponían al

legalismo judío y negaban la doctrina judía de la resurrección.<sup>30</sup> Para complicar las cosas todavía más, las comidas comunitarias, durante las cuales los creyentes celebraban la cena del Señor, se habían convertido en una triste muestra de la división de la iglesia según la posición económica de los miembros. C. K. Barrett está probablemente en lo correcto al inferir del texto que "se esperaba que los miembros de la iglesia compartieran sus recursos; los ricos, se suponía, traerían más de lo que necesitaban, a fin de proveer para los pobres".<sup>31</sup> En lugar de compartir, sin embargo, los ricos comían hasta saciarse, e incluso se emborrachaban, mientras que los pobres se quedaban con hambre. Como resultado, los pobres se sentían avergonzados y la comida comunitaria se convertía en un despliegue de falta de amor fraternal (1 Co. 11.20-22).

A pesar de tales divisiones, toda la comunidad cristiana en Corinto continuaba reuniéndose en una sola asamblea (11.17, 20, 14.23, 26; cf. Ro. 16.23). La descripción de la iglesia en Corinto como "la iglesia sin facciones" tal vez sea una exageración, pero es indudable que —como afirma Munck—<sup>32</sup> la evidencia apunta en la dirección de desunión y riña, pero no en la de las iglesias separadas representativas de las varias posiciones en conflicto.

Lo importante aquí es notar que toda la carta ejemplifica de nuevo la práctica apostólica frente a los problemas de división causados por las diferencias raciales, culturales y sociales entre los miembros de la congregación. En ningún momento hay ni siquiera la menor sugerencia que la solución de tales problemas es formar iglesias basadas en las unidades homogéneas que luego traten de desarrollar "actividades y relaciones intercongregacionales".<sup>33</sup> Una y otra vez el énfasis está en el hecho de que todos los creyentes han sido incorporados en Cristo Jesús, como resultado de lo cual todas las diferencias derivadas de sus respectivas unidades homogéneas han sido relativizadas hasta tal punto que en la comunidad cristiana pueden ser consideradas como inexistentes. En efecto, el llamado a la unidad es central en toda esta carta.

*La iglesia en Roma.* Esta iglesia, en contraste con la de Corinto, al parecer estaba dividida en varios grupos separados, algunos de los cuales pueden haber estado constituidos por

personas representativas de las varias unidades homogéneas presentes en la sociedad. En palabras de Bruce: "Quizá algunos grupos locales estaban formados por cristianos judíos y otros por gentiles cristianos, y había pocos, tal vez ninguno, en que judíos y gentiles estuvieran juntos".<sup>34</sup> Es posible que esto explique por qué Pablo dirige la carta a los Romanos "a todos los que están en Roma, amados de Dios, llamados a ser santos" (1.7) y no "a la iglesia de Dios que está en Roma" (cf. 1 Co. 1.2). Una mejor prueba de la situación, sin embargo, es la mención que Pablo hace en capítulo 16 de por lo menos cinco iglesias caseras, asociadas a los nombres de Priscila y Aquila (vv. 3-5), Aristóbulo (v. 10), Narciso (v. 11), Asíncrito (v. 14) y Filólogo (v. 15).

Si esta reconstrucción de la situación de la iglesia de Roma es correcta, ¿hemos de concluir, entonces, que da pie a la teoría de que la práctica apostólica estaba orientada a la formación de iglesias basadas en unidades homogéneas? Tal conclusión desconocería totalmente el propósito que, a todas luces, tenía Pablo al escribir esta carta: promover "la obediencia a la fe" (1.5) en congregaciones en las cuales —como ha argumentado Paul S. Minear—<sup>35</sup> los cristianos de una posición no adoraban a Dios lado a lado con cristianos de otra posición. Para usar la evidencia aducida por Minear como base para la teoría de que la iglesia apostólica consistía mayormente en congregaciones representativas de unidades homogéneas,<sup>36</sup> o que la situación de la iglesia en Roma reflejaba la práctica apostólica, es necesaria una lectura parcial de su obra. En oposición a esa teoría, Minear afirma que la carta a los Romanos fue escrita con la esperanza de que "un mayor número de iglesias caseras segregadas se uniera en adoración a Dios; que judíos alabaran a Dios con su pueblo".<sup>37</sup> En conformidad con esto, muestra que toda la carta desarrolla la idea de que por medio de la venida de Jesucristo todas las distinciones humanas han sido superadas, y concluye que la fe requerida de los varios grupos en Roma debe aceptar a los demás, a pesar de los diferentes puntos de vista respecto a alimentos y días. Así, pues, para Minear la situación que Pablo contempla en los capítulos 14 y 15 era "el objetivo de toda la carta".<sup>38</sup>

El acercamiento de Pablo al problema en Roma fue

consecuente con la práctica apostólica en relación a iglesias amenazadas por la división. No hay ninguna evidencia de que él habría dado su aprobación al plan moderno para solucionar el problema de división en la iglesia: la formación de congregaciones segregadas. Todas sus cartas muestran con claridad meridiana que él concebía la unidad en Cristo como un aspecto esencial del evangelio y, por lo tanto, hacía todo lo posible para que los cristianos vivieran "en armonía unos con otros, conforme al ejemplo de Cristo Jesús, para que todos juntos, a una sola voz, alaben al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo" (Ro. 15.5-6).

Otros escritos del Nuevo Testamento reflejan la misma preocupación de los apóstoles por la unidad de la iglesia, por encima de las barreras que separan a la gente en la sociedad. Y no hace falta una investigación a fondo para verificar que las iglesias que resultaron de la misión a los gentiles normalmente incluían a judíos y gentiles, esclavos y libres, ricos y pobres, y eran enseñadas que en Cristo todas las diferencias derivadas de sus respectivas unidades homogéneas eran totalmente irrelevantes en el seno de la congregación (cf. Ef. 6.5-9; Col. 3.22-41; 1 Ti. 6.17-19; Flm. v. 16; Stg. 1.9-11, 2.1-7; 1 P. 2.18; 1 Jn. 3.17).

*No se puede exagerar el impacto que la iglesia primitiva produjo en los no-cristianos a causa de la fraternidad cristiana por encima de las barreras naturales.* La abolición de la ancestral separación entre judíos y gentiles fue indudablemente uno de los grandes logros del evangelio en el primer siglo. Igualmente maravillosa, sin embargo, fue la superación de la distinción de clases entre amos y esclavos. Bien lo expresa Michael Green:

Quando los misioneros cristianos proclamaban que en Cristo había sido cancelada la distinción entre el esclavo y el libre de la misma manera definitiva en que había desaparecido la distinción entre el judío y el gentil, y no sólo lo proclamaban sino que efectivamente vivían en armonía con esos principios, entonces esto llamaba poderosamente la atención.<sup>39</sup>

En palabras de F. F. Bruce: "Tal vez ésta fue la manera en que el evangelio produjo la más profunda impresión en el mundo pagano".<sup>40</sup>

### III. UNA EVALUACION DEL "PRINCIPIO DE UNIDADES HOMOGENEAS"

¿Cómo hemos de evaluar el principio de unidades homogéneas defendido por McGavran y sus seguidores, a la luz de la enseñanza y la práctica apostólicas en relación a la unidad de la iglesia?

Antes de intentar una respuesta a esa pregunta, cabe hacer dos observaciones para evitar malentendidos. En primer lugar, no se puede negar que desde una perspectiva bíblica el crecimiento (cuantitativo) de la iglesia es una preocupación legítima en la misión cristiana.<sup>41</sup> Si es cierto que Dios "quiere que todos se salven y lleguen a conocer la verdad," entonces uno no puede estar en armonía con Dios a menos que anhele ver que todos vengan a Jesucristo. Además, es claro que ese anhelo tendrá que expresarse en términos prácticos (lo cual podría incluir el uso de observaciones sociológicas y antropológicas), de tal manera que el evangelio sea efectivamente difundido ampliamente. Consecuentemente, lo que aquí está en discusión no es el uso de principios que podrían ayudar en la expansión de la iglesia. En segundo lugar, casi no es necesario verificar que el crecimiento de la iglesia se realiza en un contexto social y cultural específico y que la gente generalmente prefiere hacerse cristiana sin tener que cruzar barreras entre un contexto y otro. De nuevo, esto tampoco está en discusión aquí.

El tema que nos preocupa es si la formación de iglesias debe llevarse a cabo de tal modo que a la gente se le facilite la conversión cristiana sin tener que cruzar barreras;<sup>42</sup> si este principio es "esencial para la difusión del evangelio" y defendible como tal desde un punto de vista bíblico y teológico. Todo lo dicho en las dos secciones anteriores sobre la enseñanza y la práctica apostólicas sobre el tema me permiten ahora bosquejar las siguientes conclusiones, todas ellas con una amplia base en la exégesis:

1. En la iglesia primitiva se proclamaba el evangelio a todos, fuesen judíos o gentiles, esclavos o libres, ricos o pobres, sin distinción. Con mucha frecuencia durante la misión a los gentiles *judíos y gentiles escuchaban el evangelio juntos*. No

hay la menor indicación en el Nuevo Testamento que la iglesia apostólica haya tenido una estrategia misionera basada en la premisa de que la formación de iglesias "sería más efectiva" si se llevaba a cabo en base a unidades homogéneas separadas y debía, por lo tanto, realizarse según las divisiones raciales o sociales.

2. Se consideraba que la superación de barreras que separan a la gente en el mundo era un aspecto esencial del evangelio no meramente un resultado secundario y prescindible del mismo. La evangelización, consecuentemente, envolvía un llamado a incorporarse a una nueva humanidad que incluía todo tipo de personas. La conversión nunca era una experiencia religiosa meramente: era también la manera de hacerse miembro de una comunidad en la cual la gente encontraba la base de su identidad en Cristo más bien que en su raza, status social o sexo. Los apóstoles habrían estado de acuerdo con la afirmación de Clowney: "El punto donde se superan las barreras es el punto en que el creyente se une a Cristo y a su pueblo".<sup>43</sup>

3. La iglesia no sólo crecía: *crecía por encima de las barreras culturales y a pesar de ellas*. El Nuevo Testamento no provee ni un solo ejemplo de una iglesia local cuyos miembros hayan sido tomados por los apóstoles de una sola unidad homogénea, a no ser que tal expresión quiera indicar únicamente un grupo de personas con un idioma en común. Por otra parte, provee múltiples ejemplos de cómo en las iglesias locales desaparecían las barreras de la separación.

4. El Nuevo Testamento muestra claramente que los apóstoles rechazaron todo "racismo asimilacionista," pero nunca contemplaron la posibilidad de formar iglesias basadas en unidades homogéneas en que expresaran su unidad en términos de relaciones intereclesiásticas y nada más. Cada iglesia tenía que manifestar *la unidad de los miembros por encima de sus diferencias raciales, culturales y sociales*, y, a fin de alcanzar este objetivo, los apóstoles sugerían medidas prácticas. Si es cierto que "la unidad auténtica es siempre unidad en diversidad",<sup>44</sup> entonces la unidad fomentada por los apóstoles jamás podía ser una unidad que eliminase la diversidad entre los miembros de la congregación local. La unidad no debía confundirse con la uniformidad ni en lo relativo a las múltiples congregaciones

locales ni en lo que atañe a los miembros de cada congregación local. Como dice Ignacio: "Donde está Jesucristo, allí está toda la iglesia." Cada congregación local, consecuentemente, tenía que manifestar tanto la unidad como la diversidad del cuerpo de Cristo.

5. Es posible que haya habido momentos en que los creyentes fueran acusados de abandonar traidoramente su propia cultura a fin de unirse a otra, pero no hay evidencia de que los apóstoles hayan dado su aprobación a ajustes que se hicieran a fin de evitar esa acusación. Para ellos *la comunión cristiana por encima de las barreras culturales pertenecía a la esencia misma del compromiso cristiano*, no era una bendición de la cual los cristianos podrían disfrutar cuando las condiciones fuesen favorables o un apéndice que podía dejarse de lado si se pensaba que eso era necesario para hacer del evangelio algo más asimilable. Para ellos cualquier acomodo en cuanto a la unidad cristiana habría tenido que calificarse como un ajuste que violaba "enseñanzas cristianas esenciales".<sup>45</sup>

A la luz de estas conclusiones, es evidente que el uso del principio de unidades homogéneas para el crecimiento de la iglesia no tiene fundamento bíblico. Sus defensores han tomado como punto de partida una observación sociológica y han desarrollado una estrategia misionera; luego, *a posteriori*, han tratado de encontrar una base bíblica. Como resultado, no han dejado que las Escrituras determinen su estrategia. Un crítico que mira con simpatía al movimiento "Iglecrecimiento" ("Church-Growth") ha observado que "la falta de integración con la revelación es el mayor peligro de la antropología del Iglecrecimiento".<sup>46</sup> El análisis anterior nos conduce a la conclusión que el énfasis del Iglecrecimiento en las unidades homogéneas está, en efecto, en directa oposición a la enseñanza y la práctica apostólicas en relación al crecimiento de la iglesia. No es posible edificar una metodología misionera correcta sin contar con una misionología bíblica sólida como base. ¿Qué se puede esperar de una misionología que cuenta en su haber con docenas de libros y disertaciones representativos del acercamiento de Iglecrecimiento, pero carece de una obra de envergadura sobre la teología de la misión?

Tenemos que admitir que a veces "el testimonio de

congregaciones en una misma área geográfica separadas en base al idioma y la cultura tal vez tenga que aceptarse como una medida necesaria pero provisoria en aras del cumplimiento de la misión de Cristo".<sup>47</sup> Pero la estrategia de formar iglesias en base a unidades homogéneas en aras del crecimiento (cuantitativo) de la iglesia no tiene nada que decir frente a lo que C. Peter Wagner ha llamado "el temor a la diversidad y el deseo chauvinista de desconocer, apenas tolerar, subordinar o eliminar el pluralismo" y que, según el mismo autor, "ha causado más daño en la iglesia en los Estados Unidos que lo que hasta aquí se ha querido reconocer."<sup>48</sup> Debido a su negligencia respecto a la enseñanza bíblica sobre la unidad de la iglesia, se ha convertido en una misionología hecha a medida para iglesias e instituciones cuya función principal en la sociedad es apoyar el statu quo. ¿Qué puede decirle esta misionología a una iglesia en un suburbio de clase media, donde los miembros se sienten cómodos con sus valores propios de la burguesía pero están esclavizados por el materialismo de la sociedad de consumo y ciegos frente a las necesidades de los pobres? ¿Qué puede decirle a una iglesia donde el racista "se siente bien" gracias a la censurable alianza entre el cristianismo y la segregación racial? ¿Qué puede decir en situaciones de conflicto de tribu, casta o clase? Claro, puede decir que "a la gente le gusta hacerse cristiana sin cruzar barreras raciales, lingüísticas o de clase." Pero ¿qué tiene esto que ver con el evangelio acerca de Jesucristo, quien vino para reconciliar a todos con Dios en un solo cuerpo por medio de la cruz?

La misionología que la iglesia necesita hoy no es una que conciba al pueblo de Dios como una cita tomada de la sociedad que la rodea, sino que la conciba como "un signo de interrogación hecho carne" que cuestiona los valores del mundo. Como dice John Poulton refiriéndose al impacto de la iglesia del primer siglo en la sociedad antigua: "Cuando los amos podrían llamar 'hermanos' a sus propios esclavos, y cuando muchos se dieron cuenta de los factores que despersonalizaban a éstos, algo tenía que cambiar. El cambio demandó tiempo, pero se realizó. Y mientras tanto, el pueblo de Dios era un signo de interrogación hecho carne puesto que aquí había gente que podía vivir otro tipo de relaciones en medio de un sistema

## LA UNIDAD DE LA IGLESIA

social determinado".<sup>49</sup> Sólo una misionología en línea con la enseñanza y la práctica apostólicas en relación a la extensión del evangelio puede contribuir a la edificación de esta clase de iglesia —las primicias de una nueva humanidad constituida por personas "de toda raza, lengua, pueblo y nación" (Ap. 5.9).

