

**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

**Facultad de Teología**

**Doctorado en Teología Aplicada**



**Hacia una eclesiología misional desde la perspectiva del Reino de Dios**

Una nueva propuesta basada en la conversación entre la teología,  
la misionología, la ética y la liturgia

(Tesis Doctoral)

Cornelis Hugo Herfst Verwoerd

Guatemala, febrero de 2018

**Hacia una ecclesiología misional desde la perspectiva del Reino de Dios**  
**Una nueva propuesta basada en la conversación entre la teología,**  
**la misionología, la ética y la liturgia**

(Tesis Doctoral)

Cornelis Hugo Herfst Verwoerd

Dr. José Ramiro Bolaños Rivera (Asesor)  
Dr. Hugo Fernando Mazariegos Rodríguez (Revisor)

Guatemala, febrero de 2018

## **Autoridades de la Universidad Panamericana**

**M. Th. Mynor Augusto Herrera Lemus**

Rector

**Dra. Alba Aracely Rodríguez de González**

Vicerrectora Académica

**M.A. César Augusto Custodio Cobar**

Vicerrector Administrativo

**EMBA. Adolfo Noguera Bosque**

Secretario General

## **Autoridades de la Facultad de Teología**

**Dr. Hugo Fernando Mazariegos Rodríguez**

Decano



# UNIVERSIDAD PANAMERICANA

"Sapientia ante todo, adquiere sapientia"

## **FACULTAD DE TEOLOGÍA** **ACUERDO DE APROBACIÓN E IMPRESIÓN DE TESIS**

El doctorando **Cornelis Hugo Herfst Verwoerd**, de la carrera de Doctorado en Teología Aplicada, ha presentado trabajo de investigación y opción de egreso, con título de Disertación Doctoral "**Hacia una Eclesiología Misional desde la perspectiva de Reino de Dios: Una nueva propuesta basada en una conversación entre Teología, Ética, Misión y Liturgia**"

### **DOCTORADO EN TEOLOGÍA APLICADA**

El Decano de la Facultad de Teología

#### **CONSIDERANDO**

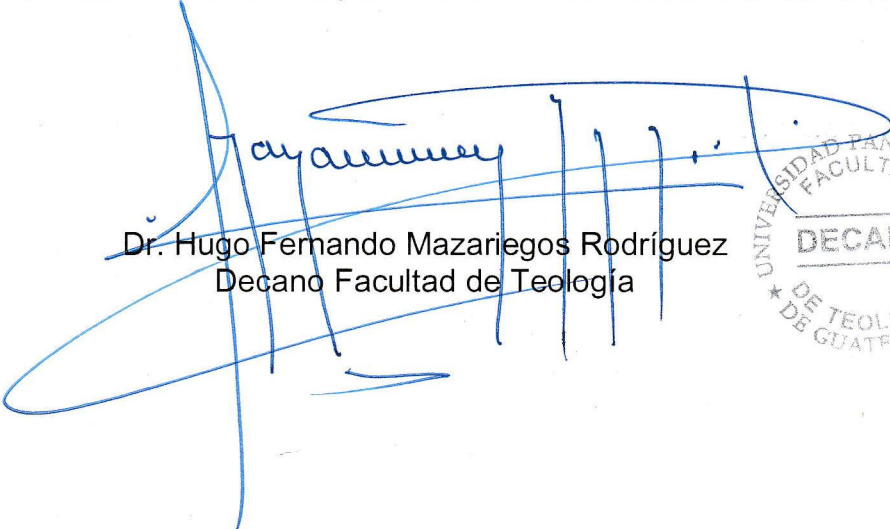
**Primero:** Que ha tenido a la vista el informe de disertación, en donde consta que el doctorando en mención realizó la investigación de rigor, atendiendo a un método y técnicas propias de la Facultad, según dictamen emitido por el asesor y revisor para el programa de **DOCTORADO EN TEOLOGÍA APLICADA**.

**Segundo:** Que dicho trabajo reúne las cualidades básicas de una investigación de grado de Doctorado.

#### **POR LO TANTO**

Emite **ACUERDO DE APROBACIÓN E IMPRESIÓN DE LA DISERTACIÓN DOCTORAL "Hacia una Eclesiología Misional desde la perspectiva de Reino de Dios: Una nueva propuesta basada en una conversación entre Teología, Ética, Misión y Liturgia"**, para que continúe con los trámites de rigor.

Dado en la ciudad de Guatemala, el día diecinueve de enero del año dos mil dieciocho.

  
Dr. Hugo Fernando Mazariegos Rodríguez  
Decano Facultad de Teología



c.c. Estudiante  
Archivo

## DICTAMEN DE APROBACION

Cornelius (Ken) Herfst  
Ontario Canadá

En calidad de Asesor de la Investigación, y después de haber analizado el documento titulado: **“Hacia una Eclesiología Misional desde la Perspectiva de Reino de Dios: Una Nueva Propuesta Basada en una Conversación entre Teología, Ética, Misión y Liturgia”**, presentado por usted para obtener el grado de Doctor en Teología Aplicada, le manifiesto que reúne los requisitos que marca la Normatividad y el Reglamento de Titulación de la Universidad Panamericana para la obtención del grado, y para que pueda continuar con los procedimientos que correspondan, le extiendo y firmo el presente dictamen, a los veintidós días del mes de octubre del año dos mil diecisiete.

ATENTAMENTE;

  
Dr. José Ramiro Bolaños Rivera  
Asesor



## **Agradecimiento**

Escribir una tesis doctoral como canadiense comprometido con el pueblo guatemalteco ha sido un reto de amor. Estoy profundamente agradecido con Dios por el privilegio de haber trabajado en la “tierra de la eterna primavera” alrededor de 20 años. Es desde la realidad guatemalteca que he repensado la teología y la misión y reconozco que no soy la misma persona que aterrizó con su familia en el aeropuerto La Aurora en julio de 1992. Caminar por las montañas de Cubulco, Baja Verapaz (1992–2002) con los hermanos achíes me desafió a ver el evangelio de manera integral. Agradezco a las Iglesias Reformadas del área del Embalse Chixoy y del pueblo cubulense por su amistad, paciencia y amor. Recuerdo siempre ese tiempo tan especial con gratitud a Dios quien nos envió – a mi familia y a mí – a esas montañas tan hermosas.

En la segunda etapa (2004–2015) trabajé con la Iglesia Evangélica Presbiteriana Nacional de Guatemala como obrero fraternal. La acogida de parte de la Iglesia, el sínodo y sus estructuras auxiliares, los diferentes comités, los presbiterios y de manera muy particular, del Seminario Evangélico Presbiteriano de Guatemala se caracterizó por la generosidad chapina y ha dejado profundas huellas en mi vida. Enseñar con el equipo docente bajo el liderazgo excepcional del decano Dr. J. Ramiro Bolaños ha sido una bendición que sigue formando mi vida y labor actual como docente universitario. Tuve que desaprender para luego aprender de nuevo; extraño las conversaciones compartidas entre docentes y estudiantes, tanto en las aulas como alrededor de las mesas del comedor de esa casa de estudios teológicos. Además, el privilegio de compartir clases en el Seminario Evangélico Teológico de Occidente y la Universidad Génesis, ambos en Quetzaltenango, me permitió caminar con estudiantes comprometidos con el Reino desde contextos muy diversos. Gracias por su interés y dedicación.

