

Diciembre 1992

TEOLOGIA

9

EN COMUNIDAD

REVISTA DE LA COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE
CIRCULACION INTERNA

UNIDAD

Y

MISION

- . PLURALISMO RELIGIOSO.
- . MISION EN EL CONTEXTO POST - MODERNO.
- . DUALISMO = DIVISION.
- . MISION : LA IGLESIA EN BUSCA DE EFICACIA.
- . LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA.
- . EVANGELICOS LUTERANOS.

DE LA IGLESIA

Diciembre 1992

TEOLOGIA

9

EN COMUNIDAD

REVISTA DE LA COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE
CIRCULACION INTERNA

Representante Legal: José Carvajal C.

Encargado de número : Eugenio Araya.

Colaboradores :

Eugenio Araya
Arturo Chacón
George Wortham
John Cobb
Pedro Correa
Dagoberto Ramírez
Karl Appl

Secretarías :

Isabel Brunet
Graciela Lazo
Marisol Catalán

Diseño y Diagramación :

Ruth Carvajal.

Impresión:

Jaime Leiva.

Las opiniones expuestas en esta revista son de responsabilidad de sus autores.

Editorial DIDAJE

Casilla 13596 - Correo 21 - Santiago.

Fax : 6989289 - Chile.

SUMARIO

Editorial _____ 1

PLURALISMO RELIGIOSO

Arturo Chacón _____ 4

MISION EN EL CONTEXTO POST-MODERNO.

George Wortham _____ 16

DUALISMO = DIVISION

John Cobb _____ 25

MISION : LA IGLESIA EN BUSCA DE EFICACIA.

Pedro Correa _____ 42

LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA

Dagoberto Ramírez _____ 56

EVANGELICOS LUTERANOS

Karl Appl _____ 78

EDITORIAL

por Dr. Eugenio Araya

Estimado lector:

Se me ha pedido que haga una presentación de este nuevo número de la revista "Teología en Comunidad". Hacer una presentación es colocar a alguien frente a otra persona o cosa para que se conozcan. Es hacer una introducción, tal como ocurre en la vida social al presentar una persona a otra: "Le presento a Fulano de Tal que es tal y tal cosa." Bien, es exactamente esto lo que debo hacer, presentar el nuevo número de la revista y, por lo tanto, decir algunas palabras sobre el trabajo que allí está impreso y su autor. Ojalá lo menos posible de este último, él mismo se presentará en su trabajo. Y me parece que Ud. podrá sacar las consecuencias de lo que es, de sus ideas, tendencias e iglesia a la que pertenece a través de su escrito. Barth decía una frase, que repetía a menudo en clases: "No podemos deshacernos de nuestra sombra". En realidad, nuestra sombra cae sobre todo nuestro ser y se plasma en lo que hacemos.

Podrán leer el artículo del Dr. Karl Friedrich Appl, sobre "La llegada de los primeros alemanes y la situación histórica del fin del siglo XIX", aunque en verdad llega hasta nuestros días. En donde se muestra a un grupo de "transplantados", como diría Alberto Blest Gana, que en la distancia soñaban más con su tierra natal, y después sus descendientes soñarán con la tierra de sus antepasados, colocando mucho más interés que en la tierra en que vivían o habían nacido.

El artículo del Pastor Pedro Correa "Misión: la Iglesia en busca de eficacia", nos trae, desde el título en adelante la tendencia que lo inspira. Habla de una alternativa de la Misión, cuya primera opción es, según el autor: "una serie de citas bíblicas, las que puestas al lado de algunas afirmaciones

clásicas de la teología, nos podrían decir: esto es la misión de la Iglesia...” Y la otra opción, según el Pastor Correa sería: “mirar la realidad particular y global en donde se pretende ser Iglesia y desde allí ir construyendo o definiendo la misión.” Quizás uno, después de leer el artículo se podrá preguntar: ¿No sería conveniente hacer una distinción entre la definición dogmática del tema y la aplicación de la teología en una realidad determinada? A lo mejor las dos opciones no están colocadas en formas opuesta, sino que se complementan. Pero eso deberá verlo Ud., estimado lector y sacar sus propias consecuencias.

El Profesor Arturo Chacón, Decano de la CTE nos entrega un artículo, que ha sido su ponencia presentada al IV Congreso Chileno de Sociología y titulado “Pluralismo religioso y modernidad en la sociedad chilena”. Un análisis de nuestra realidad religiosa nacional hecha por un experto en sociología y que nos lleva a enfrentar ciertos hechos importantes que a veces pasamos por alto, como ser el paso del ministerio-autoridad al ministerio-servicio en las iglesias que están viviendo este pluralismo religioso dentro de la modernidad de nuestra sociedad y en donde se debería hablar de “Cristianismo en sociedad y no iglesia y sociedad”, que según el Profesor Chacón “sería la resultante de la nueva relación”. Interesante parece ser aquello que “El pluralismo religioso sería una amenaza para la integración de la sociedad” Y, agrega “que esta unidad de la sociedad moderna adquiere un carácter religioso, pero que ni es la religión la que lo lleva a cabo, ni tampoco es la religión la que le da la cohesión a la comunidad de interés y tradición que lleva a la moral que él busca.”

El Pastor Dagoberto Ramírez hace un análisis de: “La Evangelización en América Latina”, tema tan en boga en estos años que han limitado con el Quinto Centenario del Descubrimiento de América. Allí se nos presentan panorámicamente varios experimentos de evangelización y experimentos sociales que se han llevado a cabo en nuestro continente. El artículo está muy en la línea crítica, tan frecuente hoy en día de enjuiciar la conquista y la colonización realizada en Ibero América (América Latina es un concepto forjado por un consejero de “Napoleón le Petit”). Cuando leemos estos análisis siempre nos preguntamos: ¿En qué momento nos encontramos aptos para dar juicios históricos? Si tratamos de hacer uno del Régimen

Militar que gobernó a Chile hasta 1989,, nos encontramos que estamos demasiado cerca y encima de los hechos y deberemos "dejar que la historia hable". Pero ¿es posible juzgar, con nuestra mentalidad actual, lo que sucedió siglos atrás, con concepciones y cosmovisiones completamente diferentes a las nuestras? Quizás podemos ya emitir un juicio de algo que ocurrió hace 50 años, como fue la II Guerra Mundial y el problema de los totalitarismos nazi-facista y comunista. Aunque vemos que la memoria histórica falla y que grupos neo-nazis surgen en la nueva Alemania unificada.

"Dualismo-División" se llama el artículo que nos entrega el Pastor John Cobb que tratando un tema que une y desune a las iglesias, enfoca su posición desde un orden conceptual: el lenguaje religioso. Al leerlo no podemos olvidar que Lewis Carroll, era en realidad Charles Dogson, diácono de la Iglesia de Inglaterra.

Y como el tema central de esta revista es la Unidad de la Iglesia, nos muestra también los antídotos a este mal que separa y que es el dualismo.

George Wortham nos entrega un interesante artículo titulado: "Misión en el contexto post-moderno", en donde parte de la pluralidad cultural y teológica para desembocar, en cierta forma, en la búsqueda y afirmación de la propia identidad eclesial. "Necesitamos encontrar la presencia de Dios dentro de cada contexto y ser socios de su proyecto de salvación." Nos dice después de haber expuesto su punto de vista acerca de la "contextualización".

En fin, creo que he hablado o escrito demasiado para presentar este número de la revista. Me ha sucedido lo que le pasó a Voltaire en su carta a Federico el Grande de Prusia: "Perdone que me haya salido tan larga, pero no he tenido tiempo para hacerla más corta." Ahora, después de pedir disculpas por lo extenso de la presentación lo invito a leer cada artículo que espero que le entusiasme tanto como me entusiasmé yo.

PLURALISMO RELIGIOSO Y MODERNIDAD EN LA SOCIEDAD CHILENA

por Arturo Chacón

PRESENTACION

El surgimiento manifiesto de una diversidad religiosa, en la sociedad chilena de los últimos 50 años, es un hecho que la Sociología de la Religión debe estudiar. Al aparecer otros sujetos religiosos, diversos al establecido, se plantea la cuestión del pluralismo, que debe examinarse en relación al tipo de sociedad que se configura.

Esta sociedad denominada moderna, ha vivido bajo el signo de la tolerancia de la diversidad, pero aún no ha llegado al nivel de aceptación de ésta. Esto conlleva una preocupación por su desarrollo futuro, ya que, al producirse crisis en el principio organizador que la rige, la intolerancia aparece con una violencia que a todos sorprende. En otro plano, el político-económico, la sociedad chilena ha experimentado este hecho.

Se trata, entonces, de indagar en las fuentes para ayudar a dar el paso de la tolerancia a la aceptación y ayudar a que el pluralismo religioso lleve a que la modernidad se replantee, en cuanto a su principio organizador de la sociedad.

Luego de un breve recorrido histórico, identificaremos los sujetos religiosos, para -finalmente- examinar la relación entre pluralismo religioso y modernidad en la sociedad chilena y la contribución que esta relación pueda hacer a un arreglo que contribuya a la realización de lo humano en nuestro medio.

Históricamente, el tema planteado se ubica, en forma inevitable, desde el interior del llamado mundo occidental. Este mundo es conformado por el avance de una secta del judaísmo, que se pasó a llamar cristianismo, la que -en un período de pocos siglos- establece su predominio sobre la totalidad del continente europeo occidental. Los dioses y religiones de los pueblos de esa parte del mundo cedieron, o se sumergieron, frente al Dios y la religión cristiana. Aunque había una presencia plural de expresiones religiosas, el problema del pluralismo nunca se planteó como tal (esto es, como sistema que reconoce más de un principio último). El cristianismo avanza en son de conquista y triunfa frente a sus opositores. Durante la Edad Media cualquier intento de cuestionar la hegemonía de la religión cristiana fue duramente reprimido. El Renacimiento, que mantuvo una postura de indiferencia ante lo religioso, y la Reforma, en su cuestionamiento de la autoridad papal, dieron lugar al establecimiento de las condiciones para la tolerancia en el campo religioso. Aunque fue sólo después de las llamadas guerras de religión europeas, que se hizo posible la realización de este producto del mundo moderno que surgía. Fue, más bien, la Reforma Radical, los sectores disidentes de la Reforma del siglo XVI, los que promovieron con más fuerza y persistencia el derecho a expresar sus creencias, sin ser perseguidos por la autoridad. Luego de la Revolución Francesa y el surgimiento de los EE.UU., la libertad de religión pasó a ser un principio generalizado en el mundo occidental. Esto da base al surgimiento del pluralismo religioso en el mundo cristiano occidental, como principio de convivencia. Se aceptó que las cuestiones de fe y religión eran privativas del individuo y que éste tenía libertad para expresarlas. Esto, entendido como derecho inherente a la persona, se ha considerado como una contribución del mundo moderno al mejoramiento de las relaciones entre las personas. Por otra parte, se considera que este supuesto avance ha llevado a la indiferencia en términos de los valores primordiales que deben regir la vida y que, por lo tanto, no se puede considerar este desarrollo como un progreso en la vida de las personas.

En lo que se refiere a la sociedad chilena, ambas percepciones se encuentran presentes en diversas discusiones referentes a aspectos considerados centrales en la vida social, como la educación y la familia, para

nombrar dos. Aquí se plantea si el peso que significa el ejercicio del pluralismo va a recaer sobre el mundo religioso como tal o si se va a trasladar al sistema legal y el Estado. Para ello hay que buscar entender aún más lo que significa pluralismo religioso y sus consecuencias en la sociedad que se denomina moderna.

Está claro, en el caso chileno, que la vida religiosa no ha desaparecido, en la forma que se preveía iba a suceder, con el avance del mundo moderno. La modernización, entendida como proceso de introducción e integración de la racionalidad económica capitalista en el conjunto social, no ha creado, necesariamente, su contraparte valórica, la modernidad. Por lo menos, no lo ha hecho con la fuerza y persistencia que era de esperar, frente a la apertura que la sociedad ha manifestado al mundo moderno del noratlántico. Se han aceptado los frutos de la modernización, pero no la modernidad que conlleva.

En lo que se refiere al nivel mundial, no sólo se ha manifestado, en forma persistente, la existencia de un pluralismo religioso, sino que -incluso- se ha desarrollado un proceso de resurgimiento de las religiones tradicionales en la vida de los pueblos. Esto va a parejas, aunque resulte aparentemente contradictorio expresarlo, con un rechazo al elemento de autoridad institucionalizada, en sus diferentes formas, que la vida religiosa ha desarrollado a través de los siglos. Esto es cierto, especialmente entre los jóvenes.

La religión es, a la vez, una manera de vivir y una visión respecto a la vida. Lo último y lo penúltimo (P. Tillich) se mantiene en tensión. La combinación que las diferentes expresiones religiosas hacen de estos elementos las provee de la identidad frente a las demás. Además, el factor poder: entendiéndose la capacidad económica, organizativa y política, conque una religión enfrenta a otra, es algo a ser considerado en el mundo plural que emerge. Aún más, frente a los integristas que emergen, también se puede incluir el factor militar. Todo esto juega un papel decisivo en la configuración de lo que consideramos como lo universal. Se discute si lo universal es sólo la extensión de una particularidad o si todas las particularidades son válidas, por lo que ninguna puede reclamar el carácter

de universal.(1) La superación de esta disyuntiva, quizás a través del diálogo, coloca a las religiones en una situación distinta a la que existía anteriormente, cuando podían ignorarse impunemente. La situación religiosa mundial actual comienza a tener expresión, aunque reducida cuantitativamente, en la sociedad chilena. Esto, además de la variedad de expresiones que el cristianismo ofrece, en estos momentos, la que se ha incrementado notoriamente en los últimos años.

SUJETOS RELIGIOSOS EN LA SOCIEDAD CHILENA

La presencia de religiones autóctonas, antes de la llegada de los europeos, merece una discusión separada. De su presencia, en el norte, sólo quedarían algunos rastros y, en el sur, la religión de los mapuches ha pasado por diversas etapas de expresión y aún de reconstrucción. El impacto más grande que estas religiones tuvieron que afrontar fue el descalabro de su base material y social, frente a la implantación de una forma económica y social que no se basaba en la tierra y su cuidado, como sustentación de la creencia religiosa. Hoy, al surgir la preocupación por la conservación de la tierra, estas expresiones religiosas podrían manifestar su contribución particular en un contexto distinto.(2)

La llegada del cristianismo tiene, a su vez, facetas peculiares que, de una u otra forma, le dan e imprimen el sello hasta el día de hoy. El catolicismo español había convivido con el judaísmo y el Islam en la península ibérica, por largos siglos, hasta el inicio de la reconquista que busca unificar a España bajo la égida del catolicismo. El éxito obtenido en esta empresa culmina con la expulsión de los judíos y musulmanes. Coincidente con este hecho, se da la posibilidad física de expansión a las nuevas tierras que Colón entrega a la Corona española. España adviene como Imperio en los albores de la modernidad. Al presentarse la Reforma y el Renacimiento en la Europa de entonces, el cristianismo español asume la postura de la Contra-reforma. La

unidad religiosa y la del Estado que ha surgido se entremezclan, como sucedió también en otras formas en los emergentes Estados-Naciones del mundo moderno que nacía. Este catolicismo de contra-reforma llega, en tren de conquista, al encuentro con las religiones de esta parte del mundo. Indudablemente hubo voces y personajes que manifestaron la conveniencia de lo que hoy llamamos diálogo. Los jesuitas fueron los que más lejos llegaron en el intento de resolver los complejos problemas de la base material y los aspectos religiosos que podían acomodarse en el cristianismo de nuevo año, que emergió en los tiempos modernos. La identidad cultural, que se basa en el desarrollo de este catolicismo, se la busca reproducir hoy, a pesar de las influencias posteriores de otras experiencias católicas venidas de diferentes partes del noratlántico. De aquí la afirmación de la existencia de un sustrato católico, en la cultura del continente, que estaría todavía presente.(3)

Por lo que se refiere a la llegada del cristianismo evangélico- protestante éste se puede caracterizar, básicamente, con la configuración establecida por la Reforma Radical y no con la Reforma europea del siglo XVI. Aunque existe una presencia de esta Reforma a través de los grupos inmigrantes, fueron los sectores disidentes de la Reforma las que, estableciendo primero su presencia en EE.UU., llegan a Chile con los inicios de la República (congregacionalistas, metodistas y bautistas, principalmente), dando origen a la presencia del cristianismo evangélico-protestante en el país. En este siglo, con la división de la Iglesia Metodista en 1909, da origen al movimiento evangélico pentecostal, que es la gran mayoría de este sector en la sociedad chilena. Estudios recientes sitúan al mundo evangélico protestante en un 16% de la población del país.(4) No habiendo datos censales respecto a religión en 1982, debemos trabajar con estudios parciales para identificar a los actores religiosos en la sociedad chilena.

Las fuentes citadas nos entregan:

- 74% Católicos;
- 16% Evangélico-protestantes;
- 1,1% Mormones;
- 2% Testigos de Jehová;
- 0,2% Otras religiones no cristianas y
- 6,6% Sin religión.

El sector que crece más rápido, a una tasa anual de 4,8% en los últimos diez años, es el evangélico-protestante, en todas sus variantes. La presencia de sectas tradicionales (Mormones y Testigos de Jehová) son los grupos más grandes de presencia de otras expresiones religiosas no-cristianas, con un total de 3,1% de la población. Finalmente, hay que agregar aquí que el sector que declara no tener religión no varía, de acuerdo a lo tradicionalmente manifestado. Un 6,6% no es un incremento significativo frente al tradicional 5,0% que arrojaron los censos hasta 1970. Esta medición de pertenencia religiosa nos demuestra que existe un pluralismo religioso al interior de la sociedad chilena. Sin embargo, este hecho requiere ser examinado más a fondo, con el objeto de establecer su relación con la modernidad y las futuras tendencias a que pueda dar lugar en la configuración de lo social.

Mirado desde el punto de vista de una teoría de la secularización, como marca de aparición de la modernidad, se postula el decrecimiento de la pertenencia religiosa de la población. En el caso chileno, en su gran mayoría, la población adhiere a alguna organización religiosa, por lo que en una primera aproximación, se puede afirmar que la secularización de la sociedad no se ha manifestado hasta ahora. Por el contrario, se afirma que el carácter religioso de la población es una defensa frente a las incursiones que la modernidad intentaría realizar.

Aquí se plantea el problema de la transformación cultural, que conlleva la modernidad. El cristianismo, tanto en sus inicios como en otros períodos históricos, ha sido factor importante, si no decisivo, en los cambios culturales que se han producido en las sociedades donde ha llegado en profundidad. Habría que postular si existe en la sociedad chilena una confrontación radical entre religión y sociedad. Al no comprobarse esta confrontación queda libre el camino para ser reemplazada por la aparición del pluralismo, lo que ha acontecido. La pregunta subyacente es si la religión (organizada) puede, ahora, llevar a cabo el papel de expresar posiciones con un carácter de exigencia total a la sociedad. La aparición del pluralismo parece eximirla de esta necesidad, por lo que podría postularse que queda así liberada para participar, críticamente, en la reformulación de los parámetros culturales emergentes.

PLURALISMO RELIGIOSO Y MODERNIDAD EN LA SOCIEDAD CHILENA

La implantación del pluralismo religioso en la sociedad chilena, libera a las iglesias de la necesidad de formular demandas, con carácter de obligación general, para aquélla. Las orientaciones que puedan dar, relativas a la dirección de la vida, aparecen como una contribución más, frente a otras posibles orientaciones.(5) Las orientaciones ideológico-políticas e ideológico-económicas también tienen que ajustarse a esta situación de pluralismo en la sociedad, discusión que habitualmente se presenta bajo la expresión de búsqueda de alternativas. Si el pluralismo es un componente central, e inherente a la nueva configuración cultural, queda planteado el problema de la articulación de orientaciones que den dirección y visión a la sociedad, como un todo.

Una primera observación es que los intentos totalizantes no tienen cabida en la nueva configuración. Esto no significa que no hayan enunciados que

no aspiran a ser la respuesta al devenir de la vida. Sin embargo, éstos no pueden pretender ser parte de una articulación, como tales. La sociedad ya no se define dentro del horizonte de los problemas vitales que la aquejan, en términos generales, sino por la relación entre las diferentes orientaciones, que reclaman atención a lo que consideran su misión irrenunciable. Se da, entonces, un tráfico entre los grupos que sustentan las diferentes orientaciones, que puede ser intenso o no, dependiendo de las condiciones que existan en un momento dado.

En lo que se refiere al mundo religioso, esta nueva situación permite que salgan a la luz aquellos componentes de su autocomprensión misionera, que estaban subyaciendo, mientras la religión (organizada) buscaba extenderse universalmente (tanto geográfica como culturalmente). Esta pretensión de universalidad, surgida de la experiencia europea del cristianismo, se frustró hace ya varios siglos, pero continúa manifestándose como la razón de ser de la religión (organizada). Esta actitud, por cierto, crea condiciones negativas para el proceso de desarrollo de una comprensión pluralista de la sociedad y de la realidad.

