

Capítulo 1

La búsqueda de una cristología misiológica en América Latina

La teología evangélica en Latinoamérica surge de iglesias que son relativamente jóvenes, algunas de las cuales crecen rápidamente en contraste con una cristiandad católica declinante. Esto quiere decir que los teólogos evangélicos se ubican en relación marginal a las elites culturales dominantes en sus países pero están en el centro de la acción misionera de sus iglesias. Los interlocutores de estos teólogos han sido los activistas que se sientan en el mismo banco de iglesia o desfilan en alguna campaña de evangelización, más que los académicos de las universidades en sus círculos de admiración mutua. Estos teólogos son parte de comunidades que ven todavía el mundo como un territorio que "hay que conquistar para Cristo", y el evangelio como un mensaje transformador que va a traer aparejada una nueva creación en lo espiritual, lo social y lo político. Parafraseando a Orlando Costas estos teólogos están por ahora en Galilea pero tienen la firme intención de llevar el evangelio a Judea, Samaria y hasta lo último de la tierra.

Al acercarnos al quehacer teológico desde esta postura misionera experimentamos el final del siglo 20 como un momento de transición, uno de esos períodos en los cuales hacer teología es algo al mismo tiempo doloroso y fértil. En 1992, un increíble caudal de estudios y publicaciones, con ocasión del Quinto Centenario de la conquista ibérica y la cristianización de las Américas, trajo de vuelta al debate misiológico las viejas cuestiones de la relación entre imperio y misión, evangelización y civilización, evangelio y cultura. Las controversias reflejaban claramente que los cristianos pensantes no aceptan hoy sin cuestionarla aquella presuposición de los viejos misiólogos de que "el cristianismo está ligado indisolublemente con el carácter dinámico de la civilización occidental."¹

La cuestión de cómo actúa Dios en la historia, dentro de las ambigüedades del surgimiento y la caída de los imperios, se ha planteado una vez más con nuevo vigor. La urgencia de este tema está determinada por la necesidad de una ruptura radical con el modelo constantiniano de empresa misionera que dependía del poder militar, de la conquista económica y de la habilidad tecnológica. Esto ha

determinado que sea necesario volver a considerar el modelo bíblico de misión.

Al mismo tiempo, por todo el mundo crece hoy la toma de conciencia de que Europa y Norteamérica, los baluartes del cristianismo a comienzos de este siglo, están pasando a ser rápidamente territorios paganos. En ellos la presencia cristiana debe adquirir cada vez más un carácter misionero. En el mundo del hemisferio norte esto impone una tarea que deja perplejos a algunos: "Los cristianos nos encontramos ahora con la extraña tarea de tener que destruir o por lo menos criticar la misma cultura que antes creamos, a fin de ser más fieles."² América Latina fue precisamente una de las primeras partes del mundo donde se dio este tipo de acercamiento crítico a la cristiandad. La presencia misionera protestante a comienzos de este siglo obligó al catolicismo a plantearse la cuestión de sus formas de nominalismo y de institucionalismo sin espíritu.³ Recién en la década del sesenta, con la llegada del Concilio Vaticano II y el surgimiento de las teologías de la liberación, los mismos católicos desarrollaron una postura autocrítica que puso en cuestión las presuposiciones fáciles de la cristiandad latinoamericana.⁴

Un número creciente de pastores, misioneros y educadores teológicos evangélicos hemos venido trabajando en la búsqueda de respuestas a estos interrogantes. Para nosotros, ni el diálogo ecuménico al estilo de Ginebra ni las teologías de la liberación nacidas en suelo católico romano podían ofrecer respuestas adecuadas. La teología ecuménica proveniente de Ginebra reflejaba las incertidumbres y la fatiga de un protestantismo declinante en Europa. La teología de la liberación de fuentes católicas dependía en gran medida de la presuposición de que Latinoamérica era "un continente cristiano". Frente a esas alternativas, los teólogos evangélicos se embarcaron en el desarrollo de una teología contextual convencidos de que "La pertinencia de la teología evangélica estará ... en que se forje al calor de la realidad evangélica de Iberoamérica y en fidelidad a la palabra de Dios".⁵ Tal teología no debía ser "la adaptación de una teología existente de validez universal a una situación particular ... con la ayuda de un benevolente paternalismo misionero".⁶ Por el contrario, su meta era ofrecer:

Una nueva lectura abierta de la Escritura, con una hermenéutica en la cual el texto bíblico y la situación histórica entran en un verdadero diálogo cuyo propósito es colocar a la Iglesia bajo el señorío de Jesucristo dentro de su particular contexto.⁷

Dentro del mundo evangélico, el movimiento de Lausana después de 1974 vino a aceptar el hecho de que hay una nueva situación misionera mundial en la cual se destacan las iglesias crecientes y vigorosas del llamado Tercer Mundo. Esto hace posible una nueva lectura de las Escrituras, como un esfuerzo en el cual trabajan en común personas de iglesias de varias naciones y culturas de todo el mundo. Los latinoamericanos hicieron una contribución importante a las discusiones sobre "Evangelio y Cultura" auspiciadas por el movimiento de Lausana en Willowbank (1978). Allí se llegó al consenso de que hacía falta desarrollar una nueva lectura de la Biblia, fruto de una interacción dinámica entre el texto y el intérprete. Esta contribución se incorporó al Informe de Willowbank, documento que traza una agenda para la teología evangélica de la misión.⁸ El protestantismo sólo puede ser enriquecido y revitalizado en ese proceso al disponerse a aceptar las consecuencias de esta nueva situación dialógica.

Los lectores de hoy no vienen al texto dentro de un vacío personal, ni debieran intentar hacerlo. Debieran más bien acercarse al texto tomando conciencia de que las preocupaciones que traen provienen de su trasfondo cultural, su situación personal y su responsabilidad hacia otros. Estas preocupaciones tendrán influencia sobre las preguntas que se le plantean a la Escritura. Lo que se recibe al hacerlas, sin embargo, no será únicamente respuestas sino más preguntas. Nosotros hacemos preguntas a la Escritura y la Escritura nos interpela. Nos encontramos con que se cuestionan nuestras presuposiciones y se corrigen nuestras preguntas. De hecho, nos vemos obligados a reformular nuestras preguntas iniciales y a hacer nuevas preguntas. Así prosigue la interacción.⁹

En este proceso los evangélicos latinoamericanos encontraron valiosos paralelos y coincidencias con las cuestiones que estaban explorando los evangélicos en otras partes del mundo.¹⁰ También, con los planteos de la tradición anabautista creativamente recobrada por John H. Yoder,¹¹ con los interrogantes profundos e inquisitivos del teólogo y abogado francés Jacques Ellul a la Biblia, la sociología y la tradición,¹² y con la misiología posimperial de John Stott, Michael Green, Andrew Walls y Lesslie Newbigin.¹³

La teología evangélica en América Latina

En las tres décadas más recientes los teólogos evangélicos de América Latina han entrado a un diálogo en nivel global. Los principales focos de este diálogo fueron el movimiento de Lausana, la Comisión

Teológica de la Alianza Evangélica Mundial y la Comunidad Internacional de Teólogos de la Misión. En el caso de América Latina la mayor parte de los contribuyentes a este diálogo proviene de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), fundada en 1970.¹⁴ Dentro de estos círculos y enfrentando la hostilidad de algunos misiólogos en los Estados Unidos, las preocupaciones y la reflexión surgida desde la vida de las iglesias evangélicas en Latinoamérica pusieron su propio fermento en el diálogo global. Así se probó la validez de una convicción de consenso evangélico:

Con igual cuidado debemos evitar caer en el imperialismo teológico o en el provincialismo teológico. La teología de una iglesia debe ser desarrollada por la comunidad de fe, a partir de la Escritura, en interacción con otras teologías del pasado y del presente y con la cultura local y sus necesidades.¹⁵

Los pensadores evangélicos latinoamericanos han trabajado en una tarea teológica dual. Por una parte han desarrollado una labor *crítica* que incluyó un continuo debate con las teologías de la liberación que dominaron el discurso teológico en las décadas del setenta y el ochenta. En cierto modo esa tarea crítica era la continuación de la que se sostuvo frente a los predecesores protestantes de estas teologías.¹⁶ Los trabajos orgánicos que incorporan este acercamiento crítico son los de Kirk,¹⁷ Núñez¹⁸ y Escobar.¹⁹ Más adelante apareció un volumen colectivo desde la perspectiva anabautista.²⁰

Lo que distingue a esta perspectiva evangélica más allá de los matices particulares de cada autor es un énfasis sobre la primacía de la autoridad bíblica en su método teológico y la insistencia de mantener la actividad evangelizadora en el centro de la misión de la iglesia. A partir de estas convicciones distintivas también se desarrolló una tarea crítica frente a las teorías misioneras de la escuela de "Iglecrecimiento", cuyo peso propagandístico e institucional se ha dejado sentir mucho en Latinoamérica. En este caso la tarea crítica tenía que empezar clarificando las presuposiciones teológicas de un discurso que se precia de pragmático.²¹

Por otro lado los teólogos evangélicos cumplieron también una tarea *constructiva*, en el desarrollo de una teología de la misión que expresase la realidad dinámica y el fervor misionero de sus iglesias en América Latina. Se contaba con la herencia de una forma bibliocéntrica de presencia y misión, a partir de la cual se ha estado desarrollando una base bíblica sólida para las nuevas formas de evangelización y discipulado, comprometida con la transformación espiritual y social.