Participar en la Iglesia Presbiteriana Bethel Central de Quetzaltenango, especialmente con la Sociedad de Jóvenes “Adar” y el ministerio de campamentos, me dio importantes lecciones adicionales de la vida eclesiástica en otro contexto guatemalteco. Las reuniones dominicales en casa con la “Red 21” y su sed por una teología pertinente me inspiraban. Pastorear la Iglesia Presbiteriana Jehová Jireh de Quetzaltenango por un año en momentos de transición nos hizo

amigos para siempre. La amistad con la Iglesia Episcopal San Marcos de Quetzaltenango también ocupa un lugar importante en el desarrollo de mis reflexiones sobre la liturgia.

Agradezco a la Universidad Panamericana por haberme aceptado como estudiante doctorando. De manera particular, agradezco al Dr. Samuel Berberian quien supervisó la primera etapa de dichos estudios. Las conversaciones reflexivas con él me orientaron en un peregrinaje por nuevos campos del saber; quedo en una deuda grandísima. Luego de que la misma teología me exigiera ayudar al prójimo después de los estragos del Huracán Stan en 2005, me vi obligado a suspender los estudios para dedicarme a la reconstrucción. Gracias a la UPANA por su comprensión.

La formación de la Asociación para el Desarrollo Integral Saq B'e es una parte esencial de mi historia y facilitó una comprensión mucho más profunda acerca de la misión desde la perspectiva del Reino de Dios. La amistad con la junta directiva y los miembros de las comunidades en el occidente de Guatemala – donde la Asociación se desempeña – no tiene precio. De igual misma manera, la Red del Camino para la Misión Integral en América Latina me dio el privilegio enorme de ser miembro de la Coordinadora nacional e internacional, lo cual facilitó conversaciones sobre la misión de la Iglesia con teólogos, pastores y practicantes de la misión en muchos países de América Latina. Han sido – y siguen siendo – mis amigos y maestros en un caminar un poco insólito: ¡Gracias!

A veces uno no entiende los planes de Dios. Hubiera querido a quedarme en Guatemala para siempre, sin embargo, circunstancias de la vida nos llevaron a Canadá otra vez. Las transiciones internacionales no son fáciles y nuevamente los estudios doctorales se vieron interrumpidos de manera inesperada. Agradezco al nuevo decano, Dr. Fernando Mazariegos, por su comprensión y al Dr. J. Ramiro Bolaños por la supervisión de esta tesis. Además, agradezco al Ing. Davinsky de León por su apoyo editorial en un proyecto más.

Uno no podría escribir una tesis sin el apoyo de la familia. Agradezco a mis hijos, Katarina, Agustín, Ester, Miguel y Jerusha, y por supuesto, a mi querida esposa, Jacqueline. Su apoyo incondicional y palabras de ánimo durante largos años de estudio no tienen recompensa adecuada. Ver la tesis cumplida es motivo de alegría familiar, aunque no les sorprenderá si les digo que uno nunca termina de estudiar. La lámpara del cuarto de estudio aún seguirá encendida.



Llevo ya varios años enseñando misionología y ministerio en el Departamento de Religión y Teología de Redeemer University College en Canadá. El fruto de años de reflexión y práctica misionera en Guatemala influye ahora en las discusiones presentes en las clases y con los estudiantes, y la realidad del contexto latinoamericano no me permite tampoco en Canadá ejercer una “teología del balcón”. Regresar al país de origen después de haber estado muchos años en otro contexto permite tener una nueva mirada al interpretar la propia cultura y la realidad eclesial. Agradezco a mis colegas del Departamento de Teología: Dr. Craig Bartholomew, Dr. David Beldman y al decano, Dr. Kyle Spyksma, quienes me han acompañado en los nuevos retos con paciencia y me han animado a seguir con los estudios en Guatemala.

Desde el principio, la visión de la UPANA consistía en hacer teología aplicada. Aprecio ese enfoque y he tratado de hacer Teología del Camino, aunque eso conlleva empolvarse con sus altibajos. A veces ha sido necesario hacer crítica y hacerla incluso con cierto temor. Sin embargo, en el fondo, dicha crítica está cargada de un profundo amor hacia la Iglesia guatemalteca que motiva lo escrito. Más que simplemente criticar, se trata de presentar una propuesta que espero que abra espacios de conversación y planteamientos frescos que contribuyan a la transformación de la Iglesia y sociedad guatemalteca, a las cuales considero mi Iglesia y nación por adopción.

Dedico la tesis a los jóvenes guatemaltecos que sueñan, oran y luchan por un futuro mejor para su país – un futuro que sabe a la esperanza del Reino de Dios.

Cambridge, Ontario, Canadá.

## Contenido

Abstract .....	i
Introducción.....	iv
<b>Capítulo 1. La propuesta – Retomar una conversación necesaria: <i>lex orandi, lex credendi, lex vivendi</i> .....</b>	<b>1</b>
1.1. El origen y el significado de la frase .....	1
1.2. Buscando soluciones interdisciplinarias a los problemas sociales en Guatemala .....	2
1.3. Algunas razones para la debilidad de la postura evangélica .....	3
1.3.1. El dualismo entre lo sagrado y lo secular.....	3
1.3.2. Etiquetas que mienten (o que no significan nada).....	3
1.3.3. La ‘pelea’ entre César y Dios en el discurso popular .....	4
1.3.4. Reduccionismos latentes en la predicación misionera y actual.....	6
1.4. Planteamiento de la pregunta desde una posibilidad presente .....	7
1.5. El Reino de Dios como punto central de referencia.....	9
<b>Capítulo 2. Las bases teológicas para una eclesiología misional desde la perspectiva del Reino .....</b>	<b>11</b>
2.1. Introducción.....	11
2.2. Observaciones y preguntas insólitas para impulsar la reflexión .....	11
2.2.1. ¿Prisionera de una imagen creada por sí misma?.....	11
2.2.2. ¿Puede la Iglesia apelar al evangelio de Jesús?.....	14
2.2.3. Iglesia... ¿Para qué?.....	15
2.3. La conversión de la Iglesia al Reino de Dios .....	16

2.4.	Construcción de una teología con bases sólidas .....	17
2.4.1.	¿Cómo acercarse a la Biblia? – Principio hermenéutico básico .....	17
2.4.2.	La Biblia como la <i>historia</i> de la Salvación; una lectura alternativa .....	18
2.4.3.	La importancia de una cosmovisión bíblica para entender la misión de la Iglesia .....	23
2.4.4.	El tema central de la historia bíblica: El Reino.....	28
<b>Capítulo 3. Misión con enfoque en el Reino de Dios .....</b>		<b>67</b>
3.1.	Introducción.....	67
3.2.	El concepto popular de misión.....	67
3.2.1.	Confusión de términos.....	67
3.2.2.	Contenido y enfoque.....	68
3.3.	Pensamiento misionológico contemporáneo .....	70
3.3.1.	El Congreso de Lausana de 1974.....	70
3.3.2.	La Declaración de la Ciudad del Cabo en 2010.....	76
3.4.	La misión desde la perspectiva del Reino de Dios .....	84
3.4.1.	El Reino en el ministerio de Jesús .....	84
3.4.2.	La Iglesia al servicio del Reino.....	86
3.4.3.	Pautas misionológicas preliminares.....	88
3.4.4.	La aportación de la misión en la conversación sobre eclesiología misional.....	90
3.5.	Conclusión preliminar: la misión como parte esencial de <i>lex vivendi</i> .....	91
<b>Capítulo 4. La ética desde la perspectiva del Reino de Dios .....</b>		<b>93</b>
4.1.	Introducción: el estudio sobre la ética cristiana hoy .....	93
4.1.1.	¿De qué se trata la ética?.....	93
4.1.2.	La ética cristiana toma su punto de referencia desde Jesús .....	94