Un punto crucial, a vía de ejemplo, que tiene que ver con el desarrollo de esta nueva configuración, es la autocomprensión que existe en cuanto al ministerio (en este caso, de las iglesias cristianas). Iría quedando en el pasado su comprensión de ministerio-autoridad, para dar paso a otra, de ministerio-servicio. Esto no es nada nuevo, en términos de los orígenes del cristianismo, pero el desarrollo histórico sumergió a este último en beneficio del primero. Ahora están las condiciones de aceptarse la realidad del pluralismo, de hacer renacer la otra autocomprensión. También surge la posibilidad de rescate de una visión frente a la vida, que no se liga necesariamente a la sobrevivencia de la organización-autoridad. Cristianismo en sociedad, y no iglesia y sociedad, sería el resultante de la nueva relación.

Llegamos así al punto que se discute frente a la necesidad de integración (orden) de la sociedad. La tesis clásica de Durkheim es que la sociedad debería realizarse como "una sola comunidad moral". Esto se ha entendido como que, para realizar esto, en una sociedad debe existir una sola religión

a la cual sus miembros pertenecen o adhieren. Por razones políticas, esta afirmación se entendió, y practicó así, en el desarrollo del cristianismo en Europa, incluso con posterioridad a la Reforma.

El pluralismo religioso, entonces, sería una amenaza para la integración de la sociedad. Como lo han sugerido diversos autores, Durkheim estaba más preocupado de la unidad de la sociedad moderna que de la religión. Además, que esta unidad de la sociedad moderna adquiere un carácter religioso, pero que ni es la religión la que lo lleva a cabo ni tampoco es la religión la que le da la cohesión a la comunidad de interés y tradición que lleva a la unidad moral que él buscaba.

De todo esto se desprende que lo que anteriormente era unificado por la religión, la sociedad moderna lo hace a través de otras instituciones, especialmente la legal. La heterogeneidad de grupos, no de individuos, es lo que se entiende por pluralismo religioso, y lo que se entiende por identidad no es tanto la etiqueta que tenga el grupo, sino como realiza lo que da sentido a sus vidas (mitos, teología, actitudes, visión de mundo, entre otros).

Al estudiar el pluralismo religioso se advierte que la existencia de diferentes grupos corresponde a la historia diferente de donde provienen y que comparten como grupo. En este sentido la existencia de grupos religiosos evangélico-protestantes en la sociedad chilena se debe, en gran medida, a que comparten y recogen una experiencia histórica que no se encuentra en la religión hasta ahora predominante. Su aparición corresponde con momentos históricos en que se buscaba definir o redefinir la comprensión del devenir histórico de la sociedad chilena. Recoge, para ello, elementos e instrumentos que se encontraban en la tradición popular, junto a idearios que, importados o no, le permiten articular una nueva comprensión del sentido para la vida de todos los días. Se rescatan así subjetividades que yacían latentes, tanto en el ideario cristiano, como en la tradición secular popular.

En otro orden de significado en la sociedad chilena, el positivismo que, sin duda, ha ejercido una gran influencia cultural en el período republicano, se manifestó en la oposición religión-sociedad, que buscaba la secularización, no sólo del Estado, sino también de la sociedad.(6) Al

disolverse esta pretendida confrontación, que hemos ya examinado, históricamente en 1925, el positivismo no puede seguir jugando el papel de defensor de la sociedad frente a la religión, precisamente porque la separación Iglesia-Estado da, ahora, lugar al pluralismo social y religioso. También se puede entender así el surgimiento de grupos político-ideológicos que buscan desempeñar un papel en la gestación de la sociedad que nace en pluralidad.

La dificultad con el desarrollo del pluralismo religioso y sus posteriores consecuencias de sentidos en pugna, es que se produce un traslado desde la religión (organizada) al Estado de la orientación de sentido para el conjunto social. Esto es lo que hemos venido llamando el papel que entra a jugar la ley, o lo legal, en la nueva configuración. La obligación generalizada frente a determinadas conductas que se exigen, son ahora entendidas como provenientes de este nivel institucional. En esta situación se ve la contradicción de que la religión (organizada) es menos religiosa, mientras que el Estado y la ley empiezan a adquirir una calidad religiosa. En los países que han ido más lejos en esta dirección, que son las democracias occidentales, se percibe esto de tal manera que, incluso, en uno de ellos se habla de religión civil (EE.UU.). Queda la cuestión que se plantea respecto al papel legitimador de la sociedad moderna que le iría quedando a la religión. La religión (organizada) busca todavía reservarse este papel buscando autonomía para sus organizaciones, frente al Estado y la ley. De esta manera busca la independencia necesaria para jugar el papel de sancionar negativamente, la mayoría de las veces, o positivamente, las orientaciones, actitudes y conductas que puedan surgir desde el Estado y la ley. No cabe duda de que este papel (des)legitimador es funcional al ministerio-autoridad, pero no es necesario para el ministerio-servicio. Aquí, más bien, se buscaría una integración de la orientación religiosa con elementos, incluso no-religiosos, de la cultura. Esto, al mismo tiempo que se establece una interdependencia estructural con otras partes de la sociedad.(7) En la sociedad moderna esta última opción tiene una posibilidad mayor de ejercer, no tanto una influencia sino de contribuir a su orientación generando la visión común y la dirección para la vida de todos los días.(8) A su vez, esta actitud permitirá que la religión no se perciba sólo como contribuyendo una ética, o

parte de ella, al quehacer social, sino participando en la construcción de una visión común y la orientación para la vida.

La modernidad pretendió vivir sin religión. Esto se refería a la religión (organizada) con sus pretensiones de universalidad y autoridad. De darse otras condiciones, como las que vemos incipientemente en la actualidad, la sociedad podrá vivir la modernización y contribuir a redefinir la modernidad para este país, con su historia y sus tradiciones, las que ahora estarían siendo recogidos en su totalidad, precisamente debido al desarrollo del pluralismo religioso, especialmente. Sin duda hay otras expresiones del pluralismo social que también estarían en esta tarea, pero su tratamiento va más allá de lo que hemos propuesto para esta ocasión.

Finalmente, queda la tarea de articular las diversas expresiones que expone este pluralismo, lo que se transforma en el desafío actual en la coyuntura favorable que vive el país para realizarla.

NOTAS

(1) Esto, a su vez, lleva a la discusión de si la misión o el diálogo debe prevalecer en la relación con el pluralismo religioso. Ver Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky, c.s.p. (eds) *Christ's Lordship and religious pluralism*. Varios autores, Orbis Books, New York, 1981.

(2) Ver Fernando Mires. *El discurso de la Naturaleza. Ecología y Política en América Latina*. Editorial DEI. Costa Rica, 1990.

(3) Ver al respecto "Sustrato católico" en Breve Diccionario Teológico Latinoamericano. Ediciones Rehue Ltda. Santiago, Chile, 1992, pp. 333 y siguientes.

(4) Arturo Fontaine Talavera y Harald Beyer, "Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública" en *Estudios Públicos*, No. 44, Primavera, 1991, págs. 63-124. Véase, también, Humberto Lagos Schuffeneger y Arturo Chacón Herrera, *Los Evangélicos en Chile: una lectura sociológica*, Ediciones LAR-PRESOR, 1987.

(5) Ver Trutz Rendtorff "En torno a la problemática de la secularización. Sobre la evolución de la sociología de la Iglesia a la sociología de la religión", en Joachim Matthes. *Introducción a la sociología de la religión*. Alianza Editorial. España 1971. Tomo I. Págs. 221-244. También Phillip E. Hammond, "Religious pluralism and Durkheim's integration thesis" en Allan W. Eister (ed) *Changing perspectives in the scientific study of religion*, John Wiley and sons, New York, London, Sydney, Toronto. 1974, págs. 115-142.

(6) Ver los sugerentes estudios en *Catolicismo y Laicismo. Las bases doctrinarias del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile 1875-1885*. Varios autores. Ediciones Nueva Universidad. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1981.

(7) Ver Richard F. Fenn "Religion and the legitimation of social systems" en Allan W. Eister (ed), *op. cit.* págs. 143-161.

(8) En la relación con la "Evangelización y modernización en Chile". He desarrollado este punto en *Teología en Comunidad* No. 8, Junio 1992, C.T.E. Santiago. Chile.

MISION EN EL CONTEXTO POST-MODERNO

por George Wortham

Vivimos en un mundo post-moderno, es decir, vivimos en un mundo donde relatividad y pluralidad son la experiencia común de la vida. Sabemos esta verdad en relación con nuestra fe cristiana. Cómo realizamos nuestra fe está dependiente de nuestro contexto cultural y social. El resultado de relatividad es que nuestro testimonio a Cristo es diferente, según la realidad específica de cultura e historia. Por esta misma razón hay pluralidad en nuestro testimonio. Hay testimonios presbiterianos, metodistas, luteranos, pentecostales y otros, pero todos son testimonios a Cristo. Esta pluralidad es un valor clave dentro de la perspectiva post-moderna. Según ésta, no hay "una" manera de ser discípulo de Cristo, pero hay una riqueza de testimonio que es el reflejo de la riqueza de Dios mismo.

Lo que es verdad en relación con la fe cristiana, también es verdad sobre la misión. Cuando pensamos y hablamos de misión, encontramos una pluralidad de interpretación. Podemos leer la gran misión que encontramos en Mateo: "... id y haced discípulos a todas las naciones, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado...". y podemos estar de acuerdo en que somos mandados a hacer discípulos de Cristo y compartir todas sus enseñanzas. Donde encontramos pluralidad es en nuestras interpretaciones acerca de la manera en que realizamos la vida como discípulos y como aplicamos las enseñanzas de Cristo a nuestro contexto específico. En este artículo quiero sugerir que hay cuatro interpretaciones claves y que éstas son relativas en su aplicación a contextos específicos.

CRITERIO GENERAL DE MISION

Antes de que examinemos las cuatro maneras para interpretar y realizar misión, según contextos específicos, sería importante identificar un criterio general en relación con ella. Para tener este criterio, necesitamos referirnos a la doctrina de la iglesia. Según el teólogo Emil Brunner, la iglesia tiene una existencia de proclamación, es decir, la iglesia está realizada como iglesia cuando ella comunica a Dios al mundo. Y “comunicar” y “proclamar” son más que palabras o información compartida con otros. Comunicar y proclamar es dar la vida que hemos recibido desde Dios en Jesucristo. Hemos recibido más que información, hemos recibido a Dios mismo como persona y Padre. Entonces, para comunicar necesitamos realizar un compromiso con los demás, en una manera que es personal y relacional. Por esta razón no podemos separar proclamación verbal (kerigma) y servicio a otros (diakonía). Nuestra “existencia proclamando” siempre es algo de compromiso con el prójimo y a veces es auto-sacrificante.

Según Brunner, tenemos una tentación para entender mal a la iglesia. En la doctrina de la iglesia necesitamos distinguir entre “ekklesia” e “iglesia”. Dentro del Nuevo Testamento leemos la palabra en griego que es “ekklesia” y la traducimos en castellano como “iglesia”. Según Brunner, estas palabras no tienen el mismo sentido. La ekklesia del Nuevo Testamento no es idéntica a la iglesia contemporánea. Para nosotros, la iglesia es una institución histórica, pero esta institución histórica no existe dentro del Nuevo Testamento. Lo que encontramos dentro del Nuevo Testamento es diferente a la iglesia institucional. Dentro del Nuevo Testamento es una convivencia de personas, una vida en común, con una base de comunión con Jesucristo (koinonia Cristou) y comunión con el Espíritu Santo (koinonia pneumatou).

Con este conocimiento sabemos que la ekklesia es la fundación de la iglesia. Ekklesia es comunión, convivencia y comunidad. Es la ekklesia que ha recibido la vida en Cristo y que sigue como cuerpo de Cristo dentro del mundo. La iglesia como institución histórica es una necesidad de la historia, pero no es equivalente con la ekklesia, sino, la iglesia histórica es una

MISION EN EL CONTEXTO POST-MODERNO⁹

servidora de la ekklesia y una extensión de la ekklesia.

Entonces, vemos que la iglesia institucional es una estructura social que es relativa, según el contexto histórico y cultural. También entendemos que la iglesia institucional está justificada en su existencia en relación con la ekklesia, pero la ekklesia no está dependiente en la iglesia institucional. La ekklesia es la creación de comunión con Jesucristo y el Espíritu Santo. La institución tiene su fuente en la ekklesia y es servidora de ésta, pero la ekklesia tiene su fuente en la presencia y relación con Jesucristo.

Con este análisis de la iglesia como ekklesia y como institución, encontramos diferencias importantes en relación con la misión. Según este análisis, ekklesia y misión son equivalentes. El auto-compartiendo de Dios y la vida de la ekklesia son misión. En otras palabras, misión es la vida y obra de Dios dentro de la ekklesia. La ekklesia es el cuerpo de Cristo, que realiza su obra en relación con toda la humanidad. Entonces, la ekklesia es el criterio general para una interpretación de misión. Cuando preguntamos sobre misión, necesitamos cuestionarnos sobre nuestros proyectos de misión en relación con la convivencia, la comunión y la comunidad del pueblo de Dios.

Necesitamos cuestionar, de esta manera, porque tenemos la tentación de entender mal a la iglesia. Tenemos la tentación de identificar misión con la iglesia institucional, pero, -según nuestro criterio general- necesitamos criticar nuestros proyectos de misión para ver si ellos son servidores de la ekklesia o la iglesia como institución. Según este criterio, los proyectos de misión que tienen su enfoque en la sobrevivencia de la institución, no son misión. Tampoco son misión los proyectos que ganan miembros nuevos o proyectos que aumentan recursos económicos. El criterio para misión no está en relación con el desarrollo, la extensión o la sobrevivencia de una expresión histórica y relativa de la iglesia institucional, sino en relación con el cuerpo vivo de Cristo, que es dependiente en la comunión con su Señor por medio de la presencia del Espíritu Santo. La iglesia institucional puede participar con la misión de Dios, pero esta participación está dependiente según su servicio al pueblo de Dios. Cuando la iglesia, como institución, quiere servir a su auto-interés, no es un participante en la misión de Dios.

CUATRO ENFOQUES DE MISION

Bajo este criterio general, podemos seguir en nuestra examinación de los cuatro enfoques dentro de la misión de la ekklesia. Quiero dividir los cuatro enfoques dentro de dos grupos. Los primeros dos son fundamentales a todas las expresiones de misión. Los segundos dos son una respuesta de la iglesia a los problemas y las realidades de cultura moderna. Una interpretación "post-moderna" de estos cuatro enfoques es que todos son complementarios. Los cuatro son maneras diferentes para ser fiel a la nueva vida que tenemos en Jesucristo. En una forma complementaria, los cuatro son testimonios a Cristo, pero ellos no son aplicables de igual manera. Cada enfoque es aplicable de acuerdo a un contexto específico. Según este modo de entender, la misión será diferente dentro de cada realidad social, histórica y cultural.

Como ya vemos, el grupo de los primeros dos enfoques en misión, son fundamentales a nuestra fe cristiana. Estos dos son "identidad narrativa" y "experiencia religiosa". Estos dos enfoques están, en realidad, separados. Ellos son dos lados de nuestro testimonio evangélico. Sin embargo, con esta unidad de identidad y experiencia, encontramos en la práctica de la misión un énfasis en uno o el otro.

IDENTIDAD NARRATIVA

Básica a la misión de la ekklesia es la proclamación de las Buenas Nuevas. Encontramos estas Buenas Nuevas dentro de una historia o narración, la cual se llama Biblia. Dentro de esta Biblia encontramos la descripción de la relación entre Dios y humanidad y encontramos la revelación de la voluntad de Dios, en relación con nosotros. Dentro de esta narrativa, leemos sobre la misericordia de Dios y llegamos a saber que esta misericordia es para nosotros (pro nobis) en Jesucristo.

MISION EN EL CONTEXTO POST-MODERNO⁹

Nosotros también tenemos una narración o historia. Nuestra identidad tiene su base dentro de una descripción de nuestra historia como individuo, familia o país. Cuando leemos la narración dentro de la Biblia, tenemos un “choque” de narraciones y de identidad. En este momento de choques estamos invitados a abrazar una nueva identidad. Estamos invitados a aceptar la identidad narrativa del pueblo de Dios como nuestra propia identidad. La historia del pueblo hebreo, de Jesucristo y de la ekklesia primitiva, llegará a ser nuestra historia y la base de nuestra identidad.

Este enfoque es clave para la misión: la invitación a aceptar una nueva historia o identidad en Jesucristo. Dentro de este nuevo mundo de la Biblia, somos invitados a ser hijos e hijas de Dios y ser nosotros mismos, como miembros del pueblo de Dios. Con esta “identidad narrativa” podemos interpretar nuestras vidas de nuevo y abrazar un destino nuevo.

EXPERIENCIA RELIGIOSA

Desde la época de la Reforma, la experiencia religiosa ha sido importante para la fe cristiana. La experiencia del perdón y el amor de Dios, por medio de la gracia de Dios, es clave dentro del pensamiento de Lutero y Calvino. En el siglo pasado este enfoque de experiencia religiosa tuvo su expresión en “experiencia de conversión”. Para Wesley y Whitefield la experiencia de conversión era central para la época de reavivamiento.

Esta “experiencia de conversión” sigue como enfoque de misión. Hay muchos cristianos que creen que misión es confrontación radical con la Palabra de Dios. Una confrontación que es personal y colectiva. Dentro de esta confrontación encontramos el juicio de Dios y también su perdón. Por medio de esta confrontación transformadora con el Dios vivo, somos “nacidos de nuevo” y realizamos el compromiso de ser discípulos de Jesucristo.

Pero esta experiencia de conversión no es la única forma de experiencia religiosa. Otros cristianos encuentran al Dios vivo por medio de la liturgia y música de culto. Otros tienen la experiencia de la presencia de Dios por medio de dones espirituales. Lo importante, para todos estos grupos cristianos, es que la experiencia de la presencia de Dios es clave para una interpretación y práctica de la misión.

Dentro de los pensamientos arriba mencionados, hemos identificado experiencia e identidad como temas fundamentales de la misión. Tradicionalmente, usamos el término "evangelización" con esta interpretación de los fundamentos de misión. Por medio de la evangelización compartimos las Buenas Nuevas, que son una nueva identidad y una nueva vida recibidas, pero esta interpretación no es la totalidad de la misión. En nuestra época moderna necesitamos responder a los problemas creados por la tecnología y el conocimiento científico y racional, nuestra misión debe incluir temas apologeticos y liberacionistas.

DESAFIO APOLOGETICO

Podemos nombrar este desafío "liberal" o "moderno". Éste tiene su raíz desde la ilustración y el crecimiento de razón, como autoridad para llegar a la verdad. Este desafío sigue, hoy día, como pensamiento crítico desde la filosofía y las ciencias. Schleiermacher fue el primer teólogo en responder a este desafío. Según él, misión era el desafío de presentar a Cristo y las Buenas Nuevas a un pueblo educado con pensamiento crítico. Este trabajo de presentar a Cristo a un mundo racional sigue hasta hoy día.

Este enfoque de misión apologetica ha influido mucho en la misión de la iglesia dentro de nuestro siglo. Encontramos esta verdad en relación de la misión como educación. Dentro de instituciones de educación teológica encontramos este énfasis. Para muchos de ellos, educación tiene su enfoque en la habilidad del estudiante de aprender y practicar el pensamiento crítico en relación con la escritura y teología sistemática. También

MISION EN EL CONTEXTO POST-MODERNO⁹

encontramos pensamientos modernos y críticos en las áreas de historia de la iglesia y pastoral.

De una manera, este tema apologético está limitado. Tiene su utilidad en relación con las clases más educadas dentro del mundo occidental. Pero, de otra manera, el pensamiento científico y la tecnología están creando una cultura mundial, donde una forma de misión apologética será necesario. La tensión entre las limitaciones y posibilidades de la misión apologética es fuerte dentro de países donde hay culturas modernas y pre-modernas que existen lado a lado. En el contexto de culturas con alto nivel de pobreza, esta expresión de misión será limitado a las clases educadas y ricas. Con este problema en mente, podemos examinar el último desafío de modernidad.

DESAFIO DE LIBERACION

El término "liberación" ha sido muy popular en años recientes para indicar la obra de misión como actividad ética, en relación a problemas políticos y económicos. Este enfoque de misión no es nuevo. Lo encontramos en el pensamiento y práctica de Juan Calvino en Ginebra. Él entendió que las Buenas Nuevas tienen aplicación a la totalidad de la vida humana. Esta relación positiva entre la iglesia y la cultura sigue hoy en día con el pensamiento de teólogos como Jürgen Moltmann.