Estos teólogos han trabajado basados en la convicción de que el respeto a la autoridad de la verdad bíblica tiene que ser más que una declaración de labios para afuera; tiene que entregarse a una exploración nueva en la riqueza del texto bíblico, con las preguntas planteadas por el contexto latinoamericano. Más aún, el respeto a la autoridad bíblica no puede limitarse a ciertas creencias en el área de la soteriología. Por respeto a la totalidad de la verdad bíblica el quehacer teológico tiene que embarcarse en una exploración renovada en busca de una ética social basada en esa verdad.

Un ejemplo elocuente de este doble enfoque lo tenemos en las densas páginas de *Misión integral*.²² En esta obra importante y en otros escritos René Padilla ofrece una reflexión misiológica basada en la exégesis cuidadosa del texto bíblico. Varias de las ponencias teológicas del CLADE II ilustran también este enfoque.²³ El enfoque de Orlando Costas fue evangélico en su inspiración y énfasis, pero menos polémico frente a las teologías de la liberación, y al mismo tiempo más pragmático en cuanto a la misiología de "Iglecrecimiento". Dos de sus últimos libros demuestran lo mejor de su esfuerzo por formular una teología de la evangelización contextual y la misión.²⁴ En ambos Costas toma temas de las teologías de la liberación pero trabaja con ellos a fin de incorporar el dinamismo misionero y la pasión evangelizadora de la perspectiva evangélica. Costas se distinguió también por su esfuerzo por tomar en serio el diálogo con la misiología y la eclesiología de los teólogos de las llamadas iglesias históricas y del movimiento ecuménico.²⁵

Sin pretender ser exhaustivo en relación con temas y autores me parece que la reflexión evangélica se centra alrededor de un núcleo de cuestiones de interés inmediato para las iglesias evangélicas. Son cinco las áreas de investigación y exploración. Primero, lo que podemos definir como la búsqueda de una hermenéutica neumática y contextual, en la cual Padilla y Núñez han sido los más explícitos.²⁶ En segundo lugar, el desarrollo de una cristología misiológica que va a ocuparnos en el resto de este trabajo. En tercer lugar, una misiología integral a la cual hay una variedad de contribuciones. Mortimer Arias en el área de la soteriología,²⁷ Sidney Rooy y Tito Paredes en el área de la antropología,²⁸ Valdir Steuernagel y Samuel Escobar en el área de la teología histórica.²⁹ La cuarta área es lo que podríamos llamar una eclesiología contextual de base, con contribuciones de Guillermo Cook, John Driver y René Padilla.³⁰ La quinta área emerge del movimiento pentecostal y se centra en una neuma-tología misiológica y en una eclesiología pentecostal autocrítica.³¹ Todos estos teólogos permanecen activos en la evangelización, la enseñanza y la pastoral tanto en América

Latina como en el mundo hispano de los Estados Unidos. Sus temas y estilo están relacionados muy de cerca con la forma en que practican su fe en el ministerio cotidiano más que con las demandas del debate académico en Europa o Norteamérica.

El redescubrimiento de grandes temas bíblicos

Hay un conjunto de temas bíblicos cruciales, aunque controvertidos, que se prestan hoy para el diálogo teológico global, y son los referidos a realidades económicas y sociales. Las personas experimentan los sistemas sociales y económicos de diferentes maneras de acuerdo con el nivel de la sociedad en que están situadas o con la región del mundo en la que viven. Sólo una conciencia cristiana, moldeada por la verdad bíblica y abierta a la guía del Espíritu, capacitará a los protestantes en el mundo rico y desarrollado para captar y comprender la angustia de aquellos que experimentan la realidad del orden económico global no como beneficiarios sino como víctimas. La tarea teológica del futuro va a demandar sensibilidad para leer de nuevo la Escritura tomando conciencia de las profundas desigualdades. En este aspecto los evangélicos de América Latina son herederos de una rica tradición.

Los misioneros que actuaron como pioneros de la reflexión teológica evangélica en este continente fueron muy explícitos respecto a la significación social del Evangelio y de la conversión cristiana. Se puede decir sin temor a exagerar que la presencia protestante trajo de vuelta a Latinoamérica la convicción de que hay una relación íntima entre la fe personal en Jesucristo y la ética. Ya en 1942 el conocido misionero Stanley Rycroft escribió:

El impacto del cristianismo evangélico sobre los grandes problemas sociales de las repúblicas latinoamericanas está produciendo entre la gente pensante una conciencia creciente de que el cristianismo demanda algo más que conformidad exterior o asentimiento intelectual. Hay en él las semillas de rectitud y justicia social, porque cuando los seres humanos llegan de veras a ser cristianos no pueden evitar que sus relaciones humanas sean más adecuadas, si es que en alguna manera son personas que tienen "hambre y sed de justicia".³²

La convicción teológica que respaldaba este hecho fue también expresada por el educador y evangelista escocés Juan A. Mackay, quien había trabajado especialmente entre la juventud universitaria del

continente y quien hizo un análisis magistral de la condición espiritual de Iberoamérica. El rechazo de lo cristiano para muchos jóvenes inquietos se debía al abismo entre ética y religión, frente al cual Mackay planteaba el carácter transformador de la experiencia cristiana:

Bajo el impacto del encuentro con Dios en su plena dimensión cristiana el ser humano es tomado por una fuerza e inspirado por una visión que lo mueven a luchar para conseguir que el propósito divino se logre tanto dentro de él como por medio de él.³³

Una nueva lectura de la Biblia, dentro de la crisis social de la década de los años sesenta en Latinoamérica, hizo que teólogos de todas las tradiciones redescubrieran algunos aspectos del mensaje bíblico que habían permanecido oscuros, desconocidos o intencionalmente olvidados. Fue necesario reconocer que temas tales como *justicia, pobreza, opresión y liberación* no son desviaciones ocasionales aquí y allí de las grandes líneas de la enseñanza bíblica. Son enseñanzas que no pueden separarse del meollo de la revelación que Dios nos da de sí mismo en Jesucristo. Son aspectos intrínsecos de todos los otros temas tales como la revelación, la relación con Dios, el arrepentimiento y la naturaleza de la vida cristiana. La comprensión de cada aspecto particular de la enseñanza bíblica requiere que se tenga en cuenta la totalidad del mensaje bíblico. El Exodo, por ejemplo, tiene que ser comprendido en su particularidad única y luego ser ubicado dentro de la totalidad de la revelación de Dios.