4.1.3.	Acercamiento urgente a la ética social cristiana.....	95
4.2.	Entendiendo la ética de Jesús desde su contexto judío .....	99
4.2.1.	Dos tradiciones bíblicas: la sacerdotal y la profética .....	99
4.2.2.	La importancia de las categorías de ‘puro’ e ‘impuro’ .....	100
4.2.3.	El campo de acción de la ética veterotestamentaria .....	101
4.3.	La ética transformadora del Reino en la predicación y ministerio de Jesús.....	103
4.3 .1.	Introducción.....	103
4.3.2.	Jesús y la ética del Reino.....	104
4.3.3.	La justicia del Reino de Dios .....	108
4.3.4.	Excursus: el caso del Hospital Federico Mora .....	115
4.3.5.	La radicalización teológica de la ética profética en Jesús y el Reino.....	125
4.3.6.	Pautas para el ajuste social – el aporte de Jürgen Moltmann .....	130
4.3.7.	Pautas para la restauración social que incluye justicia – la cristología de Karl Barth .....	141
4.3.8.	Una perspectiva evangélica latinoamericana: la Declaración de Lima, 2006 .....	147
4.4.	Conclusiones preliminares .....	150
<b>Capítulo 5. El puente de la ética hacia la liturgia–celebración – <i>lex vivendi</i> y <i>lex orandi</i>.....</b>		<b>153</b>
5.1.	Estableciendo una conexión necesaria .....	153
5.1.1.	Una formación de ambas vías .....	153
5.1.2.	La conexión indispensable entre la justicia y la liturgia – el aporte de Nicolás Wolterstorff .....	154
<b>Capítulo 6. La liturgia–celebración como la vivencia de una eclesiología misional .....</b>		<b>165</b>
6.1.	¿En qué consiste la liturgia?.....	165
6.2.	La importancia de la liturgia–celebración .....	166

6.3.	El mensaje ineludible de la arquitectura .....	167
6.4.	La estructura de los cultos populares .....	168
6.5.	Un divorcio preocupante.....	169
6.6.	Expresando dolor por medio de los Salmos de lamento .....	170
6.7.	Las preguntas que la misión debe hacer a la liturgia .....	172
6.8.	¿Reformados siempre reformándose?.....	173
6.9.	Una predicación orientada por el Reino – aporte de Küng.....	174
6.9.1.	La Iglesia al servicio del Reino.....	175
6.9.2.	La predicación de Jesús como patrón de la Iglesia .....	176
6.9.3.	El Reino escatológico en el ministerio de Jesús: el horizonte de la esperanza .....	178
6.10.	Una liturgia cuya importancia va más allá del servicio dominical .....	179
6.11.	Momentos clave en la liturgia que la convierten en medio de gracia .....	183
6.11.1.	La liturgia como acción divina en medio del pueblo de Dios.....	183
6.11.2.	Un encuentro con Dios y la oportunidad pedagógica .....	184
6.12.	La celebración del Año Cristiano como una herramienta litúrgica valiosa .....	187
6.12.1.	Definición breve del Año Cristiano .....	187
6.12.2.	La metanarrativa del Año Cristiano como marca de referencia eclesial.....	188
6.12.3.	Los desafíos que enfrenta la recuperación del Año Cristiano como base de la liturgia– celebración .....	191
6.12.4.	La importancia del ritual en la vida .....	196
6.12.5.	El Año Cristiano y el ritmo de la vida: ubicando lo “sagrado” en lo “ordinario” .....	197
6.12.6.	El valor pastoral del Año Cristiano.....	203
6.12.7.	Una oportunidad clave .....	208

6.12.8.	Una reorientación necesaria .....	209
6.12.9.	La conexión indispensable: <i>lex orandi, lex credendi, lex vivendi</i> .....	211
6.13.	Conclusiones preliminares .....	212
<b>Capítulo 7. Conclusiones y propuestas generales .....</b>		<b>217</b>
7.1.	Invitación a una conversación necesaria .....	218
7.2.	Retomar la cristología como punto de referencia.....	219
7.3.	La novedad de la propuesta .....	220
7.4.	La importancia de la conversación .....	220
7.5.	La importancia de una conversación realista y relevante .....	222
7.5.1.	Pensar en la liturgia–celebración – <i>lex orandi</i> .....	223
7.5.2.	La conversación entre la ética y la liturgia – <i>lex vivendi, lex orandi</i> .....	224
7.5.3.	La base indispensable de la teología bíblica para la eclesiología misional – <i>lex credendi</i> .....	226
7.5.4.	La misión – <i>lex vivendi</i> .....	231
7.6.	Pistas para seguir la conversación .....	236
Referencias .....		239

## Abstract

Written by a Canadian missionary who lived in Guatemala from 1992 to 2002 and from 2004 to 2015, “Towards a Missional Ecclesiology from the Perspective of the Kingdom of God: A New Proposal based on a conversation between Theology, Missiology, Ethics and Liturgy” attempts to provide a way forward for the Guatemalan evangelical Church. The thesis is developed in a context where the prolific growth of the evangelical Church has not resulted in the desired transformation of society. Rather; the increase of churches is mirrored by an increase in social problems that continue to devastate communities. While, it is recognized that the evangelical Church should not be seen as either the scapegoat or the Messiah for society’s problems, there are both multiple reasons for the inaction of the church within society as well as an opportunity to address the challenges. Fundamentally, the underlying question relates to the nature of the gospel that the Church believes and proclaims as well as the Church’s understanding of her place and role within society. Dualisms such as ‘secular’ vs. ‘sacred,’ ‘liberal’ vs. ‘conservative,’ ‘evangelical’ vs. ‘catholic,’ ‘evangelism’ vs. ‘social action,’ and ‘church’ vs. ‘state’ need to be dismantled through a more comprehensive worldview shaped by Scripture itself.

The thesis proposes a reconsideration of *lex orandi, lex credendi, lex vivendi*, which loosely translates as “the way one worships is the way one believes and lives.” It suggests that the relationship between theology, practice and worship is multi-directional: theology both influences and is influenced by liturgical practices. Ethics is a result of one’s understanding of Scripture and is both a precondition to worship as well as an outworking of worship in daily life. This is precisely why the focus is on a conversation. It has been more common to primarily study theology, missiology, ethics and liturgy in relative isolation from one another.

The theological foundation for a renewed missional ecclesiology is found in understanding Scripture as God’s story with its central theme of the Kingdom of God and its justice as Spanish versions of the Bible rightly translate. As Jesus incarnates the Kingdom both as its message and its Messenger, he is the central reference point for the discussion. A basic question that needs to be addressed is: “if the Kingdom of God was a priority in Jesus’ life and ministry, why is it absent from the Church’s life?” Failed attempts at recovering the centrality of the Kingdom are exposed. Conversation partners such as Moltmann and Barth are engaged in an

effort to clarify key terms as well as an ecclesiology that takes Christ more seriously. The Church cannot replace Christ in the fulfillment of its mission; rather, she serves as witness to the Christ who is present in the world, and as such, she participates in God's reconciliation project.