El enfoque de misión como transformación social, es muy importante para cristianos del siglo presente. Como nunca antes, la iglesia está en confrontación con problemas de nivel global. Somos confrontados con una economía mundial que mantiene pobreza extrema en muchas partes del mundo. Somos confrontados con el crecimiento de armas convencionales y nucleares. Somos confrontados a menos recursos naturales y a la destrucción del medio ambiente. Somos confrontados a un mundo que es un "pueblito global" por medios de comunicación y tecnología de transportación. Somos confrontados al hecho de que vivimos juntos dentro

de un mundo pequeño y vulnerable, donde la injusticia es la fuente del caos político que puede destruirnos. Entonces, la misión, como transformación social, no es una mera posibilidad para nosotros, sino que es una necesidad de nuestra mayordomía del planeta.

LA CONTEXTUALIZACION DE MISION DENTRO DEL CONTEXTO POST-MODERNO

En años recientes hemos encontrado la verdad y es que no existe una tecnología general que podamos aplicar a todos los tiempos y lugares. Sabemos que cada contexto cultural tiene preguntas y necesidades específicas. Y sabemos que teología debe responder a este contexto específico. Esto mismo es verdad en relación a misión. Podemos hablar de la ekklesia como el cuerpo de Cristo, dentro de cada cultura. Podemos afirmar que la esencia de la ekklesia, como vida en Cristo, es una vida de proclamación, comunión y servicio (kerigma, koinonia, diakonia), pero la manera en que la ekklesia realice esta vida en Cristo será específica según el contexto. Éste es el desafío de contextualización. Necesitamos encontrar la presencia de Dios dentro de cada contexto y ser socios de su proyecto de salvación. En un contexto encontramos la necesidad de la iglesia de presentar un testimonio apologético. En otro contexto encontramos la necesidad de la iglesia a compartir el testimonio fundamental de las Buenas Nuevas. Y en otro el testimonio de confrontación con la injusticia será necesario. Dentro de algunos contextos, todos los enfoques serán necesarios para un testimonio fiel a la misión de Cristo. Dentro de otros, sólo algunos de estos enfoques serán necesarios para servir a la misión de la ekklesia.

La obra de contextualización no es fácil. Es un proceso continuo y es un proceso en el cual necesitamos confesar nuestras limitaciones y fracasos. Es un proceso en el cual encontraremos siempre a Dios, ya que está delante de nosotros, y a veces más allá que nosotros. El desafío de misión es siempre una palabra de juicio y una palabra de gracia, para nosotros. Es

MISION EN EL CONTEXTO POST-MODERNO⁹

una palabra de juicio porque Dios está realizando su obra más allá de nuestras expectativas y visión limitada. Pero también es una palabra de gracia porque somos siempre invitados a seguir a nuestro Dios con su nueva obra de misión.

“DUALISMO=DIVISION”

(Un ensayo en la filosofía aplicada)

por John Cobb

En este trabajo queremos usar el concepto filosófico del dualismo como llave para ampliar nuestro entendimiento del problema real de las divisiones entre las iglesias. Esperamos hacerlo respetando la seriedad filosófica (1) pero sin quedar encerrados en el terreno que se asigna comúnmente a la especialidad “filosofía”. Comenzando con una parábola, (2) intentaremos contestar dos preguntas:

- i) ¿Qué es el dualismo y cómo nos afecta al dividir las iglesias?
- ii) ¿Cuáles son los antídotos contra él que formarían bases sobre las que podríamos avanzar hacia la reunión?

Pero, primero la parábola:

“Cruzando el interior de un país lejano, un viajero se encontró en una serie de pequeñas aldeas. como era de esperar, considerando la falta de demanda, había muy pocos almacenes y estos le ofrecían una selección paupérrima de elementos básicos. un día, al entrar en la enésima aldea en su ruta, se sorprendió al ver varios almacenes en la plaza principal. uno ostentaba un letrero: “almacén original - no confíen en los recién llegados”; otro ofrecía “productos importados”; un tercero pregonaba con luces intermitentes “servicio a domicilio”. sin embargo, no había suficiente movimiento en las calles para justificar este despliegue propagandístico.

Puesto que estaba intrigado y cansado, el viajero

decidió descansar por dos días y explorar la aldea. descubrió que había más almacenes y de repente se dio cuenta de algo: todos llevaban logos muy parecidos en las boletas. se atrevió a preguntar por qué. le contestaron que todos los negocios pertenecían al mismo dueño. ¿por qué no los organizaba en forma más racional? ¿Los gerentes hacían lo que les parecía mejor! Pero, ¿los balances consolidados no reportaban pérdidas? Parecía que nadie se preocupaba de confeccionarlos: ¿si existieran, nadie los revisaría! Después de hacer algunas preguntas adicionales del mismo tipo y, habiendo recibido respuestas igualmente increíbles, el viajero comentó: <Discúlpeme, encuentro más fácil creer que no hay ningún dueño que tragarme lo que acabo de escuchar.>"

Cuando se hacen juicios parecidos sobre las Iglesias divididas, no es solamente cuestión de criterios humanos y comerciales, hay argumentos bíblicos que aumentan nuestra extrañeza. El que nos pesa más no es Juan 17:21 (3) - donde nuestro Señor enuncia un objetivo por realizarse -, sino la enseñanza paulina sobre la presencia del Espíritu Santo en el creyente (4). Si hay un sólo Espíritu, ¿cómo es que esto no resulta un impulso fuerte y eficaz hacia la unión cristiana? Al primer vistazo, todo parece tan sencillo, tan obvio, que es difícil explicar por qué vemos avances tan magros en la recuperación de la unidad real de los cristianos.

Algunos contestarán en una frase corta, <es consecuencia del pecado>. No lo negamos, pero la explicación es demasiado general para satisfacernos: creemos que se puede entrar en detalles y el objetivo de este artículo es analizar **una** de las herramientas empleadas por el pecado para mantener divididos a los cristianos.

I. ¿QUE ES EL DUALISMO?

DEFINICION INICIAL

Estrictamente, cualquier interpretación que separe la realidad en dos categorías iguales y opuestas es un dualismo. Por ejemplo, Zoroastro propuso la existencia de dos poderes iguales: el Bien y el Mal. Sin embargo, se presentó un problema: en ausencia de un criterio más fundamental, ¿cómo sabemos cuál de los dos es el bueno y cuál el malo?, ¿Hay un criterio objetivo? Siglos después, Descartes se encontraría frente a un dilema parecido. Después de definir cuerpo y mente como substancias intrínsecamente distintas, tuvo que explicar el hecho ineludible que, en la práctica, se da una iteracción. El decidió sacrificar la lógica de sus definiciones, y postuló un punto de contacto entre el cuerpo y la mente a través de la glándula pineal y esta decisión nos da la pauta para precisar lo que entendemos por <dualismo>:

La separación radical de cualquier aspecto de la realidad en dos componentes casi independientes para los fines de análisis y comprensión. Aunque se reconoce conceptualmente que debería haber algo que los una, basta que sean vistos en la práctica como independientes.

Tal vez, valga la pena comentar que la separación puede ser más funcional y pragmática que formal. Hay muchos cristianos que no son formalmente dualistas en cuanto a la relación del cuerpo con el alma; no obstante, su discurso revela que lo son en la práctica. De todos modos, debemos entender que en muchos casos el dualismo toma un segundo paso, dando a uno de los componentes un lugar de privilegio.

Es nuestra contención principal que el dualismo es parecido a un virus que se presenta bajo la forma de diferentes mutaciones. Algunas están estrechamente vinculadas hasta el punto de permitir que se diga que la diferencia está limitada a la terminología usada para describir el mecanismo.

Sin embargo, es preciso subrayar el hecho que el daño fundamental causado por los dualismos específicos reside en la distorsión de nuestras percepciones e interpretaciones de la realidad de modo que hacemos distinciones irreales y, a la vez, no nos percatamos de conexiones significativas. Torrence describe la situación actual de la manera siguiente: <Las implicancias epistemológicas de esto [**la refutación de las viejas cosmologías newtonianas por la teoría de la relatividad**] son inmensas para todos los aspectos de nuestro pensar, porque, mediante la demolición de la idea que ellas son meras abstracciones que existen solamente en la consciencia humana, ha destruido los viejos dualismos, ya sean en su forma agustiniana, cartesiana, newtoniana o kantiana, las que afectaron muy adversamente la ciencia y cultura occidental. ¿Destruído? Sí, tal vez en cuanto a la ciencia pura, pero desafortunadamente son plenamente activos en nuestra cultura.> (5)

Hemos dicho que el dualismo se presenta bajo distintas formas. Mencionaremos algunas formas típicas a fin de ilustrar concretamente lo que hemos definido conceptualmente. Los dualismos pueden presentarse en las siguientes separaciones:

1. Materia y Espíritu/Mente y Cuerpo/Intelecto y Emoción.
2. Concepto y objeto denotado/Medio y Mensaje.
3. Individuo y Sociedad.
4. Mi identidad en oposición a la del otro.

¿CUALES SON LAS CONSECUENCIAS DE ESTAS SEPARACIONES?

En síntesis, la primera agrupación nos deja con una desagregación interior y psíquica, con valores debilitados que no nos motivan fuertemente. En distintas maneras, la segunda y la tercera nos privan del poder apreciar lo que es el Cuerpo de Cristo y vician tanto la comunicación con las personas

como nuestra relación con el mundo. La cuarta que concierne el proceso de individuación es diferente en que representa la fijación prematura de un proceso saludable, pero su consecuencia es que las divisiones eclesíásticas nos proporcionan el aparente beneficio de un sentido de identidad por medio de las exclusiones.

Ahora, entramos en detalle para intentar ubicarnos frente al dualismo en sus variadas manifestaciones. No es fácil hacerlo, y sugerimos que el lector tome tiempo para revisar sus propias experiencias, buscando resonancias personales que aclaren lo descrito aquí. Tenemos claro que, hasta que reconozcamos su amplia difusión, no trataremos los dualismos con la debida seriedad, y, si no podemos reconocer los síntomas, no estaremos dispuestos a tomar el remedio.

El primer grupo, materia y espíritu..., es conformado por los "prototipos clásicos" del dualismo; eran endémicos en el pensamiento griego tradicional y por esta vía pasaron a formar parte de la herencia del mundo occidental. Son sutiles en su forma de funcionar y sólo podremos describirlos pintando con brocha gorda sin pretender abocar las variaciones individuales que se dan en las personas (6).

Aparentemente la distinción entre **materia y espíritu** es una mera interpretación de los hechos; sin embargo, con mucha frecuencia tiende a adquirir fuertes matices de ser juicio valorativo: la materia es **mala**, el espíritu es **bueno**. Esto implica una preferencia muy importante que afecta la interpretación de muchas situaciones. Este hecho representa en sí una complicación, pero la crisis se produce cuando se hace la distinción más fina entre **intelecto y emoción**. ¿Cómo ocurre esto? El dualismo entre materia y espíritu conduce en forma natural a la separación conceptual análoga de mente y cuerpo. Después, reducimos el alcance del término "mente" al intelecto, el que no tiene mucho que ver con el cuerpo, y atribuimos las emociones fundamentalmente al cuerpo, aunque reconocemos que se entrometen en las operaciones mentales, pero estimamos que esta intromisión es ilegítima. Las consecuencias de este marco de referencia son desastrosas en que, como muchos pensadores han reconocido, se reduce el ser **persona** al ser **manipulador lógico de conceptos**. No obstante, hay

otro problema: la membresía de la clase de los conceptos legítimos ha sido limitada a los que tienen que ver con las "cuestiones de hecho". El caso más claro de esto es la falla de los positivistas y sus sucesores frente al problema de los valores, tipificada por el tratamiento dado al tema por Ayer (7) que, como concesión casi insultante, les otorga reconocimiento como algo meramente subjetivo contra la afirmación de la objetividad de las "verdades de hecho" y los principios de la lógica. Visto desde la perspectiva de las investigaciones más actuales, esta falla asume las proporciones de un gran siniestro porque hay razones de peso para creer que los sistemas de valores están íntimamente vinculados con los mecanismos fisiológicos de las emociones sin que esto nos autorice a tenerlos como irracionales (8). Una de las consecuencias de todo esto, es la de habernos habituado a rendir homenaje conceptual a los valores, entre ellos la unidad de la Iglesia, pero las motivaciones han sido sumamente debilitadas por los mecanismos que acabamos de describir y, dado que no sentimos de fondo la tragedia de la división, no hacemos mucho por superarla.

Si el primer bloque de síntomas mira la fragmentación interna de la personalidad, el segundo, Concepto y Objeto..., tiene que ver con su relación con el mundo externo. Es demasiado simple vivir en una burbuja conceptual que nos aísla de la realidad. Una anécdota ilustrativa es la del catedrático del Ateísmo que ofrecía anualmente una demostración que le satisfacía plenamente sobre la conversión de agua en vino descrita en **Juan** capítulo 2 alegando que había sido un truco de magia que sobre base ciertas reacciones químicas que, según sus concentraciones relativas daban un color rojo o no al agua. Vivía contento con su esquemita conceptual, demostrando el proceso cada año en su debido momento sin conectar sus conceptos con las cualidades reales de las sustancias ni la dinámica de su supuesta explicación hasta que un estudiante le solicitó repentinamente que bebiera un vaso del líquido. El profesor tuvo que confesar que era venenoso.

Claro que, en otras situaciones, no es tan fácil detectar la disyunción entre los conceptos vertidos y la realidad que pretenden describir. Nos parece que la situación de las iglesias es parecida: funcionamos con una jerga linda, pero alienada tanto de lo que ocurre en nuestro interior como del mundo del no cristiano. El ejemplo obvio es el de las "iglesias electrónicas". Muchos

evangélicos las ven con buenos ojos porque <predican el Evangelio>. Sin embargo, el Evangelio de Cristo contempla la invitación a nacer de nuevo **en una comunidad real, concreta**, compuesta de personas imperfectas encaminadas a la madurez en Cristo. El televisor proyecta una imagen de un mundo agradable, de gente bien ajustada, sin problemas ni luchas. Pero esta fantasía tiene dos defectos: alienta expectativas irreales y no fomenta en absoluto la inserción del “consumidor” en una iglesia de verdad. La experiencia demuestra que las iglesias de verdad son a veces “un valle de lágrimas” en que la madurez se adquiere por la vía del sufrimiento (9).

Esta observación nos abre el camino para comentar el dualismo entre el medio y el mensaje. Esto ya lo hemos tocado en forma indirecta en nuestra parábola inicial. Agregaremos aquí dos reflexiones adicionales que nacieron de la percepción que, en el caso del Evangelio, el medio es gran parte del mensaje. El punto de partida de la primera es algo obvio: la iglesia que no consiga resultados prácticos compatibles con su mensaje no crece. Pero, es nuestra contención que, en muchas iglesias, no se ha dado cuenta de la separación entre su discurso conceptual y la realidad vivida: por ejemplo, hablamos de un Evangelio de perdón y de gracia, pero frente a faltas a la moral somos muy legalistas y duros. Los frutos magros del mensaje precisados arriba que lo desacreditan, pero, además, el hecho que no hemos asimilado y asumido el contenido fundamental del mensaje pone otro obstáculo en el proceso de la comunicación: aún en el momento de enunciarlo, bien puede haber una tónica discordante en paralelo con los conceptos, la que, escapando al oído consciente, de todos modos alerta el subconsciente. Detectamos esto con claridad por primera vez hace muchos años en Inglaterra cuando un promotor ambulante de un tipo de “Loto” llegó a la puerta. Lanzó su presentación, pero la tonalidad de su voz nos dijo que él no estaba convencido de su contenido: intentaba manipularnos. Ahora bien, en lo personal somos alérgicos a apuestas de este tipo y, por ende, éramos bastante sensibles al manejo y a la falta de autenticidad del promotor. Sin embargo, la sorpresa vino seis meses después en una reunión para promover un método de entrenamiento para la evangelización, la demostración tenía exactamente la misma tonalidad. No fue una persona que hablaba sino un cassette: una chica bastante simpática en otras

situaciones se había convertido en un maniquí de ventrílocuo muy poco convincente.

Toda esta clase de mecanismos resta seriedad al discurso sobre la unidad porque, a fin de cuentas, nuestro discurso en general es más discordante de lo que admitimos y una disonancia más no nos molesta.

Entre paréntesis, es muy irónico que estos dos dualismos se combinaron para perpetrar un atentado muy cruel en nuestra contra. Sin que nos diéramos cuenta, nos han dejado con dos mensajes grabados en nuestro marco de referencia:

- i.<lo material es malo>; y
- ii.<solamente lo material es real>.

Dicho esto, pasaremos a la desintegración de los lazos sociales.

En los tiempos primitivos, casi no se reconocía al individuo aparte de la agrupación social: el castigo a Coré, Datán y Abiram que involucró a toda su familia es un reflejo bíblico de ello. En el transcurso del tiempo, se iba afirmando el valor -y, por ende, los derechos- del individuo. Ahora, nos es difícil reaccionar frente a la sociedad salvo como si la viéramos como una agrupación de individuos independientes. Todo el discurso actual sobre los <derechos humanos> tiende a enfatizar el individuo: "mis derechos" versan sobre "lo que se me debe a mí". Nos gustaría escuchar, para cada discurso sobre dichos derechos, otro igual sobre <mis **deberes** humanos>. El concepto de <deber> involucra inevitablemente un enfoque social que no está implícito en el manejo actual de su corolario <derecho>. Una expresión muy común de esto se ve en el énfasis puesto sobre la vida privada (10). Recordamos bien los reclamos de un candidato a la ordenación en Inglaterra que se resistió a la sugerencia que él y su señora fueran entrevistados juntos por el obispo, alegando que su matrimonio formaba parte de su "vida particular" que no era de interés para la Iglesia. Estas ilustraciones nos permiten concluir que la religión se ve como algo muy privado y personal y, en la práctica, esto se reduce a la postura: <soy libre para escoger la marca de religión que me agrada a mí>. Lamentablemente, esta verdad a medias esconde una percepción muy inadecuada de la naturaleza del cuerpo de

Cristo y la unidad ontológica de estar <en Cristo> que hemos tocado someramente al final de la introducción; pero, esta actitud tan individualista, para no decir "egocéntrica", es tan fuerte que sufrimos de una percepción distorsionada.

Dijimos arriba que la cuarta categoría es algo diferente. Se puede argumentar que, para muchas personas, las divisiones de la Iglesia son una muleta psicológica que sirve para afirmar su identidad mediante un dualismo bien definido: <No soy..., ni...>. Hay que decir en primer lugar que el mecanismo no se limita a la Iglesia, los estadistas usaron, y usan todavía, la guerra contra un vecino para desviar la atención de sus conciudadanos de los problemas internos que causan divisiones; hace años que un sociólogo postuló que la práctica de castigar públicamente a los criminales tenía la función de aglutinar el resto de la sociedad sobre la base de los valores desconocidos por el infractor. Aparentemente, el odio une más fácilmente que el amor.

Ahora bien, es preciso aceptar que el crecimiento de la persona requiere del reconocimiento de la dicotomía entre el **Yo** y el **no-Yo**. La dicotomía en sí no nos preocupa, sino su exageración hasta el punto de ser dualismo que descarta la posibilidad de contactos positivos y constructivos con lo que conforma el **no-Yo (11)**. Este problema se torna muy agudo en la ausencia de elementos fuertes interiores que afirmen la identidad del individuo y de la comunidad a que pertenece. Son varios los factores que favorecieron el crecimiento evangélico-pentecostal en Chile. Pero entre ellos se destaca el hecho que las iglesias pentecostales ofrecen a sus adeptos un espacio en que pueden encontrar cierto orden en medio del caos de sus mundos interior y exterior, y este mismo mecanismo se encuentra en menor o mayor grado en todas partes del mundo. Sin embargo, cuando se impone un orden sobre el caos en vez de resolver las disonancias fundamentales, el individuo tiene un interés afectivo muy poderoso en que no se haga nada que modifique la estructura impuesta que garantiza un mínimo de seguridad y armonía. Luego, la división de las iglesias es percibida inconscientemente como necesaria para el bien del individuo que encuentra su identidad en "la iglesia del pastor X".

II. VACUNAS CONTRA EL DUALISMO

Decimos "vacunas" deliberadamente. Lo que ofrecemos a continuación no son respuestas en sí, sino materia prima de la cual podemos desarrollar una protección contra los efectos del dualismo siempre que estemos dispuestos a trabajarla. Quizás, algunos lectores se sorprendan al encontrar que echamos mano a la física contemporánea y ofrecemos ahora una explicación. Creemos que parte del problema del dualismo se debe a que los cristianos leían sus Biblias a través de los anteojos culturales de su época los cuales dieron a todo un tono dualista. La física actual nos proporciona una perspectiva diferente y, por lo tanto, bases para reflexionar sobre los criterios fundamentales que ampliamos, los que quedan sepultados en la mente subconsciente hasta que enfrenten el desafío de una contrapropuesta.