## VIII

### **Perspectivas neotestamentarias para un estilo de vida sencillo**

**U**na ponencia sobre cualquier tema relacionado con el estilo de vida probablemente muestre más acerca del autor que acerca del tema en cuestión. El estilo de vida no puede separarse de la persona misma. Al escribir al respecto, por lo tanto, uno casi no puede evadir el descubrirse con todos sus valores y ambiciones.

Siendo así, es legítimo preguntar si es posible dar una palabra definitiva respecto a la cuestión del estilo de vida. Muéstreseme el estilo de vida de una persona y yo diré lo que probablemente opina sobre el tema.

El problema no se resuelve simplemente considerando la cuestión del estilo de vida como tema de estudio bíblico. ¿Tiene la pobreza de Jesús, por ejemplo, alguna relevancia para el discipulado hoy, o debe ser vista como algo totalmente incidental en relación a su ministerio? ¿Debe interpretarse el dicho "bienaventurados los pobres en espíritu" a la luz de "bienaventurados los pobres" o viceversa? ¿Qué quiso decir Jesús al presentarse como aquel que venía a predicar buenas noticias a los pobres? ¿Tiene el "comunismo de amor" de la iglesia primitiva algún significado para quienes viven en "la era de la abundancia" en su relación con quienes viven en "la era del hambre," o deben echarlo por la borda como un interesante experimento inspirado por el idealismo de quienes vivían en "la era del Espíritu"? Todas estas y otras muchas preguntas relativas al estilo de vida encontrarán respuestas diferentes de distintos intérpretes. ¿Son, entonces, todas las respuestas igualmente válidas? ¿No hay manera de dejar que la Biblia hable

por su cuenta sin imponerle nuestra propia ideología?

Para el cristiano, plantear preguntas sobre el estilo de vida es plantear preguntas sobre el Reino de Dios; no preguntas especulativas, sino preguntas respecto a qué clase de vida es apropiada en la nueva era que ha llegado en Jesucristo. Y aquí también los espiritualmente pobres son los que verán el Reino de los cielos.

Me acerco a mi tema como quien reconoce la facilidad con que se espiritualiza el evangelio a fin de evadir sus demandas en lo que atañe al estilo de vida. No comparto el optimismo de los que piensan que basta que los cristianos entendamos lo que la Biblia dice sobre el tema para que con toda disposición nos sometamos a sus demandas. A la vez, reconozco la posibilidad de leer la Biblia para hallar apoyo a un estilo de vida que se ajusta a una ideología. Mi deseo honesto es escuchar y ayudar a otros escuchar lo que el Espíritu de Dios dice a la iglesia hoy sobre el tema del estilo de vida, con miras a la obediencia. En primer lugar, examino brevemente el significado de la pobreza de Jesús en relación al discipulado cristiano; en segundo lugar, me detengo a examinar la manera en que la enseñanza y ejemplo de Jesús se reprodujeron en la iglesia primitiva, y, finalmente, exploro la enseñanza de los apóstoles sobre la cuestión de las riquezas.

## I. JESUS Y LA POBREZA

### 1. *La pobreza de Jesús*

El perfil de Jesús que surge de los evangelios es de una persona que conoció la pobreza económica a lo largo de toda su vida. Su nacimiento aconteció en un establo, sin las comodidades "normales" (Lc. 2.7). La ofrenda que José y María trajeron al templo en ocasión de su presentación, en conformidad con el rito judío, fue la que el Antiguo Testamento estipulaba para los pobres: un par de tórtolas o dos pichones de paloma (Lc. 2.23-24). En su infancia fue un refugiado (Mt. 2.14). Creció en la provincia de Galilea, una zona subdesarrollada de la Palestina (Mt. 2.22-23), en el hogar de un carpintero, lo cual le colocó en una posición desventajosa frente a

muchos de sus contemporáneos (ver Jn. 1.46; Mt. 13.55; Mr. 6.3). Durante su ministerio no tenía un hogar que pudiera llamar propio (Lc. 9.58), y dependía de la generosidad de un grupo de mujeres para la satisfacción de sus necesidades materiales (Lc. 8.2).

La pobreza de Jesús es un hecho establecido del cual dan testimonio los cuatro Evangelios. Para entender su significado, debe verse a la luz de la piedad judía de su tiempo, la cual generalmente juzgaba la pobreza como una maldición y la riqueza como evidencia del favor de Dios.<sup>1</sup> Debe verse a la vez en su relación con lo que Martin Hengel llama "la actitud liberal de Jesús hacia la propiedad",<sup>2</sup> evidenciada por el contacto que Jesús mantenía con mujeres acomodadas (Lc. 8.2-3; cf. Lc. 10.38-39) y su disposición a asistir a banquetes organizados por los ricos (Lc. 7.36ss., 11.37, 14.1, 12; Mr. 14.3ss.) y a granjearse el título de "glotón y bebedor" (Lc. 7.34). Obviamente Jesús no defendía un ascetismo riguroso. Con esta salvedad, todavía tenemos que preguntarnos si su desafío a la piedad judía al identificarse con los pobres y a la vez mantener una actitud libre frente a las riquezas arroja alguna luz sobre el estilo de vida que corresponde al Reino de Dios o si, por el contrario, el ejemplo de Jesús no tiene nada que ver con el discipulado cristiano.

La respuesta a esta pregunta debe también tomar en cuenta la preocupación especial de Jesús por los pobres, a la cual nos referiremos más adelante. Basta por ahora señalar que si Jesús era pobre y a la vez se consideraba sin pecado, mal podría pensarse que para él la pobreza fuera un resultado directo del pecado. Quedaría la posibilidad de que para él la pobreza fuera algo deseable para sus discípulos a través de los tiempos, quizá como virtud o como un medio de mejorar su relación con Dios. Tal idealización de la pobreza, sin embargo, no cuadra con "la actitud liberal de Jesús hacia la propiedad," a la cual nos hemos referido. Fuese cual fuese la motivación de su propia pobreza, es obvio que su intención no pudo haber sido presentarla como un valor positivo. Como Julio de Santa Ana<sup>3</sup> insiste, a lo largo de la Biblia la pobreza no es una virtud, sino un mal que debe ser eliminado y respecto al cual Dios muestra una preocupación especial. Toda la evidencia sugiere

que Jesús compartía esa actitud.

## 2. La preocupación de Jesús por los pobres

Como hemos visto, los Evangelios muestran claramente que Jesús era pobre materialmente. También muestran que tenía una preocupación especial por los pobres, los necesitados, los oprimidos. De entrada, no es nada probable que en una época en que la gente estaba sujeta a pesadas cargas tributarias relacionadas tanto con el templo como con el gobierno romano, Jesús pudiera ir de ciudad en ciudad y de aldea en aldea sin notar la pobreza que afligía a las masas. Las enfermedades de las cuales sanaba a muchos eran sin duda un aspecto de la condición de destitución de esas multitudes que le inspiraban compasión porque "estaban angustiadas y desvalidas, como ovejas que no tienen pastor" (Mt. 9.36).

La actitud de Jesús hacia los pobres halla expresión vívida en la versión lucana de una de las bienaventuranzas: "Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios" (Lc. 6.20). Por cierto, la referencia a la pobreza material puede ser y ha sido en efecto negada apelando a la versión de Mateo, según la cual los pobres a quienes Jesús califica de bienaventurados o dichosos son los pobres "en espíritu" (Mt. 5.3). El desacuerdo exige las siguientes observaciones:

En primer lugar, es verdad que en la Biblia la pobreza no puede reducirse a la ausencia de recursos materiales y que se puede dar por sentado, sin temor a equivocarse, que detrás del uso del término "pobre" en el Nuevo Testamento yace frecuentemente una temprana tradición judía según la cual "pobre" era casi un sinónimo de "piadoso" o "justo".<sup>4</sup> En Lucas 6.20, sin embargo, se contrasta a los pobres con los ricos respecto a los cuales Jesús pronuncia un ¡ay! porque ya han tenido su alegría, es decir, las comodidades que ofrecen las riquezas (6.24). A nadie se le ocurre que las riquezas de los ricos a las cuales se refiere Jesús son riquezas espirituales. ¿Por qué ha de creerse que la pobreza es "espiritual" o "en espíritu"?

En segundo lugar, si se espiritualiza la bienaventuranza en Lucas 6.20 prematuramente, se remueve la base misma para interpretar la versión de las palabras de Jesús según Mateo 5.3.

Porque, ¿qué significa ser "pobre en espíritu" sino precisamente compartir la actitud del literalmente pobre? Si cada vez que el término "pobre" aparece en los Evangelios se lo toma en el sentido de "pobre en espíritu," entonces la bienaventuranza en la versión de Mateo no tiene conexión con la realidad concreta. Ser pobre en espíritu es ser como aquellos que, porque son pobres materialmente, reconocen su necesidad y están dispuestos a recibir ayuda.

En tercer lugar, la bienaventuranza es pronunciada desde la perspectiva de los pobres y dirigida a los pobres. Su espiritualización, por el contrario, generalmente refleja una manera de pensar característica de gente cuyas necesidades materiales han sido satisfechas y que, por lo tanto, no podrían hacer suya la bienaventuranza de los materialmente pobres. A menos que uno esté dispuesto a ser pobre literalmente, la interpretación literal de las palabras de Jesús es demasiado amenazante como para que se la prefiera a la lectura espiritualizada de la misma.

Sin embargo, si se acepta la interpretación literal, ¿cómo se entiende que Jesús describa como bienaventurados o dichosos a quienes son tan pobres que tienen necesidad de pedir limosna (ya que ese es el sentido de la expresión "pobres" en el original)? ¿Qué conexión ve Jesús entre el Reino de Dios y los pobres?

El teólogo argentino Enrique Dussell mantiene que, ya que el Reino de Dios está en contraste con el sistema existente y que los pobres no son parte constitutiva de éste, los pobres son el pueblo de Dios y, consecuentemente, "sujetos activos y portadores del Reino de Dios." Citando la bienaventuranza en Lucas escribe:

Porque ya que los pobres no son sujetos del sistema, dueños del capital y detentores del poder, son un factor negativo (la negatividad pura de los oprimidos) y al mismo tiempo positivamente (la positividad de la exterioridad), son los sujetos-portadores del Reino y colaboran para edificarlo. Por ser oprimidos (y como tales no-pecadores, por lo tanto justos) y liberadores activos (como miembros del Pueblo), los pobres son sujetos del Reino.<sup>5</sup>

Pero si ser pobre equivale a ser justo, ¿qué sentido tiene luchar contra la pobreza? Más bien, ¡que abunde la pobreza para que también la justicia abunde!

Los pobres son bienaventurados, no porque son pobres y como tales justos, sino porque el Reino de Dios ya es (*está*), aquí y ahora, de ellos. No son los sujetos del Reino, puesto que el Rey es Dios, pero Dios les ha dado parte en su Reino por medio de Jesucristo. El Reino de Dios pertenece a los pobres porque Cristo está en medio de ellos derramando sobre ellos las bendiciones de su Reino. La nueva era anunciada por los profetas ha llegado y está manifestándose entre los pobres. La razón de su alegría no es su condición material ni sus propios méritos, sino la preocupación que Jesús tiene por ellos.

Abunda la evidencia de esa preocupación especial de Jesús por los pobres. Al comienzo mismo de su ministerio, en su manifiesto sobre su misión anunciado en la sinagoga de Nazaret, lee la profecía de Isaías 61.1-2 y afirma que el día del cumplimiento ha llegado. De su interpretación de ese pasaje bíblico se deduce que Jesús entiende su misión en términos de la inauguración de una nueva era —“el año favorable del Señor”— caracterizada por el anuncio de la buena noticia a los pobres, la libertad de los presos, la restauración de la vista a los ciegos, la liberación de los oprimidos. Con el Antiguo Testamento como telón de fondo, Jesús concibe su actividad mesiánica en términos de la instauración del “año favorable del Señor,” es decir, el año del jubileo y, consecuentemente, de la reestructuración de la sociedad según los dictados del amor y la justicia.<sup>6</sup> Es el portador de las bendiciones del Reino, las mismas que son derramadas sobre gente que vive en condiciones de privación y opresión, pobreza y explotación.

Esta interpretación de la misión de Jesús no significa que a él le preocupara exclusivamente, o al menos primordialmente, la prosperidad material y la opresión física o económica. Significa, más bien, que Jesús entendía su misión en términos del cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento, con su contenido histórico concreto relacionado con el restablecimiento de la justicia en la era mesiánica. Consecuentemente, la pobreza y la opresión a que alude su definición de su misión no pueden limitarse a una condición espiritual que él vino a enfrentar. Las bendiciones del Reino introducido por Jesús tocan la realidad de la vida humana. Porque esto es así, cuando Juan el Bautista, habiendo recibido noticias de lo que Jesús

estaba haciendo, le envió mensajeros que le preguntaran si él era realmente el Mesías. Jesús le contestó: "Id y haced saber a Juan las cosas que oís y veis. Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio" (Mt. 11.4-5). La mención de los "pobres" entre los ciegos, los cojos, los leprosos, los sordos y los muertos muestra que la pobreza aludida es tan literal como la condición de todos los demás. Y así como para los demás el ministerio de Jesús significa el fin del sufrimiento, así también para los pobres su proclamación es una buena noticia porque significa el fin de la pobreza mediante el establecimiento de un nuevo orden caracterizado por el amor y la justicia.

¿Significa esto que cualquiera que sea literalmente pobre por el solo hecho de serlo participa de las bendiciones del Reino? ¿Son los pobres "los sujetos-portadores del Reino" porque son pobres? La respuesta es que la buena noticia del Reino no debe ser objetivizada sino mantenida en estrecha relación con el llamado de Jesús al discipulado. Ni los pobres ni los ricos tienen parte en el Reino a menos que, sea cual fuere su privación o sus posesiones materiales, sean pobres en espíritu y como tales dependan totalmente de la gracia de Dios.

Según la respuesta de Jesús a Juan el Bautista, su preocupación por los pobres, expresada en palabras y en acción, pone en evidencia que él es el Mesías. Para encarar las dudas de Juan sobre su mesiazgo, actúa en favor de los pobres, los enfermos, los oprimidos. Muestra así claramente que su misión guarda una relación particular con ellos. No es él un Mesías conquistador que establece un gobierno mediante la violencia. Es, más bien, el Mesías-Siervo que viene como un hombre pobre entre gente pobre y necesitada, y les anuncia el fin de sus sufrimientos. Según las expectativas expresadas en el *Magnificat*, viene para derribar a los reyes de sus tronos y poner en alto a los humildes; para llenar de bienes a los hambrientos y despedir a los ricos con las manos vacías (Lc. 1.52-53). Y hace esto en su calidad de Siervo de Yahweh que se coloca al lado de los pobres a fin de inaugurar el Reino.