In tracing the relationship between a theology of the Kingdom of God and the mission of the Church, special attention is given to the holistic nature of *missio dei*. Key evangelical documents, such as the Lausanne Covenant (1974), the Lima Declaration (2006) and the Cape Town Declaration (2010) are discussed. The Trinitarian nature of *missio dei* as developed by Lesslie Newbigin is promoted. Mission is an essential component of *lex vivendi* if the Church is to be what God has called her to be.

The second component of *lex vivendi* is ethics. In an increasingly fragmented world, an inter-religious discussion on social ethics is urgently needed to ensure the survival of humanity. The focus, however, is on the unique contribution of Christian ethics. Jesus and the Kingdom of God provide the starting point for this analysis. The Old Testament background of priestly and prophetic ethics helps the reader understand Jesus' stance within the prophetic tradition. The focus of Kingdom ethics focusses on restorative justice. In a context where justice is largely seen as punitive, the Kingdom of God offers an alternative view in which there is solidarity with the victim as well as forgiveness for the perpetrator. Even a distributive approach to justice falls short of Jesus' radical message of love. Yet, Moltmann demonstrates that genuine forgiveness requires genuine change. The case study of the Federico Mora Hospital for Mental Illness provides the contextual reflection for seeking a humanizing ethic with a theological understanding of what it means to be created in the image of God. Barth's Christology helps to shape a vision for social change.

Due to the fact that liturgy is often misunderstood; the relationship between ethics and liturgy is used to demonstrate the urgency of the topic. Nicholas Wolterstorff serves as a conversation partner in the quest for an authentic liturgical life that sees justice as a pre-condition to faithful worship. Justice is essential to a Kingdom-focused missional ecclesiology.

The section on liturgy addresses the need for a more authentic worship of God in a context of violence, poverty and social breakdown that could provide a healthy pedagogy for the Church as it carries out God's mission. Liturgy recovers the Church's identity as the people of



God and enables her to find her place and live within the Biblical story of salvation because “liturgy is the collective memory of the people of God.” It is particularly a recovery of the Liturgical Calendar or the Church Year that facilitates this recovery of the Church’s identity and mission. While understanding some of the reluctance to embrace a return to the Liturgical Calendar, its value is seen from a variety of angles. If the inability of the Evangelical Church to contribute to the transformation of society is largely due to a misplaced or reductionist focus in worship, the proposal to recover the Christian Year needs to be taken seriously. It provides a powerful tool to live into God’s story of reconciliation and renewal.

This proposal invites conversation and dialogue – not only between theology, missiology, ethics and liturgy – but also between different evangelical traditions, different age groups, people with different gifts within the same congregation as well as people from different geographical and social realities within the Guatemalan context. It is written in hope that God’s Kingdom will be increasingly manifest in Guatemala because the mission we share is ultimately God’s mission.



## **Introducción**

Al viajar por las aldeas, pueblos y ciudades de Guatemala se encuentran muchísimos templos, iglesias y centros de reuniones religiosas por todos lados – desde las casitas de lámina o locales comerciales que funcionan como iglesias hasta las grandes megaiglesias. De hecho, según las estadísticas, Guatemala tiene más de 40,000 iglesias evangélicas a lo largo y ancho de su territorio. El observador se dará cuenta de la importancia de la religión en la vida cotidiana de muchos guatemaltecos. Calcomanías cristianas pegadas a los vehículos, tiendas pequeñas con nombres bíblicos o alusiones a ellos, y emisoras cristianas – legales y clandestinas – que se escuchan con facilidad en muchos lugares, testifican de una presencia religiosa que se expresa libremente. La diferencia entre la presencia de una fe pública en países como Guatemala en contraste con la reticencia de expresar la fe en países como Francia o España es notable.

Sin embargo, al quedarse un tiempo en Guatemala y conocer su realidad más de cerca, surge una enorme inquietud al ver que existe la otra cara de la sociedad: la de crisis social por la violencia, la pobreza, la corrupción, el desempleo y la migración forzada hacia el norte. Entonces, abundan las preguntas: ¿Cómo se explica la proliferación de iglesias y el aumento de los problemas sociales a la vez? ¿Por qué será que la Iglesia no ha podido responder a la crisis para luego transformar al país? Aun cuando se reconozca la complejidad de los problemas sociales no habrá otra conclusión admisible sino de que existe una crisis religiosa y eclesial.

Las razones para el aumento de las iglesias evangélicas en Guatemala han sido objeto de muchos estudios y opiniones. Aunque la presencia evangélica llegó a Guatemala desde la década de 1880 con los presbiterianos invitados directamente del presidente Justo Rufino Barrios, se reconoce fácilmente la influencia marcada por las misiones procedentes de Estados Unidos, que llegaron como una respuesta a la tragedia del terremoto de 1976 y luego en la década de 1980 como parte de la política exterior estadounidense. Aun cuando se acepte cierto nominalismo religioso por el cual hay personas que son afiliadas a una expresión religiosa por cuestiones netamente culturales, la combinación de católicos y evangélicos suma un porcentaje muy alto de personas que se identifican con la fe cristiana – en el sentido más amplio de la idea. Esa presencia impresionante pide una explicación acerca de las razones por las cuales la sociedad en general no refleja el cristianismo.

## Un poco de historia

Como en cualquier otro lugar, la historia de la llegada del cristianismo juega un papel importante en el desarrollo de la Iglesia en este país. Guatemala exhibe características comunes al resto de América Latina. Míguez Bonino (1995), observa:

“América Latina nunca fue cristiana en el mismo sentido que se puede decir que lo fueron Europa o Norteamérica. Lo que aquí sucedió fue un colosal trasplante – las estructuras eclesiásticas básicas, disciplinas y ministerios fueron traídos a fardo cerrado desde España, y se esperaba que funcionasen como un orden cristiano: una tremenda forma sin sustancia”.

Aunque las iglesias evangélicas han proliferado en Guatemala, la herencia de un cristianismo “extranjero” sigue siendo una realidad y como no se ha pasado por la misma lucha doctrinal que caracterizó a Europa, el interés por los “detalles” de la doctrina que causó la Reforma protestante del siglo XVI o por la lucha entre ‘conservadores’ y ‘liberales’ del siglo XX no ocupa un puesto urgente entre las prioridades de la gran mayoría de las iglesias evangélicas.<sup>1</sup> Aún en muchas iglesias denominadas “históricas” donde supuestamente se debería tener cierto aprecio por la historia eclesiástica, se encuentra un analfabetismo doctrinal. Cabe preguntar si la migración de personas católicas a las iglesias evangélicas ha superado el problema de “forma sin sustancia” que Bonino identifica o si el mismo problema yace en el fondo de la vida eclesiástica de los evangélicos como un agregado más.

Resulta evidente que la imposición de doctrina no haya captado el interés de los miembros de la mayoría de las iglesias evangélica y que en muchas ocasiones se le toma como algo extraño que no encaja en el ‘alma latina’. Se rechazan muchos de los intentos de formalizar

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, la controversia modernista que sacudió al Princeton Seminary relacionada con la crítica alta, sencillamente no figura en la realidad guatemalteca. No existe ninguna iglesia que dude de la inspiración de la Biblia o el nacimiento virginal de Jesús.

la postura doctrinal que mira a las confesiones surgidas en los siglos XVI y XVII<sup>2</sup> – aunque con frecuencia se apela a las cinco ‘solos’ de la Reforma Protestante.