LA COSMOVISION DE LA BIBLIA

<En la Biblia, el dualismo se hace notar por su ausencia.> Lógicamente, es difícil demostrar una conclusión negativa de esta índole. Afortunadamente, parece que hay suficiente acuerdo en cuanto al Antiguo Testamento para poder limitarnos a un resumen escueto. Su cosmovisión no es dualista en absoluto. Aunque no se encuentra ninguna exposición sistemática de la doctrina de la creación, es clara la tendencia fundamental: todo cuanto haya en el universo es obra de Dios y depende de él no solamente por su creación original sino además por su existencia continuada (12). Lo que sí merece un comentario es el hecho que el Antiguo Testamento resiste resueltamente cualquier tentativa a tomar el segundo paso del dualismo en que afirma, contra todos los dualismos incipientes, que la creación es buena y demuestra que los hebreos la apreciaban como fuente de bienes que, usados con sabiduría y prudencia, deben ser recibidos con

gratitud como regalos de Dios. Efectivamente, podríamos decir que, en la medida en que el Antiguo Testamento enfrenta problemas con su entendimiento de la relación **cuerpo-alma**, estos no radican en un dualismo sino en la tendencia a asociar el alma con el aliento, con las complicaciones que esto involucra para la sobrevivencia del individuo después de la muerte (13).

A nuestro juicio, pese a que la literatura deuterocanónica hay algunos indicios de ideas griegas (14), las actitudes fundamentales hebreas sobrevivieron en la cultura judía y fueron aceptadas plenamente por los autores del Nuevo Testamento. Tomaremos como ilustración el pensamiento de Pablo para fundamentar tres argumentos en contra de la teoría de la infiltración de ideas dualistas griegas en el pensamiento neotestamentario. En primer lugar, la insistencia en la resurrección del cuerpo y su transfiguración (15) no concuerdan con cualquier intento de ubicar del pensamiento paulino dentro de la mentalidad griega. Además, tal como nos indica Whiteley nadie como San Pablo que creía que Dios creó todas las cosas <podía sostener en forma extrema un dualismo antropológico ni un metafísico>. Efectivamente, siempre que no caigamos en un monismo biológico, hay que decir que San Pablo no aceptó ninguno de los dos. Cuando uno analiza el uso literario de las palabras, una comparación de Romanos 12:1 y 13:1 demuestra que, <en San Pablo>, como en los escritores veterotestamentarios, "alma" y "cuerpo"... podían ser usados ambos por sí solos para referirse a la persona en su totalidad> (16).

Este autor continúa, <Un pasaje muy iluminador es I Ts. 5:23, "... Dios... los santifique completamente. Que todo su ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado sin mancha...". Efectivamente, el lenguaje es tricótopo: el pensamiento es monista,... La fórmula triple puede ser producto de alguna tradición litúrgica, pero San Pablo la emplea para expresar la oración que el hombre como un todo sea protegido y preservado en su santidad. Si hubiera sido dualista, habría rezado que, al perecer el cuerpo pecaminoso, el espíritu... volara arriba a su morada natural.> Concluimos de todo esto que uno de los remedios que debemos tomar es el de reflexionar con detención sobre el enfoque bíblico para revisar a su luz nuestro marco de referencia

fundamental.

En síntesis: cuando uno interpreta correctamente el lenguaje bíblico según su dinámica interna, no hay lugar para el dualismo. Sin embargo, cuando en los siglos posteriores personas de otros trasfondos leían el Nuevo Testamento entendieron su fraseología no con referencia a las fuentes hebreas sino en términos de su propio marco de referencia lingüístico el cual era a menudo dualista. Luego, el uso literario de **sinécdoque** -el emplear una parte para referirse al todo, o vice versa- se subentendió como una afirmación literal, e inclusive ontológica, en cuanto a la naturaleza compuesta del ser humano, con todas sus consecuencias para la teología durante siglos.

LA NUEVA MENTALIDAD DE LA FISICA

Aunque es peligroso depender del estado de opinión de otra disciplina en un momento dado, la física contemporánea nos ofrece un tema de meditación. Actualmente tiende a explicar todos los fenómenos en términos de un solo concepto fundamental: la energía. Luego, si la física clásica, newtoniana impulsó a las generaciones anteriores hacia una visión dualista de la realidad, la física actual debe propiciar el retorno a una postura que concuerde mejor con la de la Biblia. Sin embargo, sería posible caer en error opuesto: un monismo que sostiene que la realidad es una sola cosa (17). Tales posturas son incompatibles con el teísmo cristiano y terminan siempre en un panteísmo explícito que no tiene ningún lugar para un dios trascendente sino que lo confunde con el universo y, en última instancia, lo hace redundante y conduce hacia el ateísmo (18). Este es el camino de reacción contra el dualismo seguido por el movimiento "The New Age". Nos parece que el camino cristiano es otro, más cercano al enfoque de la física actual que, trabajando con un concepto fundamental, toma muy seriamente el hecho de la diferenciación y, además, no pretende ofrecernos una explicación completa de la realidad. Dicho en lenguaje filosófico más tradicional, necesitamos trabajar más las posibilidades de fundamentar algún tipo de **pluralismo** en que la unidad y la diversidad encuentra su lugar.

Pero ¿qué tiene que ver este programa con la unidad de las iglesias? Dos cosas. En primer lugar, puede ayudarnos a escapar de la cárcel del dualismo: hasta que tengan la noción de un lugar a donde huir, muchos no harán el esfuerzo; pero, el problema fundamental de la reunión es el de mantener la diversidad en unidad y nos parece que el trabajar este problema en cualquier forma puede ser fuente de inspiración para una solución parcial del problema de las divisiones eclesiales.

EL PROBLEMA DE LAS RELACIONES ONTOLOGICAS

La física contemporánea nos ofrece otro concepto fundamental, aunque tenemos que decir que fue descrito por primera vez en otro contexto por San Agustín de Hipona. El dualismo nos acondicionó a ver la realidad en términos de sujeto pensante contrastado con objeto pensado, de objetos físicos aislados que representan lo último real, y el espacio y el tiempo como independientes. La teoría de la relatividad nos obliga a recapacitar: según ella, el espacio y el tiempo tiene que describirse como un solo continuo y, por extensión, todos los fenómenos que se presenten "en" ellos **19** son relacionales.

Si la física dirige nuestra atención hacia las relaciones como medio para comprender la realidad, tenemos que recurrir a San Agustín para entender su relevancia a nuestro problema. Como primera aproximación, podemos decir que, en los tiempos de Agustín, la realidad se analizaba en términos de **substancia y accidentes**. Las substancias existían por sí solas. Para ser real fue preciso ser substancia; mientras los accidentes solamente subsistían en la substancia, siendo las cualidades y propiedades inherentes en ellas. Tradicionalmente, los accidentes se consideraban características secundarias cuya presencia o ausencia no tocaba la identidad esencial del objeto detrás de ellos, p.ej. el color del pelo y su largo. Y, entre los accidentes había la clase de relaciones, "a la derecha de...", "mayor que...", "primo de...". Ahora bien, cuando Agustín exploró la doctrina de la Trinidad, enfrentó un dilema bien conocido: si el Padre, el Hijo, y el Espíritu son distintas

substancias, hay tres dioses; pero, si son una sola substancia, la diferencia es solamente accidental y el Padre es el Hijo, el Hijo es el Espíritu, y el Espíritu es el Padre sin diferenciaciones reales. La solución yacía en el descubrimiento que algunas relaciones no son accidentales sino ontológicas; es decir, determinan la esencia de su referente. Entre las relaciones ontológicas está la del **Padre-Hijo**: hablando humanamente, Juan Pérez Soto no sería el Juan Pérez Soto que es si no fuera hijo del Sr. Pérez y la Sra. Soto. Ahora bien, esta relación no es substancial en sí, existe entre dos substancias sin ser una tercera; pero es real y definitiva, luego la realidad no consiste solamente de substancias (20) y tenemos que comprenderla de otra manera.

CONCLUSION

¿A dónde nos lleva todo esto? No estamos obligados a quedar atrapados en los dualismos que separan radicalmente el individuo y la sociedad; ayudada por el concepto de las **relaciones ontológicas**, nuestra comprensión de lo que es la comunidad puede desarrollarse más allá de los confines tradicionales. Diríamos más, el redescubrimiento de las relaciones nos proporciona no solamente una alternativa para evaluar nuestra vivencia comunitaria cristiana, sino es un avance que ilumina elementos que hasta ahora quedaron tapados por falta de medios para leerlos y apreciarlos.

NOTAS

1. Al plantear el tema de la seriedad, debemos explicar que muchas de las referencias que pudiéramos dar se encuentran en libros escritos en inglés y muy difíciles de conseguir en Chile. Para no complicar demasiado la presentación de un argumento general, hemos incluido solamente las referencias que nos parecen esenciales y/o útiles al lector en la práctica.

2. La inspiración original viene del ensayo "Gods" por J. Wisdom. Para una exposición en español y referencias, véase Antiseri: El problema del lenguaje religioso cap.7 (Cristiandad, Madrid 1976)

3. "Que estén completamente unidos, para que el mundo crea..."

4. P.ej. I Co. 3:16; 6:19; II Co. 6:16; Ef. 2:16-22 con Ef.4:3-6.

5. God & Rationality p.103 (OUP 1971).

6. Se puede argumentar que, en los últimos años, ha habido una reacción en contra de esta tendencia. Personalmente, esperamos que sea así; no obstante, estamos hablando de un fenómeno muy arraigado en la cultura occidental durante los siglos recién pasados.

7. El texto básico aquí es A.J.Ayer: Lenguaje, Verdad y Lógica, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1971.

8. Desarrollaremos este punto en la parte final donde hacemos propuestas positivas.

9. Aparentemente sus predicadores usan una "Biblia reducida", pasajes como Hbr. 5:8,9 y 12:7-11 no figuran en sus presentaciones, según nuestra información.

10. Este trabajo fue comenzado antes que estallara el "caso Piñera". Los comentarios hechos aquí no se refieren a este suceso, el que merece un estudio muy profundo, sino a tendencias generales.

11. La situación se enreda aún más cuando el dualismo asume también los matices valóricos del segundo paso: obviamente el Yo se percibe como bueno; luego, el otro tiene que ser malo y, ¿quién quiere asociarse con el malo?

12. Este punto es un lugar común y no daremos referencias expresas.

13. Nótese el alcance amplio de las acepciones tanto de 'nepes' como de 'ruah' y sentimientos como Sal. 6:5; 88:10s y <En ningún lugar del libro de los Salmos, se encuentra una referencia a la resurrección o a la vida eterna.> Ringgren: *The Faith of the Psalmists* (SCM, Londres 1963 - p.74).

14. P.ej. Sap. 2:23; 9:15 - c.f. cap 3 y 6:18 - II Esdr. 7:78.

15. I Co. 15; Fil. 3:21.

16. D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, Blackwell, Oxford 1963. Citas de las págs.37-38. La sección sobre "la creación humana", pp. 31-42 es muy pertinente.

17. Esta definición no es muy adecuada y hace caso omiso de muchas precisiones deseables, pero nos permite decir brevemente lo que queremos destacar ahora.

18. No es ningún accidente casual la conexión entre el panteísmo declarado, religioso y espiritual de Espinoza y el ateísmo materialista de Marx a través de la mediación de Hegel. Cuando no hay nada que no es Dios,

no hay nada que es Dios.

19. Ponemos "en" entre comillas para enfatizar que el uso es metafórico. El continuo espacio-tiempo no es un receptáculo que tenga un interior.

20. La versión clásica del argumento se encuentra en De Trinitate lib. 5-7.

MISION: LA IGLESIA EN BUSCA DE EFICACIA

por Pedro Correa

Tratar sobre la misión de la Iglesia es plantearnos la pregunta del para qué ella existe o cuál es su razón de ser. El Tema nos coloca al frente de, por lo menos, dos alternativas. La primera sería tomar una serie de citas bíblicas, las que puestas al lado de algunas afirmaciones clásicas de la teología, nos podrían decir: esto es la misión de la Iglesia, en esto consiste, así se realiza. La segunda alternativa nos hace reconocer que el tema no es tan simple como pareciera y, en vez de comenzar con afirmaciones **a priori**, se nos invita a mirar la realidad particular y global en donde se pretende ser Iglesia y desde allí ir construyendo o definiendo la misión. La opción que asumiré intenta seguir la vía de esta segunda alternativa.

A pesar de esto, no significa que partiremos de cero, ni mucho menos libre de pre-conceptos. El tema de la Misión de la Iglesia se asocia directamente con la tarea que la Iglesia tendría que desarrollar en una situación específica. El cumplimiento de este quehacer es la forma a través de la cual la Iglesia desea expresar su eficacia ante la sociedad y, de manera especial, ante Jesucristo, el Señor de la Iglesia y del mundo. Sin embargo, esta tarea o busca de eficacia se torna compleja, especialmente cuando reconocemos que son millones de cristianos los que están empeñados en un mismo propósito. Dicho de manera más institucional, son cientos de denominaciones las que tienen un objetivo similar. El problema se hace patético cuando, en la práctica misma, podemos constatar que frente a un tema que merecería un rápido consenso, lo que en la práctica tenemos son: grandes divergencias. Estas diferencias no son sólo entre una y otra denominación, sino al interior de estas mismas también. Lo cierto es que, llamados que hiciera el Señor Jesús, como el de: "... id, y haced discípulos a todas las naciones, ..." (Mt., 28:19); "que todos sean uno, ... para que el

mundo crea ..." (Jn. 17:21); "... predicar el reino de Dios, y sanar a los enfermos"; (Lc. 9:2); y otros, causan bastante unanimidad en lo que se refiere a la validez y realización de estos mandatos, pero cuando se trata de la articulación para la puesta en práctica de estos objetivos, allí no existe la misma unanimidad. Dicho en otras palabras, pareciera que los cristianos no tienen mucha dificultad en reconocer las tareas que tienen en común, pero si en la forma por medio de las cuales estas tareas se llevan a la práctica.

Por ejemplo, en lo que se refiere a la unidad de los cristianos:

"... el problema no es tanto con respecto al objetivo del movimiento ecuménico: la unidad. Sobre esto casi no existe discordancia. La dificultad aparece cuando se discuten los caminos para la unidad, las formas a través de las cuales ella puede llegar a realizarse". (1)

La misión de la Iglesia es pues, en la práctica, un tema polivalente para los cristianos y para las Iglesias. En nombre de la misión, algunos llaman a la solidaridad con los pobres y luchan por un mundo más justo, el resto es relativizado. Otros, en nombre de la misión, llaman a una reconciliación social, aunque sin preocuparse mucho por el pueblo oprimido y marginalizado. (2)

Pues bien, como mi intención continúa siendo no entregar formulas, definiciones o estrategias para la misión, quiero referirme a algunas preocupaciones que las considero claves en la reflexión de un tema como este. Antes que respuestas, creo que son más convenientes las preguntas o vías de acceso, a través de las cuales los propios sujetos de la misión puedan decidir en qué consiste ella en un determinado momento histórico.

1. La primera cuestión tiene que ver con nuestra **idea de Dios**. La misión, en este caso de la Iglesia, es la tarea a la cual somos llamados a participar por el Dios en el cual confesamos nuestra fe. Estos son dos temas que están íntimamente ligados, pues, queramoslo o no, la misión que en algún momento desarrollamos, implícita o explícitamente, revela al Dios en el cual creemos. La misión, supone una idea de Dios. En el caso de la Iglesia Cristiana, lejos de pretender consensos absolutos, ¿existen convergencias

LA IGLESIA EN BUSCA DE LA EFICACIA **9**

básicas con respecto a nuestra idea de Dios?, ¿existe la pregunta por el Dios que se supone inspira nuestro quehacer?, ¿cuál es el Dios de nuestra fe, en cuyo nombre nos sentimos motivados para la misión?

En el día de hoy estas preguntas parecen ociosas, pues, para muchos, este problema es irrelevante y, aún más, ya estaría resuelto. Pareciera que lo más importante es aceptar la existencia de Dios, después de eso no habría posibilidad de equivocarse. Sin embargo, en la tradición bíblica, especialmente en el Antiguo Testamento, frente a situaciones de politeísmo o de idolatría, era una cuestión vital identificar al Dios verdadero. El fondo de esta discusión no es la existencia o no existencia de Dios, es decir, la antítesis fe-atéismo; sino, la antítesis fe-idolatría. (3) En el caso del antiguo Israel, la identidad de Dios que sostenía la fe del pueblo, tenía directa relación con los actos históricos y libertadores que este Dios había realizado. Entre otras partes, el libro de Deuteronomio (4) registra muy bien este hecho:

"... los egipcios nos maltrataron y nos afligieron, y pusieron sobre nosotros dura servidumbre. Y clamamos a Jehová el Dios de nuestros padres; y Jehová oyó nuestra voz, y vio nuestra aflicción, nuestro trabajo y nuestra opresión; y Jehová nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con grande espanto, y con señales y milagros; y nos trajo a este lugar, y nos dio esta tierra, tierra que fluye leche y miel". (Dt. 26:6-9).

Textos como este tenían una importancia fundamental para la memoria colectiva y cultural del pueblo de Israel. El Dios de Israel es aquel que interviene en la historia y no lo hace imparcialmente, lo hace a favor de los oprimidos y en contra de los poderosos. En el Nuevo Testamento también se plantea este problema. El Señor Jesús, ya al inicio de su ministerio, declara que El viene a dar buenas nuevas a los pobres y a poner en libertad a los oprimidos (5). De esta manera Jesús se coloca como continuador de la obra iniciada por su Padre. A pesar de eso, su ministerio produce confusiones, su identidad es discutida. El Señor está consciente de esto y El mismo provoca las preguntas en este sentido; a los fariseos les dice: ¿qué pensáis del Cristo? de quién es hijo? (6). Sin embargo, la pregunta más

conocida es la que el Señor le hace a Pedro: ¿quién dicen los hombres que soy yo? (7).

Esta primera cuestión, relativa a nuestra idea de Dios, pareciera una especulación teórica, pero no lo es. Según sea la idea o concepto de Dios en que se inspire la misión, habrán por lo menos dos consecuencias:

a) La Iglesia será el reflejo de esa idea de Dios. En ella tomará forma institucional la manera a través de la cual se entiende a Dios. Por ejemplo, las Iglesias más jerárquicas y piramidales, aunque en teoría confiesan a un Dios Trino, en la práctica lo niegan. Lo que en verdad postulan esas Iglesias es un monoteísmo extremo (8). En este sentido son muy legítimas las preguntas que deben plantearse los cristianos hoy en nuestro continente: ¿qué imagen del Señor recibieron los habitantes de América a la llegada de los conquistadores?, ¿qué imagen del Señor transmiten hoy las Iglesias (...)? (9).

b) La segunda consecuencia tiene que ver con el riesgo, siempre inminente, de la idolatría. La teología latinoamericana, especialmente la teología de la liberación, ha colocado en su debida relevancia este tema:

"Para la Teología de la Liberación el problema no es tanto la negación de Dios, sino la deformación del sentido de Dios o la substitución de Dios por otros dioses. (...) Lo significativo no es decir que se cree en Dios, sino decir en cual Dios creemos; análogamente, no interesa que alguien diga ser ateo, sino que diga de cual dios es ateo. (10)

El tema de la idolatría, tradicionalmente referido a aquellas prácticas que no son propias de la tradición cristiana, hoy día interpela a la propia tradición cristiana. El ejemplo más actual y pertinente para este caso, tiene que ver con los elementos idólatricos que contienen las políticas y leyes de la economía, especialmente de la economía de mercado. La crítica que desde la teología se hace a este sistema, se dirige especialmente al carácter sacrificial en la cual ésta se sustenta. (11)

LA IGLESIA EN BUSCA DE LA EFICACIA **9**

2. La segunda preocupación, inherente al tema de la misión de la Iglesia, tiene que ver con la relación entre **Iglesia y Reino de Dios**. No pretendo hacer una exposición por separado de ambos temas, mas bien mi intención es reflexionar sobre la priorización que hacemos de la Iglesia o del Reino en la perspectiva de la misión.