Cuando esta comprensión se lleva a su consecuencia lógica, adquiere una dimensión misiológica. Sin una historia que incluya la Creación, el Pacto, el Desierto, la Tierra Prometida, el Exilio, el Mesías, la Cruz y la Resurrección, no tenemos la clave para comprender el Exodo de manera que sea una verdad que toque nuestro presente. Emilio Núñez lo ha dicho: "Antes del éxodo, Israel era ya un pueblo con una larga historia en la que se destaca la fe monoteísta, el conocimiento de Yahvé, el Señor."³⁴ Fue para ese pueblo en particular y no para cualquier otra nación que Dios realizó el gran evento liberador del Exodo:

El fundamento y marco de referencia para el significado teológico de aquel gran acontecimiento liberador se hallan en el pacto por el cual Dios se compromete con su pueblo —desde los días de Abraham— para bendecirlo y convertirlo en un medio de bendición para todas las familias de la tierra. Es en fidelidad a este compromiso que Yahvé interviene a favor de su pueblo, liberándolo de la esclavitud en Egipto.³⁵

Esta particularidad le da al hecho liberador que se proclama y describe en la Biblia su forma, contenido, medios y contexto únicos, que se tienen que tomar en serio cuando el lector hoy en día intenta usarlo como paradigma de la acción misionera. Es decir: "Dios no sólo 'actúa en la historia'; Dios actúa en la historia de una *manera particular*".³⁶ El proyecto histórico de Dios empieza con su pueblo, aunque su intención es bendecir a toda la humanidad. De esta comprensión de la particularidad de la acción de Dios en el mundo por medio de su pueblo viene la crítica evangélica a la forma en que las teologías de la liberación leían el Exodo.

A riesgo de simplificar un proceso complejo, pero remitiéndonos a la base de los trabajos de crítica ya mencionados, debemos recordar que las teologías de la liberación implicaban una nueva lectura de la historia, de la Biblia y de la misión cristiana. Se reconocía el carácter opresivo, desigual y feudal de la estructura social impuesta por la conquista ibérica. El análisis católico cargaba las tintas sobre la forma capitalista más reciente de ese viejo sistema. Los vientos de reforma del Concilio Vaticano II, la toma de conciencia social de movimientos laicos católicos, y la práctica misionera de sacerdotes y monjas europeos y norteamericanos trajeron un cambio de alineamiento político en un sector de la Iglesia Católica. Llegaron a la conclusión de que su deber cristiano era cooperar con los proyectos políticos que tenían como meta la destrucción del viejo orden. El camino hacia el futuro era una forma de liberación que vendría por el uso del análisis social marxista y la organización del pueblo para la revolución. Se había aceptado la visión marxista de que el mundo marchaba hacia el socialismo. La teología era la reflexión de los cristianos sobre esta nueva práctica histórica, a la luz de la Palabra de Dios.

Así el Exodo llegó a ser un motivo favorito del nuevo enfoque teológico. La perspectiva del análisis marxista se usaba tanto para comprender las condiciones sociales de América Latina como para leer el relato bíblico del Exodo como evento histórico. El argumento crítico de los teólogos evangélicos era que al adoptar una lectura marxista del Exodo se forzaba a la visión bíblica dentro del molde de la versión marxista de la Ilustración. Así Padilla dice: "Una alternativa mucho mejor es que la teología lea la Biblia en sus propios términos, y rehúse meterla dentro del chaleco de fuerza de una ideología que impone sus propias limitaciones a la palabra de Dios".³⁷ Con la caída de los regímenes que se consideraban expresión de la ideología marxista en Europa oriental, el edificio de las teologías de la liberación ha quedado necesitado de una reparación estructural.

Con Yoder creemos que "la seriedad con la que debiéramos tomar la centralidad del Exodo en el canon hebreo prohíbe que destilemos de él una idea atemporal de liberación que luego usaremos para ratificar todo tipo de proyecto liberador en cualquier forma y lugar".³⁸ En vez de ratificar los proyectos marxistas con lenguaje bíblico, los evangélicos propusieron explorar y desarrollar el potencial transformador de su presencia misionera distintiva en las sociedades latinoamericanas. Esto le da pertinencia especial a la búsqueda de una cristología misiológica, porque la iglesia proclama que la existencia del universo y la historia humana sólo se pueden comprender dentro del propósito de Dios manifestado en Jesucristo por el poder del Espíritu Santo: "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".³⁹

Orígenes de la cristología evangélica en América Latina

Una breve referencia histórica es indispensable para comprender la continua pertinencia de algunas viejas cuestiones. Como Latinoamérica era ya un continente cristianizado cuando llegaron los primeros misioneros protestantes, el sentido de identidad de éstos y su polémica con el catolicismo se centraban en la búsqueda de la enseñanza auténtica y la verdadera obra de Jesucristo. Así la cristología vino a ser un tema central que la teología misionera demandaba. La contribución más rica y duradera a esta reflexión proviene del misionero escocés Juan A. Mackay (1889-1983), al cual ya hicimos referencia. Después de dieciséis años como misionero en Perú, Uruguay y México (1916-1932), Mackay pasó a ser ejecutivo de la Junta Misionera Presbiteriana en Estados Unidos y luego rector del Seminario de Princeton. Su contribución capital al tema de la cristología misiológica es hoy un clásico del pensamiento protestante: *El otro Cristo español*.⁴⁰

Esta obra es una indagación cristológica, cuya metodología fue el análisis histórico y la interpretación de diversas manifestaciones culturales en busca del Cristo de Iberoamérica. La intención de Mackay era misionera en un sentido amplio: quería anunciar al Cristo verdadero cuya visión estaba perdiéndose tanto en el mundo de habla inglesa como en el mundo iberoamericano:

Un cierto número de figuras románticas que llevan cada una el nombre de Cristo y en que se encarnan los ideales particulares de sus varios grupos de admiradores, han suplantado al Cristo

verdadero. En realidad tanto el mundo anglosajón como el mundo hispano están abrumados por una necesidad común: "conocer" a Cristo, "conocerlo" para la vida y el pensamiento, "conocerlo" en Dios y a Dios en El.⁴¹

Mackay caracterizó al "Cristo sudamericano" como el resultado de un proceso de "sudamericanización" de la imagen y la visión del Cristo español que trajeron los conquistadores. Según su interpretación, el Cristo español no era el de los Evangelios, el que había nacido en Belén, sino más bien otro, nacido en el norte de África. De esa manera Mackay se refería a las transformaciones que había experimentado la religión cristiana durante los ocho siglos en los cuales los españoles y portugueses habían convivido con los árabes que invadieron la península en el siglo ocho. Mackay establecía un contraste entre ese Cristo de la religiosidad oficial y lo que él llamaba "el otro Cristo español," el de los místicos del Siglo de Oro, como Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz, y el de los cristianos rebeldes de la España moderna, como Miguel de Unamuno.

En el análisis de Mackay hay dos notas importantes de la cristología latinoamericana: la falta de humanidad del Cristo popular y la ausencia de una visión del Cristo resucitado.

Lo primero que salta a nuestra vista en el Cristo Criollo es su falta de humanidad. Por lo que toca a su vida terrenal, aparece casi exclusivamente en dos papeles dramáticos: el de un niño en los brazos de su madre y el de una víctima dolorida y sangrante.⁴²

La imaginería y las devociones populares latinoamericanas confirman la observación de Mackay. Es verdad que las dos imágenes mencionadas nos remiten a aspectos muy importantes de la persona de Cristo. El defecto profundo de la cristología limitada dentro de estos dos momentos, a los cuales se presta atención excluyente, es que le falta coherencia y efectividad para la vivencia de la fe cristiana. En la percepción popular de Cristo, estamos frente a una forma de docetismo:

Se le considera como un ser puramente sobrenatural cuya humanidad, siendo sólo aparente, tiene muy poco que ver en materia de ética con la nuestra. Este Cristo docético murió como víctima del odio humano y con el fin de otorgar inmortalidad, es decir, la continuación de la presente y carnal existencia.⁴³

El efecto de este tipo de cristología para la vida es que nos ofrece un Cristo que se presta para que los hombres lo apadrinen o lo

compadezcan. La manipulación social de la fe y la ausencia de un Cristo que sea modelo de vida pasan a ser una marca de la forma de cristianismo resultante. Aquí la realidad se vincula con la otra marca de la cristología latinoamericana que Mackay analizaba, la falta de una visión del Cristo resucitado.