Otro aspecto clave es el fuerte rechazo de todo lo que se asemeje a la Iglesia Católica. De hecho la postura ‘no católica’ es lo que define a la Iglesia evangélica en muchas de sus actividades, liturgia y ética. Como consecuencia, es común que se rechace el uso del Credo Apostólico para enseñar o explicar la fe cristiana. La oración que Jesús dejó a sus seguidores en respuesta a su petición, el Padrenuestro, se considera como algo que pertenece a la Iglesia Católica, por lo cual no se usa en los cultos tampoco. Además, se supone que la manera ideal de ser iglesia debe fundamentarse solamente en el libro de los Hechos de los Apóstoles, como si no hubieran pasado ya dos mil años o como si el Espíritu Santo no hubiera trabajado durante siglos y que por casualidad ha surgido nuevamente con el establecimiento de alguna iglesia particular. Con razón existen tantas congregaciones independientes. La amnesia histórica y la postura anticatólica obligan a la congregación reinventar su identidad, su doctrina y su misión para supuestamente ser una Iglesia “netamente bíblica”.

Como resultado, existen tendencias eclesiológicas que se encuentran únicamente en Guatemala. Por ejemplo, la I.E.N.P.G. (Iglesia Evangélica Nacional Presbiteriana de Guatemala), es la única iglesia presbiteriana al nivel mundial que no practica el bautismo de infantes en todas sus congregaciones. Al no encontrar su identidad como pueblo del pacto o de la alianza, su identidad y misión se debilitan. La participación del *missio dei* se podría fortalecer al recuperar su identidad como el pueblo del pacto, ya que la alianza juega un papel tan importante en el desarrollo de la historia bíblica que es nada menos que la historia de la redención divina. De la misma manera, la amnesia histórica no permite filtrar las influencias procedentes de iglesias de otros países. El pragmatismo y consumismo religioso determinan demasiadas prácticas

---

<sup>2</sup> En algunos presbiterios de la IENPG, es prohibido estudiar la Confesión de Fe de Westminster. Estudios sobre la Confesión de Fe de Westminster con jóvenes adultos en La Iglesia Presbiteriana Bethel Central de Quetzaltenango demostraron la dificultad de transmitir la doctrina presbiteriana debido a las expresiones filosóficas, especialmente en los párrafos relacionados con Dios.

eclesiásticas sin mayor reflexión sobre los fundamentos bíblicos o las implicaciones en cuanto a la misión.

## Dos desafíos sobresalientes e inherentes en ser *ekklesia*

Los desafíos de ser Iglesia en nuestro tiempo son muchos. Sin embargo, se pueden resumir en dos retos principales que abarcan a todos los demás: ser fiel a Dios y ser pertinente a su contexto. Fidelidad a Dios implica una postura de obediencia que surge del reconocimiento de Dios como dueño de la Iglesia misma; una fidelidad que responde a la vocación de ser *ekklesia* – llamados fuera para ser pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo. El hecho de que la Iglesia sea de Dios, implica un tremendo privilegio y bendición que se deberían de celebrar y disfrutar con gratitud y asombro. La Iglesia no es cualquier asociación o club humano, es el pueblo amado y redimido de Dios mismo; es su morada. Responder a Dios en fidelidad significa vida, salud, libertad y gozo para la misma Iglesia ya que se cumple el propósito por el cual se ha sido constituida. Sin embargo, el ser iglesia es una bendición que no debería ser malentendida como si fuera algo merecido o un privilegio que la hace superior a los demás. La vocación de ser iglesia conlleva una comisión:

“No me escogieron ustedes a mí,

Sino que yo los escogí a ustedes y **los comisioné**

**Para que vayan y den fruto**, un fruto que perdure.

Así el Padre les dará todo lo que le pidan en mi nombre”.

(Juan 15:16–17 NVI, énfasis agregado)

El texto bíblico enfatiza una relación necesaria y esperada entre los frutos y la vocación de los elegidos. Si los procesos deben determinar los resultados, es obligatorio analizar los procesos eclesiásticos que de una manera u otra han impedido que las Iglesias Evangélicas impacten a la realidad social o que impiden contribuir con una transformación duradera que impulse una vida mejor para la mayoría de guatemaltecos. Los frutos esperados de paz, justicia, amor, bondad y más, no son tan evidentes. Aparentemente, el hecho de que miles de guatemaltecos asistan a las celebraciones del culto cada domingo no demuestra un vínculo

coherente con su vida durante el resto de la semana ni una conciencia social. Si hubiera una relación más estrecha entre el culto y la vida, la realidad guatemalteca sería palpablemente diferente.

El segundo desafío principal cuestiona a la razón de ser de la Iglesia, o sea, su vida y misión en su contexto concreto y particular. Dice Ignacio Ellacuría, “La Iglesia es algo esencial en la fe cristiana. No es lo más esencial... pero sin la Iglesia, con su misterio inseparable de la historia, la fe no es todo lo que debiera ser” (1989: 7). La Iglesia es parte de las buenas nuevas que proclamamos en el lugar donde ella se encuentra. La pregunta es urgente: ¿hasta qué punto la presencia de Iglesia “x” o “y” representa buenas noticias para sus vecinos? Es fácil insistir que se ha encontrado la ‘verdad’ y que su manera de ser iglesia es la ‘mejor’ – pero, ¿quién dice que así sea? Es preocupante que personas vienen desde el extranjero para visitar a un pueblo reconocido como evangélico mientras que los mismos pobladores no respetan a la iglesia evangélica por su mal testimonio en la sociedad.

Al mismo tiempo, no se trata de otra forma de pragmatismo. Jürgen Moltmann observa: “En cada período la Iglesia tiene el deber de aclarar su comisión, su situación (o su realidad) y su meta. Pero, ¿cómo determinará su marco de referencia?” (1977: 1). Siguiendo el pensamiento de Moltmann, la doctrina de la Iglesia toma su perspectiva desde su confesión: que es el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo y el templo del Espíritu Santo y siempre tendrá que entregar cuentas de sí misma a Dios, quien la ha llamado a existir, quien la ha liberado y quien la ha reunido. Es entonces delante de Dios que siempre tendrá que reflexionar sobre su vida y las diferentes formas que tal vida tome, sobre lo que dice y lo que no dice, sobre lo que hace y lo que omite hacer. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia tiene el deber de aclarar su comisión y la manera en la cual está desempeñando dicha comisión delante de la sociedad que le rodea (Romanos 1:14, 1 Pedro 3:15). Entonces, tendrá que reflexionar sobre su vida y las diferentes expresiones de su vida delante del mundo.

Más adelante se abordará el tema de la misión; el punto clave aquí es que la Iglesia que es fiel a su identidad como pueblo de Dios necesariamente busca cómo encarnarse en su propio contexto. Dicha Iglesia ha de pertenecer a su comunidad de manera particular. Entonces, una iglesia que se encuentra en una aldea lejana y aislada de la Sierra Madre o de los Cuchumatanes

tendrá una forma de ser Iglesia y de vivir como tal, muy distinta a la de una Iglesia de la Zona 10 o 14 de la Ciudad de Guatemala. El campo de acción de una iglesia capitalina debería ser diferente al de una iglesia en Livingston. No existen recetas únicas que se apliquen por igual en todos los lugares – aun cuando se trate de iglesias de la misma denominación. Se trata de una contextualización dinámica al estilo que Jesús quien se encarnó y se “mudó a nuestra vecindad” como es traducido Juan 1:14 en la Biblia El Mensaje.