El problema es el siguiente: aunque en los postulados doctrinales de muchas Iglesias (o confesiones de fe) el Reino de Dios tiene un lugar de primera importancia, en la práctica el blanco de muchos trabajos es la Iglesia como institución. Esto significa que, aunque en la predicación de la Iglesia el Reino aparece como categoría principal, en la acción el Reino resulta ser algo secundario. Esto ha sido elaborado y reflexionado teológicamente, entre otros, por José M. Bonino (12); éste habla de la "relativización de la Iglesia":

"Relativizar, tal como lo entiendo aquí, no significa menospreciar ni hacer periférica u optativa la realidad de la misión de la Iglesia. Esto quiere decir, mirarla con relación a su razón de ser y finalidad. Lo contrario sería absolutizarla, o sea, tomarla como último punto de referencia, como horizonte global. El horizonte global, el punto de referencia último de la fe cristiana no es la Iglesia, mas si el Reino de Dios; la Iglesia es relativa a ese horizonte, debe ser vista en esa perspectiva; en tal sentido es relativizada. (...) No es una Iglesia, pero si una humanidad lo que Dios crea (...). La misión de Jesús tiene por centro el anuncio del Reino, cuyo advenimiento se inicia en su palabra y en su acción (...)" (13)

El teólogo brasileño Leonardo Boff, en su libro "Iglesia, Carisma y Poder" (14), ha ejemplificado históricamente esta confusión de la cual estamos hablando. Cuando éste habla de algunas de las prácticas eclesiales presentes en América Latina, se refiere en primer lugar al proyecto eclesial en el cual la Iglesia se entiende como **civitas Dei**. En esta concepción la Iglesia se entiende como única portadora de la salvación, lo cual trae dos consecuencias inmediatas:

a) Toda la práctica eclesial está volcada para el interior de ella misma (**ad intra**) y,

b) Si se pretende o aspira la salvación, entonces hay que estar dentro de ella. Con esta mentalidad Iglesia y reino pasan a ser la misma cosa; estar en la Iglesia es ser parte del Reino y, ser parte del Reino es posible, únicamente, estando en la Iglesia.

Toda esta discusión nos lleva a una conclusión que, aunque general, es fundamental tenerla en cuenta: la Iglesia no vive por sí ni para sí misma; ella es un espacio, un medio, que Dios utiliza para la proclamación (con dichos y hechos) de su Reino. La Iglesia tiene como horizonte el Reino de Dios y no el radio geográfico de su acción. "(...) la misión de la Iglesia es la misión del Reino de Dios" (15). Entendida de esta manera, "(...) la misión, en la perspectiva del Reino de Dios, permite - y hasta demanda - total libertad para servir a este Reino, para participar en la tarea de anunciarlo y manifestarlo" (16). Pero, para la concreción de un proyecto de esta naturaleza, la Iglesia deberá hacerse permanentemente un auto-exámen y evaluar cuál es el foco de su acción. En esta evaluación sólo podrán haber dos posibilidades: o vivirá para sí misma, o para el mundo en el cual ella está localizada. Más que nunca, la teología tendrá que estar alerta frente a esta disyuntiva, para así poder diferenciar "(...)" entre el activismo centrado en la Iglesia, realizado para su propio bien, y la praxis orientada para el Reino, realizada para el bien del mundo" (17).

3. La tercera cuestión que la creo de fundamental importancia, tiene que ver con las **mediaciones socio-analíticas**, de las cuales la Iglesia y la teología habrán de servirse para un mejor cumplimiento de la misión. El desafío no es nuevo y se refiere, en términos generales e históricos, al encuentro entre fe y razón. La traducción de este desafío en el día actual, la veo en términos de la relación entre Teología y Ciencias Sociales. La pregunta es: ¿de qué manera el aporte de otras ciencias es importante para que la Iglesia cumpla su tarea?, ¿la Iglesia y la teología están en condiciones de prescindir del aporte de otras disciplinas?

El uso que la teología ha hecho de otras ciencias no es nuevo, tiene

LA IGLESIA EN BUSCA DE LA EFICACIA **9**

bastante historia. Justino Mártir, apologeta del siglo II, combinó el concepto estoico de "logos" con la idea bíblica de la palabra de Dios. Clemente y Orígenes asumieron la idea de la "gnosis" para explicar la revelación cristiana. En la edad media, Tomás de Aquino hizo un uso declarado de la filosofía aristotélica y en pleno siglo XX Rudolph Bultmann no oculta su diálogo con la filosofía existencialista de Martin Heidegger. Hoy por hoy, especialmente frente a la realidad de sufrimiento y opresión que vive nuestro continente, se cree que la razón tiene otras múltiples manifestaciones además de la filosofía. "Es evidente, por ejemplo, la importancia de las ciencias sociales para la reflexión teológica en América Latina" (18).

Gustavo Gutiérrez, uno de los principales exponentes de la Teología de la Liberación, ha dicho lo siguiente con respecto a nuestro tema:

"(...) interesa el conocimiento de la situación de pobreza, sus causas y los esfuerzos de quienes la sufren, para superarla. En esta etapa se torna relevante el recurso a las ciencias sociales, pues son un medio que nos permite conocer con exactitud los desafíos que ella le impone al anuncio del evangelio y, por consiguiente, a la reflexión teológica (19).

No se puede eludir la crítica que surge de muchos sectores, en relación con el uso de las ciencias sociales por parte de la teología. Las críticas más comunes apuntan al hecho de que la teología perdería independencia y quedaría a merced de las disciplinas auxiliares que ella utiliza. Por otro lado, se critica la identificación que la teología pudiera hacer con un único instrumento de análisis (20). Frente a estas críticas, riesgos inevitables a los cuales está sometida la teología, hay quienes intentan hacer una delimitación técnica para así definir con mayor precisión la función de las ciencias sociales. Por ejemplo, frente al uso de la sociología qué podría hacer la Teología de la Liberación, se ha distinguido el uso **ad intra** y el uso **ad extra**. Este último se refiere a la utilización de la sociología como mediación para esclarecer la realidad social. De esa manera, en un segundo momento, se puede hacer una lectura teológica sobre una realidad determinada. El uso **ad intra**, por su parte, puede producirse cuando la sociología se convierte

en una instancia crítica de los propios postulados teológicos (21).

Para que la Iglesia pueda ejecutar su misión tendrá que conocer la realidad y, para esto, necesitará el auxilio de otras ciencias, las cuales le proporcionarán los instrumentos de análisis pertinentes para el caso. La Teología no posee esos instrumentos, por lo cual, hoy más que nunca, se hace urgente un diálogo inter-disciplinar. De tal manera que, la misión de la Iglesia comenzará por un ver, un ver la realidad, conocer la realidad y, más que eso, asumir un compromiso frente a ella. Después de eso, la Iglesia podrá estar en condiciones de decidir cuál es la tarea o misión que ella tiene por cumplir. Georges Casalis, teólogo francés, sintetizó muy bien esta dialéctica al escribir: "(...) las buenas ideas no caen del cielo (...) sino que vienen de la práctica social" (22).

4. La cuarta y última cuestión que deseo mencionar se refiere al **desafío que los más pobres representan para la misión de la Iglesia**. No se trata de suponer, a priori, que en una determinada opción por los pobres se encuentre agotada la misión de la Iglesia. Se trata, eso sí, de constatar que la situación de pobreza y opresión, es una realidad tan evidente y escandalosa que la Iglesia no puede ser indiferente frente a dicha realidad. En nuestro continente, de manera especial, la Iglesia no puede existir (por lo menos como Iglesia de Jesucristo) sin sentirse interpelada por los millones de seres humanos que no están siendo considerados "persona", por aquellos que no son únicamente ni en primer lugar pecadores, sino víctimas del pecado de otros.

El desafío de los pobres a la Iglesia es una invitación a un compromiso eclesiológico, llama a una nueva manera de ser Iglesia. Pero, más importante que esto, ese compromiso es principalmente cristológico. En la base de un compromiso con los pobres está la opción que la Iglesia hace por Cristo:

"En el fondo, es porque el opta por Cristo que el cristiano opta por los pobres. El cristianismo es y no puede dejar de ser cristocéntrico, en el sentido que Jesucristo ocupa en él el centro indiscutible de toda,

como el Señor del mundo y de la historia. Todo lo demás, inclusive la cuestión de los pobres, se organiza en torno de esa realidad mayor" (23).

Este desafío, en muchos casos, es motivo de conflicto al interior de las Iglesias. Cuando la Iglesia intenta asumir los desafíos de un compromiso más declarado con los pobres, rápidamente aparecen los defensores de la universalidad del evangelio aludiendo que, en su misión, la Iglesia no debería hacer distinción de personas. Me parece que la discusión no es esa. Nadie puede discutir que, en la proclamación del evangelio, todos son destinatarios. Pero, el punto no es la proclamación, sino la acción.

¿Todos por igual necesitan de la acción de la Iglesia?, creo que no (24). Esto, no por una cuestión de mero capricho. Existen sectores de la sociedad que, por la situación socio-económica que tienen, pueden optar a distintos servicios en diferentes instituciones que la sociedad les ofrece. Sin embargo, existe otro sector social, mayoritario, que no tiene esa alternativa, justamente por no tener la suficiente capacidad económica para optar a dichos servicios. De esta forma, la apología en favor de la universalidad del evangelio no tiene pase ni eclesiológica, ni mucho menos, cristológica, sino ideológica.

Aunque parezca una cuestión repetitiva (incluso panfletaria para algunos), los pobres son un grito a la Iglesia y la desafían a que opte por ellos. Ante esta posible opción que hará la Iglesia, la cual será en primer lugar cristológica (25), la teología latinoamericana ha querido postular tres vías para así hacer más eficaz esta opción. En primer lugar se habla de una "práctica o efectiva". Esta vía quiere subrayar que, la actitud cristiana frente a la pobreza no se limita a un mero sentimiento de compasión o a palabras de consuelo. Nuestra actitud ante los pobres debe ser de compromiso, a través de gestos concretos, aún cuando éstos en una primera instancia no signifiquen revertir estructuralmente la situación de pobreza. La segunda vía es la "opción participativa o solidaria". En ella se trata de establecer un cierto método en el trabajo con los pobres, por medio del cual nos proponemos dejar de mirar a los pobres como "objeto" de nuestra acción y sí como "sujeto", reconociendo así la capacidad de éstos de ser actores

protagónicos para superar la situación que les afecta. Esta segunda propuesta lleva a la Iglesia a avanzar de un trabajo "por" a un trabajo "con" los más pobres. La tercera vía es la "opción política o estructural". Ella nos invita a anhelar transformaciones de las estructuras sociales. Esta vía nos hace tener siempre presente que, el término de la pobreza pasará inevitablemente por un cambio de sistema y, eso es posible únicamente mediante una acción política adecuada (26).

Para finalizar debo decir que en la capacidad que tengan los cristianos para atender éstas u otras preocupaciones similares, está en juego la posibilidad de oír "... lo que el Espíritu dice a las Iglesias" (Ap. 2:7 *passim*). Es en una visión teológica como ésta, en donde los cristianos tendrán que estar en dependencia constante del Espíritu Santo para poder discernir (1 Cort. 12:10) las mejores formas a través de las cuales "ser Iglesia". Definir la misión de la Iglesia siguiendo un camino como éste es, sin duda, un esfuerzo constante donde todo estará en juego. Este es el esfuerzo al cual somos llamados hoy: descubrir los hechos o situaciones que nos interpelan a ser Iglesia de esta u otra manera. No se trata, al final de cuentas, de relativizar la proclamación del evangelio, en la cual Jesucristo debe ser presentado como Señor y Salvador, todo ello en el horizonte del Reino de Dios; se trata, eso sí, de una búsqueda constante para saber de qué forma estos ejes centrales pueden tornarse realidad, no sólo para la Iglesia sino para el mundo en su totalidad.

NOTAS

1. Julio de Santa Ana, *Ecumenismo e libertação*, pág. 25.
2. Cf. Ronaldo Muñoz, *O deus dos cristiãos*, págs. 24-5.
3. Cf. Juan L. Segundo, *Teología abierta para el laico adulto; nuestra idea de Dios*, págs. 7-22.

v. 3.

4. Escrito muy probablemente en el reino del norte entre los siglos VIII y VII. Cf. Milton Schwantes, A família de Sara e Abrão, págs. 11-29.

5. Cf. Lucas 4:16-19.

6. Cf. Mateo 22-42.

7. Cf. Marcos 8:27.

8. Cf. Leonardo Boff, A trindade a sociedade e a libertação, págs. 33-7.

9. CONSEJO LATINOAMERICANO DE IGLESIAS, Cuaderno motivador 500 años; presencia cristiana en América Latina y el Caribe, pág. 18.

10. Pablo Richard, Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación, pág. 120.

11. Para profundizar este tema: Cf. Hugo Assmann & Franz Hinkelammert, A idolatria do mercado; ensaio sobre economia e teología, págs. 198-290.

12. Cf. José M. Bonino, Questões eclesiológicas fundamentais, pág. 112.

13. Id., Ibid., pág. 237.

14. Cf. Leonardo Boff, Igreja carisma e poder, pág. 9.

15. Emilio Castro, Llamados a liberar, pág. 9.

16. Id., Ibid., pág. 11

17. Carl E. Braaten, Prolegómenos à dogmática cristã, pág. 30.

18. Gustavo Gutiérrez, Teología de la liberación; perspectivas, pág. 25.

19. Gustavo Gutiérrez, *Teologia e Ciências sociais*, pág. 794.
20. En este sentido la crítica está enfocada a la relación entre Teología de la Liberación y Análisis Marxista. Gustavo Gutiérrez es uno de los que contesta esta crítica, Cf. Id., *Ibid.*, págs. 802-3.
21. Cf. Paulo F. Carneiro de Andrade, *Fé e eficácia; o uso da sociologia na Teologia da libertação*, pág. 154.
22. Georges Casalis, *Las buenas ideas no caen del cielo*, pág. 23. George Pixley & Clodovis Boff, *Opcão pelos pobres*, pág. 137.
24. Esto no niega el trabajo de asistencia o consejería pastoral, el cual debemos realizarlo sin exclusiones.
25. La opción por los pobres va precedida de una opción por Cristo, el resto se deriva de eso primero.
26. Cf. George Pixley & Clodovis Boff, *op. cit.*, págs. 248-253.

BIBLIOGRAFIA

1. ASSMANN, HUGO & HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado; ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo, Vozes, 1989.
2. BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis, Vozes, 1981.
3. *A trindade, a sociedade e a libertação*.

LA IGLESIA EN BUSCA DE LA EFICACIA 9

Petrópolis, Vozes, 1986.

4. BONINO, José M. Questões eclesiológicas fundamentais. In: TORRES, Sergio, comp. A Igreja que surge da base. São Paulo, Paulinas, 1982. págs. 236-241.

5. BRAATEN, Carl E. Prolegômenos à dogmática crista. In: _ & JENSON, Robert W. eds. Dogmática cristã. São Leopoldo, Sinodal, 1990. v. 1.

6. CARNEIRO DE ANDRADE Paulo F. Fé e eficácia; o uso da sociologia na teologia da libertação. São Paulo, Loyola, 1991.

7. CASALIS, Georges. Las buenas ideas no caen del cielo. San José, DEI/EDUCA, 1979.

8. CASTRO, Emilio. Llamados a liberar. Buenos Aires, La Aurora, 1985.

9. CONSEJO LATINOAMERICANO DE IGLESIAS. Cuaderno motivador 500 años; presencia cristiana en América Latina y el Caribe. Quito, junio de 1991.

10. GUTIERREZ, Gustavo. Teología e ciências sociais. In: Revista eclesiástica brasileira. Petrópolis, 44(176): 793-817, dezembro de 1984. 11. Teología de la liberación; perspectivas. Salamanca, Sígueme, 1977.

12. MUÑOZ, Ronaldo. O deus dos cristãos. Petrópolis, Vozes, 1989.

13. PIXLEY, Jorge & BOFF, Clodovis. Opção pelos pobres. Petrópolis, Vozes, 1987.

14. RICHARD, Pablo. Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. In: HINKELAMMERT, Franz et alii. Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación; un esfuerzo de

diálogo. San José, DEI / Goethe-Institut, 1990.

15. SANTA ANA, Julio de. Ecumenismo e libertação Petrópolis, Vozes, 1987.

16. SCHWANTES, Milton. Sara e Abrão; texto e contexto de Gênesis 12-25. Petrópolis, Vozes/Sinodal, 1986.

17. SEGUNDO, Juan L. Teología abierta para el laico adulto; nuestra idea de Dios. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1970.

v. 3.

LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA

por Dagoberto Ramírez F.

INTRODUCCION

Los planes y proyectos de evangelización, por lo general, son buenos en su formulación. Tiene una buena base en la Sagrada Escritura y es la mejor tradición de la iglesia. Pero, en la práctica, es decir cuando se procede a su implementación, se encuentra con innumerables dificultades.

La discusión sobre la importancia de nuevos modelos de Evangelización está en el tapete en la actualidad, especialmente en el contexto de la recordación de los 500 años de la llegada de los españoles a América. Esta actualización de la discusión se da, por supuesto, con mayor fuerza en nuestro continente, pero tampoco está ausente en la gran oikoumene de la iglesia cristiana.

En esta búsqueda de nuevos modelos de evangelización una dimensión importante es lo relativo a la sociedad y la cultura. En la situación de nuestro continente, la confrontación de los modelos de evangelización con la problemática política, económica y social, es ineludible. A esto se añade el despertar de las mayorías indígenas, que protestan frente al avasallamiento del cual consideran fueron víctimas, a la llegada de los españoles.

LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA

En la Iglesia Católica Romana, como también en las diferentes iglesias provenientes de la tradición de la Reforma protestante del s. XVI, se insiste actualmente en la importancia de que la evangelización vaya acompañada de una profunda preocupación y participación en los problemas sociales de

nuestro continente.

El enfoque y la relación de estos dos elementos han sido distintos. La ICR en América Latina habla de **Evangelización y Promoción Humana**. Así aparece en los documentos de CELAM, especialmente a partir de la II CELAM (Medellín 1968), bajo la inspiración del Concilio Vaticano II (1965) y con fundamento, además, en las Encíclicas Sociales, a partir de "Rerum Novarum" (1891). De este modo se liga la evangelización a la participación de la iglesia en los problemas sociales en Latinoamérica.

Por otro lado, las iglesias de la Reforma protestante, especialmente aquellos que forman parte o se identifican con el Consejo Mundial de Iglesias, prefieren hablar de "**Evangelización Integral**". Así aparece, por ejemplo, en los documentos de las Asambleas del CMI y en documentos del CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias).

En este sentido, a nivel de definiciones y propuestas programáticas, el balance es positivo, las diferentes expresiones del cristianismo en América Latina incorporan, actualmente, la problemática social a sus modelos de evangelización. No obstante, hasta donde se consigue producir cambios en medio de las tremendas injusticias sociales en América Latina, es otro asunto. Normalmente se tropieza con estructuras de poder político-económico, que no hacen viables los proyectos de evangelización y promoción humana o evangelización integral.

Sin embargo, no debemos desmayar. Como decían las comunidades cristianas paulinas en el siglo I, "no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo" (Efesios 6,12). Tal parece ser nuestra situación, el o los enemigos de que se haga auténtica justicia social y se proclame el Reino de Dios con verdaderos efectos positivos, parece esconderse en estructuras sociales anónimas, impersonales y difíciles de identificar con claridad.

Esta situación, en pleno siglo XX, también la vivieron nuestros antepasados en el siglo XVI en América. Experimentaron este conflicto, tanto los indígenas que fueron víctimas directas como también aquellos sectores de la iglesia que con visión profética lucharon en defensa de los indígenas.

LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA 9

No sólo murieron muchos indígenas, también muchos misioneros cristianos pagaron con la muerte o la deportación su compromiso con el evangelio de la justicia social para los indígenas.

En este trabajo nos proponemos destacar el valor de aquellos profetas y los proyectos de evangelización integral y/o promoción humana que llevaron a cabo; pero, al mismo tiempo, queremos destacar las dificultades con las cuales se encontraron y que, en un primer momento, hicieron fracasar estos proyectos.

EXPERIMENTOS SOCIALES EN AMERICA

En un trabajo anterior nos referimos a diferentes experiencias que se hicieron en estas tierras, después del arribo de Cristóbal Colón en 1492.(1) La evangelización de los indígenas estuvo presente siempre en las argumentaciones de Colón, para conseguir apoyo a su empresa. Sin embargo, Colón no era teólogo; por lo tanto, el fundamento misional -en este caso- se entremezclaba con los intereses del marino explorador de nuevas tierras y con los afanes de conquista y expansión, ambiente que reinaba en Portugal y España.(2) Por esta razón, a veces la defensa de los indígenas tenía otros intereses que lo meramente humanitarios. Por ejemplo, la Real Cédula del 20 de junio de 1500 condenaba las actividades esclavistas de Colón, pero, al mismo tiempo, sostenía que los indígenas eran vasallos de la corona de Castilla. Otro caso son las instrucciones del rey Fernando V al Almirante Diego Colón, el 3 de mayo de 1509. Este documento es un memorial de cinco puntos, en el cual se dejan claramente establecidas las reglas acerca del repartimiento de tierras e indígenas.

En realidad la primera y mayor defensa, y con un profundo sentido evangélico, fue el sermón de Fray Antonio de Montecinos en la Catedral de Santo Domingo, el 4o. domingo de Adviento de 1511. Su famoso sermón, en aquella ocasión, se basaba en las palabras de Juan El Bautista, que anunciaba la venida del Mesías (Mateo 3, 1-12) "Ego vox clamantis in

deserto". Sus palabras despertaron la ira del Gobernador, oficiales y juristas. Se le dio una segunda oportunidad para que se retractara de sus palabras. El domingo siguiente predicó sobre la base del libro de Job, capítulo 36, pero, en lugar de retractarse, más bien reafirmó sus denuncias del domingo anterior.