Ni se concibe ni se experimenta Su señorío soberano sobre todos los detalles de la existencia, Rey Salvador que se interesa profundamente en nosotros y a quien podemos traer nuestras tristezas y perplejidades. Ha sucedido algo sumamente extraordinario. Cristo ha perdido prestigio como alguien capaz de ayudar en los asuntos de la vida. Vive en exclusión virtual, en tanto que la gente se allega diariamente a la virgen y a los santos para pedir por las necesidades de la vida. Es que se los considera más humanos y accesibles que El.⁴⁴

La agenda misiológica de Mackay como evangelista y maestro de juventudes fue el anuncio del Cristo de los Evangelios en diálogo con los puntos de contacto en la cultura latinoamericana del momento. Sus libros *El sentido de la vida* y *Mas yo os digo...* siguen leyéndose con interés hoy en día. Mackay popularizó también las figuras del balcón y el camino para diferenciar entre una admiración estética que considera a Jesús como objeto, desde la distancia, y un discipulado que se lanza a la aventura de seguir a Jesús como Maestro y Señor. Su teología tenía una clara intención evangelizadora y misionera, y supo exponerla en el marco de un análisis agudo y eficaz del contexto cultural latinoamericano.⁴⁵

La agenda de Mackay fue seguida por la primera generación de pensadores evangélicos latinoamericanos entre los cuales se destaca Gonzalo Báez-Camargo. El análisis de Mackay apareció en forma de libro en inglés en el año 1932. Dos años antes Báez-Camargo había publicado su informe acerca del Congreso Evangélico de La Habana. En la primera parte de dicho informe encontramos ya algunas de las notas que Mackay había desarrollado examinando a pensadores inquietos por Cristo como Ricardo Rojas y Gabriela Mistral. Luego de describir la religiosidad muerta y formal predominante, Báez-Camargo decía que no todo en el panorama latinoamericano era sombrío. "Corrientes espirituales de variado matiz luchan desesperadamente por inyectar en la sangre de este continente enfermo, la fe en las funciones más altas de nuestro espíritu, la confianza en las Fuerzas invisibles que crearon y sostienen el cosmos, y la posibilidad de la comunión con ellas."⁴⁶ En medio de estas corrientes que buscaba una moral sin dogmas, la religiosidad oriental, el cristianismo social o el espiritualismo místico,

Báez-Camargo se refiere también a otra corriente: "Pero no pocos miran a Jesús. No siempre lo perciben en toda su significación. Pero se esfuerzan en conocerlo e interpretarlo."⁴⁷ A él mismo le tocó pronunciar el mensaje de clausura, y cita de dicho mensaje:

No al Cristo literario de Renán, no al Cristo socialista de Barbusse, no al Cristo nimio de las leyendas católicas, bellos Cristos a medias, sino al Cristo único, el de los Evangelios, el Hijo de Dios, redentor del Mundo, Espíritu Eterno cuya obra ayer hoy y por todos los siglos es la transformación de los corazones.⁴⁸

En la parte final del Informe, Báez-Camargo da cuenta de la centralidad de Cristo en el pensamiento de los delegados y las resoluciones que reflejan el compromiso de hacer de Jesucristo el centro del mensaje de las iglesias evangélicas para el continente. El mensaje del congreso que transcribe es decididamente cristológico. Podría decirse que a la agenda cristológica que el Congreso de La Habana se propuso, Báez-Camargo la transformó en su propia agenda teológica y literaria.

El púlpito laico desde el cual Báez-Camargo proclamó al Cristo que América Latina necesitaba fue fundamentalmente su columna del diario *Excelsior* de México. Su libro *Las Manos de Cristo* reúne una colección de artículos, publicada por primera vez en 1950, con su seudónimo Pedro Gringoire.⁴⁹ La primera nota que se destaca en esta cristología es la presentación atractiva y recia de la humanidad de Jesús. Está basada ciento por ciento en el dato bíblico, pero la contextualización ha alcanzado precisión y pertinencia.

Jesús era obrero. Era lo que llamaríamos un "proletario". En sus labios, como en ninguno habría palpitado con inflexión de amor, al dirigirse a los obreros, la palabra consabida: CAMARADA. Ningunas manos como las suyas, fuertes y callosas por los afanes del taller, habrían estrechado con más simpatía, con más compañerismo, las callosas y fuertes manos de los trabajadores.⁵⁰

Baez-Camargo destaca que la enseñanza de Jesús demostraba una profunda sensibilidad hacia los pobres y un estilo de comunicación con ellos, que brotaban de la experiencia misma de la pobreza: "Cuando se lanzó a la vida pública, no iba equipado con tesoros de erudición. En sus palabras se refleja constantemente su vida de artesano pobre."⁵¹ La espiritualidad de Jesús, si bien era una realidad incontrovertible, se compaginaba con las circuns-tancias humanas de su existencia.

Jesús era un hombre de trabajo. Tenía que hurtar horas al sueño, levantarse aún de noche, si quería disfrutar de unos momentos de quietud para sus oraciones y meditaciones. Oraba y meditaba más bien mientras trabajaba en su taller, entre las astillas, acompañándose con el monótono chirriar de la garlopa.⁵²

El peso del argumento de varias de estas páginas iba dirigido a contrarrestar dos tipos de desfiguración de la persona de Jesús corrientes en América Latina. Por un lado, el de la prensa popular marxista que en esa época describía a Jesús como defensor de los capitalistas contra los obreros. Por otro lado, las imágenes de cierta artesanía popular en la cual Jesús aparecía casi como una figura femenina. En otro de los capítulos del libro mencionado Baez-Camargo parte de la contemplación de las manos de Cristo tomando el dato de los Evangelios, y luego saca las consecuencias sobre una enseñanza bíblica acerca del trabajo, recorriendo páginas del Antiguo y Nuevo Testamento:

Lo primero que advertimos al contemplar las manos de Cristo es que son las manos varoniles y vigorosas de un trabajador. Las manos de un obrero: el carpintero de Nazaret. No son esas manos blancas y flácidas, como un lirio desmayado, manos casi femeninas, que le han pintado por lo general en los retablos litúrgicos y las estampas devotas. Es en estas manos suyas, manos de trabajador, donde hallamos la primera y más alta proclama de la dignidad del trabajo manual y del proletariado.⁵³

Renovación cristológica

La renovación de la cristología dentro del ámbito católico vino después y el curso de la reflexión fue diferente. El Concilio Vaticano II con su énfasis en el uso de la Escritura en lengua vernácula en vez de latín, y en una liturgia contextual, llevó a un redescubrimiento del Cristo de los Evangelios. En países como Argentina, México y Chile, muchos católicos escucharon por primera vez los textos de los Evangelios en las palabras de la misa en castellano, al ritmo de música folclórica, y descubrieron así el núcleo cristológico central de su liturgia. En la Argentina, una paráfrasis de los Evangelios siguiendo la métrica del poema nacional gauchesco *Martín Fierro* se convirtió en un *best seller*. Por medio de esta obra mucha gente joven comprendió por primera vez la vida del Jesús encarnado "como uno de nosotros".⁵⁴ La búsqueda cristológica que había propuesto Mackay unas décadas antes entró en el pensamiento católico.

Cuando surgieron las teologías de la liberación, la búsqueda cristológica católica tomó un nuevo rumbo. En 1974 apareció el libro de Leonardo Boff *Jesucristo el liberador*,⁵⁵ obra que refleja ya los temas y métodos de las teologías de la liberación. Con esta obra alcanza un público continental Leonardo Boff, teólogo franciscano brasileño cuyas ideas sobre la Iglesia despertarían más adelante la oposición del Vaticano. En el prólogo de la versión castellana del libro de Boff, el abogado y periodista uruguayo Héctor Borrat afirma categóricamente: "He aquí, escrita por un brasileño, la primera cristología sistemática que se haya editado en América Latina".⁵⁶

Borrat reconocía también que, aun en Europa, los católicos se habían quedado rezagados en su cristología y no habían producido obras cristológicas como las de los protestantes Wolfhart Pannenberg, Günther Bornkamm y Rudolf Bultmann. Y luego afirmaba entusiasmado que el trabajo de Boff se ponía a la altura de estos últimos: "La obra de este franciscano brasileño vino a asumir ese rango en una lengua y desde una tierra habitualmente ausentes de la moderna cristología".⁵⁷ Más adelante en Centroamérica el jesuita Jon Sobrino profundizó y radicalizó la búsqueda y el esfuerzo sistematizador de Boff. Sin embargo, no nos ocupa en este trabajo el desarrollo de la cristología católica.⁵⁸