### Ni chivo expiatorio ni mesías de los problemas sociales

Hay dos reacciones extremas que se debe evitar: considerar a la Iglesia como el chivo expiatorio que es culpable de todos los problemas sociales o por otro lado, tener expectativas poco realistas que miren a la Iglesia como el mesías que debe solucionar todos los problemas sociales. Sin negar que el crecimiento presencial de la Iglesia Evangélica guatemalteca en las últimas décadas no ha menguado la creciente ola de violencia, la pobreza y los demás problemas sociales, se requiere un análisis más amplio que no imponga un sentido de culpabilidad paralizante e injusto a los cristianos que buscan ser coherentes con su fe, aun cuando dicha fe se caracteriza por reduccionismos pietistas o perspectivas teológicas que fomentan una vida escapista. Los problemas que se enfrentan en Guatemala son más complejos.

### Tampoco la Iglesia Católica ha logrado impulsar una transformación

Al parecer, aunque la Iglesia Católica Romana se ha enfocado más en la cuestión de los problemas sociales que los evangélicos y ha desarrollado una teología contextualizada debido a la crisis que se vive en los países Latinoamericanos – la cual habla elocuentemente de la preferencia de los pobres – ella misma no ha podido cambiar la escena tampoco. Queda como pregunta abierta el ver si la Teología de la Liberación ha tenido más eco en otros países del mundo o si sencillamente se ha quedado en los círculos académicos.<sup>3</sup> Lo que no se puede negar es que aunque personajes como Monseñor Ramazzini han abogado en favor de los pobres, los resultados



no han sido los esperados: las mineras canadienses siguen trabajando en San Marcos y hay una ausencia de voluntad política para resolver los problemas de tierra siempre que no hay presión internacional por medio de ayudas financieras ligadas a proyectos específicos o programas impuestos desde el exterior.<sup>4</sup> De todas maneras, existe muy poca aceptación para una propuesta que une a la población católica y evangélica para impulsar una conversación seria acerca de soluciones realistas a los desafíos sociales.

Por otro lado, los escándalos políticos como el denominado “la Línea”, en el que están involucrados a altos funcionarios del Estado ha señalado a personas que no se identifican como evangélicos como actores. Eso muestra que evidentemente hay otros factores que han contribuido a la difícil realidad y que están marcando la situación guatemalteca. Se podría preparar un listado largo: el sistema económico globalizado que no permite que los guatemaltecos sean sujetos de su propio desarrollo, políticas extranjeras que buscan la producción de biocombustibles por medio de las que siguen apropiándose de los terrenos de miles de agricultores y familias que se han quedado sin tierras y sin los ingresos de sus labores tradicionales, el calentamiento global que ha perjudicado las cosechas de miles de familias guatemaltecas, la falta de acceso a la educación o de educación pertinente a la realidad, la falta de oportunidades, una crisis económica que ha contribuido a la fragmentación familiar por la necesidad de que ambos padres trabajen y que los niños no cuenten con el apoyo paternal durante su desarrollo. El listado sigue y no es muy alentador.

## Las fuentes de los desafíos contemporáneos

Hay desafíos que vienen desde el contexto en el cual la Iglesia se encuentra. Ejemplo de ellos son los cambios sociales, las actitudes anti institucionales, la competencia eclesial, los

---

<sup>3</sup> Se ha notado que la opción para el pobre no ha resultado en una aceptación del programa social católico entre los pobres. Al contrario, se dice que “la Iglesia católica ha optado por los pobres y los pobres han optado por la iglesia pentecostal”, en muchos lugares de América Latina (Pew Research Center, 2006).

<sup>4</sup> Se observa la presión internacional por el caso del Embalse Chixoy o programas de salud sexual que muchas veces chocan con los valores de los pueblos indígenas (Prensa Libre, 2015). En cuanto al condicionamiento

problemas sociales que abruma a los miembros y las limitaciones económicas, entre otros. Además, hay desafíos que surgen de su propia vivencia de la fe, como su amnesia histórica y falta de autocomprensión, la fuga de miembros, la crisis de ‘autoestima’ al perder terreno en relación a otras expresiones de fe o el desafío de la preparación adecuada del liderazgo y la membresía para el cumplimiento que la misión representa para ella misma. Al investigar la capacidad que una iglesia tiene para enfrentar los desafíos y aprovechar las oportunidades que se le presentan, es evidente que la vida y la misión de la iglesia (local o nacional) surgen de la comprensión de su propia identidad. La iglesia no podrá cumplir con la misión de manera satisfactoria si no entiende su propia razón de ser. La identidad de la Iglesia necesariamente está en estrecho vínculo con Dios mismo, ya que es Dios quien está formando a la Iglesia para cumplir con la visión y misión que él ha establecido. Se concluye entonces, que la identidad de la Iglesia tendría que reflejarse en las cuestiones de fidelidad a Dios en cuanto a su vocación.

Es más, la identidad de la Iglesia está basada no solamente en su teología, sino que se define por su liturgia; es decir, en la manera en la cual se adora y sirve a Dios, como también por la manera de comportarse en la sociedad (ética). Desde la perspectiva bíblica, los hilos de teología, liturgia y ética se entretajan a tal grado que son inseparables y forman un testimonio ante el mundo que les rodea. El testimonio de la Iglesia es su proyección al mundo y dicha proyección implica una expresión – intencional o no – de su misión. Dado que los resultados o frutos son consecuencia de los procesos, otra conclusión es evidente: la Iglesia está viviendo una crisis.

Cualquier crisis le ofrece a la Iglesia una oportunidad para repensar su identidad y misión, y con la oportunidad se le ofrece también la posibilidad de una renovación. Aunque se reconoce la necesidad de volver a las Escrituras para dicha renovación, los principios hermenéuticos y la manera de entender cómo las Escrituras deben informar, formar y transformar a la Iglesia requiere una reevaluación continua. En la práctica eclesiástica se suele limitar el uso de la Biblia a la búsqueda de textos para apoyar cierta doctrina o ética. Sin embargo, tal acercamiento a la

---

de los programas de salud se obtuvo la información en conversaciones con vecinos en comunidades rurales. Cubulco, B. V. (2000–2002), Xe’ Abaj I, Nahualá (2006).

Biblia resulta problemático porque el uso de los textos es muy selectivo y esos textos se aplican de forma muy subjetiva. La cuestión de la autoridad de las Escrituras no ha producido una transformación de ni de la Iglesia misma ni de la sociedad en la cual la Iglesia vive. La presente tesis ofrecerá otra manera de orientar la discusión.

*ad fontes*, otra vez.