¿Se limita entonces la salvación a los pobres? ¿Hay esperanza para los ricos? Es claro que nadie se salva o condena a

causa de las posesiones materiales que tenga o no tenga. La preocupación especial de Jesús por los pobres no significa que no se interese por los ricos. Jesús vino a anunciar la buena noticia a los pobres, pero los ricos no quedan excluidos. La identificación de Jesús con los pobres y su preocupación especial por ellos no limitan la salvación a una sola clase social. Pero de todos modos, la buena noticia es anunciada a los pobres, es decir, a los literalmente pobres y a aquellos que comparten la actitud de los pobres.<sup>7</sup> Consecuentemente, sólo puede ser palabra de salvación para los ricos cuando estos dejan de lado su riqueza como medio para encontrar su identidad, y hacen suya la actitud de los pobres, lo cual supone el ver la absoluta prioridad del ser sobre el tener involucrada en el evangelio. Los ricos no están fuera del alcance de la buena noticia del Reino. Sin embargo, ya que éste pertenece a los pobres, sólo pueden entrar en él haciéndose pobres. La cuestión —dice Paul Gauthier— “estriba en no dejar de evangelizar a los ricos, sino todo lo contrario, en anunciarles a tiempo y destiempo el evangelio en su totalidad.”<sup>8</sup>

Una discusión más extensa de nuestro tema tendría que detenerse a analizar el significado de la solidaridad de Jesús con los pobres (los hambrientos, los sedientos, los forasteros, los enfermos y los prisioneros) según Mateo 25.31-40. Probablemente este pasaje deba interpretarse a la luz del concepto bíblico de la *personalidad corporativa*, entendiéndose que “estos hermanos míos más humildes” significa los discípulos de Jesús.<sup>9</sup> De todos modos, claramente muestra la preocupación de Jesús por los pobres y los necesitados con quienes se identifica, de tal modo que afirma que lo que se les hace a ellos se le hace en efecto a él. También muestra la muy estrecha conexión entre la salvación y la preocupación por los pobres y necesitados, de tal modo que los salvos (los “justos”, los verdaderamente “pobres en espíritu”) son identificados con aquellos que dan de comer al hambriento y de beber al sediento, alojan al forastero, visten al desnudo y visitan al enfermo y al prisionero.

Los intérpretes pueden diferir en cuanto a su comprensión de la solidaridad de Jesús con los pobres y los oprimidos. Sin embargo, nadie puede, sin desechar la evidencia, negar que

Jesús concibió su ministerio como la iniciación de una nueva era en que se haría justicia a los pobres.

### 3. Pobreza y discipulado

Jesús fue pobre y mostró un cuidado especial por los pobres. ¿Significa esto, entonces, que los ricos son automáticamente excluidos del Reino de Dios? ¿Es la pobreza una condición ineludible para el discipulado cristiano?

En Lucas 14.33 llama a quienes quieren ser sus seguidores a renunciar a sus posesiones materiales: "Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncia a todo lo que posee, no puede ser mi discípulo." Este es el precio que uno tiene que calcular como parte del costo del discipulado, junto con tomar su propia cruz y dar a su familia un lugar secundario (Lc. 14.26-32). Evidentemente, los Doce aceptaron esa demanda en su sentido literal, como Pedro señalara cuando Jesús habló sobre lo difícil que es para el rico entrar al Reino: "He aquí, nosotros lo hemos dejado todo, y te hemos seguido" (Mr. 10.28; cf. Mr. 1.16ss. y par.; Lc. 5.11, 28). Cuando Jesús envió a sus discípulos, los envió en completa pobreza (Lc. 9.3, 10.4; cf. Mr. 6.7ss.). En otra ocasión les mandó que vendieran lo que tenían y dieran a los necesitados, procurándose así "bolsas que no se envejecen, tesoro en los cielos que no se agote" (Lc. 12.33). En la misma dirección apunta la demanda al joven rico: "Una cosa te falta: anda, vende todo lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme, tomando tu cruz" (Mr. 10.21 y par.).

A la luz de todos estos pasajes, parecería que Jesús consideraba la pobreza como algo esencial en el discipulado cristiano. La radicalidad de su posición se resume en su observación: "¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas!", a la que sigue el conocido símil del ojo de una aguja: "Más fácil es pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el reino de Dios" (Mr. 10.23, 25). Muy temprano las palabras de Jesús fueron atenuadas en algunos manuscritos mediante la adición de una salvedad que deja en pie la posibilidad de que el rico entre en el Reino sin necesariamente renunciar a sus riquezas: "¡Cuán difícil les es entrar en el reino de Dios a los que confían en las riquezas!" (v. 24).<sup>10</sup>

Esta modificación provee una cómoda interpretación de las palabras de Jesús, pero no debe permitírsele que reste fuerza a la demanda de Jesús en cuanto a las posesiones materiales. Si los discípulos "se asombraron de sus palabras" (v. 24) cuando Jesús les dijo cuán difícil era para los ricos entrar en el Reino, es obvio que ellos no tomaron sus palabras como una perogrullada, es decir, como si lo único que querían decir es que la confianza en las riquezas es incompatible con la vida del Reino. Su asombro fue más bien su reacción frente a una afirmación que estaba en oposición total a la creencia común de que es relativamente fácil combinar las riquezas con la piedad; que mientras uno esté dispuesto a dar limosna a los pobres, no es necesario preocuparse sobre cuánto se reserva para sí. En contraste con tal suposición, Jesús veía en las riquezas un obstáculo real para la germinación de la Palabra de Dios en el corazón humano (Mt. 13.22), descartaba el intento de servir a Dios y al dinero (Mt. 6.24) y advertía contra la necia acumulación de bienes con miras a asegurar el futuro (Lc. 12.13-20). Consecuentemente, no es de sorprenderse que concibiera la salvación como prácticamente imposible para los ricos.

La demanda que Jesús hiciera al joven rico, de vender todo y dar a los pobres, particulariza la demanda general dirigida a las multitudes, de dejarlo todo a fin de seguirlo por causa del evangelio. Es, por lo tanto, un llamado al servicio y sólo puede entenderse en el contexto del discipulado cristiano. Siendo así, no podemos dar por sentado que las palabras de Jesús al joven rico, "una cosa te falta: anda, vende todo lo que tienes, y dalo a los pobres," no tienen nada que ver con nosotros, ni debemos suponer que su mandato a renunciar todas las cosas no fue literal sino simplemente un llamado a una actitud de desapego interior en relación a los bienes materiales. Si es claro que Jesús a veces exigía una pobreza literal como condición para el discipulado, ¿por qué hemos de dar por sentado que en nuestro caso su demanda en relación a nuestras posesiones debe interpretarse en sentido figurado?

El desapego interior respecto a las riquezas sólo es posible en la experiencia de quienes están dispuestos a dejarlo todo literalmente, por causa del evangelio. Es genuino en la medida en que puede expresarse concretamente como se expresó en el

caso de Jesús y sus discípulos. Esa clase de desapego es una condición ineludible del discipulado cristiano y deriva su significado de la entrega personal de Aquel que por amor a nosotros se hizo pobre, siendo rico, para que nosotros con su pobreza fuésemos enriquecidos (2 Co. 8.9).

## II. LA IGLESIA PRIMITIVA Y LOS POBRES

### 1. *Los miembros de la iglesia primitiva*

Varios pasajes del Nuevo Testamento sugieren que las comunidades cristianas formadas a partir de Pentecostés estaban constituidas predominantemente por gente pobre. Las palabras de Pablo dirigidas a la iglesia de Corinto, por ejemplo, sugieren que apenas unos pocos miembros pertenecían a las clases privilegiadas: "pues mirad, hermanos, vuestra vocación, que no sois muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles" (1 Co. 1.26). En Hechos y las cartas paulinas se mencionan algunas excepciones obvias: el "excelentísimo Teófilo" (Lc. 1.3; Hch. 1.1), para quien Lucas escribe sus dos libros; el centurión Cornelio (Hch. 10.1ss); Manaén, miembro de la corte de Herodes el tetrarca (Hch. 13.1); Sergio Paulo, procónsul de Chipre (Hch. 13.7); Dionisio el areopagita y una mujer llamada Dámaris (Hch. 17.34); Filemón de Colosas (Flm. 2); Erasto, tesorero de la ciudad (Ro. 16.23); y Crispo, principal de la sinagoga en Corinto (Hch. 18.8). Sin embargo, es obvio que la gran mayoría de cristianos era de origen humilde. Pablo interpretó esta situación como un medio que Dios estaba usando para avergonzar al mundo, "a fin de que nadie se jacte en su presencia" (1 Co. 1.27ss). Jesucristo es un Mesías crucificado; su iglesia es la iglesia de los débiles y los pobres.

### 2. *La preocupación por los pobres en la iglesia primitiva*

La preocupación de Jesús por los pobres fue emulada por la iglesia primitiva, especialmente en el contexto de la comunidad cristiana. Obviamente, los creyentes se concebían como una comunidad modelada en el Mesías-Siervo.

Lucas muestra el resultado del mensaje y el estilo de vida

de Jesús en la iglesia de Jerusalén; el "comunismo de amor" descrito en Hechos 2.40-47 y 4.32-37, que ha atraído la atención de amigos y enemigos a lo largo de los siglos. Según informa Lucas, "todos los que habían creído estaban juntos, y tenían en común todas las cosas" (2.44-45); "ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común" (4.32). ¿Cómo hemos de entender este "comunismo de amor"?

La propiedad común de bienes fue uno de los resultados del derramamiento del Espíritu Santo el día de Pentecostés. No fue un logro del ingenio humano, sino un resultado de la vida espiritual que unió a los creyentes en "un corazón y un alma" (4.32).

El compartir de bienes fue también practicado por los esenios, pero en su caso era una obligación legal.<sup>11</sup> En contraste, en la comunidad cristiana primitiva era algo enteramente voluntario. El pecado de Ananías y Safira no fue guardar para sí mismos parte de lo que recibieron por la venta de su terreno, sino dar una parte como si fuese todo. El compartir no era obligatorio. En palabras de Pedro, no tenían que vender su terreno, y habiéndolo vendido, estaban en libertad de usar el dinero como quisieran (5.4). No se eliminó totalmente la propiedad privada (María la madre de Juan Marcos, por ejemplo, conservó su casa como lugar de reuniones, según 12.12), pero ésta estaba al servicio de las necesidades de toda la comunidad.

El criterio básico para la distribución de los bienes era que cada persona recibiera según sus necesidades (2.45; 4.35), y el resultado inmediato fue la eliminación de la pobreza, de modo que "no había entre ellos ningún necesitado" (4.34). Se cumplió así el ideal largamente acariciado de que no hubiera pobres en el pueblo de Dios (Deut. 15.4). En la iniciación de "la era del Espíritu" las barreras de las posesiones habían desaparecido; se había inaugurado la Nueva Sociedad. Consecuentemente, "el Señor añadía cada día a la iglesia los que habían de ser salvos" (2.47).

Ni Hechos ni las epístolas neotestamentarias se refieren jamás al "comunismo de amor" de la iglesia de Jerusalén como normativo para la iglesia a través de los siglos. Sin embargo, es claro que la preocupación por los pobres era para los primeros

cristianos un aspecto esencial de la vida y misión de la iglesia. Cuando la iglesia en Jerusalén tuvo que encarar dificultades económicas causadas por el hambre que hubo bajo el gobierno de Claudio en los años cuarenta, la iglesia en Antioquía envió ayuda por medio de Bernabé y Saulo (ver Hch. 11.29-30). Más tarde Pablo organizó una gran colecta en las iglesias gentiles con el propósito de ayudar a "los pobres que hay entre los santos que están en Jerusalén" (Ro. 15.26; cf. Gá. 2.10). Las cuidadosas instrucciones del apóstol sobre la colección, especialmente en 2 Corintios 8 y 9, muestran la gran importancia que él da al compartimiento económico como una expresión de unidad cristiana por encima de las barreras raciales y nacionales. Interpreta las contribuciones materiales como una "comunidad" (*koinonia*) concreta (Ro. 15.26) y como una manera de responder a la gracia de Dios manifestada en Jesucristo (2 Co. 8.8-9). El dinero pierde su carácter demoníaco y se transforma en un instrumento de servicio que suple las necesidades de los pobres y redundante en la gloria de Dios (ver 2 Co. 9.11ss.).

La preocupación por los pobres era en la iglesia primitiva un aspecto normal del discipulado cristiano. Traducida en acción, daba visibilidad a la vida del Reino inaugurado por Jesucristo. Su raíz no era ni la idealización de la pobreza, ni el deseo de ganar méritos delante de Dios, sino "la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que por amor a vosotros se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros con su pobreza fuéis enriquecidos" (2 Co. 8.9).

### III. LA ENSEÑANZA APOSTOLICA SOBRE LAS RIQUEZAS

La misma nota profética presente en las enseñanzas de Jesús sobre las riquezas puede hallarse también en la enseñanza apostólica contenida en las epístolas. Pablo, por ejemplo, incluye a los avaros entre aquellos que no heredarán el Reino de Dios (1 Co. 6.10; cf. 5.10-11; Ro. 1.29; Ef. 5.5) y describe la avaricia como idolatría (Col. 3.5) y el amor al dinero como "la raíz de todos los males" (1 Ti. 6.10). Santiago va más lejos y da por sentado que la riqueza de los ricos está vinculada a la opresión de los pobres (Stg. 2.1-7), la explotación de los

obreros y el derroche (5.1-6). En la misma línea, Apocalipsis anuncia la destrucción de una civilización dedicada al consumo ostentoso e indiferente al evangelio (cap. 18).

Todas estas advertencias hacen eco a la de Jesús respecto a lo difícil que es para quienes tienen riquezas la entrada al Reino de Dios. No dejan lugar a duda sobre el riesgo que corre el rico que trata de ganar todo el mundo y no cuida de su propia vida.

Hay, sin embargo, otra línea de enseñanza en las epístolas según la cual es posible combinar las riquezas con el discipulado cristiano en un estilo de vida caracterizado por la libertad interior de una esclavitud a las posesiones materiales y por la generosidad hacia los pobres. El pasaje más claro sobre el tema de la libertad interior se encuentra en Filipenses 4.10-13, en el contexto de una serie de observaciones que Pablo hace acerca de la ofrenda que ha recibido de la iglesia en Filipos. "He aprendido —dice— a contentarme, cualquiera que sea mi situación. Sé vivir humildemente, y sé tener abundancia; en todo y por todo estoy enseñado, así para estar saciado como para tener hambre, así para tener abundancia como para padecer necesidad. Todo lo puedo en Cristo que me fortalece" (4.11-13). La actitud básica descrita aquí es de contentamiento, de libertad interior o desprendimiento (*auarkeia*). Esto requiere una consideración adicional.

En primer lugar, debemos notar que este desprendimiento era un ideal de alta estima para la filosofía griega del tiempo de Pablo.<sup>12</sup> Según Xenofón, fue enseñado por Sócrates, a quien él cita diciendo: "Creo que el no tener ningún deseo es divino; el tener tan pocos deseos como es posible, es casi divino." En un contexto cristiano, sin embargo, el contentamiento no es un mero ideal, sino, como Jesús enseñó, la respuesta de la fe al Padre celestial que conoce las necesidades de sus hijos (ver Mt. 6.25-34). El verdadero contentamiento es posible sólo cuando se puede ver tanto la abundancia como la escasez a la luz del propósito amoroso de Dios. Al fin y al cabo, la ansiedad respecto a las cosas materiales es incredulidad, es señal de que uno ha perdido la perspectiva de los valores del Reino.