De la cristología a la ética social

En 1965, cuando empezaron a arreciar las luchas sociales y los proyectos revolucionarios y surgieron los debates sobre la responsabilidad social de los cristianos, Justo L. González, historiador y teólogo cubano que vivía en Puerto Rico, publicó un libro que tuvo impacto en el mundo evangélico. *Revolución y encarnación*⁵⁹ era un estudio contextual del material juanino en el Nuevo Testamento, especialmente la Primera Epístola. Por primera vez en el ámbito evangélico la temática cristológica era tratada desde una perspectiva sistemática para responder a una necesidad pastoral. González llamaba a los evangélicos a tomar conciencia de que habían caído en una cristología docética que les impedía desarrollar una ética social adecuada a las necesidades del momento. Su libro era una propuesta constructiva de cómo fundamentar la ética social en un paradigma cristológico. La obra teológica de este autor continuó con su libro *Jesucristo es el Señor*,⁶⁰ en el cual bosquejé con claridad el desarrollo y el significado de la confesión básica de la fe cristiana, el señorío de Jesucristo. Ambos libros eran lecturas contextuales de la cristología como paradigma para la misión de la Iglesia. La intención pastoral de

ellos era evidente en la claridad, brevedad y estilo directo, pero tenían como fundamento la investigación sistemática expuesta por el autor en una obra ya clásica tanto en inglés como en castellano.⁶¹

González refinó algunos puntos de su argumento durante un coloquio sobre ética social realizado en Lima en 1972, en el cual expresó lo que parecía ser materia de consenso:

Todos —o casi todos— estamos de acuerdo en rechazar el docetismo de quienes no ven más tarea que la de salvar almas para la vida futura. Casi todos estamos de acuerdo también en rechazar el ebionismo de quienes se imaginan que su acción en la historia de la sociedad va a instaurar el reino de los cielos.

En uno de sus libros más recientes González ha profundizado el análisis de temas cristológicos dentro del marco trinitario más amplio de su exposición. Reflexionando a partir de la preocupación propia del contexto de la minoría hispana en los Estados Unidos, ha explorado tanto la realidad social como las con-notaciones sociales del desarrollo del dogma cristológico, insistiendo en atacar al gnosticismo y el docetismo:

Aunque pareciera que el docetismo glorifica a Jesús, en realidad lo priva de aquello que en el Nuevo Testamento es su gloria: su encarnación y sufrimiento en la cruz. En último análisis lo que el docetismo negaba no era sólo la realidad de la encarnación y el sufrimiento de Jesús, sino la naturaleza misma de Dios, cuya más grande victoria se consigue por medio del sufrimiento y cuya revelación más clara se da en la cruz.⁶²

Durante el mismo período en que González desarrollaba su reflexión, se habían formado núcleos de profesionales evangélicos interesados en el testimonio cristiano en el mundo universitario. Una generación se agrupó alrededor de la revista *Certeza* y la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos. Fue lo más natural que durante la agitada década del sesenta encaminaran su reflexión teológica siguiendo la agenda cristológica que había propuesto Mackay. En el ámbito de las universidades latino-americanas, era todavía necesario proclamar los hechos básicos de la vida y enseñanza de Jesús a generaciones que habían rechazado su religión tradicional sin haber sido confrontadas por el meollo de la fe. En muchos casos, además de la nota kerigmática era indispensable la nota apologética respecto de la historicidad de Jesús debido al debate con interlocutores marxistas que a veces repetían de memoria lo que habían leído acerca de Jesús en la *Enciclopedia soviética*.⁶³

Otro desafío pastoral importante era el ejercicio de la profesión dentro de las tensiones de un continente en revolución. Los temas centrales de lo que significaba ser discípulo de Cristo tuvieron que ser entendidos de nuevo a la luz de las demandas de la realidad social. Así fue desarrollándose, a partir de un esquema kerigmático de proclamación del Evangelio, un esquema de discipulado y responsabilidad social arraigado en los puntos fundamentales de la cristología. Un resumen del material de este proceso fue presentado en la ponencia sobre "Responsabilidad social de la Iglesia" durante el Primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I, Bogotá, 1969).⁶⁴

Un resultado del mencionado congreso fue la formación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en 1970. Una preocupación central de los fundadores fue el desarrollo de una teología contextual de la evangelización. En esta búsqueda, por ejemplo, Padilla y Escobar encontraron gran afinidad con el trabajo teológico del británico John Stott, quien había contribuido a un cambio de perspectiva cristológica sobre la misión cristiana. En el Congreso de Evangelización en Berlín (1966) Stott había destacado la importancia de la Gran Comisión de Jesús como fundamento de una teología de la evangelización. Sin embargo, su propuesta era que la versión juanina de la Gran Comisión (Jn. 20.21) encerraba una riqueza cristológica más adecuada para el contexto actual que la versión de Mateo (Mt. 28.18), que era la que tradicionalmente habían usado los evangélicos. El texto de Juan ofrecía no sólo un imperativo ("Yo os envío"), sino también un indicativo, un modelo ("Como me envió el Padre"), es decir la encarnación como modelo de presencia misionera.

La reflexión cristológica desarrollada en la Fraternidad aportó un elemento importante al Movimiento de Lausana en su esfuerzo por formar una misiología que tuviera, al mismo tiempo, el sentido de urgencia evangelizadora propio de la tradición evangélica y el sentido de modelación cristológica que iba a darle integridad. Como ya se ha señalado, hoy se acepta la posibilidad de que la teología evangélica en ese nivel global llegue a nuevas lecturas del texto bíblico que respondan a las preguntas urgentes del contexto en que vive y ministra la iglesia. El breve recorrido que hemos resumido explica el aporte evangélico latinoamericano a este diálogo.

La reflexión evangélica llegó también a una importante conclusión autocrítica. Luego de casi un siglo de presencia protestante, el mismo docetismo que Mackay había criticado en el ámbito de la cultura católica en Latinoamérica estaba presente también entre los evangélicos. Era posible ubicar el origen de este verdadero retroceso

teológico en el efecto negativo de la oleada de misioneros independientes norteamericanos que habían llegado a Latinoamérica después de la segunda guerra mundial. Con ellos se dejó sentir la fuerte influencia del dispensacionalismo, de la mentalidad de la guerra fría y de la sospecha acerca de la responsabilidad social. Era la herencia de los amargos debates entre fundamentalismo y liberalismo en Norteamérica. La experiencia misionera, el diálogo teológico y la investigación en numerosos textos llevó a René Padilla a la conclusión de que el problema no se limitaba a Latinoamérica. De hecho el protestantismo conservador de corte evangélico en todo el mundo estaba afectado por el docetismo:

A pesar de su reconocimiento teórico de la plena humanidad de Cristo, el cristianismo evangélico en América Latina y en el resto del mundo está profundamente afectado por el docetismo. Afirma el poder transformador de Cristo en relación a la persona individual, pero es totalmente incapaz de relacionar el Evangelio a la ética social y a la vida social. En nuestro caso, el desafío de Mackay sigue vigente.⁶⁵

Una cristología misiológica

Como ya se ha dicho, debido a la lógica de la cristiandad en Latinoamérica, tanto católicos como protestantes al tratar de pensar su fe y examinar su identidad se veían obligados a entrar en un debate cristológico. En una colección de trabajos cristológicos de autores protestantes y católicos publicada en 1977, José Míguez Bonino describe los pasos que la reflexión había seguido. Por un lado "identificar las cristologías históricamente presentes en América Latina", y luego "ofrecer una interpretación psico-social y teológica de las mismas".⁶⁶ En cierto modo se estaba siguiendo la agenda trazada por Mackay, a la cual hemos hecho referencia. Sin embargo, en la exploración de los teólogos evangélicos hay una marca distintiva que tiene que clarificarse y recalcar: la dinámica evangelizadora que siempre ha caracterizado la teología evangélica. Orlando Costas la ha expresado de manera elocuente:

La teología y la evangelización son dos aspectos correlativos de la vida y misión de la fe cristiana. La teología estudia la fe, la evangelización es el proceso por el cual la fe se comunica. La teología sondea la profundidad de la fe cristiana; la evangelización capacita a la iglesia para extenderla hacia los confines de la tierra y las profundidades de la vida humana. La teología reflexiona críticamente sobre la práctica de la fe en la iglesia; la evangelización

impide que la fe se vuelva la práctica de un grupo social exclusivo. La teología capacita a la evangelización para transmitir la fe con integridad, al clarificar y organizar su contenido, analizar su contexto y evaluar críticamente su comunicación. La evangelización capacita a la teología para ser una sierva efectiva de la fe al relacionar su mensaje con las más profundas necesidades espirituales de la humanidad.⁶⁷

Este énfasis determina que el quehacer teológico evangélico sea diferente del que surge de iglesias que han abandonado una preocupación vital por la evangelización. Estas tienden a concentrarse más en la corrección de abusos dentro de las iglesias o en la búsqueda de pertinencia en las luchas socio-políticas del momento. También en este punto la teología evangélica difiere del enfoque católico en el cual la dimensión sacramental de la presencia de la Iglesia Católica Romana en Latinoamérica se toma como la base para dar por sentado que la población ya es cristiana. Con esta presuposición, la evangelización se entiende más como un llamado al compromiso y al discipulado que como un llamado a la conversión. Lo que encontramos en autores como Padilla, Costas o Núñez es que su teología se encamina siempre en una dirección misiológica en la cual la capacidad evangelizadora de las iglesias es una presuposición definida e influyente y un requisito del discurso teológico.