En la historia de la Iglesia han surgido algunos momentos de renovación eclesiástica, a través de personas que se dieron cuenta de que la única manera para poder ir hacia adelante es ir antes hacia atrás. Una nueva visión nace al darse cuenta de la brecha entre lo que es y lo que debería ser, o entre lo que es y lo que podría ser. La inconformidad de la situación impulsa a una nueva misión para poder realizar la visión. El grito en el tiempo de la Reforma protestante era “*ad fontes*” – que implicaba no solamente un regreso a la Biblia en sus lenguas originales, sino un regreso a la historia de la Iglesia antigua para entender el desarrollo del cristianismo desde su inicio. La Gran Tradición del cristianismo tal como se ha preservado en los credos ecuménicos con énfasis fuerte en una confesión del Dios Trino y los asuntos no negociables de la fe cristiana sigue siendo el marco de referencia para guiar la reflexión de la Iglesia hoy. La recuperación de la memoria es un paso importante para entender la identidad y misión de la Iglesia en nuestros días. El presente trabajo ofrece una propuesta desde la convicción de la necesidad urgente de ir *ad fontes*.



## **1. La propuesta – Retomar una conversación necesaria: *lex orandi, lex credendi, lex vivendi***

Si los procesos determinan los resultados, se deben analizar los procesos eclesiológicos que de una manera u otra han impedido que las iglesias evangélicas impacten a la realidad social o contribuyan a una transformación duradera que impulse una vida mejor para la mayoría de los guatemaltecos. Es una situación sumamente ambigua y perpleja el hecho de que hay más de 40,000 iglesias evangélicas en el país y que a la vez los problemas sociales se han incrementado al tal grado que aunque Guatemala tenga la cifra más alta de evangélicos en América Latina, también tiene cifras preocupantes en violencia (familiar y social), pobreza, desigualdad social, limitaciones en educación y programas de salud, entre otros.

Aparentemente, el hecho de que miles de guatemaltecos asistan a los servicios dominicales no ha establecido un vínculo evidente con su vida durante el resto de la semana ni una conciencia social en la mayoría del liderazgo eclesiológico. Es fácilmente identificable que existen fallas en la transmisión de la enseñanza bíblica y aunque las razones pueden ser múltiples, una de las principales tiene que ver con la relación – implícita o explícita – entre la teología y la manera de adorar a Dios.

### **1.1.El origen y el significado de la frase**

Se considera que fue el monje Próspero de Aquitaine (435 – 442) quien formuló la antigua frase *lex orandi, lex credendi*. De acuerdo con Chan (2006), Aquitaine fue secretario de Leo el Grande y admirador de Agustín de Hipona. Además, Jesson (2001) indica que en los escritos contra Pelagio, Próspero enfatizó que “la manera en la cual uno ora determina la regla de su fe” (2001: 7). Jesson argumenta también que el uso de esa frase por Próspero y Agustín buscaba mostrar que la posición doctrinal de Pelagio contradecía la liturgia y especialmente las oraciones de la Iglesia; por ende, debía ser rechazada.

Originalmente, el concepto de liturgia se vio delimitado ya que se refería a un texto prescrito que servía como base para las oraciones públicas en el culto. Aunque a través de los años el significado de la relación entre *lex orandi, lex credendi* ha sido discutido e interpretado de varias maneras, no puede negarse que existe una relación estrecha entre ambos términos.

Por ejemplo, para Cipriano, la oración que Jesús enseñó a sus discípulos ofrece un vehículo para presentar la teología – una postura compartida por Tertuliano, quien la tomó como “un resumen de todo el evangelio”. Albert Hasse escribe en su libro *Living the Lord's Prayer* que el reciente arzobispo de la Iglesia Anglicana Rowan Williams consideraba que una explicación del Padre Nuestro era la mejor manera para enseñar a alguien inconverso el evangelio (2009: 13). Ireneo observaba más de una relación simbiótica entre la liturgia y la teología, la cual se podía ver en la celebración de la eucaristía (citado por Jesson: 10). Para Agustín, la liturgia establecía los límites de la reflexión teológica y advertía contra la especulación (Jesson: 11). Con el paso del tiempo y particularmente desde la época de la Reforma Protestante, el peso de la relación entre *lex orandi, lex credendi* ha caído más sobre el enfoque teológico bajo la insistencia de que es la teología la que produce una liturgia bíblica. Es tiempo de revisar tal postura.

Además, la frase como tal se debería ampliar para incluir *lex vivendi* – la manera que se vive. Se demostrará que la liturgia define la orientación de la vida y en cuanto a la Iglesia, la orientación de la vida tiene que ver con la ética y con la misión como partes esenciales de su testimonio ante el mundo que le observa. Nuevamente, se trata de una conversación de dos vías: la ética bíblica está estrechamente vinculada a la liturgia, como se verá, y no solamente en términos de aplicación sino como precondition para la liturgia–celebración auténtica que le agrada a Dios. Además, la liturgia nutre e inspira la esperanza de que ‘otro mundo es posible’. Por medio de la liturgia es posible vivir la historia de salvación y luego participar en ella, lo cual es equivalente a una participación en el *missio dei*. Sin duda, hay ricas pistas por descubrir cuando se regresa *ad fontes*.

## 1.2. Buscando soluciones interdisciplinarias a los problemas sociales en Guatemala

Por lo observado, las causas de la crisis social que se vive en Guatemala son múltiples y las respuestas tendrían que ser interdisciplinarias también. Sin embargo, como participante clave dentro de la sociedad, la Iglesia tiene una oportunidad singular en la promoción de una sociedad justa y compasiva. Esto debería ser evidente por el simple hecho de que la organización de los miembros de la Iglesia se mantiene en pie por generaciones. El punto que se debe subrayar es que

el papel de la Iglesia no es el mismo que el papel del gobierno, la escuela, los padres de familia o las fábricas. El papel de la Iglesia es precisamente ser lo que se es: Iglesia – una comunidad que se reúne alrededor de su Señor, que ha sido llamada del mundo para ser reenviada al mundo (Newbigin, 1986: 124). En este sentido, la iglesia tiene un papel sumamente importante en favor de la sociedad, lo cual lamentablemente no se ha aprovechado tanto como se hubiera podido.

### 1.3. Algunas razones para la debilidad de la postura evangélica

#### 1.3.1. El dualismo entre lo sagrado y lo secular

Al acercarnos a la iglesia evangélica misma en búsqueda de razones que podrían explicar por qué no ha tenido la capacidad de impulsar un cambio social, hay varios factores que se deben de tomar en cuenta como posibles pistas que se podrían corregir. En primer lugar, existe una teología heredada que promueve un dualismo entre lo ‘sagrado’ y lo ‘secular’ con la idea que todo lo que tiene que ver con la vida espiritual le corresponde a la Iglesia, mientras que las cosas que tienen que ver con el ‘mundo’ o la sociedad e inclusive con la vida cotidiana, no tienen nada que ver con la misma Iglesia. Se supone que es más espiritual ir al culto que al mercado; ser pastor que ser agricultor, ingeniero o empleada doméstica.

#### 1.3.2. Etiquetas que mienten (o que no significan nada)

En segundo lugar, aun en la jerga religiosa, la tendencia es la de aferrarse a etiquetas tales como ‘conservador’ o ‘liberal’ las cuales aparentemente conllevan un compromiso con todo un paquete de creencias. Así, la persona “conservadora” es alguien que se preocupa por una lectura literalista de la Biblia, que encuentra su autoridad en algunos textos explícitos o que pone al evangelismo oral como la tarea prioritaria de la misión de la Iglesia, entre otros. De la misma manera, la persona supuestamente “liberal” es aquella que está más preocupada por el compromiso social, es ecuménica y está abierta a los cambios tanto socioculturales como eclesiásticos. Desafortunadamente, la polarización de las posturas no ha contribuido a una eclesiología transformadora.