No sabemos exactamente si estas denuncias llegaron o no, y de que modo, a España, pero lo cierto es que al año siguiente aparecieron las siete tesis de Burgos (1512). Este documento fue el resultado de una consulta de teólogos, pastoralistas y jurisconsultos, documento que -aprobado por el Rey Fernando V- sentó las bases del trato que debía darse a los indígenas de ahí en adelante.

Con posterioridad se intentaron una serie de empresas misionales en la línea de lo que hoy llamaríamos Evangelización Integral o Evangelización en relación a la Promoción Humana. En 1514 hubo una experiencia con labradores, encomendada por el rey Fernando V, a Pedrarias Dávila en el Golfo de Darien, lo que hoy es la costa antillana de Colombia. No se cumplieron las instrucciones reales, los conquistadores sólo buscaban oro. En 1516 llegaron los frailes jerónimos a Santo Domingo para ensayar los primeros proyectos de colonización. En 1518 Fray Bartolomé de las Casas hizo su primer intento de colonización en Cumaná (costas de Venezuela), refundada posteriormente en 1520 por González Ocampo como Nueva Toledo. En 1520 hubo un nuevo intento por orden del Rey Carlos V a don Rodrigo de Figueroa. La experiencia se hizo en la Española (Santo Domingo), con el establecimiento de comunidades indígenas para que vivieran como pueblos libres, esperando que éstos se condujesen como los españoles querían que se comportasen. Demás está decir que en estas condiciones el proyecto se dio por fracasado. Hubo un nuevo intento en Cuba (1526). También fracasó la experiencia. Todavía hubo otra experiencia de colonización pacífica (evangelización) en Verapaz o Tuzulutlan ("tierra de guerra" en lengua quiché). Este territorio es hoy conocido como Guatemala. Gracias a los buenos oficios de Fray Bartolomé de las Casas -a cargo de esta experiencia- la empresa resultó, en un primer momento, positiva; pero luego fue boicoteada por los conquistadores españoles. "Una vez más eran

LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA 9

burladas las disposiciones reales y se imponía a la codicia de los conquistadores, por sobre los intereses de la evangelización. (3) A partir de 1549 comienzan las misiones jesuitas. El 29 de marzo de ese año llegan a Brasil. El 2 de noviembre de 1567, al Perú; en 1620 al Paraguay, luego a Colombia y Venezuela. Por ese mismo año (1620) llegan los Padres Franciscanos a México, Bolivia, Ecuador y Brasil (especialmente al Amazonas). Sin embargo, las experiencias sociales de los jesuitas terminaron, como sabemos, con la expulsión de éstos de las tierras americanas, a partir de 1767.

RESULTADOS DE ESTAS EXPERIENCIAS

¿Por qué fracasaron estas experiencias de evangelización?

Hay varias razones. No obstante, la razón fundamental es que se impuso el proyecto político-económico de los conquistadores, sobre el proyecto misionero evangélico y humanista de los sectores proféticos de la iglesia de la época.

Si bien es cierto, en teoría nunca se desconocía la naturaleza evangélica-misionera de la empresa, en la práctica primaron los intereses económicos de los españoles. Según J.M. Capdegui, la política económica de la Corona de España en América se caracterizaba por los siguientes elementos:

1.- Una política económica inspirada por las doctrinas mercantilistas imperantes en Europa, en la época de los grandes descubrimientos en el siglo XVI.

2.- Principios reguladores:

- a) El exclusivismo colonial.
- b) La teoría de los metales preciosos.

3.- El proteccionismo de España hacia las actividades mineras, para

fomentar el envío a la Metrópoli de los metales preciosos, con menoscabo de las explotaciones agrícolas e industriales.

4.- Exportaciones a las Indias de todos los productos agrícolas o manufacturados de Europa. La economía de las Colonias hubo de orientarse para producir sólo aquellas mercaderías de las que se carecía en España: oro principalmente, y que no significarán competencia ruinosa a la producción peninsular. El transporte, además, debía hacerse exclusivamente en naves españolas.(4)

Este esquema es bien claro y decididor en cuanto al porqué, por ejemplo, las empresas lascasianas de experimentos sociales no tenían lugar en esta estructura económica; más aún atentaban contra ella. En este esquema, además, queda claro el porqué y el cómo se desarrollaron las cosas en el Nuevo Mundo, a partir del momento mismo del descubrimiento. La orientación de la producción, el tipo de producción, el control de la misma y -lo que es muy importante tener en cuenta- el papel de los indígenas en este esquema de producción, como la mano de obra barata; todo estaba contemplado en el proyecto de la corona española. Todo lo que se intentaba hacer fuera de este esquema estaba condenado al fracaso y esto hay que decirlo sin apasionamientos y juzgando con criterios objetivos las viabilidades para los experimentos sociales. Aquí se demuestra el carácter un tanto idealista de las empresas lascasianas, en el sentido que no toma en cuenta y no pudo superar todos estos factores estructurales que inevitablemente habrían de originar el fracaso inmediato de sus buenos intentos. Sin embargo, si bien es cierto la presencia de la Corona Española fue fundamental en la empresa de la conquista política y económica, no obstante, el esfuerzo privado e individual tuvo un lugar destacado. Más aún se puede decir que en las expediciones de la época predominó, en gran medida, el esfuerzo privado por encima de la participación de la Monarquía. El modelo económico de las empresas de conquista y colonización estaba fuertemente determinado, además, por los señores feudales y sus intentos de rehacer su economía en una época de crisis.

Salvo en los viajes de Colón, Pedrarias Dávila y Magallanes (en los cuales participó la Corona directamente en el financiamiento de los gastos de la

LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA 9

empresa) en las demás expediciones estuvo presente, lo que llamamos en términos modernos, "la empresa privada", que, por supuesto, estaba sujeta -más en lo formal que lo real- a las disposiciones de la Corona que regulaban las expediciones al Nuevo Mundo.

Esta presencia de la empresa privada tuvo algunas consecuencias negativas para los propósitos misioneros, que alentaban a ciertos sectores de la Iglesia. Por ejemplo, esta situación originó que la Capitulación se convirtiese en un título negociable, es decir, factible de ser vendido, permutado o traspasado a terceros. Bartolomé de las Casas y el Licenciado Alfonso de Suazo, en su oportunidad, denunciaron esto, pero no encontraron mucho eco. De este modo, también el Derecho adquirió características particulares, que tendieron a atenuar el respaldo real a las empresas misionales-colonizadoras. En la práctica se hacía necesario compensar de alguna manera -y la mayoría de las veces, con largueza- a los señores que se arriesgaban en la empresa, por lo menos en los primeros viajes, luego éstos descubrieron la ganancia que esto significaba a corto plazo, y ya el riesgo fue menor, y mayor la ganancia. (5)

Por otro lado, los que participaron en estas empresas de carácter privado, fueron -fundamentalmente- aquellos a quienes se les llamaba los "segundones fijosdalgos", es decir, señores de segunda categoría arruinados o en vías de arruinarse. La institución de los "mayorazgos", que estaba por entonces vigente en España, había motivado que los hijos no primogénitos de las familias nobiliarias, quedasen en grandes dificultades económicas, que no guardaba relación con su posición social. Esto les llevó a buscar en las expediciones al Nuevo Mundo, la riqueza que necesitaban para sustentar sus títulos nobiliarios, y hacerlo, además, en un breve plazo. Al respecto nos dice Capdegui, de la actitud de estos señores:

"El descubrimiento de América, abría horizontes amplios a su ambición de labrarse una fortuna propia, que les permitiese salir rápidamente, aún a costa de los mayores riesgos, del estado de inferioridad económica en que vivían y ellos les impulsó a enrolarse en las huestes de la conquista."(6)

Quienes participaron y por qué lo hicieron queda claro en lo poco que hemos mencionado. En esta lucha entre conquista y colonización y el desarrollo posterior de los acontecimientos, nos muestra como, en un segundo momento, se generalizó el sistema de organizar nuevas expediciones hacia la frontera, con los pobladores que ya estaban radicados en América y que habían venido antes desde España. A su vez éstos -en el poco tiempo de permanencia en estas tierras- ya habían descubierto las grandes posibilidades de un rápido enriquecimiento que ofrecía la situación, aún contando los riesgos debidos, y por ello fueron muchos los que quisieron embarcarse en una nueva empresa más allá de la frontera alcanzada hasta ese momento. Con esto se creó un nuevo problema, se amenazaba con despoblar y debilitar las ciudades ya fundadas. Fue necesario tomar fuertes medidas para impedir el éxodo masivo hacia nuevos lugares, como, por ejemplo, castigar con la pena de muerte y confiscación de los bienes a aquellas personas que -sin la autorización correspondiente- abandonasen una ciudad recién fundada para sumarse a una nueva expedición.(7)

Como vemos, el fracaso de los intentos de evangelización se debió al choque con el proyecto político-económico de los conquistadores. En realidad, se trata de la confrontación de dos proyectos: uno, el de los españoles, de conquista y expansión territorial, a fin de obtener riquezas; el otro caso, el de Bartolomé de las Casas, por ejemplo, es un proyecto evangelístico-colonizador que incluye -por su misma naturaleza social- elementos económicos que chocarán con la perspectiva económica de los españoles.

Hay dos aspectos importantes de destacar en el proyecto de las Casas y sus dificultades con los conquistadores.

a) El choque entre un proyecto colonizador, basado en el establecimiento de una economía fundamentalmente agraria (las Casas) en contraposición al proyecto global de España (Corona y Señores), basado en una economía minera extractiva, por parte de los conquistadores y primeros colonizadores.

LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA 9

b) El conflicto derivado de estos dos proyectos, ya no en el terreno mismo de América, sino ahora en España, para reclutar campesinos sacándolos a los señores feudales.

El proyecto colonizador de esta primera etapa se proponía establecer pueblos de indios libres, donde, con la asistencia de los españoles que viniesen como labradores, se ayudaría a los indígenas a superar las formas primitivas del cultivo de la tierra, mejorar la producción en calidad y en cantidad y, a partir de ese mejoramiento económico, proyectarse a la educación, la cultura, la convivencia social, etc. Todo esto era parte de la comprensión de la "salvación" que el evangelio, proclamado por los misioneros, ofrecía a los indígenas.

Pero este proyecto evangelístico no estaba encuadrado dentro de los intereses del proyecto político-económico de la Corona de España en ese momento, sino que, además, contradecía las disposiciones reales respecto al buen trato que se le debía dar a los indígenas. Como ya lo hemos mencionado anteriormente, el interés fundamental de los conquistadores estaba basado en la economía minera extractiva: minerales, especialmente oro, plata y a corto plazo, para su propio beneficio y para la corona española, protectora de la empresa de los conquistadores. Para ello se necesitaba, además, la mano de obra, es decir, los indígenas y no era posible, entonces, que éstos se distrajeran en actividades agrícolas- por buenas que fueran para ellos mismos- que entorpecían la empresa mayor. No quiere decir esto que los españoles conquistadores no se dedicaran a la agricultura, de hecho lo hicieron, pero -fundamentalmente- como medio de supervivencia para ellos mismos. Más aún, para la realización de esta actividad agrícola utilizaron, naturalmente, la mano de obra indígena. Recordemos que el sistema de la Encomienda fue el pilar fundamental sobre el cual se asentó toda la economía en esta etapa. Pese a todos los esfuerzos por abolirla, sobrevivió como sistema por varios períodos, aún sufriendo alteraciones que buscaban proteger a los indios y liberarlos paulatinamente de esta forma disimulada de esclavitud. El estudio de Silvio Zavala "La Encomienda Indiana" (8) nos muestra, por ejemplo, en un minucioso y documentado estudio, como pudo este sistema prolongarse por tanto tiempo, pese a reiteradas disposiciones que decretaban su abolición.

Conviene aclarar lo que era este sistema, utilizando la definición que nos ofrece un historiador al respecto. Juan María Capdegui define la encomienda en los siguientes términos:

La encomienda era:

"... un grupo de familias de indios, mayor o menor según los casos, con sus propios caciques, que quedaba sometido a la autoridad de un español encomendero. Se le obligaba a éste, jurídicamente, a proteger a los indios que así le habían sido encomendados y a cuidar de su instrucción religiosa con los auxilios del cura doctrinero. Adquiría el derecho a beneficiarse con los servicios personales de los indios, para las distintas necesidades del trabajo y de exigir de los mismos, el pago de diversas prestaciones económicas".(9)

Según Zavala, ya en 1542 se había decretado la abolición de las encomiendas, permitiéndoseles a los encomenderos exigir solamente el pago de un "tributo" fijado por las autoridades. Una medida de transacción indudablemente, ya que si bien no se liberaba totalmente al indígena, por lo menos se le concedía cierta independencia pudiendo el encomendero continuar beneficiándose del trabajo de éste. Fue una batalla tras otra, en pro de un mejor status jurídico para el indígena, la que tuvo que librarse en estas tierras para superar la explotación de que eran víctimas. Se nos dice al respecto:

"... tan pronto como fueron superadas las vacilaciones de los primeros momentos, y se fijó la condición jurídica de los indios, considerándolos como vasallos libres de la Corona de Castilla, pesó sobre ellos la obligación de pagar un tributo en dinero o en especie, según los frutos de la tierra de las distintas comarcas. Este tributo se recaudó en beneficio del Rey, en los pueblos de indios incorporados a la Corona, y en beneficio de los particulares encomenderos, en los

LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA 9

pueblos repartidos en encomiendas.”(10)

La lucha continuó hasta que el 29 de noviembre de 1718 se decretó la abolición general de las Encomiendas. No obstante, en la práctica no fue sino hasta los decretos del 12 de julio de 1720 y 11 de agosto de 1721, que se completaron las normas derogatorias de la Encomienda.

Este breve excursus sobre la Encomienda tiene por propósito mostrar como, en la práctica, el proyecto de crear comunidades de indígenas libres, en actividades laborales, con el asesoramiento de labradores traídos desde España, era sumamente difícil de concretarse, por cuanto atentaba contra los cimientos mismos de la estructura económica sobre la cual se basaba la empresa del descubrimiento y conquista: obtener de este Continente (sus tierras y habitantes) los minerales que permitiesen a los colonos españoles una fuerte y rápida capitalización -tanto para ellos como para la Corona- en tributos y solventar los gastos de los conquistadores, derivados de la empresa.

No han faltado quienes han pretendido justificar o, al menos, atenuar los elementos deshumanizantes que implicaba el sistema de la encomienda y el deterioro de la moral cristiana de los encomenderos. Por ejemplo, en la obra de Gabriel Guarda “Los laicos en la cristianización de América”, (11) encontramos algunos elementos en este sentido. La tesis de Guarda en su libro es justificar el importante papel jugado por los laicos en América, en la época de la conquista y colonización. El autor fuerza algunas situaciones históricas para justificar su postura, haciendo resaltar, por ejemplo, la figura del español como “conquistador y poblador” (pág. 16ss.); lo que llama la “responsabilidad apostólica de padres de familia, hacendados, empleadores y **encomenderos**” (pág. 54ss.). Más adelante, ante el carácter discutible de la figura del encomendero, nos dice que éstos -tal vez no todos, suponemos- eran personas de bien que en cuanto les era posible procuraban el bienestar de los indígenas que les eran confiados en encomienda, proveyendo su alimentación, vestuario, casas, atención sanitaria -en época de pestes sobretodo- y esencialmente atención religiosa, cuidando su regular asistencia a las misas y administración sacramental.

No pretendemos discutir si existieron o no tales casos o personas de bien,

pero sí nos parece débil pretender justificar, en el plano estructural, un sistema de explotación masiva, con toda la injusticia social que significaba, con la presentación de algunos casos particulares, mayormente de excepción. La bondad individual, la justicia practicada por algunas personas en la perspectiva de una ética cristiana evangélica, no es excusa para denunciar la injusticia en el plano estructural y social. Era a esto último, al problema estructural, a lo que apuntaba las Casas con sus proyectos de experimentos sociales y es, en esta confrontación de proyectos político-económico y modelos de evangelización, en donde debemos poner nuestra atención para explicarnos el fracaso de estos experimentos.

El otro aspecto en las dificultades del proyecto colonizador, en cuanto a lo económico, fue la dificultad en reclutar gente en España. Fueron los señores feudales en España quienes se movieron para defender sus intereses y dificultar el reclutamiento de labradores, ya que esto significaba entusiasmar a mucha gente que vivía en no buenas condiciones en los campos, para ir a una tierra nueva y libre, con mejores posibilidades.(12) Era obvio que la campaña de reclutamiento despertaría en las gentes las ilusiones de alcanzar una mejor situación de la que gozaban en su tierra natal. Por esta razón es que la campaña fue obstaculizada por los dueños de la tierra, para evitar el éxodo de los campesinos desde sus territorios, con la consiguiente falta de mano de obra para la agricultura local. Por otro lado, se sumaba la dificultad para ubicar los lugares de España que poseían labradores con mejores posibilidades de adaptación a la empresa en América. Podían ser los de Castilla o los de Andalucía, por ejemplo, lo más probable es que finalmente fue gente de Castilla la que acompañó la empresa Lascasiana. Pero en esto también es importante señalar el conflicto interno que se originó entre los terratenientes al defender su gente para que se quedase y fueron los de otro lugar quienes partieron al Nuevo Mundo. L. Hanke nos da breve cuenta de algunos aspectos de este conflicto interno en el reclutamiento de labradores.(13)

A esto debemos sumar, todavía, las malas condiciones en que se realizó el reclutamiento, ya que los contratados no siempre fueron precisamente gente diestra en las actividades del campo. Se cuenta por ejemplo lo ocurrido

LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA 9

a Las Casas con el escudero Barrío, que reclutando gente -de mala manera- en un lugar denominado Antequera, "allega 200 personas, los más taberneros y algunos rufianes y vagabundos y gente holgazada, y los menos labradores, y da con ellos en Sevilla y en la Casa de la Contratación".(14) Gente, la cual llegada a Santo Domingo, enferma y muere los más, y otros que salvaron "hicieron de taberneros, como quizás lo eran antes, y otros vaqueros, y otros irse hían de robar indios a otras partes".(15)

Como hemos visto, el otro elemento que influyó poderosamente en el fracaso de las experiencias sociales como expresiones de la evangelización misionera, fue el mal trato dado por los españoles a los indígenas. Las exigencias de los misioneros, respecto al modo de relacionarse con los habitantes de estas tierras, fueron desoídas por los españoles. Las relaciones entre los soldados españoles y las comunidades indígenas estaban medidas por un proyecto político-económico que no incluía, de modo alguno, una relación humanitaria. Los indígenas sólo eran instrumentos de trabajo, mano de obra gratis para conseguir el objetivo central, que -tal como hemos dicho -era la extracción del oro y otras riquezas minerales.

Todas las disposiciones reales, con respecto al trato de los indígenas, no se cumplieron: las instrucciones reales a Diego de Colón y las disposiciones de la Junta de Burgos (1512) quedaron en el papel. Las instrucciones reales a Diego de Velásquez, Gobernador de Cuba (1513); a Pedro Arias (1513); a Hernán Cortez (1526), ninguna de ellas se cumplió. Los indígenas fueron tratados como esclavos, entregados en encomienda a los españoles.

Las instrucciones reales a que hemos hecho referencia incluían, en cuanto al tratamiento de los indígenas, la evangelización como elemento fundamental. Se había estipulado que los indígenas debían ser considerados no siervos esclavos, sino "vasallos libres" y, por lo tanto, aptos y con derecho a recibir el evangelio. Se entendía que la misión fundamental era llevar a los habitantes de estas tierras al conocimiento de Jesucristo y su plena incorporación a la Iglesia. Tal empresa evangelística -dado el estado en que vivían los indígenas, según el punto de vista de los españoles- incluía, obligadamente, la educación, la asistencia técnica para el trabajo productivo,

la convivencia pacífica entre españoles e indígenas, etc. Todo esto no pudo llevarse a la práctica, sino sólo en algunos casos y en forma parcial.

Pugnan por entonces en España, dos posturas: Una evangélica y humanista y, la otra, esclavista inspirada en un proyecto económico expansionista y de dominación colonial. La primera posición sólo es viable en la medida que cuente con el apoyo y el acuerdo de la segunda postura. Lamentablemente no fue así. Nos parece que es muy importante tener en claro esto, para comprender porqué los proyectos o experimentos sociales que propugnaban Las Casas y otros, no pudieron ir más adelante en su proyecto de evangelización.