En este momento de transición la búsqueda de una cristología misiológica surgió de la crisis de los modelos tradicionales de misión. René Padilla ha sido el teólogo que trabajó más consistentemente en el desarrollo de esta agenda. Él cree que hay una preocupación cristológica común en la obra de teólogos de Asia, África, Latinoamérica, y de las minorías étnicas en Europa y Norteamérica:

Las imágenes de Jesucristo importadas del Occidente han resultado defectuosas, demasiado condicionadas por el cristianismo constantiniano con sus distorsiones ideológicas y sus agregados culturales, y terriblemente inadecuadas como base para la vida y misión de la iglesia en situaciones de grave pobreza e injusticia. Esto ha llevado a la búsqueda de una cristología que tenga como foco el Cristo histórico y que provea una base para la acción cristiana en la sociedad.⁶⁸

El término "Jesús histórico" para Padilla no se refiere en este caso a la expresión que generalmente se asocia con la teología liberal del siglo pasado en la cual "histórico" viene a significar "producto del método histórico-crítico".⁶⁹ Los evangélicos en Latinoamérica comparten, por lo general, una premisa que Padilla considera fundamental para su

crisología: "que los Evangelios son esencialmente un registro histórico, y que el retrato de Jesús que emerge de ellos provee una base adecuada para la vida y la misión de la Iglesia hoy."⁷⁰

El contexto latinoamericano obliga a plantear el redescubrimiento de las acciones concretas de Jesús tal como fueron registradas por los evangelistas, de manera que se puedan captar, contemplar y comprender como el modelo que puede dar forma al discipulado contemporáneo. Esta tarea teológica se proyecta más allá de las sistematizaciones que ofrecen los credos, en los cuales "el mensaje cristiano fue plasmado en categorías filosóficas, y el dogma puso las dimensiones históricas de la revelación bajo una completa penumbra."⁷¹

En la medida en que el movimiento misionero y la enseñanza en las iglesias se limitan a transmitir la crisología como verdad proposicional definida en las fórmulas de Nicea o Calcedonia, transmiten imágenes de Cristo que pueden ser "útiles para la piedad personal o la religión civil, pero ... que no son fieles al testimonio de las Escrituras ni pertinentes al momento histórico."⁷² Las formulaciones de los credos que definen la humanidad y la deidad de Jesús se volvieron obstáculos que no permitían captar las dimensiones de la humanidad de Jesús, que eran muy importantes para modelar la vida y la misión hoy en día. En su estudio de las teologías de la liberación, Emilio Núñez reconoce que "en cierto modo este nuevo énfasis en la humanidad de Cristo es una reacción a la falta de equilibrio en una crisología que magnifica la deidad del Verbo encarnado, a expensas de su humanidad".⁷³ Núñez describe la forma en que los evangélicos latinoamericanos recibieron una crisología anglosajona que era el resultado de los debates entre fundamentalismo y modernismo en Norteamérica:

Necesariamente lo que se acentuó en la crisología evangélica conservadora fue la deidad del Verbo, sin negar su humanidad. Se nos presentó un Cristo divino-humano en las fórmulas teológicas; pero en la práctica El se hallaba lejos de la escena de este mundo, sin interferir en nuestros problemas sociales.⁷⁴

Esta clarificación bíblica no descarta la validez y utilidad de las declaraciones de los credos tradicionales, pero los toma como lo que en realidad son, una forma de tradición cristiana que debiera estar siempre abierta a la confrontación con la Escritura.⁷⁵ La confrontación de los credos con la Escritura, ambos comprendidos dentro de su propio contexto histórico, nos ayuda a apreciar la validez de los credos, y al mismo tiempo a recobrar profundidades de significado en la Escritura que pueden haber permanecido en la penumbra, debido a la relatividad histórica de las definiciones.⁷⁶

Tres preguntas fundamentales

Cuando la Escritura se examina con una mirada nueva, una de las primeras preguntas que surgen es: "¿Quién fue Jesús de Nazaret?" Padilla ha reunido material de los Evangelios del cual surge un cuadro de Jesús y su obra que no puede menos que "intrigar al pueblo en general, provocar sospecha en muchos, y enfurecer a aquellos que tenían posiciones de privilegio en el orden político y religioso establecido."⁷⁷ El cuadro que se obtiene es elocuente y desafiante: Jesús habló con autoridad a pesar de su falta de estudios teológicos, aseveró que tenía una relación de carácter único y singular con Dios, fue amigo de publicanos y pecadores, afirmó que el Reino de Dios se había hecho presente en la historia y se manifestaba en la curación de enfermos, concentró su ministerio en el pueblo ignorante y falto de educación y en la gente de mala fama, atacó la opresión religiosa y rechazó las ceremonias religiosas vacías, condenó la riqueza y llamó idolatría a la ambición, definió el poder en términos de servicio sacrificado y afirmó la resistencia no violenta, y convocó a sus seguidores a un inconformismo social como el de él mismo. Para Padilla, la consecuencia es clara:

Si el Cristo de la fe es el Jesús de la historia, es posible hablar, entonces, de una ética social para los discípulos cristianos que intentan modelar su vida según el propósito de amor y justicia de Dios revelado en forma concreta. Si el Señor resucitado y exaltado es Jesús de Nazaret, entonces es posible hablar de una comunidad que busca manifestar el Reino de Dios en la historia.⁷⁸

Un segundo conjunto importante de preguntas tiene que ver con la manera en que Jesús cumplió su misión. La exposición bíblica dentro del marco de la reflexión misiológica fue la agenda que Padilla siguió para explorar las marcas del ministerio de Jesús. Su presuposición básica es que "ser discípulo de Jesucristo es ser llamado por él a conocerlo y a participar en su misión. El mismo es el misionero de Dios por excelencia, y embarca a sus seguidores en su misión."⁷⁹ "Yo os haré pescadores de hombres", les dice Jesús a sus discípulos. La misión de Jesús comprende "pescar por el Reino": en otras palabras, al anunciar el Reino siempre llamamos al arrepentimiento y la conversión a Jesucristo como camino, verdad y vida. Esta conversión a él permanece como la base para formar la comunidad cristiana.

La misión comprende también la "compasión", como resultado de una inmersión entre las multitudes. No se trata de una explosión

sentimental de emociones ni de una opción académica por los pobres, sino de acciones de servicio definidas e intencionales a fin de "alimentar a las multitudes" con *pan para la vida* y también con *el Pan de vida*. La misión incluye la "confrontación" de los poderes de la muerte con el poder del Siervo sufriente, y así "sufrir" viene a ser una marca de la misión mesiánica de Jesús y un resultado de la lucha contra los poderes y la injusticia.

Por medio de una obediencia contextual creativa, la misión de Jesús no sólo viene a ser una fuente fértil de inspiración, sino que tiene también las semillas de nuevos modelos misioneros que hoy en día se exploran por medio de la práctica y la reflexión. Son modelos caracterizados por un estilo de vida sencillo, la misión integral, la búsqueda de unidad para la misión, el Reino de Dios como paradigma misiológico y el conflicto espiritual que la misión presupone.