En segundo lugar, debemos notar que el contentamiento es el polo opuesto a la avaricia. Esta no puede reconocer límites ni fronteras; aquél sólo es posible cuando se reconocen

plenamente los límites y fronteras de la condición humana. "Gran ganancia es la piedad acompañada de contentamiento; porque nada hemos traído a este mundo, y sin duda nada podremos sacar" (1 Ti. 6.6-7). El rico necio de la parábola de Jesús carecía de esta clase de contentamiento. Cuando se permite que la avaricia tome el lugar del contentamiento, la vida misma está en peligro de destrucción (1 Ti. 6.9). Por lo tanto, se nos exhorta a mantener nuestra vida sin avaricia, contentos con lo que tenemos ahora (He. 13.5).

En tercer lugar, debemos notar que el contentamiento está íntimamente ligado a la sobriedad o templanza, una de las marcas del estilo de vida por las cuales la gracia de Dios se ha manifestado en Jesucristo (Tit. 2.11ss.) y fruto del Espíritu (Gá. 5.23). Como afirma Pablo, sólo es posible por medio del poder de la resurrección de Cristo (Fil. 4.13).

En cuarto lugar, debemos notar que el contentamiento es un requisito esencial para los líderes de la iglesia (1 Ti. 3.2-3; Tit. 1.7; 1 P. 5.2).

La generosidad hacia los pobres va de la mano con el contentamiento o la libertad interior. Uno sólo puede dar en la medida que reconoce que todas las cosas le pertenecen a Dios y pueden poseerse sólo cuando guardan relación con el Reino de Dios y su justicia. Consecuentemente, en sus instrucciones para cristianos ricos Pablo exhorta a Timoteo a enseñarles que no sean orgullosos y no fijen su esperanza en la incertidumbre de las riquezas, sino muestren preocupación por los pobres: "que hagan bien, que sean ricos en buenas obras, dadivosos, generosos; atesorando para sí buen fundamento para lo porvenir, que echen mano de la vida eterna" (1 Ti. 6.17-19). Una deducción clara de estas instrucciones es que los cristianos ricos deben concebirse como meros mayordomos de los bienes de Dios, convocados a vivir a la luz de la generosidad de Dios hacia todos los hombres y de su preocupación especial por los pobres. La misma manera de pensar se refleja en la afirmación de Juan de que el rico que no comparte con el necesitado no conoce el amor de Dios manifestado en Jesucristo (1 Jn. 3.16-17). La solidaridad con los pobres por parte de los ricos no es una mera opción sino una marca esencial de la participación en la vida del Reino.

## PERSPECTIVAS NEOTESTAMENTARIAS

Jesús fue pobre y vino a proclamar buenas nuevas a los pobres. Sus seguidores son aquellos que, en respuesta a su amor, entregan sus posesiones y aun sus vidas por causa del Reino de Dios. ¡Bienaventurados los pobres y aquellos que comparten la actitud de los pobres, porque de ellos es el Reino de Dios!

## IX

### La misión de la iglesia a la luz del Reino de Dios

Cada intento de definir la relación entre el Reino de Dios y la iglesia, por un lado, y entre el Reino de Dios y el mundo, por otro lado, será necesariamente incompleto. Hablar del Reino de Dios es hablar del propósito redentor de Dios para toda la creación y de la vocación histórica que tiene la iglesia respecto a ese propósito aquí y ahora, "entre los tiempos." Es también hablar de una realidad escatológica que constituye el punto de partida a la vez que la meta de la iglesia. La misión de la iglesia, consecuentemente, sólo puede entenderse a la luz del Reino de Dios.

#### I. LA PRESENCIA DEL REINO

El énfasis central del Nuevo Testamento es que Jesús ha venido a cumplir las profecías del Antiguo Testamento y que en su persona y obra el Reino de Dios se ha hecho una realidad presente.

Uno de los conceptos básicos de la escatología judía en el tiempo de Jesús y sus apóstoles era el de las dos edades (eras o siglos), claramente expresado en una fórmula común en la literatura rabinica: "este siglo" y "el siglo venidero".<sup>1</sup> El dualismo de la escatología judía refleja el profundo pesimismo en que el pueblo judío había caído bajo el gobierno de emperadores paganos en el período posexilico. La voz de Dios se había callado; el Reino mesiánico prometido por los profetas no había aparecido. En contraste, los fieles de Israel eran víctimas del odio y la persecución de los gentiles. A partir de

esta situación surgió en Israel un concepto de la historia con un interés exagerado en el futuro y un persistente desprecio hacia el presente. La historia estaba divorciada de la escatología. Aunque los judíos todavía esperaban que Dios estableciera una nueva creación, pensaban que esto sucedería en un futuro distante. El presente estaba abandonado bajo el dominio del mal y el sufrimiento.

Tal escatología está en oposición a la de los profetas del Antiguo Testamento, para quienes el cumplimiento de los propósitos de Dios en la historia era de suma importancia. Como George Eldon Ladd ha señalado, "el mensaje profético se dirige al pueblo de Israel en una situación histórica específica y el presente y el futuro se mantienen en una tensión escatológica".<sup>2</sup>

A lo largo del Nuevo Testamento se presupone la doctrina de las dos edades, pero se la interpreta a la luz de la muerte y resurrección de Jesucristo. La premisa fundamental es que, en la vida y obra de Cristo, Dios ha actuado definitivamente para cumplir su propósito redentor. El actor principal ha aparecido y se ha dado comienzo al drama escatológico de la esperanza judía. La escatología ha invadido la historia. El impacto de aquélla sobre ésta ha producido lo que Oscar Cullmann ha denominado correctamente "la nueva división del tiempo".<sup>3</sup> En contraste con el judaísmo, el cristianismo en el Nuevo Testamento mantiene que el punto medio de la línea del tiempo no está en el futuro sino en el pasado: ha llegado en Jesucristo. La nueva era ("el siglo venidero") de la esperanza judía se ha iniciado anticipadamente; aquí y ahora es posible disfrutar las bendiciones del Reino de Dios.

Aunque el punto medio de la línea del tiempo ha aparecido, la consumación de la nueva era se realizará en el futuro. El mismo Dios que ha intervenido en la historia para iniciar el drama está actuando todavía y continuará actuando a fin de llevar el drama a su conclusión. El Reino de Dios es, por lo tanto, una realidad presente y a la vez una promesa que se cumplirá en el futuro: ha venido (y está presente entre nosotros) y vendrá (de modo que esperamos su advenimiento). La afirmación simultánea del presente y el futuro da como resultado la tensión escatológica que permea todo el Nuevo

Testamento y representa indudablemente un redescubrimiento de la escatología "profético-apocalíptica" que el judaísmo había perdido.<sup>4</sup>

Las investigaciones más recientes en el campo de la escatología del Nuevo Testamento muestran que la más antigua tradición de la enseñanza de Jesús combina la afirmación de la venida del Reino como una realidad presente y la expectativa del cumplimiento futuro del propósito redentor de Dios. Sin embargo, la premisa básica de la misión de Jesús y el tema central de su predicación no es la esperanza de la venida del Reino en una fecha predecible, sino el hecho de que en su propia persona y obra el Reino ya se ha hecho presente con gran poder. Jesús afirma que nadie sabe el día ni la hora en que el drama escatológico llegará a su conclusión, "ni aun los ángeles que están en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre" (Mr. 13.32). Pero afirma que el último acto del drama ("los últimos días") ha comenzado ya en él. El Reino tiene que ver con el poder dinámico de Dios por medio del cual "los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio" (Mt. 11.5). Tiene que ver con el Espíritu de Dios —el dedo de Dios— que expulsa demonios (Mt. 12.28; Lc. 11.20). Es visto en la liberación de poderes demoníacos (Lc. 8.36), ceguera (Mr. 10.46-52), hemorragia (Mr. 5.34) y la muerte misma (Mr. 5.23). El reino de las tinieblas que corresponde a "este siglo" ha sido invadido; el "hombre fuerte" ha sido desarraigado, conquistado y saqueado (Mt. 12.29; Lc. 11.22). Ha llegado la hora anunciada por los profetas: el Ungido ha venido para dar buenas nuevas a los pobres, sanar a los quebrantados de corazón, pregonar libertad a los cautivos y vista a los ciegos, poner en libertad a los oprimidos y predicar el año agradable del Señor (Lc. 4.18-19). En otras palabras, la misión histórica de Jesús sólo puede entenderse en conexión con el Reino de Dios. Su misión aquí y ahora es la manifestación del Reino como una realidad presente en su propia persona y acción, en su predicación del evangelio y en sus obras de justicia y misericordia.

En línea con esto, el Reino es el poder dinámico de Dios que se hace visible por medio de señales concretas que

muestran que Jesús es el Mesías. Es una nueva realidad que ha entrado en el cauce de la historia y que afecta la vida humana no sólo moral y espiritualmente, sino también física y psicológicamente, material y socialmente. En anticipación de la consumación escatológica al final del tiempo, ha sido inaugurado en la persona y obra de Cristo. Está activo en medio del pueblo, aunque sólo puede ser percibido desde la perspectiva de la fe (Lc. 17.20-21). La consumación del propósito de Dios se realizará en el futuro pero aquí y ahora es posible vislumbrar la realidad presente del Reino.

A la luz de las manifestaciones visibles del Reino de Dios se puede entender la proclamación del Reino por parte de Jesús. Su anuncio: "El tiempo se ha cumplido, el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos y creed en el evangelio" (Mt. 1.15) no es un mensaje verbal dado en aislamiento de las señales que lo corroboran; es, más bien, buenas nuevas acerca de algo que puede verse y oírse. Según las palabras de Jesús, (a) es una noticia acerca de un hecho histórico, un evento que se está realizando y que afecta la vida humana de muchas maneras; (b) es una noticia de interés público, relacionada con toda la historia humana; (c) es una noticia relativa al cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento (el *mallkuth Yahveh* anunciado por los profetas y celebrado por Israel se ha hecho una realidad presente); (d) es una noticia que suscita arrepentimiento y fe; y (e) es una noticia que resulta en la formación de una nueva comunidad, una comunidad constituida por gente que ha sido llamada personalmente.

El sentido exacto en que el Reino de Dios ha venido puede verse en la historia de la obra de Jesús que se desarrolla a continuación del anuncio del Reino. En él y por medio de él el Reino de Dios se ha hecho una realidad presente.

## II. EL REINO Y LA IGLESIA

El Nuevo Testamento presenta a la iglesia como la comunidad del Reino, la comunidad que reconoce a Jesús como el Señor del universo y por medio de la cual, en anticipación del fin, el Reino se manifiesta concretamente en la historia.

Los términos *Mesías* y *comunidad mesiánica* son correlati-

vos: si Jesús era el Mesías, como afirmó ser, entonces no es extraño que entre otras cosas se rodeara de una comunidad que reconociera la validez de su afirmación. Basta un análisis superficial de la evidencia para concluir que así fue en efecto. En su ministerio llamó a hombres y mujeres a dejarlo todo para seguirle (Lc. 9.57-62, 14.25-33; Mt. 10.34-38). Aquellos que responden a su llamado constituyen la "manada pequeña" a la cual el Padre desea dar el Reino (Mt. 26.31; Lc. 12.32). Serán reconocidos por Jesús en presencia de su Padre que está en los cielos (Mt. 10.32ss.). Son su familia, más cercanos a él que sus propios hermanos y madre (Mt. 12.50).

La referencia de Jesús a esta comunidad mesiánica como "mi iglesia" (Mt. 16.18) armoniza perfectamente con un propósito de su misión: su intención de rodearse de una comunidad propia suya en la cual tengan cumplimiento las promesas del pacto de Dios con Israel. El contexto de la revelación de Jesús de que él establecerá una iglesia que sea característica suya sugiere la relación entre la iglesia y su mesiazgo: sólo después de que sus discípulos lo han reconocido como el Mesías, él les anuncia su intención. El es el Mesías en quien el Reino de Dios se ha hecho una realidad presente. La iglesia es la comunidad que surge como resultado de su poder real. Siendo así, es obvio que la iglesia no debe ser equiparada con el Reino. Como Ladd lo expresa:

Si el concepto dinámico del Reino es correcto, nunca debe identificarse con la iglesia. . . En la terminología bíblica, el Reino no se identifica con sus sujetos. Estos son el pueblo de Dios que ingresa en el Reino, vive bajo él y es gobernado por él. La iglesia es la comunidad del Reino pero nunca el Reino mismo. . . El Reino es el reinado de Dios; la iglesia es una sociedad de personas.<sup>5</sup>

Según el propósito de Dios, después de Pentecostés el Reino de Dios continuaría como una realidad presente por medio del don del Espíritu Santo. Esto es claro por el hecho de que cuando los discípulos de Jesús le preguntaron: "Señor, ¿cuándo restaurarás el reino a Israel en este tiempo?", él respondió: "No os toca a vosotros saber los tiempos o las sazones, que el Padre puso en su sola potestad; pero recibiréis poder,

cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo" (Hch. 1.6-8). El Espíritu Santo es, pues, el agente de la escatología en proceso de realización. El Reino de Dios que ha irrumpido en la historia en Jesucristo continúa actuando por medio del Espíritu Santo.

La iglesia es el resultado de la acción de Dios por medio del Espíritu. Es el cuerpo de Cristo y, como tal, la esfera en la cual opera la vida de la nueva era iniciada por Jesucristo; el Espíritu Santo es el agente por medio del cual se imparte esa vida a los creyentes (2 Co. 3.6; Gá. 5.25; Ro. 8.2, 6). Asimismo, el Espíritu da a la iglesia los dones (*carismata*) que hacen posible su existencia como una comunidad misionera (1 Co. 2.4ss.). Esto significa que la iglesia no es primordialmente una organización sino un organismo cuyos miembros están unidos por la acción del Espíritu. "Un cuerpo" corresponde a "un Espíritu" (Ef. 4.3-4).

No se puede exagerar la importancia que tiene esta relación entre el Espíritu Santo y la iglesia para la comprensión correcta de la relación entre el Reino de Dios y la iglesia. La iglesia depende del Espíritu para su propia existencia. Sus palabras y acciones son meramente el medio para la manifestación presente del Reino de Dios, y no pueden explicarse plenamente como palabras y acciones humanas. El Reino de Dios no pertenece exclusivamente al futuro. Es también una realidad presente, manifestada en la comunidad cristiana, que es "morada de Dios en el Espíritu" (Ef. 2.22). La iglesia no es el Reino de Dios sino el resultado concreto del Reino. Lleva las marcas de su existencia histórica, del "todavía no" que caracteriza al tiempo presente. Pero aquí y ahora participa en el "ya" del Reino que Jesús ha iniciado.

Como la comunidad del Reino habitada por el Espíritu Santo, la iglesia es claramente llamada a ser una nueva sociedad, una tercera fuerza junto con judíos y gentiles (1 Co. 10.32). No debe ser equiparada con el Reino, pero tampoco separada del mismo. Tiene el propósito de reflejar los valores del Reino, aquí y ahora, por el poder del Espíritu Santo. No es todavía "la iglesia gloriosa", pero sí "el Israel de Dios" (Gá. 6.16), el pueblo de Dios llamado a confesar a Jesucristo como Señor y vivir a la luz de esa confesión. Como

Leslie Newbigin lo expresa:

Sólo la comunidad que ha comenzado a gustar (aunque sólo sea inicialmente) la realidad del Reino puede proveer la hermenéutica del mensaje. . . Sin la hermenéutica de esta comunidad viviente, el mensaje del Reino sólo puede convertirse en una ideología y un programa: no será el evangelio.<sup>6</sup>

El resultado de Pentecostés fue no meramente el poder para predicar el evangelio, sino "muchas maravillas y señales" hechas por los apóstoles, y una comunidad de personas que perseveraban "en la doctrina de los apóstoles, en la comunión unos con otros, en el partimiento del pan y en las oraciones," y que "estaban juntos, y tenían en común todas las cosas" (Hch. 2.42-44; cf. 4.32-37). Pentecostés, por lo tanto, significó poder para un nuevo estilo de vida que incluía una nueva economía. Los poderes de la nueva era, liberados por Jesucristo, estaban presentes por medio de su Espíritu en el pueblo de Dios, dándole poder para constituirse en una señal del Reino.