La corriente evangélica humanista encuentra su mejor representante y apoyo en España, en la persona del Cardenal Cisneros. Fue en él en quien encontró Las Casas el aval para sus empresas en América. El pensamiento humanista que penetraba en ese momento en España ampliaba la perspectiva misionera y servía de muro de contención a las expectativas meramente económicas de la empresa española. Dice, por ejemplo, S. Zavala:

“En vez de abogar por la explotación y la tutela interesada, el **pensamiento humanista español** aspira a elevar la vida del indio a las metas sociales más exigentes de aquel momento. Y América, vista a esta luz, no es el mundo nuevo del azar geográfico, sino de la promesa humana.”(16)

Esta postura evangélica-humanista, por extraño que parezca, está presente de algún modo en las Instrucciones Reales entregadas a los conquistadores. Esta misma postura es la que va a inspirar los experimentos sociales de las misiones en esta etapa. Las instrucciones no se cumplieron y los experimentos, si pudieron realizarse, no dieron los resultados que en ese momento se esperaban.

A manera de explicación se puede decir que hubo, tal vez, un idealismo muy pronunciado en cuanto a las posibilidades reales de los experimentos que se proponían. Porque una cosa eran las disposiciones en España y otra la práctica en América en ese momento. Un examen más detenido de los

LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA 9

proyectos, sus principios, sus metas y sus compromisos de resultado, demuestra su carácter utópico. No es que no sean posibles de realizar, sino que las condiciones sociales, la correlación de fuerzas, el espacio político con que se contaba en esa coyuntura histórica no permitía la realización de proyectos de esta naturaleza. Recordemos, por ejemplo, que Las Casas tuvo que reelaborar el proyecto de Cumaná una y otra vez, concediendo cada vez más para conseguir el apoyo necesario. No era todavía el "kairós" para empresa tan audaz. Las Casas y quienes con él fueron pioneros en estos esfuerzos, fueron, en cuanto a esto, profetas y adelantados a su época y que tendrán que esperar un tiempo más para ver cumplidos -aunque parcialmente también- sus ideas de una evangelización más integral.

Otro ingrediente en la contradicción central entre los proyectos de los españoles y el misionero, es la cultura. De hecho priman los criterios y modelos culturales de España para juzgar la vida de los indígenas en América. El status jurídico y social de los naturales de estas tierras estaba fuertemente determinado por los patrones de la civilización española, situación que recién comenzará a revisarse y modificarse con las misiones y reducciones, a partir de 1609 aproximadamente.

Estos elementos culturales ya subyacen en los primeros documentos reales. Podemos recordar, por ejemplo, las instrucciones del Rey Fernando V a Diego de Colón. Allí se habla de un trato humanitario hacia los indígenas, pero que considera sus fiestas y ceremonias paganas -desde el punto de vista español- las cuales debían suprimirse: "sino que tengan en su vivir **la forma que las otras gentes de nuestros Reinos**", dice el documento. La conquista implicaba, en lo político, la incorporación de las tierras a la Corona de España y, en lo social-cultural, se consideraba obvio que se asumieran las formas culturales propias del Reino de España, al cual ahora pasaban a pertenecer sus gentes.

La concepción del trabajo productivo para comercialización y no tan sólo para la propia alimentación, el sentido del ahorro, la necesidad de producir y trabajar para capitalizar, el concepto de propiedad privada, los valores de la familia, las prácticas morales, etc., todo es cuestionado, puesto en tela de juicio y valorado de aquí en adelante bajo criterios morales y normas de

conducta propios de la cultura española.

La tesis de Burgos testimonian también como es que los indígenas ya no son considerados "siervos esclavos", sino "vasallos libres". Por lo tanto, son libres para vivir en sus tierras, trabajar con provecho para el rey bajo cuyo dominio están ahora, quien le debe a su vez cuidado, protección y comunicación de la fe. Al mismo tiempo son vasallos, es decir, están bajo el protectorado real, incorporados al Reino en todas las dimensiones de su vida social-política-económica y por añadidura, culturalmente también. Estos dos aspectos significan ser súbditos reales y naturalmente sujetos a las costumbres, leyes y prácticas de la cultura y civilización española.

Esta manera de tratar a los indígenas en América debemos entenderla en el contexto de lo que era el pensamiento de la Corona Española en su época. Este pensamiento ha sido típico de los Imperios en todas las épocas de la historia de la humanidad. El Imperio entiende que su proyecto global es válido en todas las fronteras que consigue alcanzar y esto incluye el predominio de su cultura. Por lo tanto, los pueblos conquistados deben asumir la cultura del dominador. En el caso de la Corona Española, con la llegada de los conquistadores a América, se encontraron con una situación totalmente desconocida. Consideraron, entonces de primera importancia, someterlos a sus costumbres, considerando que la situación en que éstos se encontraban era de completa barbarie. De este modo el patrón cultural de España se impuso con violencia y destruir, hasta donde fuera posible, la cultura considerada bárbara y pagana.(17)

La consecuencia de esta actitud de los conquistadores fue el establecimiento de claras relaciones de conflicto entre dominador y dominados. En estas condiciones cualquier proyecto de evangelización se encontraría -como lo fue de hecho, según lo que hemos mencionado anteriormente- con grandes dificultades. El proyecto político-económico de conquista y dominación se impondría sobre cualquier intento de evangelizar a los indígenas en la medida que entrara en conflicto con los intereses de los conquistadores.

PRESENTE Y FUTURO DE LA EVANGELIZACION EN AMERICA

¿Qué futuro tienen los distintos modelos de Evangelización en nuestro tiempo? No pretendemos responder a esta pregunta ahora, tampoco queremos ser pesimistas, pero sí realistas.

En los años 1500, a la llegada de los españoles, había en este continente cerca de 80 millones de habitantes. A mediados del s. XVI quedaban 10 millones, es decir, el 90% había sido exterminado. La dramática conclusión es que los habitantes de "Abya Yala" (18) no importaban mucho, pero sí eran codiciadas sus riquezas, las cuales fueron -en gran medida- llevadas a Europa.

La siguiente pregunta es si acaso los actuales habitantes de estas tierras importan más que los de antes. El documento de la XXV Junta Directiva de la CLAR (Julio de 1992) dice lo siguiente:

"Es posible que el Primer Mundo necesite cada vez menos del Tercer Mundo, porque sus avances los logran a través de la invención de nuevas tecnologías. Del Tercer Mundo utilizan todavía los recursos naturales y algo de sus territorios para el turismo y sus desechos. Sus gentes no les interesan, pues las necesitan cada vez menos. La lógica del sistema que se impone es la racionalidad del mercado. Su ética es la del cumplimiento de los contratos financieros entre países. El valor central es la propiedad. Los otros valores, de la justicia y la paz, la defensa de la vida, los derechos humanos y la ecología, son irrelevantes, no cuentan, no interesan. Hemos pasado de los totalitarismos políticos a los totalitarismos económicos. El sistema que ya está imperando es tan perverso como los regímenes militares, por las muertes que causa". (19)

La gente no interesa, pero sí son importantes el mercado, los contratos financieros y la propiedad. En un contexto muy diferente y después de 500 años, pareciera que la suerte de los habitantes de estas tierras no cambia mucho. Antes y ahora las personas pasan a segundo plano, lo que importa es el proyecto de dominación que incluye no sólo lo político, económico, sino la cultura y la religión a su servicio.

¿Cuáles son, entonces, las posibilidades de los modelos de evangelización de CELAM, CLAI o CLADE, por ejemplo? Ya hemos visto que los proyectos de colonización-evangelización de los primeros misioneros cristianos en América, difícilmente lograron desprenderse de sus compromisos con el sistema de dominación y explotación que implantaron los españoles y portugueses. La situación no ha sido diferente con las misiones protestantes que llegaron a América en los siglos siguientes. El documento final de la VII Asamblea del CMI así lo ratifica:

“Aunque reconocemos el inmenso beneficio y privilegios que impuso, a menudo, para las Iglesias el hecho de que las primeras empresas misioneras fueran acompañadas de la explotación de los pueblos indígenas, las iglesias también han sido una voz profética al reclamar por justicia para las comunidades indígenas. El CMI invita a sus iglesias miembros a la conversión, al arrepentimiento activo y duradero y a la reparación de los pecados pretéritos como preludeo del camino hacia la reconciliación. Sólo así podremos aspirar a lograr o conservar, y merecer la confianza y el respeto de los pueblos indígenas. Debemos seguir afrontando nuestra participación encubridora e incluso cómplice en los actos históricos y contemporáneos de injusticia contra los pueblos indígenas”. (20)

Constatamos, entonces, que los nuevos modelos de evangelización han incorporado el análisis de la problemática social en los considerandos de sus propuestas. No podía ser de otro modo, es imposible implementar cualquier esfuerzo evangelístico serio que no tome en cuenta la triste realidad de

LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA 9

miseria total (económica-social y cultural) en que viven grandes masas de la población en nuestro continente.

Sin embargo, los documentos quedan en el nivel del análisis y de la protesta profética, en el mejor de los casos. Actualmente el modelo económico neo liberal de libre mercado sigue su marcha en forma arrolladora, hasta comprometer la suerte de todos los países del orbe. El costo social de la implantación de este modelo económico lo pagan las grandes masas de pobres, es decir, aquellos mismos que en América Latina, por lo menos, son los principales destinatarios de la nueva evangelización. En este trabajo hemos querido destacar el hecho de que los proyectos de evangelización en América a la llegada de los españoles no consiguieron superar las barreras estructurales que les imponía el modelo económico-político de los conquistadores. ¿Sucede algo parecido con los nuevos modelos de evangelización frente a los nuevos proyectos de dominación que impera en este momento?

NOTAS

1.- Ramírez, D. "Experimentos sociales en América" en "Teología en comunidad", Ed. CTE, Santiago de Chile No 6/7, diciembre de 1991, págs. 4-25.

2.- Girardi, G. "De la teología de la conquista a la teología actual de la restauración", Ed. Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, Managua, Nicaragua, agosto de 1991. El autor al analizar lo que él llama la "Teología de la Conquista" escoge precisamente a Cristóbal Colón como exponente de la ideología dominante en aquella época en Portugal y España. Esa ideología de conquista se expresa muy claramente en el desarrollo de un pensamiento teológico que fundamenta y justifica la empresa de Colón.

3.- Según el relato poético de Ernesto Cardenal, "El

Estrecho Dudoso". Ed. Nicarao, Managua, Nicaragua, 1991, los conquistadores se reían de Fray Bartolomé de las Casas, en Santiago de Guatemala respecto de su proyecto y de su libro "De único vocationis modo" y decían "que si con palabra y con persuaciones reducía a los indios al gremio de la iglesia y ponía en práctica lo que escribía en retóricas, ellos dejarían las armas, se darían por soldados y capitanes injustos", pág. 131.

4.- Capdegui, J.M. "El Estado español en las Indias", III Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. As. México, 1957, pág. 47.

5.- Zavala, Silvio "Ensayos sobre la colonización española en América", Ed. EMECE, Bs. As. 1944, pág. 123.

6.- Capdegui, op. cit., pág. 121.

7.- Capdegui, op. cit., pág. 22.

8.- Zavala, Silvio "La encomienda indiana". Centro de Estudios Históricos. Sección H.A. Madrid 1935.

9.- cf. Capdegui, op. cit., pág. 29.

10.- cf. Capdegui, op. cit. pág., 33.

11.- Guarda, G. "Los laicos en la cristianización de América". Ed. Nva. Universidad. Stgo. de Chile 1973.

12.- De las Casas en "Historia de Indias" III, pág. 191ss., hace el siguiente relato:

"... y en lugar del conde de Coruña, llamado Rello, que era de 30 casas, se escribieron 20 personas y entre ellas dos vecinos, hermanos viejos de setenta años, con 17 hijos; diciendo el clérigo al más viejo: "Vos, padre, ¿a qué queréis ir a las Indias, siendo tan viejo y tan cansado? Respondió el buen viejo: a la mi fe, señor, dice

LA EVANGELIZACION EN AMERICA LATINA 9

él, a morirme luego y dejar mis hijos en tierra libre y bienaventurada".

13.- Hanke, L. "La lucha española por la justicia en la conquista de América", pág. 113ss.

14.- Las Casas "Historia de Indias" III, pág. 192.

15.- Las Casas "Historia de Indias" III, pág. 193.

16.- Zavala, S. op. cit. "Ensayos...", pág. 187.

17.- Dussel, E. en su "Historia de la Iglesia en América Latina" tiene una sección dedicada a "La cultura latinoamericana" (pág. 53) y otra a las "Relaciones entre la Iglesia y la Cultura" (pág. 73). Sin entrar a analizar en profundidad el problema cultural en América en la época del descubrimiento y la conquista, es bastante crítico respecto a la imposición cultural hispánica e insinúa algunas pautas para un estudio profundo del tema. Dice al respecto:

"Podemos decir, ciertamente, que en América la civilización hispánica aniquiló las civilizaciones amerindias. Es decir, pulverizando su organización política y militar, destruyendo sus élites y las instituciones pre-hispánicas de educación y culto, dejó a una comunidad india (diezmada por otra parte por las epidemias, el mal trato y las guerras) absolutamente "desquiciada"- su antiguo "quicio" eran las normas y la organización de las culturas amerindias". (pág. 78)

18.- "Abya Yala" en idioma Kuna significa "tierra virgen, en plena madurez". El Consejo Mundial de Pueblos Indígenas asumió en 1977 este nombre para referirse a nuestro continente.

19.- Docto. XXV Junta Directiva de la CLAR. Ed. Conferre. Santiago de Chile, 1992. Pág. 35.

20.- "Señales del Espíritu", 7o. Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias. Ed. Hugo O. Orteaga. Ed. La Aurora. Bs. As. 1991, pág. 216.

COMO LOS EVANGELICOS LUTERANOS ENTENDIERON Y CUMPLIERON CON LA EVANGELIZACION DESDE SU LLEGADA A CHILE HASTA HOY

por Karl F. Appl

1.-LA LLEGADA DE LOS PRIMEROS ALEMANES Y LA SITUACION HISTORICA DEL FIN DEL SIGLO XIX

La cuna de la Iglesia Luterana en Chile es el sur del país, donde se establecieron los colonos alemanes del reino de Prusia, aunque ya antes hubo luteranos en Chile, es decir en Valparaíso y en Santiago. Allá en Valparaíso, existía la colonia alemana más antigua en Chile desde 1822. Pero parece que los alemanes - en su mayoría protestantes - no tenían gran interés en celebrar cultos en su lengua vernácula porque asistieron a los cultos de los presbiterianos y a veces a los de la Iglesia Anglicana.

En 1845 fue promulgada en Chile la "Ley de Terrenos baldíos". El ciudadano alemán Bernado Eunom Philippi, logró interesar al gobierno chileno con planes de una colonización alemana en el sur de Chile. Parece que eso no fue tan difícil, por la admiración que sentían los liberales en el gobierno por todo lo europeo. Muchos de ellos veían en la inmigración de europeos del Norte un elemento necesario para el desarrollo del país. Por eso se ofrecieron las tierras de la región de Los Lagos, desde Valdivia hasta el Seno de Reloncaví a colonos de Alemania.

La primera demanda del gobierno chileno era que fueran campesinos católicos. Philippi, que fue el encargado de la promoción de la "Nueva Tierra" y de las nuevas posibilidades en Chile, se fue a Alemania. Allá, en los países tradicionalmente católicos, en Baviera y Westfalia, buscó a la gente interesada para colonizar el Sur de Chile.

Pero los obispos de Muenster, en Westfalia, y de Paderborn, amenazaron con la excomunión a los que quisieran salir de Alemania para radicarse en Chile. Tras conversaciones y negociaciones con el gobierno chileno, Philippi logró que fuera posible ofrecer estas tierras en el Sur a colonos no -católicos. Con ese cambio, el gobierno - quizás por presión del partido católico conservador en el país - consideró la necesidad de declarar algunas restricciones a los colonos, restricciones acerca de su vida religiosa, que afectaron gravemente la vida religiosa y que a la postre acarrió a la iglesia alemana al ghetto.

Por ejemplo, estaba prohibido traer Biblias o literatura religiosa en castellano, también fue prohibido predicar en castellano y además fue prohibida la obra misionera dentro de los chilenos en esa región. Con esta condición la vida religiosa y también la obra misionera y evangelizadora fue restringida al ámbito alemán.

Estas restricciones no fueron tan graves para los primeros colonos quienes desembarcaron en 1852 y en adelante en Corral, porque tenían otros problemas y no sólo pensar en la evangelización o en una vida eclesial en forma congregacional. Tenían que talar la selva virgen para construir una casa y asegurarse las necesidades diarias.(1)

El ámbito religioso en que se encontraron los alemanes protestantes fue un ámbito netamente católico. Fue un catolicismo post-tridentino que estaba marcado por su lucha contra la Reforma y donde las veneraciones particulares a los Santos, los rosarios, las procesiones, los lugares de peregrinación y la devoción mariana jugaban un papel importante. Por su vinculación con el trono de España la Iglesia Católica Romana experimentó una gran crisis en los primeros años de la independencia de Chile. El liberalismo y la masonería tenían gran influencia en la política y en la vida de la clase del liderazgo. No obstante, tanto la Constitución Política de 1818 como la de 1822, declaró la religión Católica Apostólica Romana como única y exclusiva del Estado de Chile y cuando Manuel Vicuña Larraín tomó posesión de la diócesis de Santiago como Vicario Apostólico empezó la restauración de la ICR en Chile. Durante el gobierno de don Joaquín Prieto y de su ministro Diego Portales fue restablecido el Colegio de Misiones en

Chillán en 1832 y se buscaron frailes Franciscanos italianos y Capuchinos italianos para dedicarse a la misión en la Araucanía. Por esta razón se presentó al Congreso el proyecto de retorno de los jesuitas, el cual fue aprobado en 1854.(2)

En este contexto podemos entender que Vicente Pérez Rosales ordenó la construcción de un templo católico en Puerto Montt.

Desde 1859 trabajaba en el Sur, entre los alemanes, el primer jesuita de esa nacionalidad. Hecho que causó algunos disturbios en el ámbito alemán donde la mayoría fueron protestantes de diferentes denominaciones.

Con los primeros colonos llegaron también dos pastores luteranos a Chile: Dr. phil. Friedrich Geisse y Karl Manns. Pero ellos llegaron como inmigrantes, y no para servir como pastores a una congregación luterana. Friedrich Geisse fundó un colegio alemán en Puerto Montt. Karl Manns, quien había comprado un fundo cerca de Valdivia, daba pensión a algunos niños y los preparaba para la confirmación.

Algunos colonizadores pidieron al Dr. Geisse servir como pastor en Puerto Montt, Osorno y Llanquihue. Por su edad avanzada rechazó este pedido, pero ocasionalmente sirvió como pastor para los colonos de dichas localidades. A menudo la fe de los primeros colonos se ejerció en forma privada, alrededor de la lectura bíblica en sus casas y con los himnarios de sus patrias de origen.

Es mérito del hermano de Bernardo Philippi, del científico Rodolfo Amandus Philippi, que los colonos recibieran dinero de Alemania para contratar un pastor: La "Gustav Adolf Verein" prometió 500 táleros prusianos anualmente. También conversó con la Iglesia Evangélica de Berlín sobre el asunto del contrato para un pastor luterano en el sur de Chile y "además debe haber sido él también quien se ocupó decididamente por mover a los círculos de gobierno a tolerar estos esfuerzos evangélicos, a pesar de que la religión católica representaba la iglesia estatal en Chile."(3)

En 1863 Philippi escribió una carta al presidente de la sociedad Alemana de Osorno, Carl Schmidt, que dio impulso a la fundación de la primera congregación evangélica luterana en Chile: Osorno - y en el mismo año se

fundó un consejo congregacional provisório en Puerto Montt.

En las dos localidades, algunas personas firmaron una circular en la cual ellos se comprometían a pagar una cuota fija anual por lo menos durante los próximos cinco años.(4) Esa circular fue la base para contratar más tarde un primer pastor.

Este hecho es el inicio de la historia institucional de la Iglesia Luterana en Chile, una institución cristiana que pudo dar testimonio de su cristianismo al interior de la colonia alemana, pero que, por las leyes del Estado, no pudo actuar como iglesia evangelizadora.