Una tercera área de investigación se centra alrededor de la pregunta: "¿Qué es el Evangelio?" Los llamados más entusiastas al activismo misionero surgen de sectores del mundo evangélico para los cuales esta pregunta parece ser irrelevante. Refiriéndose a uno de estos sectores, el de "Iglecrecimiento", decía Yoder que en esa misiológica "se da por sentado que tenemos una teología adecuada que hemos recibido del pasado ... realmente no necesitamos ninguna otra clarificación teológica. Lo que necesitamos es eficiencia."⁸⁰ Padilla cree que, como resultado de esta presuposición de parte de muchos evangélicos, "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."⁸¹ Esta preocupación no se limita a América Latina. Los misiólogos que están explorando lo que significa evangelizar y ser misionero en Norteamérica también consideran que esta cuestión es fundamental. Así dice George Hunsberger:

La cuestión central de la teología —¿qué es el Evangelio?— se debe plantear de maneras que sean culturalmente pertinentes. Mientras más particular sea la pregunta, la respuesta emergerá en las formas más inesperadas. Vendrá mayormente de comunidades cristianas que van aprendiendo el hábito de encarnar la historia del Evangelio de manera tan profunda que ella marca su discipulado común.⁸²

Lo que el Evangelio *es*, es decir el *qué* del Evangelio, es determinante de *cómo* se vive la nueva vida que resulta como efecto del Evangelio. Por eso las preguntas acerca del contenido del Evangelio tienen tanta importancia. Al captar la riqueza del significado del Evangelio en la revelación bíblica y las demandas de la obediencia a la fe evitamos que nuestro mensaje sea un "cristianismo cultura", como ése que en tantas

formas se exporta desde Estados Unidos, especialmente mediante los medios masivos de comunicación. Padilla recalca las dimensiones escatológicas y soteriológicas del mensaje cristiano centrado en la persona de Jesucristo, quien es el centro del mensaje del Antiguo Testamento y del mensaje del Nuevo Testamento, que se complementan en el proceso de promesa y cumplimiento. Padilla ha trabajado en una exposición clara del Evangelio basada en un núcleo cristológico, de lo cual saca su conclusión de que "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."⁸³ Por eso, la predicación cristiana tiene que estar moldeada por la Palabra de Dios y no simplemente por la búsqueda de pertinencia.

Aquellos predicadores para quienes la pertinencia es la preocupación básica con frecuencia se equivocan. No se dan cuenta del vínculo que hay entre fidelidad al Evangelio y pertinencia en la predicación ... no hay nada más irrelevante que un mensaje que simplemente refleja los mitos y las ideologías humanas.⁸⁴

Una misiología crítica desde la cristología

La consecuencia de profundizar en el contenido del Evangelio es crítica en dos direcciones. Por un lado, rechaza el énfasis unilateral en la humanidad de Jesús, que reduce la acción cristiana a un mero esfuerzo humano. De ese modo es necesario criticar la cristología de algunos teólogos de la liberación, como Jon Sobrino, quienes no parecen tomar en serio la integralidad del Evangelio: "no es por pura coincidencia que Sobrino vea el Reino de Dios como una utopía que va a ser construida por los seres humanos, más que como un don que ha de ser recibido por la fe".⁸⁵ Igualmente inaceptables resultan las cristologías liberacionistas que cargan la nota sobre la dimensión política de la muerte de Jesús, a expensas de su significado soteriológico. Padilla, por ejemplo, acepta por su base en el texto de los Evangelios la verdad de que la muerte de Jesús fue la consecuencia histórica de la clase de vida que vivió. El sufrió por causa de la justicia y nos convoca a seguir su ejemplo. Sin embargo, este teólogo piensa que es necesaria una advertencia:

A menos que la muerte de Cristo también se vea como la provisión de la gracia divina para expiación por nuestros pecados, se descarta la base del perdón y los pecadores se quedan sin esperanza de justificación ... la salvación es por gracia, mediante la fe ... nada debe disminuir la generosidad de la misericordia y el amor divinos como la base de una obediencia gozosa al Señor Jesucristo.⁸⁶

Por otra parte, Padilla critica las formas gerenciales de misiología dentro del mundo evangélico porque éstas, con su preocupación metodológica, menosprecian las preguntas acerca del contenido del Evangelio.⁸⁷ Otros críticos evangélicos han señalado la deficiencia bíblica y teológica de teorías como la de "Iglecrecimiento" que se basan en "una versión muy reducida de la teología y la hermenéutica evangélicas".⁸⁸ Desde una perspectiva cristológica, Padilla cuestiona la rigidez del marco estructural-funcional de antropología cultural usado por "Iglecrecimiento". El principio de unidades homogéneas de esta forma de misiología gerencial recorta el mensaje de unidad en Cristo, que es central al Evangelio y a la visión bíblica de la Iglesia, de manera que de "Iglecrecimiento" se puede decir que "se ha convertido en una misionología hecha a medida para iglesias e instituciones cuya función principal en la sociedad es apoyar el statu quo."⁸⁹

Parte de la falencia de esta teología es haberse quedado con una versión extremadamente individualista de la salvación que se limita a la reconciliación con Dios sin profundizar en la recuperación de la verdadera humanidad a la cual esa reconciliación conduce, según la plenitud del propósito divino. Aquí estamos en el meollo de la cristología paulina en Efesios y Colosenses. La dimensión integral del Evangelio nos permite comprender la riqueza de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre la naturaleza del ser humano, que viene precisamente dentro de un marco misiológico. La cristología es clave para la antropología porque para empezar, como señala Sidney Rooy, "la relación de todo ser humano con Dios en la antropología cristiana es definida por la relación de cada persona con Jesucristo."⁹⁰ Esta es la base para tener importantes salvaguardas contra las trampas hermenéuticas en que cae "Iglecrecimiento", cuyo método parece ser un esfuerzo por encontrar en el texto bíblico los valores de las ciencias sociales estadounidenses. Rooy elabora este punto:

La significación histórica de la encarnación se proyecta hacia el pasado y hacia el futuro. La vida, la muerte y la resurrección de Cristo marcan el punto crucial de la historia humana: podríamos llamarlo la cumbre de la senda de la creación. El mismo sendero se extiende de manera significativa hacia atrás desde esta cumbre llegando a la creación y continúa su curso hacia el frente, al destino de la humanidad. Las afirmaciones básicas de la identidad de la humanidad creada a imagen de Dios y responsable por el cuidado y desarrollo de la realidad natural siguen vigentes. Estas afirmaciones se reconstituyen en la obra reconciliadora de Jesucristo, la imagen auténtica de Dios, la nueva persona.⁹¹

"Iglecrecimiento" propone iglesias que sean "unidades homogéneas" según raza y clase social. Al cuestionar esta propuesta, Rooy y Padilla han insistido en la dimensión comunitaria de la enseñanza del Nuevo Testamento acerca del nuevo ser humano. Partiendo del texto de la epístola a los Efesios, desarrollan una eclesiología que se deriva de la obra de Jesucristo, porque la nueva humanidad es humanidad *en* Jesucristo: "El 'un solo y nuevo hombre' aquí es claramente una nueva humanidad, la iglesia compuesta de los que antes eran judíos y gentiles."⁹² Por medio de una exégesis cuidadosa Padilla prueba que la práctica misionera del apóstol buscaba la formación de iglesias que fuesen expresiones vivientes de esa nueva humanidad en Cristo.⁹³ La "novedad" que Pablo está proclamando está íntimamente conectada con su propia obra misionera como judío que hace misión entre gentiles. Y precisamente lo que está haciendo es fundar iglesias, comunidades de gente nueva que tienen que expresar esa novedad que el evangelio trae, aunque ella dé lugar a muchos problemas pastorales que encontramos en las epístolas. Padilla concluye: "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".⁹⁴

La participación creciente de evangélicos latinoamericanos en la arena política de sus países trajo una nueva agenda a la reflexión teológica. Esta había comenzado ya en 1972 durante una consulta sobre "El Reino de Dios" seguida once años más tarde por otra sobre "Los evangélicos y el poder político en América Latina". El enfoque de esta temática, y de las cuestiones relativas a la justicia y el poder, fue básicamente cristológico, en clave escatológica. No voy a ocuparme aquí de este aspecto importante de la reflexión cristológica porque lo he tratado en un estudio anterior.⁹⁵ Pero hay un aspecto misiológico vinculado al señorío de Jesucristo que es importante mencionar. No se puede hablar del señorío de Cristo sin hacer referencia también al anticristo, presente y activo en el mundo. El mensaje del Evangelio anuncia la nueva vida, la gracia y el amor de Dios y evoca resistencia en un mundo dominado por la muerte, el pecado y el odio. La confrontación trae conflicto y sufrimiento para el que anuncia el Evangelio, y como dice Steuernagel:

Siempre que el Evangelio sea predicado, el círculo del mal se rompe, y la autoridad de Satanás es derrotada. Todo anuncio del Evangelio rompe el círculo de las tinieblas y provoca conflicto abierto, sobre lo cual, ya con anticipación, nosotros tenemos en nombre de Jesús la victoria.⁹⁶

La fe en la victoria de Jesucristo, sin embargo, no es base para un espíritu triunfalista o agresivo en la misión. Comentando sobre el pasaje de Juan 13, donde Jesús lava los pies de sus discípulos, Steuernagel nos recuerda que "la estrategia que Jesús usó para realizar su misión fue el espíritu de servicio ... A nosotros sus seguidores no nos ha sido dado ningún otro instrumento, ni otra estrategia." Por ello se puede concluir:

Misión se hace con disposición para el despojarse, en el interés de identificarse con el dolor del prójimo donde él estuviere. Misión se hace con espíritu de servicio que arremanga y ensucia las manos, desde que la oveja perdida vuelve al redil paterno. Misión se hace mirando a Jesús.⁹⁷

Misión desde la periferia

Dos hechos significativos en este final de siglo van a ejercer una profunda influencia sobre el desarrollo de nuevos modelos de misión, y también van a entrar en la agenda de la teología en el futuro. La influencia del cristianismo unido al poder del estado en su forma constantiniana (católica o protestante) está declinando en Europa y Norteamérica. Dentro de esa atmósfera se da un hecho teológico descrito por Yoder:

Uno de los procesos notables y muy comentados de nuestro siglo es que por aquí y por allá, distintas dimensiones de la experiencia eclesiástica y la visión eclesiológica que se conocía como "sectaria" están empezando a ser adoptadas por algunas grandes iglesias.⁹⁸

Puede ser que conforme más cristianos e iglesias buscan formas más auténticas de obediencia a Jesucristo, en nuestro siglo se encuentran más y más con la experiencia de ya no ser parte del orden establecido en sociedades que sostienen alguna forma oficial de identidad cristiana. Como los llamados "sectarios" en el pasado, han descubierto que tienen que aprender a vivir en los términos que habíamos señalado al comienzo, como "extranjeros residentes".

Por otra parte observamos hoy en día lo que el misiólogo Andrew Walls ha llamado "un traslado masivo del centro de gravedad del mundo cristiano hacia el sur, de modo que las tierras cristianas representativas ahora parecen estar en Latinoamérica, el Africa al sur del Sahara y otras partes de los continentes del sur".⁹⁹ Ya que este es el caso, la existencia de iglesias florecientes en lo que se llama el Tercer Mundo confronta a las viejas iglesias europeas y norteamericanas con

un nuevo conjunto de preguntas teológicas y nuevas formas de acercarse a la Palabra de Dios. Lo que de aquí deduce Walls puede parecerle a más de uno una exageración, pero está basado en su propia experiencia misionera y en una increíble familiaridad con la historia de las misiones y la reflexión misiológica:

Esto significa que la teología del Tercer Mundo va a ser la teología cristiana representativa. Si siguen las tendencias actuales (y reconozco que puede que esto no sea permanente) la teología de los cristianos europeos, aunque importante para ellos y su continua existencia, puede llegar a ser un asunto de interés sólo para historiadores especializados ... El futuro estudioso de la historia de la iglesia probablemente estará más interesado en la teología de África y América Latina y tal vez también de Asia.¹⁰⁰

A pesar de su proclamado latinoamericanismo, en general las teologías de la liberación eran todavía parte de un discurso occidental al son de una melodía de Marx y Engels, de Moltmann o de los teólogos europeos del Vaticano II. Aunque ubicados en situaciones de frontera entre la riqueza y la miseria, los teólogos de la liberación se movían dentro de las categorías de la Ilustración, de la modernidad. Si vamos a tomar en serio la emergencia de las nuevas iglesias como parte de un "traslado del centro de gravedad del cristianismo hacia el sur", debemos prepararnos para algo diferente. Las nuevas situaciones pastorales y cuestiones teológicas surgen de iglesias que se mueven en la frontera entre la cristiandad y el islam, iglesias rodeadas de culturas moldeadas por el animismo o las grandes religiones étnicas, iglesias étnicas en los bolsones de miseria de las secularizadas ciudades occidentales, iglesias pentecostales en Latinoamérica o viejas iglesias renacientes en la Europa oriental post-marxista. Estas son las iglesias misioneras de hoy y de mañana, y los misiólogos deberían afinar sus oídos para escuchar su mensaje, sus cantos, sus gemidos, y al mismo tiempo estar atentos a la Palabra de Dios.

La idea de una misiológica que viene de la periferia del mundo moderno tiene pertinencia aquí cuando exploramos el futuro. Durante una consulta cristológica en Asia, el pastor argentino Norberto Saracco planteó la significación del origen galileo del ministerio de Jesús. Su enfoque no fue un esfuerzo por encontrar en el contexto en que Jesús vivió situaciones comparables a las que hoy vivimos y que se prestaran a una especie de relación mágica que no toma en serio ni el texto ni nuestra situación. Lo que prefirió fue explorar el significado de las opciones escogidas por Jesús para su propio ministerio, "que fuesen al

mismo tiempo pertinentes para el contexto y acordes con su proyecto redentor".¹⁰¹

Orlando Costas prosiguió esta reflexión en forma sistemática desarrollándola como un resumen creativo de una nueva dimensión para una cristología misiológica. Concentrándose en el Evangelio de Marcos exploró un modelo de evangelización arraigado en el ministerio de Jesús. Se podría caracterizar como un legado evangelizador, "un modelo de evangelización contextual desde la periferia". Costas consideró especialmente significativo que Jesús escogiese Galilea, una encrucijada racial y cultural como base para la misión. Exploró también la significación de la identidad de Jesús como galileo, y de Galilea como hito y como punto de arranque de la misión a las naciones, con su implicación universal. La comprensión que Costas muestra de su propio contexto contemporáneo recalca la naturaleza "periférica" de algunos de los puntos y lugares donde el cristianismo florece y tiene mayor dinamismo hoy. Su propuesta misiológica es que

el alcance global de la contextualización evangelizadora debe corresponder al principio galileo. Concretamente ello implica que la evangelización debe estar dirigida, en primer lugar, a la periferia de las naciones, donde se encuentran las multitudes y donde la fe cristiana siempre ha tenido la oportunidad de establecer una base sólida.¹⁰²

Durante el CLADE III, Steuernagel examinó el desafío misionero que representa hoy la universalidad de Jesucristo en un mundo de pluralidad religiosa. Nos recordaba el largo recorrido en la búsqueda de una cristología misiológica que había caracterizado el quehacer teológico de la FTL. Concluía en que para la misión desde América Latina el principio de la encarnación como guía de la práctica eclesial y misionera es de importancia fundamental: "La teología de la encarnación nos protege de la tentación de volvernos adeptos de una teología de la gloria, que no percibe, respeta ni sufre con el sufrimiento de la gran mayoría de nuestro pueblo."¹⁰³ Como la afirmación de la universalidad de Cristo estuvo vinculada a la empresa misionera hecha desde arriba, desde el centro del poder, y a veces acompañando la empresa colonialista europea o estadounidense, no pudo evitar una cierta marca de triunfalismo o imposición. La afirmación de la universalidad de Cristo desde la periferia evitará esa marca:

La marca del ministerio de Jesús fue el servicio. La marca del modelo de cristiandad es ser servido, a veces con un costo altísimo. Es preciso volver al modelo de Jesús. El postulado de la

universalidad no puede generar la arrogancia, ni vestirse con el manto de la superioridad. El Cristo universal fue el siervo por excelencia. Este es el modelo que estamos invitados a seguir, sea en la iglesia, en el barrio o en tierras lejanas.¹⁰⁴