### III. MISION Y BUENAS OBRAS

Ya que el Reino ha sido inaugurado por Jesucristo, no es posible entender correctamente la misión de la iglesia aparte de la presencia del Reino. La misión de la iglesia es una extensión de la misión de Jesús. Es la manifestación, aunque no completa, del Reino de Dios tanto por medio de la proclamación como por medio de la acción y el servicio social. El testimonio apostólico continúa siendo el testimonio del Espíritu acerca de Jesucristo, por medio de la iglesia. Dios, quien colocó todo el universo bajo Jesús, "lo dio por cabeza por sobre todas las cosas a la iglesia, la cual es su cuerpo, la plenitud de Aquel que todo lo llena en todo" (Ef. 1.22-23). Como comunidad del Reino, la iglesia confiesa y proclama al Señor Jesucristo. También realiza buenas obras que Dios ha preparado de antemano para que las haga, para lo cual Dios la ha creado en Jesucristo (Ef. 2.10). Es verdad que "por medio de los escritos apostólicos, Jesús y los apóstoles continúan hablando";<sup>7</sup> es igualmente verdad que por medio de la iglesia y sus buenas obras el Reino

de Dios se hace visible históricamente como una realidad presente. Las buenas obras, por lo tanto, no son un mero apéndice a la misión, sino una parte integral de la manifestación presente del Reino: apuntan al Reino que ya ha venido y al Reino que ha de venir.

Esto no significa, por supuesto, que las buenas obras —las señales del Reino— necesariamente persuadirán a los no creyentes acerca de la verdad del evangelio. Aun las obras realizadas por Jesús fueron rechazadas a veces. Sus palabras fueron rechazadas igualmente. Consecuentemente, no debemos interpretar la misión cristiana de tal modo que demos la impresión de que la proclamación verbal es "por sí sola persuasiva a los no creyentes" mientras que las señales —las buenas obras— no lo son.<sup>8</sup> Ni el ver ni el oír necesariamente producen fe. Tanto la palabra como la acción apuntan al Reino de Dios, pero "nadie puede llamar a Jesús Señor, sino por el Espíritu Santo" (1 Co. 12.3).

#### IV. EL REINO DE DIOS Y EL MUNDO

Según el Nuevo Testamento, todo el mundo ha sido colocado bajo el señorío de Cristo. La esperanza cristiana se relaciona a la consumación del propósito de Dios de unir todas las cosas en el cielo y en la tierra bajo el mando de Cristo como Señor, y de liberar la humanidad del pecado y la muerte en su Reino.

El Cristo que la iglesia reconoce como Señor es el Señor de todo el universo. En esta afirmación de su señorío universal, la iglesia encuentra la base para su misión. Cristo ha sido coronado como Rey, y su soberanía se extiende sobre la totalidad de la creación. Como tal, él comisiona a sus discípulos a hacer discípulos de todas las naciones (Mt. 28.18-20).

La iglesia es la expresión del señorío universal de Jesucristo, la manifestación concreta del Reino de Dios. Que Jesús es "Señor de todos" significa no sólo que es soberano sobre toda la humanidad, sino que en el tiempo presente concede las bendiciones del Reino de Dios a todos los que invocan su nombre (Ro. 10.12). Que él es "cabeza sobre todas las cosas" es importante porque como tal ha recibido dominio sobre la

iglesia de modo que ésta sea "la plenitud de Aquel que todo lo llena en todo" (Ef. 1.22). Como Señor exaltado cuya autoridad se extiende a todo el universo, él ha dado a su pueblo dones para capacitarlo para crecer como una unidad orgánica, de modo que pueda imitar el modelo de humanidad realizado perfectamente en su persona (Ef. 4.10ss.). El es el primogénito de toda creación por razón de su papel como sabiduría de Dios, y a la vez es el primogénito de la nueva creación por razón de su resurrección (Col. 1.15, 18). El es "la cabeza de todo principado y potestad" (Col. 2.10) y a la vez "la cabeza del cuerpo, que es la iglesia" (Col. 1.18; cf. Ef. 5.23), la cabeza de la cual la iglesia recibe su vida (Col. 2.19). Por la muerte de Cristo, Dios quiso reconciliar consigo "todas las cosas" (Col. 1.20), y "en su cuerpo de carne, por medio de la muerte" reconcilió a los creyentes a fin de presentarlos "santos y sin mancha e irreprehensibles delante de él" (Col. 1.22). El hecho de que él está "a la diestra de la Majestad en las alturas" no sólo se relaciona con su preeminencia como el Rey mediador de toda la creación, sino que apunta a su ministerio de intercesión a favor de su pueblo (He. 1.3, 10,12; Ro. 8.34).

Este énfasis central del Nuevo Testamento nos lleva a la conclusión de que la iglesia, si ha de ser comprendida correctamente, debe ser vista en el contexto del propósito universal de Dios en Cristo Jesús. La intención de Dios es "reunir todas las cosas en Cristo. . . así las que están en los cielos, como las que están en la tierra" (Ef. 1.10). El "secreto revelado" está realizándose ya en la iglesia, cuya confesión de Jesucristo anticipa el cumplimiento del propósito de Dios de que "en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre" (Fil. 2.10-11). Hablar del Reino de Dios es hablar de un evangelio universal —un mensaje centrado en el Hijo que fue enviado por el Padre para ser "el Salvador del mundo" (1 Jn. 4.14).

El hecho de que el propósito de Dios incluya todo el mundo no significa que todos los hombres y mujeres automáticamente pertenecen al Reino. El Reino de Dios es un orden escatológico al cual uno debe entrar, y nadie puede entrar en él sin reunir ciertas condiciones (Mt. 5.20, 7.21, 18.3, 19.23;

Mr. 10.23ss.). Consecuentemente, la proclamación del Reino de Dios no es meramente la proclamación de un hecho objetivo respecto al cual todos deben ser informados; más bien, es simultáneamente la proclamación de un hecho objetivo y una invitación a la fe.

Sin embargo, a la luz del propósito universal de Dios no es posible entender la relación del mundo con el Reino exclusivamente en términos de la providencia de Dios. Con la venida de Jesucristo, todo el mundo ha sido colocado bajo la señal de la Cruz. La Cruz significa no sólo juicio, sino también gracia. Porque Cristo murió y resucitó, el mundo ya no puede ser visto meramente como la humanidad bajo el juicio de Dios. Su "acto de justicia" tiene dimensiones universales. Porque "como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación de vida" (Ro. 5.18). El evangelio continúa siendo la proclamación de un evento que afecta la totalidad de la vida humana.

Consecuentemente, no basta decir que Dios "providencialmente reina supremo y conducirá toda la historia al cumplimiento de sus propósitos en su creación",<sup>9</sup> como si la obra de Cristo fuese totalmente irrelevante en relación a la manera en que Dios cumplirá su propósito para la historia. Cristo ha sido exaltado como Señor. Debe ejercer su reinado —debe reinar— hasta que todos sus enemigos, incluyendo la muerte, hayan sido colocados debajo de sus pies. "Luego que todas las cosas le estén sujetas, entonces también el Hijo mismo se sujetará al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos" (1 Co. 15.28).

El Dios de la redención es también el creador y juez de toda la humanidad que desea la justicia y la reconciliación para todos. Su propósito para la iglesia, por lo tanto, no puede separarse de su propósito para el mundo. A la iglesia se la entiende correctamente sólo cuando se la ve como la señal del Reino universal de Dios, los primeros frutos de la humanidad redimida. Aquí y ahora, en anticipación del fin, en la iglesia y por medio de la iglesia, todo el mundo es colocado bajo el señorío de Cristo y, por lo tanto, bajo la promesa de Dios de un nuevo cielo y una nueva tierra en el Reino de Dios. Uno no

puede leer el Nuevo Testamento y tratar de entender a la iglesia aparte del propósito de Dios para la humanidad y la historia, del cual ella deriva su significado. Sin embargo, la universalidad del evangelio no significa que todos participarán en el Reino de Dios, sino que la iglesia proclamará el Reino a todos (cf. Hch. 1.8, 19.8, 28.23). La redención de la creación es inseparable de "la manifestación de los hijos de Dios;" su liberación es inseparable de "la libertad gloriosa de los hijos de Dios" (Ro. 8.19, 21). En otras palabras, desde la perspectiva del Nuevo Testamento el significado de la historia general está íntimamente vinculado al significado cósmico de la iglesia. Esta no es una secta compuesta por unas pocas almas rescatadas del tumultuosa mar de la historia, sino la manifestación cósmica de la multiforme sabiduría de Dios, que creó todas las cosas (Ef. 3.9-10), el "nuevo hombre" en quien se reproduce la imagen del segundo Adán (Ef. 2.15, 4.13; 1 Co. 15.45), los primeros frutos de la nueva humanidad (Stg. 1.18).

Hablar del Reino de Dios en relación al mundo no es sólo afirmar la providencia de Dios, sino hablar del Rey-Mediador Jesucristo, cuyo Reino se hace visible (aunque todavía no en su plenitud) en la comunidad que confiesa su nombre. Es también confirmar que Dios tiene un propósito para la historia, el mismo que provee sentido y dirección a la misión de la iglesia aquí y ahora. Dios está activo para realizar su propósito para la creación. La iglesia en el poder del Espíritu proclama la salvación en Cristo y planta señales del Reino, dándose siempre enteramente a la obra del Señor, sabiendo que su labor en el Señor no es en vano (1 Co. 15.58).

## CONCLUSIONES

De lo que antecede surgen las siguientes conclusiones:

1. Tanto la evangelización como la responsabilidad social pueden entenderse únicamente a la luz del hecho de que en Cristo Jesús el Reino de Dios ha invadido la historia y ahora es una realidad presente a la vez que una esperanza futura, un "ya" a la vez que un "todavía no." En línea con esto, el Reino de Dios no es "el mejoramiento social progresivo de la humanidad, según el cual la tarea de la iglesia es transformar la tierra

en cielo, y esto ahora," ni "el reinado interior presente de Dios en las disposiciones morales y espirituales del alma, con su base en el corazón".<sup>10</sup> Más bien, es el poder redentor de Dios, liberado en la historia, que trae buenas nuevas a los pobres, libertad a los cautivos, vista a los ciegos y liberación a los oprimidos.

2. La evangelización y la responsabilidad social son inseparables. El evangelio es buenas nuevas acerca del Reino de Dios. Las buenas obras, por otra parte, son las señales del Reino para las cuales fuimos creados en Cristo Jesús. La palabra y la acción están indisolublemente unidos en la misión de Jesús y sus apóstoles, y debemos mantenerlos unidos en la misión de la iglesia, en la cual se prolonga la misión de Jesús hasta el fin del tiempo. El Reino de Dios no es meramente el gobierno de Dios sobre el mundo por medio de la creación y la providencia; si ese fuese el caso, no podríamos afirmar que fue inaugurado por Jesucristo. El Reino de Dios es, más bien, una expresión del gobierno final de Dios en toda la creación, el mismo que, en anticipación del fin, se ha hecho presente en la persona y obra de Jesucristo. Tanto la proclamación del Reino como las señales visibles de su presencia por medio de la iglesia se realizan por el poder del Espíritu —el agente de la escatología en proceso de realización— y apuntan a su realidad presente y futura.

La necesidad más amplia y más profunda de todo ser humano es un encuentro personal con Jesucristo, el Mediador del Reino. "El mismo que es Señor de todos, es rico para con todos los que le invocan; porque todo aquel que invocare el nombre del Señor, será salvo" (Ro. 10.12b-13). Desde esta perspectiva, y desde ella sola, es posible afirmar que "en la misión de la iglesia, que es misión de servicio sacrificado, la evangelización ocupa el primer lugar" (Pacto de Lausana, sección 6), y el evangelio debe ser proclamado diligentemente. Sin embargo, el evangelio es buenas nuevas acerca del Reino, y el Reino es el dominio de Dios sobre la totalidad de la vida. Cada necesidad humana, por lo tanto, puede ser usada por el Espíritu de Dios como el punto de partida para la manifestación de su poder real. Por eso, en la práctica es irrelevante la pregunta si la evangelización o la acción social debe venir

primero. En cada situación concreta, las propias necesidades proveen la definición de las prioridades.

Si la evangelización y la acción social son consideradas esenciales en la misión, no necesitamos un manual que nos diga cuál viene primero y cuál después. Por otra parte, si no son consideradas esenciales, el esfuerzo por entender la relación entre ellas es un ejercicio académico inútil; tan inútil como el tratar de entender la relación entre el ala izquierda y el ala derecha de un avión, cuando uno cree que el avión puede volar con una sola ala. Y, ¿quién puede negar que la mejor manera de entender la relación entre las dos alas de un avión es volar en éste, más bien que especular al respecto?

3. De acuerdo con la voluntad de Dios, la iglesia es llamada a manifestar el Reino de Dios aquí y ahora tanto por lo que hace como por lo que proclama. Porque el Reino de Dios ya ha venido y está por venir, la iglesia "entre los tiempos" es una realidad escatológica e histórica. Si no manifiesta plenamente el Reino, esto no se debe a que el Reino dinámico de Dios ha invadido la era presente "sin la autoridad o el poder para transformarla en la era venidera",<sup>11</sup> sino porque la consumación no ha llegado todavía. El poder que está activo en la iglesia, sin embargo, es como la operación del poder de Dios, el cual "operó en Cristo, resucitándole de los muertos y sentándolo a su diestra en los lugares celestiales, sobre todo principado y autoridad y poder y señorío, y sobre todo nombre que se nombra, no sólo en este siglo, sino también en el venidero" (Ef. 1.20-21). La misión de la iglesia es la manifestación histórica de ese poder por medio de la palabra y la acción, en el poder del Espíritu Santo.

4. Por su muerte y resurrección, Jesucristo ha sido exaltado como Señor del universo. Consecuentemente, todo el mundo ha sido colocado bajo su señorío. La iglesia anticipa el destino de toda la humanidad. Entre los tiempos, por lo tanto, la iglesia —la comunidad que confiesa a Jesucristo como Señor y por él reconoce a Dios como creador y juez de todos los hombres— está llamada a "compartir su preocupación por la justicia y la reconciliación en toda la sociedad humana y por la liberación de los hombres de toda clase de opresión" (Pacto de Lausana, sección 5). La entrega a Jesucristo es entrega a él

como el Señor del universo, el Rey ante el cual se doblará toda rodilla, el destino final de la historia humana. Pero la consumación del Reino de Dios es la obra de Dios. En palabras de Wolfhart Pannenberg, "el Reino de Dios no será establecido por el hombre. Muy enfáticamente, es el Reino de Dios. . . El hombre no es exaltado sino degradado cuando se hace víctima de ilusiones acerca de su poder".<sup>12</sup>

## Notas

### I. EL EVANGELIO Y LA EVANGELIZACION

1. Ver Mt. 24.21; Jn. 1.9, 10, 17.5, 24; Hch. 17.24; Ro. 1.20; 1 Co. 4.9, 8.4; Ef. 1.4; Fil. 2.15; He. 4.3, 9.26.

2. No deja de llamar la atención que el Nuevo Testamento nunca use el término *cosmos* para referirse al mundo escatológico de la esperanza cristiana, para lo cual recurre siempre a otras expresiones.