Pero tampoco hubo gran interés en eso. Por su situación en el sur, lejos de la vida cultural chilena en Santiago y Valparaíso *cabe recordar que los colonos deben desembarcarse en Corral y no en Valdivia y que la única vinculación con el resto del país era una nave del correo una vez a la semana*, los alemanes empezaron a organizar su propia vida social, con escuelas propias, clubs e iglesias. Por esa razón "la Iglesia Evangélica Alemana en un comienzo fue, en cierto sentido, una proyección de lo que era la Iglesia Evangélica en Alemania. Cada colono procedente de diferentes regiones trajo su iglesia local. Algunos venían de iglesias tradicionalmente luteranas, otros de iglesias reformadas (calvinistas), muchos de la iglesia unida, y un buen número de las iglesias libres. En 1888... se formó la "Sociedad Evangélica para los alemanes protestantes de América del Sur" aunque hubo suizos en las diferentes congregaciones luteranas y... En 1900 se fundó en Valdivia la "Sociedad para el fomento de iniciativas evangélico-alemanas en Chile".(5) Estas sociedades tenían como meta la unificación de los protestantes - por lo menos en Chile - para coordinar el trabajo entre los luteranos. Seis años más tarde, en 1906... "se juntaron en Valdivia los representantes de todas las congregaciones para realizar un pre-sínodo. Allí se decidió la fundación de un Sínodo. Este Sínodo provisório terminó en 1937 en Frutillar en donde... se acordó un reglamento eclesiástico elaborado por la Oficina de Relaciones Exteriores de la Iglesia Evangélica Alemana. Ese reglamento comenzaba diciendo: "La Iglesia Evangélica Alemana en Chile se compone de las congregaciones evangélicas alemanas en Chile que están afiliadas a la Iglesia Evangélica

Alemana.(6)

Eso significó la dependencia total de una Alemania, donde los nacionalsocialistas han infiltrado también la Iglesia. Las autoridades de la Iglesia evitan la propagación de información sobre la Iglesia Confesante en Alemania y monopolizaron el flujo de la información que fue dada a los creyentes luteranos en Chile. Se nota en ese tiempo una fuerte vinculación con los Cristianos alemanes y con la idea de nacionalsocialismo, cuando en el Boletín de la Iglesia Deutsch-Evangelisch in Chile se publicó en la primera página el discurso de Adolf Hitler en el Día del Obrero.

A esa Iglesia Evangélica Alemana en Chile se afiliaron las congregaciones (del Norte al Sur): Valparaíso, Santiago, Concepción, Temuco, Valdivia, Osorno, la Congregación del Lago y Puerto Montt.

El Sínodo de Frutillar es el punto clave en la historia de la Iglesia Luterana en Chile, porque desde ahora existe un orden obligatorio para las diferentes congregaciones. Se puede decir, que la primera fase de esta historia fue caracterizada por la fundación de las comunidades sobre todo en el sur. En la segunda fase, que empieza con la fundación de la "Sociedad para el fomento de iniciativas evangélico-alemana en Chile" se nota esfuerzos para la unificación de las comunidades particulares a una Iglesia, mejor dicho, a una Iglesia Alemana Luterana. Esta tendencia tuvo su cumbre en el Sínodo de Frutillar y se prolongó hasta los años sesenta. "En este período se funda la Iglesia Luterana Alemana en Chile y las comunidades siguen la ideologización similar a la iglesia alemana y se dedican sólo a la diaconía interna y la mantención estricta del idioma por parte del pastorado y de la feligresía."(7)

En un resumen del Sínodo de Frutillar, 1937, el pastor Steinwachs caracterizó la tarea de la iglesia de influir en todos los aspectos de la vida de la colonia alemana como predicadora del Evangelio.(8) Quiero subrayar, que el pastor todavía sólo pensaba en los alemanes.

Cito una conferencia del Dr. H.J. Held:

"El luteranismo latinoamericano y en especial el luteranismo en Chile... no es de ninguna manera el resultado de esfuerzos misioneros de

evangelización sino que constituye el producto de un trasplante. Oleadas de inmigrantes europeos llegaron al continente americano trayendo a su nueva patria su mentalidad y las tradiciones, los conceptos de iglesias y trabajo pastoral que correspondían a la situación de las establecidas mayoritarias y reconocidas en su antigua patria. No conocían, ni mucho menos se inspiraron en el espíritu de misión y evangelización que había dado origen, por ejemplo, al metodismo en Inglaterra que formaba un elemento constitutivo en el desarrollo ascendente de esa iglesia en Estados Unidos.”⁹

Durante nuestro siglo en el cual creció el movimiento evangélico en Chile de casi cero hasta más que 15 por ciento de la población chilena en el presente, “la Iglesia alemana creció siempre mejor dicho hasta los sesenta de este siglo dentro de un ambiente alemán... Era una iglesia típica del trasplante, de alemanes evangélicos colocados en nuestro país y no siempre integrados al país, guardaron su idioma... Para pertenecer a la iglesia evangélica no era lo básico su confesión luterana de fe, sino su condición de ser alemán.”⁽¹⁰⁾ En este período la Iglesia Evangélica Alemana “actuó más como capellanía para los alemanes sin marcar la doctrina de fe.”⁽¹¹⁾

Y no tenía gran interés en la evangelización y misión. Uno de los indicadores es que antes de 1960 no hubo gran disposición en la Iglesia alemana para celebrar sus cultos en castellano. Estos cultos fueron siempre la excepción.

A partir de los años cincuenta empezó la discusión sobre la integración de la iglesia al contexto chileno. En el Sínodo de 1964 se fundó la IELCH, una iglesia más comprometida en lo social, que colabora con las iglesias luteranas de los EE.UU. y se desarrolló una iglesia, que cien años después de la llegada de los primeros luteranos a Chile empezó con la misión entre los católicos.

2.-MISION Y EVANGELIZACION ENTRE LOS ALEMANES

Ya mencioné que por las circunstancias y por la ley estatal la Iglesia Alemana no se preocupó de la misión y evangelización entre los católicos chilenos. Cuando en 1925 cambiaron la Constitución y se separaron (teóricamente) Iglesia y Estado, la preocupación de la Iglesia Alemana por la nacionalidad germana fue tan grande, que no quedó espacio para una Misión fuera del marco alemán. Parece que la cúpula y los pastores de la Iglesia Evangélica Alemana se sintieron más responsables para la conservación de la cultura alemana y las características nacionales que para el mandamiento de nuestro Señor. En su resumen del Sínodo de 1939 en Llanquihue el pastor Karle dijo que sólo en alemán es posible predicar el Evangelio en forma auténtica y pura.(12)

Tampoco los pastores, desde el comienzo enviados por las diversas Iglesias en Alemania, fueron misioneros, como por ejemplo David Trumbull u otros.

Ellos no sentían la misión y difusión del Evangelio fuera del marco alemán como su tarea. Ellos se preocuparon por los alemanes.

Sin duda, esto también era una necesidad: Misión con el fin de crecer en número de los creyentes (siempre en el ámbito alemán) para financiar el presupuesto y, por supuesto, la Iglesia cumplía con su tarea de la predicación de la palabra (en alemán) y en ofrecer los sacramentos del Bautismo y de la Santa Cena. Se instalaron cultos para los niños. Se preocupó de los jóvenes (en primer lugar de los jóvenes varones) y en 1939 se celebró el primer culto especial para los jóvenes en Valparaíso. Y no cabe duda que los pastores se preocupaban por la vida social. Así p.e. el pastor Helbing de Llanquihue constató en 1937 que la gente no se reunía en torno a la Palabra de Dios, sino en torno a la botella de aguardiente.(13)

Pero toda la acción pastoral fue restringida al ámbito alemán y en este ámbito fue posible celebrar junto con los alemanes católicos un culto de gracia para la cosecha.(14)

Parece que en los años treinta los luteranos entienden por Misión hacer publicidad para el boletín de la Iglesia "Deutsch-Evangelisch in Chile". Cito: "Hacer propaganda para el boletín significa hacer misión. Misión significa practicar el cristianismo.(15) En el mismo año podemos leer en el boletín: "¡Quien hace propaganda para el boletín hece obra misionera. Pues haced propaganda!"(16)

Un año más tarde se encuentra ese tono aún más fuerte: "¡Has leído este boletín hazlo circular. Así haces misión. Cada verdadero cristiano tiene que se misionero de su fe!"(17)

Y el cristiano verdadero, el cristiano evangélico alemán reza en el culto dominical por su patria y pueblo. "Incorpórate a esta comunidad" escribió el redactor del boletín en noviembre de 1942.(18) (Hay que recordar que eso fue en plena Segunda Guerra Mundial.)

Pero después de esa Guerra cambió lentamente la actitud de algunos miembros de la Iglesia.

3.-LA MISION FUERA DEL AMBITO ALEMAN

El círculo alemán fue interrumpido en 1962 cuando el pastor luterano de Hungría, Dr. Kadicsfalvy, empezó a trabajar en castellano. Pero no hubo entusiasmo para esta forma de trabajo por parte de los conservadores y puros alemanes dentro de la congregación, (19) y así su labor fue la excepción dentro de la Iglesia Evangélica Alemana, que en 1964 cambió su nombre por el de "Iglesia Evangélica Luterana en Chile". No obstante la interrupción del círculo fue necesaria para que la Iglesia no se disolviera. Más y más de los alemanes de la tercera generación perdieron su alemán y sus lazos con Alemania y con la disminución del idioma alemán en Chile el número de los miembros de la Iglesia también disminuyó.

De este punto de vista el motivo para la obra eclesial fuera del marco alemán todavía no fue el mandamiento del Señor sino la preocupación por

la reducción cuantitativa de la membresía. La intención de la obra misionera de la IELCH fue: recuperar para la iglesia a los luteranos que ya no dominan el alemán.

En el Sínodo de 1964 el Probst Friedrich Tute dictó una ponencia sobre el tema: "La Iglesia Luterana en América del Sur entre tradición y presente." En esta ponencia vio la Iglesia en un mundo del cambio. Planteó la necesidad de una reflexión (Neubesinnung) por tres razones:

a) Disminución del idioma alemán en Chile (p.e. en el año 1963 sólo el 17% de los alumnos de la Escuela Alemana en Valparaíso, eran de lengua alemana).

b) La emancipación de las naciones sudamericanas.

c) La inestabilidad política que tiene su efecto en los intelectuales y en la gente de una escala social de menores recursos que como consecuencia de esto, son "susceptibles" a la ideología del Este, es decir, al comunismo.

Por eso Tute temió que ellos van a preguntar ¿Qué hace su Iglesia por nosotros en el ámbito social? Como conclusión el Probst Tute propuso la transición al bilingüismo y la integración de la iglesia luterana en el ámbito social de la sociedad.

Otra consideración del Probst fue cómo la iglesia luterana podía enfrentar todo el problema de la misión. Los límites que vio aquí fueron que los pastores y misioneros de la iglesia luterana hasta ese tiempo venían del hemisferio norte y por eso no conocían la mentalidad latina.

Como otro límite vio, que los pastores y misioneros son parte de la clase alta, igual como una buena parte de la feligresía luterana. Notó que por este trasfondo social es casi imposible llegar a la gente humilde. A pesar de eso justificó este trabajo misionero, pero más en la dirección de la clase media, en la cual muchos de los católicos están distanciados de su iglesia. A estas personas y a los cultos de la Iglesia Católica, la Iglesia Luterana tiene que fijar su atención, porque la juventud estudiantil nota que el espíritu positivista de las universidades no puede responder a sus problemas.

Además mencionó el problema de los matrimonios mixtos entre alemanes y chilenos, donde siempre uno de los esposos se quedó sin iglesia. En este ámbito sería necesario ayudar a los hermanos y hermanas.

Además vio como tarea de una iglesia ayudar a la gente del país en situaciones precarias en todo el ámbito social.

Por fin, recordó a los miembros del Sínodo que la Iglesia Luterana en Brasil fue forzada a dejar su alemán en el tiempo de la Segunda Guerra Mundial. Fue una solución dolorosa, pero lo importante y lo estimulante es, que por este acontecimiento la iglesia no se quebró.(20)

Es evidente, que el Probst no fue el único que pensaba así y su ponencia cayó en tierra fértil.

4.-EL GRAN CAMBIO DE LOS AÑOS SESENTA

Los años sesenta fueron caracterizados por el comienzo del trabajo social de la Iglesia Luterana, ahora fuera de las comunidades tradicionales del idioma alemán; por la cooperación con Iglesias Luteranas de los EE.UU. y, lo más chocante para los miembros conservadores de las congregaciones, por la misión luterana entre los católicos. Todo eso fue un gran cambio, pero todavía sus pastores llegaron de Alemania como fue desde los comienzos de la Iglesia. No obstante cambió la actitud de los jóvenes pastores de Alemania y surgieron congregaciones del idioma castellano, por ejemplo en Santiago y en Concepción.

Una persona importante dentro de los pastores jóvenes, quienes habían experimentado la Segunda Guerra Mundial en Alemania con todas sus consecuencias para ese país, era Helmut Frenz. Llegó a Concepción en 1965 y empezó allá con obras diacónicas, ecuménicas y todo eso en castellano. Por su compromiso social y por la gran extensión de su parroquia surgió la posibilidad para hacer predicar a los laicos. Las experiencias fueron muy buenas y con su obra diacónica la IELCH logró desde la clase alta a las

poblaciones y la gente más humilde y desposeída. Aunque en forma asistencial y a veces paternalista, ese esfuerzo dio buenos resultados.

Nacieron proyectos de ayuda a diversas cooperativas de pescadores artesanales, ayuda a los limitados visuales y los jardines infantiles en Concepción y en Santiago.

Empero cuando algunos pastores y laicos empezaron con esta obra, esto no formó parte de un concepto de misión de iglesia. Eso ocurrió más tarde, cuando los pobladores o mejor dicho, las pobladoras, pidieron a los pastores y laicos involucrados a estos proyectos que ellos también les hablen sobre la fe luterana.

El Sínodo de Valdivia en 1970 eligió al pastor Helmut Frenz como Presidente de la IELCH. Igual como antes Friedrich Tute, Frenz y otros pastores "se preocuparon conscientemente de echar abajo los tres muros babilónicos que rodeaban la Iglesia ghetto (el lingüístico, el cultural y el social) y se lanzaron con... afán a la identificación de sus miembros con el pueblo y con el país..."(21)

Con esta actitud la IELCH comenzó a transformarse en una iglesia nacional y misionera y no más valió la afirmación de Ignacio Vergara en su libro sobre el protestantismo en Chile: "... la Iglesia Luterana tiene por fin casi exclusivo la mantención espiritual de los alemanes residentes."(22)

Pero no todos los miembros de la Iglesia estuvieron de acuerdo con la nueva línea con más compromiso social: Cuando algunos pastores empezaron a preocuparse también por los presos políticos durante la dictadura militar ellos preguntaron por la misión de la iglesia. A raíz de esta pregunta y los hechos, surgieron tensiones que culminaron en la división de la iglesia en 1975.

Ya en el Sínodo extraordinario de 1974 la IELCH expresó que quería ser una iglesia abierta para todos los habitantes del país y una iglesia ecuménica, sin olvidar su origen y tradición. Como iglesia cristiana la IELCH se sabe al lado de los que sufren. Señal muy clara en este tiempo.

Un año más tarde, ya dividido, el Sínodo de la IELCH declaró "la Iglesia

de Jesucristo ha sido llamada a seguir a su Señor en el sacrificio y en el servicio a los hombres por encima de las barreras raciales, confesionales y de convicciones políticas... Este servicio tiene por objeto central la reconciliación de los separados y la ayuda misericordiosa a todos los que sufren.”(23)

En 1979 la IELCH define en una convención la misión como “toda acción intencional de la Iglesia hacia el mundo. Todo lo que es y hace la iglesia tiene dimensión misionera... Misión es una palabra global, no se refiere sólo a la evangelización, sino incluye evangelización, diaconía y la palabra profética en el contexto actual... y la convención recomendó a los miembros de la IELCH actuar dentro de la realidad nacional, de tal forma con nuestra misión que los valores Justicia y Paz, que nos promete el Evangelio, se haga más y más realidad.”(24)

Trece años más tarde el pastor-presidente de la iglesia William E. Gorski declaró en el Sínodo 1992 que es su “convicción que la IELCH debe ser una iglesia unida en misión...y que el Sínodo asume el desafío de fijar una estrategia y metas de misión.”(25)

Los sinodales aprobaron que “la IELCH entiende su tarea de proclamar el Evangelio en palabra y acción, sin distinción, como misión integral, abriendo nuevos puntos de predicación y acción diaconía.”(26)

Esta decisión es un hecho importante en el largo camino desde la llegada de los primeros luteranos a Chile hasta que la iglesia asumió su tarea como iglesia, predicando el Evangelio con palabra y acción a toda la gente. Ahora de “los tres muros babilónicos que rodeaban la Iglesia ghetto”, que preocuparon a pastores y laicos desde los setenta, quedan algunas piedras no más.

Es cierto que todavía hay congregaciones dentro de la IELCH que cuentan con más recursos, que tienen su base en la clase media y celebran sus cultos también en alemán, pero el Sínodo de 1992 mostró un espíritu: integrarse en la sociedad chilena y trabajar en el campo de la misión como las demás iglesias evangélicas.

NOTAS

Karl F. Appl, nació en Alemania, estudió en las Universidades de Giessen, Marburg y Zurich. Desde 1990 es Profesor de la C.T.E. en el Area Historia y Filosofía.

1. Ya en 1846, 8 familias de artesanos de Hesse se radicaron en Río Bueno.

En 1850 llegaron 95 alemanes a Valdivia y dos años más tarde 230 más. Bernardo Philippi ya estaba muerto y su sucesor Vicente Pérez Rosales logró que tras todas las dificultades 213 fueron al Melipulli, donde encontraron nada más que una casa.

cfr. Fritz Mybes. Das Wirken der Evangelischen Gesellschaft fuer protestantische Deutsche in Amerika unter besonderer Beruecksichtigung der Kolonisation in Chile. En: Monatshefte fuer Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlands. Año 40. 1991, s.345.

2.cfr. Fernando Aliaga Rojas. La Iglesia en Chile. Contexto Histórico. Santiago, Ediciones Paulinas, 3ra. edición, 1989, pág.145.

3.Hans Junge. En la Senda. Santiago: editada por IELCH, 1973, pág.12.

4.En Osorno, 50 personas firmaron esta circular.

5.Eugenio Araya. La Validez de Lutero Hoy en América Latina. Santiago, Propuco-CTE, pág.30.

6.Ibid., pág.30s.

7.Karl Boehmer. Breve Historia de la Iglesia Luterana en Chile. Ponencia ineditada del Primer Congreso de

CEHILA-Protestante, Santiago, 1992, pág.2.

8.cfr. Steinwachs. Rueckblick auf die 14. Deutsche Evangelische Chile-Synode vom 24. - 26. Jan. 1937 in Frutillar. En Deutsch-Evangelisch in Chile. Año 32. Nro.3, Marzo 1937, pág.39.

9.Heinz Joachim Held. "La contribución luterana a la misión de la iglesia en América Latina". cit por: Eugenio Araya. La Validez de Lutero Hoy en América Latina. Santiago, CTE, s.f., pág.35.

10.Eugenio Araya, op.cit., pág.31.

11.ibid.

12.cfr. Sinodalbericht en Deutsch Evangelisch in Chile. Año 34, Nro.2. Febrero 1939, pág.28.

13.Gemeindebericht Llanquihue. En: Deutsch Evangelisch in Chile. Año 32, Nro.1. Enero 1937, pág.6.

14.Llanquihue 1937.

15."Fuer das Gemeindeblatt werben heisst Mission treiben. Mission heisst praktisches Christentum" (Deutsch-Evangelisch in Chile. Año 34. Nro.10, Oct. 1939, pág.160).

16."Wer fuer das Gemeindeblatt wirbt tut Missionsarbeit. Also werbt!" (Deutsch-Evangelisch in Chile. Año 34. Nro.12, Dic. 1939, pág.185).

17."Hast du dies Gemeindeblatt gelesen, gib es weiter! Du treibst dabei ein Stueck Missionsarbeit. Misionar seines Glaubens muss jeder echte Christ sein!" (Deutsch-Evangelisch in Chile. Año 35. Nro.9, Sept. 1940, pág.137).

18."Reihe dich ein in diese Gemeinschaft!"

(Deutsch-Evangelisch in Chile. Año 37. Nro.11, Noviembre 1942, pág.160).

19.cfr. Eugenio Araya, op.cit., pág.32.

20.cfr. Friedrich Tute. Die Lutherische Kirche in Sudamerika zwischen Tradition und Gegenwartsaufgabe. En Besinnung - Auftrag - Weg. Evangelisch-Lutherische Kirche in Chile. Santiago: Talleres Gráficos Claus v. Plate, sf., pág.3 ss.

21.Hans-Juergen Prien. La Historia del Cristianismo en América Latina. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985, pág.754.

22.Ignacio Vergara. El Protestantismo en Chile. Santiago: Ediciones Pacífico, 1962, pág.33.

Que la Iglesia Luterana no es una iglesia proselitista sostiene también Francisco Sampedro, haciendo referencia a Vergara. cfr. Francisco Sampedro. Manual de Ecumenismo. Iglesias Cristianas y Pastoral Ecuménica. Santiago: Ediciones Paulinas, 1989, pág.132.

23.cit. por Stefan Schaller. Experiencias Misioneras de la IELCH. Ponencia inédita en el retiro de los pastores de la IELCH, 1992, pág.4.

24.cit. por Stefan Schaller, ibid.

25.Informe del Pastor-presidente al Sínodo 1992, pág.25.

26."Conferencia Pastoral de la IELCH", Boletín IELCH (Santiago, Chile), Nro.17. Sept.-Nov. 1992, pág.7.