3. Ver Mr. 4.8; Jn. 8.23, 12.25, 16.33; 1 Co. 7.31; 1 Jn. 3.17; 1 Ti. 6.7.

4. Ver Mt. 5.14, 13.38; 1 Co. 1.27-28, 3.22, 4.13; 2 P. 2.5, 3.6; He. 11.7, 38.

5. Los textos donde aparece *cosmos* con esta connotación son numerosas en los escritos juaninos y paulinos. El uso del término con este sentido es peculiar del Nuevo Testamento.

6. Vincent Taylor, *Forgiveness and Reconciliation: A Study in New Testament Theology*, Macmillan, Londres, 1941, p. 273.

7. Esta posición es ilustrada por la siguiente afirmación de Oscar Cullmann: "La distinción fundamental... entre todos los miembros del reino de Cristo y los miembros de la iglesia es que los primeros no saben que pertenecen a su reino, mientras que los segundos sí" (*The Christology of the New Testament*, SCM, Londres, 1959, p. 231. Hay traducción castellana: *Cristología del Nuevo Testamento*, Methopress, Buenos Aires, 1965).

8. Künneth, *The Theology of the Resurrection*, Concordia, St. Louis, 1966, pp. 161-62.

9. La fórmula de René Descartes, "pienso, luego existo," no toma en cuenta que el hombre no es mente, sino mente/cuerpo (un ser psicósomático), vivo y activo en el mundo, y que consecuentemente el aspecto "subjetivo" y el aspecto "objetivo" de la realidad son inseparables en el conocimiento. El error resultó en una división de la realidad en dos niveles: el superior de lo "subjetivo" (los sentimientos y la religión) y el inferior de lo "objetivo" (los hechos concretos y la ciencia). Esta división está por detrás de mucho del pensamiento moderno en los campos de la ciencia, la filosofía y la teología.

10. Blaikie, *Secular Christianity and the God Who Acts*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1970.

11. Moberg, *The Great Reversal: Evangelism versus Social Concern*, Lippincott, Filadelfia, 1972, p. 42.

12. Ellul, *El siglo XX y la técnica*, Editorial Labor, Barcelona.

13. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Knopf, Nueva York, 1971.

14. Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1973, p. 132.

15. *One Race, one Gospel, one Task*, ed. Carl F. H. Henry y Stanley W. Mooneyham, World Wide Publishers, Minneapolis, 1967, II, p. 197.

16. Green, "Métodos y estrategia para la evangelización en la iglesia primitiva," *Pensamiento cristiano*, 84 (primer semestre de 1975).

17. Green, *ibid.*

18. Jeremias, *The Central Message of the New Testament*, SCM, Londres, 1965, p. 64. Hay traducción castellana: *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sigueme, Barcelona, 1967.

19. Citado por Bliesch en *The Evangelical Renaissance*, Hodder & Stoughton, Londres, 1974, p. 22.

20. La referencia es a la ponencia de Samuel Escobar sobre "La evangelización y la búsqueda humana de la libertad, la justicia y la realización personal," presentada por el autor en el Congreso de Lausana y publicada posteriormente en *Pensamiento cristiano*, 83 (diciembre de 1974).

## II. CONFLICTO ESPIRITUAL

1. Ellul, *The Meaning of the City*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1970, p. 147. Hay traducción castellana: *La ciudad*, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1972.

2. A comienzos del siglo XIX no había ninguna ciudad de un millón de habitantes. En 1945 había 30, en 1955 había 60 y en 1970 había cerca de 90. Se calcula que para el año 2000 seis de cada diez habitantes vivirán en centros urbanos. Algunas ciudades están creciendo vertiginosamente. Sao Paulo, por ejemplo, registró un crecimiento de medio millón por año a mediados de la década de los setenta. Se calcula que para fines de este siglo la Ciudad de México contará con treinta millones de habitantes.

3. Para entender que la descripción de la sociedad urbana como "sociedad de consumo" es apropiada aun en el caso de los países subdesarrollados es de ayuda la distinción que hace Juan Luis Segundo (*Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*, Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, 1972, p. 17) entre "sociedad de consumo," que existe en toda concentración urbana, y "sociedad de abundancia," propia de los países donde la industria ha alcanzado su desarrollo máximo.

4. Esta tesis ha sido elaborada en detalle por R. H. Tawney en *The*

*Acquisitive Society*, Harcourt, Brace and World, Inc., Nueva York, 1948, pp. 8-19, 52-83.

5. Tawney, pp. 37-39.

6. *A técnica e o desafio do século*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968, p. 418. Hay traducción castellana: *El siglo XX y la técnica*, Editorial Labor, Barcelona. El mismo autor discute más ampliamente el lugar que juega la publicidad en la sociedad contemporánea en *Historia de la propaganda*, Monte de Avila, Caracas, 1970.

7. "Si el principio económico dominante es que producimos más y más, el consumidor debe estar preparado para querer —es decir, para consumir— más y más. La industria no depende del deseo espontáneo que tenga el consumidor de más y más artículos de comodidad. Mediante la superación constante de las modas a menudo le fuerza a comprar cosas nuevas aunque las viejas podrían durar mucho más. Mediante el cambio de los estilos de los productos, la ropa, los bienes durables, y aun los alimentos, lo fuerza psicológicamente a comprar más de lo que podría necesitar o desear. Sin embargo, su necesidad no depende de las necesidades o deseos, sino considerablemente de la publicidad, que es la más importante ofensiva contra el derecho que el consumidor tiene de saber lo que quiere" (*The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology*, Bantam Books, Nueva York, 1968, pp. 38-39).

8. Se calcula que actualmente el 65% (casi los dos tercios) de la población mundial sufre hambre. Las zonas de hambre coinciden con las subdesarrolladas que están sujetas a la explotación económica de las naciones ricas. Ver Reginald H. Fuller y Brian K. Rice, *Christianity and the Affluent Society*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1966, especialmente el capítulo 9, "Inanición en los años '80," pp. 150-60.

9. La dificultad de lograr la ayuda de los países ricos para combatir el hambre es ilustrada por el fracaso de las conferencias sobre comercio y desarrollo auspiciadas por las Naciones Unidas en los últimos años. Hasta el momento no han dado como resultado ninguna medida práctica para resolver la desesperada situación de las multitudes hambrientas.

10. Castro, *El libro negro del hambre*, EUDEBA, Buenos Aires, 1971, p. 88.

11. Castro, p. 69.

12. Varios estudiosos del Nuevo Testamento (entre ellos M. Barth, H. Berkhof, G. B. Caird y D. E. H. Whiteley) han penetrado en el terreno de la demonología paulina y han mostrado la pertinencia de la misma a la ética social. Ver John H. Yoder, *The Politics of Jesus*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1972, pp. 135-62.

13. "Los espíritus elementales del universo" (Versión Popular) es una mejor traducción que "los rudimentos del mundo" (Reina-Valera). Sobre el tema, ver mi artículo "La demonología de Colosenses," en *Diálogo teológico*, 2 (octubre de 1973): 37ss.

14. Ver George Eldon Ladd, *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1974, pp. 118-19, 149-54.

15. Reicke, "La ley y este mundo," *Journal of Biblical Literature*, 70 (1951): 259-76.

16. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, Adam and Charles Black, Londres, 1971, *in loc.*

17. Hunter, *Interpreting Paul's Gospel*, SCM, Londres, 1955, p. 75, n. 1.

18. Segundo, p. 83.

19. Segundo, p. 83.

20. La afirmación que precede a la que se cita arriba dice: "Por ejemplo, aunque los estudios del crecimiento de la iglesia, tanto numérico como espiritual, tienen su lugar y valor cuando se hacen con cuidado, a veces los hemos descuidado." Es difícil ver en qué sentido el descuido de los estudios del crecimiento de la iglesia puede considerarse como un ejemplo de "mundanalidad en el pensamiento y la acción. . . una contemporización con el secularismo." En vista del contexto —la referencia a la mundanalidad de la iglesia, la manipulación de los oyentes y la exagerada preocupación por las estadísticas—, esa defensa del uso de "los estudios del crecimiento de la iglesia, tanto numérico como espiritual" evidentemente se debe a la insistencia de un grupo de presión ante el comité de redacción más que a la lógica.

21. Segundo, p. 67.

22. King, *Strength to Love*, Collins, Londres, 1974, p. 22.

23. Burton, *The Comfortable Pew*, Filadelfia, Lippincott, 1965, p. 80.

### III. ¿QUE ES EL EVANGELIO?

1. El sustantivo *euangelion* está ausente de Lucas y Juan. Se usa cuatro veces en Mateo, ocho en Marcos, sesenta en las epístolas paulinas, una en I Pedro y una en Apocalipsis. El verbo *euangelizein* ocurre una vez en Mateo, diez veces en Lucas, quince en Hechos, veintituna en las epístolas paulinas, una en Hebreos, tres en I Pedro y dos en Apocalipsis.

2. En el mismo contexto en que la palabra es traducida por "buenas nuevas" o "nuevas" (2 S. 18:20, 25) es también traducida por "premio por las nuevas" (v. 22). Cf. 2 S. 4:10.

3. Varios pasajes de Isaías (especialmente 40:9, 41:27, 52:7 y 61:1) ocupan un lugar importante también en la literatura rabínica en conexión con la esperanza mesiánica. El que trae liberación es el Mesías, o el profeta Elías, o un mensajero anónimo. Su mensaje no es sólo para Israel sino también para los gentiles, y tiene que ver con una salvación o restauración mesiánica.

4. Friedrich, "Euangelion," en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. por G. Kittel, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1964, II, p. 724.

5. Friedrich, II, p. 706.

6. Ladd, *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1974, p. 139. Enfatiza suyo.

7. Otros resúmenes paulinos del evangelio (p. ej., 1 Co. 15.1-3 y 2 Ti. 2.8) también muestran la importancia del Antiguo Testamento como fundamento del mensaje del Nuevo Testamento. La ausencia de una referencia explícita a la muerte de Jesús en Ro. 1.1-4 y a la encarnación en 1 Co. 15.1-3 nos pone en guardia contra cualquier intento de encontrar todo el evangelio en cualquier síntesis neotestamentaria del mismo.

8. *Cristología del Nuevo Testamento*, Methopress, Buenos Aires, 1965, pp. 237ss.

9. Ver Ladd, pp. 114-21.

10. Gálatas 1 muestra claramente que predicar el evangelio (vv. 8, 11) es igual que predicar a Cristo (v. 16) o predicar "la fe" (v. 23).

11. Orígenes, *Comentario sobre S. Mateo*, libro 14, sección 7.

12. La expresión "por mi nombre" (*eneken tou onomatōs mou*) en Mt. 19.29 (cf. Mr. 8.35, 10.29) es reemplazada por la expresión "por el reino de Dios" (*eneken tēs basileias tou theou*) en Lc. 18.29.

13. Green, *La evangelización en la iglesia primitiva: 2. El evangelio y la conversión*, Ediciones Certeza, Buenos Aires, 1976, pp. 36-49.

14. El Nuevo Testamento hace referencia a las siguientes profecías veterotestamentarias: Isaías 53 en Hch. 3.18 (cf. vv. 13, 26), 8.32-35; Lc. 22.37; Mr. 15.28. Salmo 2.7 en Hch. 13.33 (cf. He. 1.5, 5.5; Ro. 1.4). Salmo 16.10 en Hch. 2.24-31, 13.34-37. Salmo 69.9 en Ro. 15.3-4.

15. Ridderbos, *Paul and Jesus: Origin and General Character of Paul's Preaching of Christ*, Presbyterian and Reformed Publishing Co., Filadelfia, 1958, p. 31.

16. Detrás de la afirmación de que "Cristo murió por nuestros pecados" está la figura del Siervo sufriente "quien fue entregado por nuestros pecados" (Is. 53.12, LXX). Santos Sabergal (*Cristos: investigación exegética sobre la cristología joánica*, Editorial Herder, Barcelona, 1972, p. 146) mantiene que "si el contexto paulino de la confesión cristológica subraya la función regia del Cristo (cf. 15.24-28), la construcción *uper tōn amartiōn emōn*, como las restantes fórmulas *uper* paulinas, le configura, con toda probabilidad, con la figura mesiánica del Ebed-Yahveh sufriente deuteroteoiano." Isaías 53 está también detrás de la definición que Jesús hace de su misión como la de dar su vida "en rescate de muchos" en Mr. 10.45 (cf. Is. 53.10) y detrás de la presentación de Jesús en la predicación primitiva (cf. Hch. 8.32ss.). En otros contextos se describe la muerte de Jesús como de quien murió colgado en un madero (Hch. 5.30, 10.39, 13.29; Gá. 3.13; cf. Dt. 21.22ss.), como una propiciación (Ro. 3.25); como el medio a través del cual él tomó sobre sí las consecuencias de nuestro pecado (2 Co. 5.21). "La riqueza de la enseñanza neotestamentaria sobre este tema se centra en Cristo, y una y otra vez la clave para la comprensión de una manera dada de ver la cruz es ver que Cristo ocupó nuestro lugar. . . ¿Había que pagar un precio? El lo pagó. ¿Había que ganar una victoria? El la ganó. ¿Había que cargar una culpa? El la cargó. ¿Había que encarar un juicio? El lo encaró. Véase como se vea la situación del hombre, el testimonio del Nuevo Testamento es

que Cristo se ha colocado en el lugar donde debe estar el hombre y ha respondido plenamente las demandas que se le pueden hacer al hombre" (Leon Morris, *The Cross in the New Testament*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1965, pp. 405-06).

17. El tiempo del verbo (*estaurōmenos*, "crucificado") indica que el propósito de la descripción no es destacar el evento histórico de la crucifixión como tal, sino el estado actual del Señor en su exaltación. Cf. Ap. 5.6.

18. Cf. Luc. 11.21, 22, donde se cambia la figura del hombre fuerte que es atado a la del hombre fuerte que es despojado de todas sus armas.

19. En Mt. 11.4-5 y 12.28 se interpretan los milagros de sanidad como señales claras de la presencia del Reino en el ministerio de Jesús. Son, por lo tanto, un anticipo de la inmortalidad en el Reino eterno (cf. Mr. 25.34, 46). Es importante en relación a nuestro tema notar que el verbo "salvar" (*sozein*) se usa a veces en conexión con la sanidad física (cf. Mr. 5.34, 10.52; Lc. 17.19; Hch. 4.9).

20. La conexión que se hace en los Evangelios entre la paternidad de Dios y el Reino muestra la importancia de una relación personal con Dios para la participación en las bendiciones de su reinado. "Estar en el Reino es recibir el Evangelio del Reino y experimentar su salvación" (Ladd, p. 203).

21. Cf. Ap. 10.7, otro pasaje en el cual Dios mismo es el evangelista.

22. Sobre la importancia del sentido judicial de la justificación en la enseñanza de Pablo, ver Morris, pp. 240-47.

23. Green, "Método y estrategia de la iglesia primitiva para la evangelización," *Pensamiento cristiano*, No. 84 (primer semestre de 1975): 40.

24. Jesús mismo ofreció su vida como el modelo para la vida de sus discípulos, como se infiere de Mr. 10.45 y Jn. 13.15, para citar sólo dos pasajes importantes. Cf. 2 Co. 8.9; Ef. 5.2; Fil. 2.5; Gá. 6.2.

25. "Este pasaje describe la vida del hombre en el reino, y estas palabras no denotan la relación del cristiano con Dios, sino su vida en relación con los demás. *Dikaiosunē*, por lo tanto, no se usa con su sentido técnico de relación entre Dios y el hombre, sino que significa rectitud o conducta justa; *eirēnē* es el estado de armonía que debe caracterizar a los cristianos; *oia* es el gozo que viene de la presencia del Espíritu Santo en la comunidad" (William Sanday y Arthur C. Headlam en *The Epistle to the Romans*, T. & T. Clark, Edimburgo, 1902, p. 392).

26. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God*, InterVarsity Press, Londres, 1963, p. 50.

27. Ladd dice: "Este llamado al arrepentimiento no se dirige al hombre porque Dios va a hacer algo en el futuro, sea cercano o remoto: está condicionado por el hecho de que Dios *está actuando ahora*. . . En efecto, podríamos decir que el llamado al arrepentimiento es de por sí la acción del Reino de Dios" (p. 178).

28. Morris, p. 261.

29. P. T. Forsyth, *The Principle of Authority in Relation to Certainty, Sincerity and Society*, Independent Press, Londres, 1952, p. 13.

#### IV. LA CONTEXTUALIZACION DEL EVANGELIO

1. Minear, *Eyes of Faith*, Lutterworth, Londres, 1948, p. 181. Para una ampliación del tema, ver el artículo "La Biblia hoy," en la revista *Certeza*, No. 42 (enero-marzo de 1971), pp. 56-59.

2. Holmes, *Faith Seeks Understanding: A Christian Approach to Knowledge*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1971, p. 135.

3. Sobre el problema de la tradición como una forma de mundanidad de la iglesia, ver F. F. Bruce, *Tradition Old and New*, Paternoster, Exeter, 1970, pp. 163-74. A pesar de la afirmación hecha arriba, no se debe olvidar el argumento de Richard Niebuhr de que en el desarrollo del denominacionalismo los factores teológicos son secundarios a los factores étnicos, sociales, económicos y culturales. Cf. *The Social Sources of Denominationalism*, The Shoe String Press, Hamden, Conn., 1954.

4. Smart, *The Strange Silence of the Bible in the Church: A Study in Hermeneutics*, SCM Press, Londres, 1970, pp. 53-54.

5. Incluso el uso de las herramientas "científicas" para la exégesis está condicionado por el contexto cultural del intérprete. Así, por ejemplo, la voz media del griego puede traducirse directamente al castellano, pero no al inglés.

6. Cf. Mickelsen, *Interpreting the Bible*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1963, pp. 65ss.

7. Este juicio no puede aplicarse a toda la teología de la liberación globalmente. Cf. mi artículo "Una nueva manera de hacer teología," *Misión 1* (enero-marzo de 1982): 20-23, y "La teología de la liberación: una evaluación crítica," *Misión 2* (abril-junio de 1982): 16-21.

8. Rubingh, "The African Shape of the Gospel," *His 33* (octubre de 1972): 9ss.

9. La expresión pertenece a John V. Taylor y sirve como título a su libro *The Primal Vision: Christian Presence Amid African Religion*, Fortress Press, Filadelfia, 1963, en el cual el autor muestra que para el africano el universo y la vida humana forman un todo cuya armonía debe ser preservada a toda costa.

10. Taylor, p. 13.

11. Sobre este punto, ver Blaikie, *Secular Christianity and the God Who Acts*, Hodder & Stoughton, Londres, 1970.

12. Las tesis que siguen se derivan de la discusión de Holmes sobre la naturaleza del conocimiento personal en *Faith Seeks Understanding*, pp. 125-31.

13. Reacción a la ponencia de R. Pierce Beaver, "La imagen misionera de hoy," *Mission in the 70's*, ed. John T. Boberg y James A. Scherer, Chicago Cluster of Theological Schools, Chicago, 1972, p. 47.

14. Nida, *Message and Mission: The Communication of the Christian Faith*, Harper, Nueva York, 1960, pp. 171-88. David J. Hesselgrave

enumera siete aspectos de la cultura en el contexto de los cuales cada mensaje es "codificado" e interpretado: el concepto del mundo, el proceso cognoscitivo, la forma lingüística, el patrón de conducta, los medios de comunicación, la estructura social y las motivaciones ("Dimensiones de la comunicación intercultural," *Practical Anthropology* 19 /enero-febrero de 1972/: 1ss.)

15. Cf. Charles Kraft, "Factores ideológicos en la comunicación intercultural," *Missiology: An International Review* 2 (julio de 1974): 295-312.

16. Jacob A. Loewen concuerda con que, para que el mensaje sea relevante, debe dirigirse a necesidades específicas en la cultura, pero correctamente observa que "el mensaje realmente relevante no sólo habla a la necesidad inmediata, sino a una variedad de problemas prácticos. Como el verdadero mensaje de Dios, proveyerá una nueva y renovada razón de ser tanto para el individuo como para la sociedad" ("La iglesia: autóctona y ecuménica," *Practical Anthropology* 11 /noviembre-diciembre de 1964/: 244.

17. Hesselgrave, p. 1.

18. Schuurman, *El cristiano, la iglesia y la revolución*, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1970, p. 87.

19. Miguez Bonina, Prólogo a Rubem Alves, *Religión: opio o instrumento de liberación*, Tierra Nueva, Montevideo, 1968, p. i.

20. Se debe aclarar aquí que antes de la teología de la liberación, en el campo protestante germinó una teología emparentada con aquélla, de la cual sería posible afirmar que fue el primer intento de teologizar a partir de la situación latinoamericana. Su influencia ha sido muy limitada y prácticamente ha desaparecido en los últimos años. Para una crítica de esta teología, ver mi ensayo "Iglesia y Sociedad en América Latina," *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*, ed. C. René Padilla, Ediciones Certeza, Buenos Aires, 1974, pp. 119-47. Desde que escribí este ensayo en 1975, ha habido una sorprendente explosión teológica en círculos católico-romanos en América Latina, especialmente en Brasil. La influencia de los teólogos de la liberación se ha hecho sentir ampliamente en las comunidades de base, cuya multiplicación es uno de los desarrollos más significativos en la Iglesia Católica Romana hoy. En contraste, los evangélicos conservadores en esta región del mundo continúan dependiendo casi totalmente de teologías importadas. Calculo que menos del 3% de todos los libros publicados por editoriales evangélicas en castellano y portugués son escritos por autores latinoamericanos.

21. Shenk, "La teología y la tarea misionera," *Missiology: An International Review* 1 (julio de 1973): 296.

22. La vinculación del movimiento misionero y el poder de Occidente es un tema que desborda los límites de este estudio. Basta aquí mencionar que con demasiada frecuencia las misiones han usado su poder económico para imponer sus programas de educación teológica y literatura y, consecuentemente, su teología. Mientras que el poder de decisión esté en manos de los misioneros o (lo que es peor) de los

ejecutivos de las misiones, no hay ninguna posibilidad de que las iglesias en el Mundo de los Dos Tercios se desarrollen como iglesias realmente autóctonas. Sus necesidades seguirán definiéndose desde fuera de su situación y la labor misionera seguirá conduciéndose a la manera de las grandes empresas. Obviamente, el problema teológico es inseparable del problema del poder. Sobre la relación entre las misiones y el dominio colonial occidental, ver el artículo por Jacob Loewen, "Evangelización y cultura," *Certeza* No. 58 /abril-junio de 1975/: 42-46.

23. Sobre el asunto de la inmortalidad del alma, como un ejemplo de los elementos de la filosofía griega que hicieron su ingreso en la teología cristiana occidental en una época temprana de la historia de la iglesia, ver Oscar Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*, The Epworth Press, Londres, 1955. Otro ejemplo es el dualismo entre la materia y el espíritu que se da por sentado en la doctrina de la inmortalidad del alma. Es un hecho que la misma metodología teológica que el misionero occidental ha llevado consigo al resto del mundo no se deriva de la estructura misma de la fe cristiana, estrechamente vinculada con la tradición hebrea, sino de la filosofía griega.

24. La epistemología racionalista, el individualismo, el pragmatismo, el materialismo y la atomización de la realidad son características que con frecuencia se reflejan en la teología y la labor misionera con base en el mundo occidental.

25. Cf. Samuel Escobar, "Una teología evangélica para Iberoamérica," *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, varios autores, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1972, pp. 17ss.

26. Adam F. Sosa, "Algunas consideraciones sobre la posición teológica de los evangélicos latinoamericanos," *Pensamiento cristiano* 8 (marzo de 1961): 232-41. El mismo divorcio entre la evangelización y la teología que se detecta en este artículo subyace en la observación que "los asuntos cruciales" que preocupan a la iglesia en América Latina se relacionan con "la comunicación efectiva del evangelio" y no "los énfasis teológicos europeos y norteamericanos acerca del cristianismo secularizado," en la obra de W. R. Read, V. M. Monterroso y H. A. Johnson, *Latin American Church Growth*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1969, p. 351. Es paradójico que tal observación no aparezca en un estudio teológico de la comunicación del evangelio escrito desde una perspectiva latinoamericana, sino en un tratado pragmático representativa de la misionología norteamericana.

27. Zea, "Sentido de la filosofía en Latinoamérica," *Revista de Occidente* No. 38 (mayo de 1966): 208.

28. Míguez Bonino, pp. i-ii. Sobre la naturaleza foránea del cristianismo en África, después de muchos años de labor misionera, ver el artículo de Dean S. Gilliland, "El concepto autóctono en África," *Missionology: An International Review* 1 (julio de 1973): 343-56.

29. En el ensayo "¿Qué es el Evangelio?" (ver arriba, pp. 60) he tratado de establecer el contenido del evangelio a partir de la revelación

bíblica. La normatividad de las Escrituras es un factor de control sin el cual el evangelio pierde toda especificidad. Para una ampliación del tema, ver mi ensayo "La autoridad de la Biblia en la teología latinoamericana," *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, varios autores, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1972, pp. 123ss.

30. Cf. Charles Denton, "La mentalidad protestante: un enfoque sociológico," *Fe cristiana y Latinoamérica hoy*, ed. C. René Padilla, Ediciones Certeza, Buenos Aires, 1974, pp. 67-79. El problema de la falta de asimilación del evangelio en la vida, por supuesto, no se limita a la clase media. En su estudio de las actitudes características de la comunidad protestante en la ciudad de México, William L. Wonderly y Jorge Lara-Braud consideran que uno de sus hallazgos más notables fue que "las diferencias en cuanto a actitudes básicas morales y sociales entre evangélicos y no-evangélicos no son tan notables como generalmente toman por hecho los primeros" (*¿Los evangélicos somos así?*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1964, p. 53).

31. El mismo fenómeno se registra entre los indígenas en América Latina, como lo ha señalado Samuel Ruiz García en "La encarnación de la iglesia en culturas indígenas," *Missiology: An International Review* 1 (julio de 1973): 21-27. Ruiz García afirma que "la religión sandwich," con su contenido pagano y su apariencia cristiana, resulta de una labor misionera que ha fallado en cuanto a presentar el evangelio en términos que hablen a las verdaderas ansiedades e interrogantes de la gente en su ambiente cultural (p. 21).

32. Sobre la distinción entre contextualización y sincretismo, ver Nida, pp. 185-86.

33. Cf. Kraft, "Factores ideológicos en la comunicación intercultural," *Missiology: An International Review* 2 (julio de 1974): 304.

34. Una elocuente ilustración del lugar que desempeña la teología en la resistencia de la iglesia al condicionamiento social la provee la "Iglesia Confesante" en su lucha contra el nacional-socialismo en la Alemania de Hitler. En palabras de E. H. Robertson, la resistencia cristiana a Hitler "requería una comprensión de la fe cristiana, una cuidadosa discriminación entre lo importante y lo trivial. Los que se resistían tenían que saber porqué valía la pena morir" (*Christians Against Hitler*, SCM Press, Londres, 1962, p. 9).

35. Mackay, *Realidad e idolatría del cristianismo contemporáneo*, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1970, p. 25.

36. Warren J. Roth, "La edificación de la iglesia universal sobre fundamentos culturales locales," *Mission in the 70's*, ed. John T. Bobberg y James A. Scherer, Chicago Cluster of Theological Schools, Chicago, 1972, p. 86.

37. Bürki, "El evangelio y la cultura," *The Gospel Today*, IFES, Londres, 1975.

38. Kraft, "La iglesia como equivalencia dinámica," *Missiology: An International Review* 1 (julio de 1973): 39-57.

## V. CRISTO Y ANTICRISTO EN LA PROCLAMACION

1. Esta identificación aparece con frecuencia en los escritos de Lutero. En *Los artículos de Esmalcada*, por ejemplo, dice que "así como no podemos adorar al diablo mismo como un señor y un dios, tampoco podemos admitir como cabeza o señor en su gobierno a su apóstol, el papa o Anticristo. Pues su gobierno papal consiste propiamente en mentiras y asesinatos, en corromper eternamente las almas y los cuerpos como ya he demostrado esto en muchos libros" (*Obras de Martín Lutero*, Paidós, Buenos Aires, 1971, V, p. 176). A juicio de George Milligan, "se puede decir que la ecuación 'el Papa, o el Papado, es el Anticristo,' ha sido la posición dominante de los exégetas protestantes por un período de más o menos doscientos años" (*St. Paul's Epistles to the Thessalonians*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1952, p. 169).

2. El término Anticristo se usa únicamente en las cartas de Juan (cinco veces), pero es evidente que el concepto está presente también en los demás pasajes mencionados.

3. Cf. Cole, *The Gospel According to St. Mark: An Introduction and Commentary*, Tyndale Press, Londres, 1961, p. 202. Es clara la referencia a los ejércitos romanos en Lc. 21.20.

4. El sustantivo *abominación* (*to bdelugma*), de género neutro, es modificado por un participio masculino (*estēkota*).

5. Vos, *The Pauline Eschatology*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1961, p. 118.

6. Tiene razón Leon Morris cuando afirma: "Es mucho mejor ver lo apocalíptico como sólo un aspecto del mensaje de la iglesia. Expresa bien algunas cosas, especialmente la ansiosa expectativa del fin" (*Apocalyptic*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1972, p. 86). Después de admitir la verdad de su afirmación, sin embargo, hace falta recobrar el valor de lo apocalíptico en relación a las implicaciones presentes de la obra de Jesucristo, la misma que mira simultáneamente al pasado y al futuro.

7. Para nuestro propósito, aceptamos la definición de modernización según la cual ésta "consiste en el crecimiento y difusión de una serie de instituciones enraizadas en la transformación de la economía por medio de la tecnología" (Peter Berger, Brigitte Berger, Hanfried Kellner, *The Homeless Mind*, Vintage Books, Nueva York, 1973, p. 9).

8. Cf. *The Homeless Mind*, p. 9.

9. Aron, *La era tecnológica*, Alfa, Montevideo, 1968, p. 59.

10. Lo que ha sucedido en la China a partir de la muerte de Mao ilustra bien la "convergencia de los sistemas" que se está dando en nuestro día. No se trata aquí de negar la diferencia radical entre el modelo capitalista y el modelo socialista a nivel ideológico. En la práctica, sin embargo, ambos sistemas persiguen valores materialistas y definen el "nivel de vida" básicamente en términos económicos. Lo que Octavio

Paz dice acerca de la situación de México se aplica igualmente a muchos otros países latinoamericanos: "En el México contemporáneo, salvo algunos excéntricos que desconfiamos del 'desarrollo' y que quisiéramos un cambio de orientación de nuestra sociedad, lo mismo las facciones de derecha que las de izquierda, aunque irreconciliables, coinciden en el mismo culto suicida al progreso" (*El Ogro Filantrópico*, Joaquín Mortiz, México, 1979, p. 65).

11. Aron, *La era tecnológica*, p. 65.

12. Ver arriba, "El evangelio y la evangelización," pp. 1-44.

13. Ver arriba, "Conflicto espiritual," pp. 45-59.

14. Una de las características principales de la sociedad dominada por el secularismo es su fe en la razón. Desde este punto de vista se puede afirmar que la sociedad moderna no es irreligiosa sino entregada a la fe en la razón. En palabras de Eduard Heimann, "el concepto fundamental de la sociedad moderna blanca es el de la razón. Porque hace de la razón y de las ciencias creadas por la razón las guías en la construcción de la sociedad, la era moderna se distingue de las eras anteriores y de la sociedad no-occidental contemporánea. Y es fundamentalmente el reconocimiento de la razón científica como la guía en la vida social lo que une a Oriente y Occidente, la rama liberadora y la rama igualitaria de la sociedad moderna" (*Reason and Faith in Modern Society*, Wesleyan University Press, Middletown, Conn., 1961, p. 20).

15. Paz, *El Ogro Filantrópico*, p. 10.

16. Ellul, *The Politics of God and the Politics of Men*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1972, p. 126.

17. La misma ideología ha ganado fuerza en otros países del mundo. Refiriéndose a los Estados Unidos, por ejemplo, Richard J. Barnet escribe: "La seguridad nacional es un hechizo moderno. Como cualquier otro hechizo, las palabras tienen poder y misterio. En nombre de la seguridad nacional se puede atentar contra todas las cosas, se puede correr todos los riesgos, se puede demandar todos los sacrificios. Irrupciones en reuniones, interferencia con las líneas telefónicas, engaño en el Congreso. . . todo en nombre de la seguridad nacional" ("Desafío a los mitos de la seguridad nacional," *The New York Times Magazine*, 1 de abril de 1979). Con la doctrina de la seguridad nacional se vinculan los gastos militares. En 1977 los gastos mundiales en este rubro alcanzaron el nivel record de 533.000 millones de dólares. Y esto a pesar de que Estados Unidos tiene ya suficientes bombas nucleares como para destruir el mundo doce veces.

18. Newbiggin, *A Faith for This One World?*, SCM, Londres, 1961, pp. 112-13.

## VI. MISION INTEGRAL

1. Neill, *A History of Christian Missions*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1964, p. 572.

2. Auletta y otros, *Misión nueva en un mundo nuevo*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974, p. 34.

3. Se calcula que en 1947 la Iglesia Católica Romana, por ejemplo, contaba con tres millones de miembros en China. Había 5441 misioneros extranjeros, 2798 sacerdotes chinos, 5112 hermanas chinas, 257 orfanatos, 29 editoriales, 20 obispos y 1 cardenal. Sobre la situación actual del cristianismo en China, ver *El cristianismo llega a China*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1983, pp. 202-05. Según Leslie T. Lyall, "China tiene la nada envidiable distinción de ser el único país comunista del mundo, junto con Albania, que ha reducido a toda la iglesia cristiana a un movimiento subterráneo (*New Spring in China*, Zondervan, Grand Rapids, 1980, p. 178). El hecho permanece de que a pesar de la persecución el cristianismo ha sobrevivido en la China rural y urbana.

4. Neill, pp. 564-65.

5. Sobre este tema, ver el capítulo "Conflicto espiritual" de este libro.

6. Esta afirmación no debe interpretarse como si sugiriera que no es importante evangelizar a los salvajes. Simplemente se quiere destacar la desproporción que hay cuando los misioneros concentran su esfuerzo para alcanzar pequeñas tribus aisladas y se olvidan de los millones de personas en las ciudades, como parece ser el caso en Brasil.

7. Sheppard, *Built as a City: God and the Urban World Today*, Hodder & Staughton, Londres, 1974, p. 16.

8. Sobre el crecimiento de las ciudades, ver p. 47, n. 2 de este libro.

9. Boyd, *Christian Encounter*, Saint Andrews Press, Edimburgo, 1961, p. 19.

10. El extraordinario crecimiento del número de misioneros extranjeros en las últimas décadas se debe en gran parte al crecimiento en el número de misioneros norteamericanos, como lo comprueban las varias ediciones del *Mission Handbook: North American Protestant Ministries Overseas*, publicado por MARC, Monrovia, California.

11. Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger: A Biblical Study*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1984, p. 99.

12. Auletta, p. 87.

13. Hendrik Hart en una carta circular fechada el 20 de julio de 1975 e intitulada "Latinoamérica: informe de una visita."

14. Warren, *Partnership: The Study of an Idea*, SCM Press, Londres, 1956, p. 11.

15. Hatfield en *Eternity* 25 (nov. 1974): 38.

16. Solzhenitsyn en "Arrepentimiento y autolimitación en la vida de las naciones," *From under the Rubble*, Little, Brown, Boston, 1975, pp. 105-43.

17. Solzhenitsyn, p. 121.

18. Solzhenitsyn, p. 138, énfasis suyo.

19. E. F. Schumacher, *Small is Beautiful*, Abacus, Londres, 1975, p. 16.

20. Sábado, *Hombres y engranajes: obras y ensayos*, Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1974, p. 269.

## VII. LA UNIDAD DE LA IGLESIA Y EL PRINCIPIO DE UNIDADES HOMOGENEAS

1. McGavran, *Understanding Church Growth*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1970, p. 198.
2. Lightfoot, citado por F. F. Bruce, *The Epistle to the Ephesians*, Pickering & Inglis, Londres, 1961, p. 33.
3. Guthrie, *Galatians*, Thomas Nelson & Son, Londres, 1969, p. 115.
4. Mackay, *God's Order: The Ephesian Letter and the Present Time*, Nisbet & Co., Londres, 1953, p. 84.
5. Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, S. C. M. Press, Londres, 1971, p. 223ss. Hay traducción castellana: *Teología del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974.
6. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, S. C. M. Press, Londres, 1958.
7. Judge, *The Social Patterns of Christian Groups in the First Century*, Tyndale, Londres, 1960, p. 55.
8. Wagner, *Our Kind of People: The Ethical Dimensions of Church Growth in America*, John Knox, Atlanta, 1979, pp. 122-23. Si tanto judíos como gentiles estaban divididos en "numerosas unidades homogéneas importantes" (p. 114), ¿por qué argumenta Wagner que la iglesia en Jerusalén estaba dividida en dos grupos solamente, los hebreos y los helenistas?
9. McGavran, *The Clash Between Christianity and Culture*, Canon, Washington, D. C., 1955, p. 23.
10. McGavran, *The Bridges of God: A Study in the Strategy of Missions, World Dominion*, Londres, 1955, p. 10.
11. Green, *Evangelism in the Early Church*, Hodder and Stoughton, Londres, 1970, p. 114.
12. *The Bridges of God*, p. 24. Los "puentes de relación" a que McGavran hace referencia serían en base a parentesco.
13. Filson, *A New Testament History*, S. C. M., Londres, 1965, p. 191.
14. Wagner, p. 124.
15. Schlatter, *The Church in the New Testament Period*, SPCK, Londres, 1961, p. 59.
16. Judge, *Social Patterns*, pp. 52, 58.
17. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, ed. M. Black, Manchester University Press, Manchester, 1962, p. 181.
18. Wagner, p. 99.
19. Wagner, p. 132.
20. Bruce, *New Testament History*, Doubleday & Co., Garden City, NY, 1969, p. 288.
21. Bruce, p. 287.
22. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, Baker Book House, Grand Rapids, 1949, p. 169. C. Peter Wagner reconoce que "la

mayoría de las sinagogas en las provincias romanas estaban formadas por un meollo de residentes judíos helenistas, algunos prosélitos romanos que se habían convertido al judaísmo, y unos cuantos temerosos de Dios (así llamados), que eran gentiles atraídos a la fe judía pero que no estaban dispuestos a ser circuncidados ni a guardar la ley mosaica" (p. 127). Si esa clase de pluralismo era posible en las sinagogas judías, la tesis de Wagner de que "las iglesias del Nuevo Testamento eran iglesias formadas en base a unidades homogéneas" podría descartarse sin mayor análisis, a no ser que se crea que lo que era posible para el judaísmo no lo era para el cristianismo.

23. Tippett, *Church Growth and the Word of God*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1970, p. 34.

24. McGavran, *The Bridges of God*, pp. 27-31.

25. Bruce, p. 147.

26. Bruce, pp. 276-77.

27. Ver Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, pp. 71-72, y T. W. Manson, *Jesus and the Non-Jews*, Athlone, Londres, 1955.

28. Wagner, p. 133.

29. Bartsch, *First Century Slavery and I Corinthians 7.21*, University of Montana Press, Missoula, Mont., 1973, p. 182.

30. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester University Press, Manchester, 1962, pp. 190-209.

31. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Adam & Charles Black, Londres, 1971, p. 263.

32. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, SCM, Londres, 1959; John Knox, Atlanta, 1971, pp. 135-67.

33. Wagner, p. 150.

34. Bruce, p. 394.

35. Ver Minear, *The Obedience of Faith: The Purpose of Paul in the Epistle to the Romans*, SCM, Londres, 1971.

36. Wagner, pp. 130-31.

37. Minear, pp. 16-17.

38. Minear, p. 33.

39. Green, pp. 117-18.

40. Bruce, *Commentary on the Epistle to the Colossians*, Marshall, Morgan & Scott, Londres, 1957, p. 277.

41. Ver Orlando E. Costas, "Church Growth as a Multidimensional Phenomenon," *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom*, Orbis Books, Maryknoll, 1982., pp. 43-57. Costas muestra que, para ser bíblico e integral, el crecimiento de la iglesia tiene que ser numérico, orgánico, conceptual y diaconal. Ver también sus trabajos "Dimensiones del crecimiento integral de la iglesia," *Misión 1* (julio-setiembre de 1982): 8-14, y "Crecimiento integral y la Palabra de Dios," *Misión 2* (enero-marzo 1983): 6-13.

42. McGavran, *Understanding Church Growth*, pp. 198-215.

43. Clowney, "The Missionary Flame of Reformed Theology", *Theological Perspectives on Church Growth*, ed. Harvie M. Conn, Presbyterian

and Reformed Publishing Co., Nutley, NJ, 1976, p. 145.

44. Wagner, p. 96, énfasis mío.

45. McGavran, *The Clash Between Christianity and Culture*, p. 20.

46. McQuilkin, *How Biblical is the Church Growth Movement?*, Moody, Chicago, 1973, p. 43. "Iglecrecimiento" es el movimiento iniciado por Donald McGavran y promovido por la "School of World Mission and Institute of Church Growth" vinculada a Fuller Theological Seminary de Pasadena, California, Estados Unidos. Sobre este tema, ver los artículos de Orlando E. Costas, "Origen y desarrollo del movimiento de crecimiento de la iglesia," *Misión* 3 (marzo de 1984):7-13, e "Iglecrecimiento, el movimiento ecuménico y el 'evangelicalismo'," *Misión* 3 (junio de 1984): 56-60.

47. Newbigin, "What Is 'A Local Church Truly United?'," *The Ecumenical Review* 29 (abril de 1977): 124.

48. Wagner, p. 147.

49. Poulton, *People Under Pressure*, Lutterworth Press, Londres, 1973, p. 112.

## VIII. PERSPECTIVAS NEOTESTAMENTARIAS PARA UN ESTILO DE VIDA SENCILLO

1. Ver Martin Hengel, *Property and Riches in the Early Church: Aspects of a Social History of the Early Church*, SCM, Londres, 1974, pp. 12-22.

2. Hengel, p. 26.

3. Santa Ana, *El desafío de los pobres a la iglesia*, Editorial Universitaria Centroamericana, Costa Rica, 1977. Sobre la preocupación de Dios por los pobres, ver Ronald J. Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger: A Biblical Study*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1984, pp. 53-78.

4. Cf. *Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, Paternoster Press, Exeter, 1971, II, pp. 824-25.

5. Dussell, "The Kingdom of God and the Poor," *International Review of Mission* 68 (abril de 1979): 124.

6. Cf. John H. Yoder, *The Politics of Jesus*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1972, y Robert Sloan, *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubilee Theology in the Gospel of Luke*, Scholars Press, Austin, 1977.

7. Marshall, *Commentary on Luke*, New International Greek Testament Commentary, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1978, p. 249.

8. Gauthier, *Los pobres, Jesús y la iglesia*, Estela, Barcelona, 1965, p. 20.

9. Según este concepto, todo un grupo de individuos es visto como una unidad, una sola persona representada por cualquiera de sus miembros, mientras que cada individuo a su vez es visto como la proyección del grupo. Sobre la importancia de este concepto para la interpretación de la Biblia, ver Russell P. Shedd, *Man in Community*, Epworth Press, Londres, 1958.

La comprensión de "estos hermanos míos más humildes" es básica para la interpretación de todo el pasaje. Que la expresión apunta a la solidaridad de Jesús y sus discípulos se ratifica en Mt. 10.40-42 (cf. Mr. 9.41), donde la mención del vaso de agua fresca y de la recompensa vincula este pasaje con Mt. 25.31-46.

10. Las palabras "los que confían en las riquezas" no aparecen en los mejores manuscritos antiguos y deben ser eliminadas de la traducción, como lo han sido en la Versión Popular.

11. Cf. Hengel, p. 32.

12. Cf. Hengel, pp. 54-56.

## IX. LA MISION DE LA IGLESIA A LA LUZ DEL REINO DE DIOS

1. No hay seguridad en cuanto al uso de la fórmula entre los rabíes antes del año 70 d. C. Junto con P. Volz, W. D. Davies cree que podemos dar por sentado que la idea es "más antigua que los términos que la definen" (*The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964, p. 183). No debemos descartar la posibilidad de que Jesús fuera el primero en usar la terminología de las dos edades. Ver Mt. 10.30; Lc. 18.30; Mt. 12.32, etc.

2. Ladd, *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1974, p. 93.

3. Cullmann, *Christ and Time*, SCM Press, Londres, 1962, pp. 81ss. Hay traducción castellana: *Cristo y el tiempo*, Estela, 1968.

4. Ver Ladd, *The Presence of the Future*, pp. 318ss.

5. Ladd, *A Theology of the New Testament*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1974, p. 111.

6. Newbigin, *Sign of the Kingdom*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1980, p. 19.

7. Arthur P. Johnston, "El Reino en relación a la iglesia y el mundo," ponencia presentada en la Consulta sobre la relación entre evangelización y responsabilidad social realizada en Grand Rapids del 19 al 26 de junio de 1982, p. 28.

8. Johnston, p. 29; cf. p. 44.

9. Johnston, p. 17.

10. De estos dos conceptos, Johnston rechaza el primero y acepta el segundo. Como Joachim Jeremias ha observado correctamente, "ni en el judaísmo ni en ninguna parte en el Nuevo Testamento encontramos que el Reino de Dios sea algo en el interior de los hombres, que se encuentre, por ejemplo, en el corazón; tal interpretación espiritualista queda descartada tanto para Jesús como para la temprana tradición cristiana" (*New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, SCM Press, Londres, 1971, p. 101; hay traducción castellana: *Teología del Nuevo Testamento*, Ediciones

## NOTAS

Sigueme, Salamanca, 1974).

11. Johnston, p. 23.

12. Pannenberg, *Theology of the Kingdom of God*, ed. Richard John Neuhaus, Westminster Press, Filadelfia, 1974, p. 91.