Además, existen posturas teológicas que han surgido de otros contextos que no caben dentro de la realidad guatemalteca actual. Por ejemplo, los “liberales” del siglo XIX rechazaron

la historicidad los milagros, negaron el nacimiento virginal de Jesús y pusieron en tela de duda su resurrección corporal de la tumba. Es difícil encontrar a una persona guatemalteca que se considere cristiana y comparta las características de una teología liberal histórica. Sin embargo, el resultado es que en muchos casos, los “conservadores” rechazan cualquier planteamiento para responder a las necesidades sociales, a la pobreza extrema o una contribución a la vida cultural de la sociedad por la sencilla razón que eso pertenece al campo “liberal”. Se trata de un ‘hombre de paja’ cuya sombra ha entenebrecido el escenario eclesiástico de tal manera que ha apagado la luz del evangelio en gran parte.

### 1.3.3. La ‘pelea’ entre César y Dios en el discurso popular

En tercer lugar, la ideología religiosa que hace una separación entre el campo de acción de la Iglesia y el del Estado ha hecho un daño incalculable. La lectura simplista de la respuesta de Jesús a la pregunta sobre el tributo en la cual él responde diciendo: “denle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mateo 22:15–22; Marcos 12:13–17; Lucas 20:20–26) ha fomentado la idea que la Iglesia no tiene nada que ver con la política y que la responsabilidad evangélica se limita a ejercer el derecho de votar en los comicios. Es dudable que Jesús tuviera en mente tal postura; es más, su predicación del Reino de Dios necesariamente ha de tener implicaciones sociales y políticas y una lectura que surge del concepto *imago dei* aclararía que el mismo César debería entregar cuentas a su Creador (Descalzo, 1997, II: 243). Como Descalzo enfatiza:

“Jesús, al predicar el Reino, no se evade de este mundo, no predica un conformismo en esta tierra, en una espera de un Reino que estaría “al otro lado”. Jesús cuida mucho de que ese Reino no se confunda con el simple establecimiento de una sociedad justa, pero eso *no quiere decir que Jesús se desinterese por esa sociedad justa ni que sea indiferente a ella, ni que ésta no sea una condición previa a la llegada de aquel, ni que ambas no se encuentren estrechamente ligadas, ni que no sean convergentes*. La justicia política no es el Reino de Dios, pero el Reino se realizará en una sociedad fraterna y justa y esa meta es el signo de la tarea humana, la promesa y esperanza de quienes aquí tenemos que encontrar lo político en lo eterno”. (1997, II: 241, énfasis del autor).



Además, un acercamiento del proyecto de Dios desde la cristología cósmica demostrará que Cristo es soberano sobre toda la creación – incluyendo las estructuras políticas y sociales (Colosenses 1:15–20). La postura popular que polariza a la Iglesia y al Estado es producto de la ideología política neoliberal que llegó a tierras guatemaltecas desde los Estados Unidos, la cual fue fomentada por la predicación de los misioneros y que encontró tierra fértil en las nuevas esperanzas utópicas del movimiento anti-clerical del neoliberalismo procedente de Europa que florecía en América Latina en el siglo XIX.

### ***Una propuesta alternativa que supera el dualismo social – Barth***

Karl Barth ha propuesto un planteamiento mejor al mostrar que en vez de contraponer a la Iglesia y el Estado, cualquier cristiano es tanto miembro de la comunidad cristiana como de la comunidad civil. Evidentemente, la participación en ambas comunidades implica una participación distinta, sin embargo, la ventaja de la postura que Barth promueve subraya la realidad de que uno por sí mismo participa en la vida pública como miembro de la Iglesia; no permite el dualismo entre ambas esferas como una postura justificable.

**Figura 1**

### **La propuesta de Barth que supera el dualismo**



Fuente: elaboración propia

A la izquierda de la figura se ve la postura tradicional. Por la derecha, Barth demuestra que una persona que es miembro de la comunidad cristiana, es miembro de la comunidad civil a

la vez. El reto es discernir cuándo se debe demostrar solidaridad como Iglesia con la comunidad civil y cuándo se debe ser una comunidad alternativa.

#### 1.3.4. Reduccionismos latentes en la predicación misionera y actual

Existe cierta reticencia a criticar la labor sacrificial de misioneros y si se hace sería únicamente con timidez y humildad, con el reconocimiento que Dios los ha usado para ensanchar el Reino en maneras impresionantes. Sin embargo, siendo misionero el que escribe estas páginas, se reconoce también que el evangelio que se predica depende de la formación eclesiástica que el mismo misionero haya tenido, la cual siempre es contextualizada desde el lugar de origen y luego se lleva como maleta al campo misionero.

Por dicha formación teológica y eclesiástica, la gran mayoría de los misioneros que venían de Norte América o Europa tenía la tendencia de elaborar su predicación con tintes de un pietismo en el cual el alma es de una importancia primordial y la preocupación ha sido asegurar que la persona individual esté en una buena relación con Dios. Cuando se habla de la responsabilidad social, se suele limitarla al testimonio o al evangelismo personal, a los valores como personas cristianas o a la necesidad de pagar los impuestos. Sin depreciar la importancia de estos aspectos, a la luz del Nuevo Testamento, se tendría que concluir que el enfoque meramente individualista es un reduccionismo que debilita a la misión de la Iglesia y distorsiona el mensaje del evangelio. Los resultados del énfasis netamente individualista demuestran su incapacidad de responder a la magnitud de los problemas que abruman a la sociedad guatemalteca.

La idea que la única manera que se puede influir en el ámbito público es por la conversión de los corazones de las personas que ocupan puestos altos en el gobierno tampoco toma en serio el patrón del Nuevo Testamento. Tal postura conlleva la idea errónea de que cualquier cambio de la sociedad tendría que venir desde los puestos altos del gobierno y que eso la llevaría otra vez a un tipo de “iglesia estatal de Constantino” (Padilla, 1998: 77), como si el ‘éxito’ del Evangelio o del proyecto de Dios dependiera del apoyo las autoridades políticas del mundo – una postura que el Nuevo Testamento niega rotundamente.

Yoder afirma: “Lo que se necesita advertir es más bien que la estructura social primaria a través de la cual el Evangelio obra para cambiar otras estructuras es la de la comunidad cristiana”

(1998: 40). El papel de la Iglesia tiene que ver con la transformación de la estructura social de manera colectiva como comunidad de fe, como Iglesia. La transformación nunca será posible mientras que la Iglesia como pueblo se adapte, avale y apoye el *statu quo* social. La idea de transformación contiene el reconocimiento de la necesidad de hacer un cambio a la luz de una realidad no deseable. En la búsqueda de tal transformación para la situación guatemalteca actual, es indispensable reconocer que aunque la Iglesia no sea ni el chivo expiatorio de todos los problemas sociales ni el mesías que pueda resolver todos estos problemas, su trayectoria no ha sido alentadora. Cuando le ha tocado ser una comunidad alternativa, con demasiada frecuencia, se ha prestado de la misma ideología dominante de la sociedad y se ha hecho difícil distinguir a la Iglesia como una comunidad con normas regidas por la Palabra de Dios. Hay pastores evangélicos que andan con guardaespaldas a causa del dinero que manejan; además, las historias de corrupción y la búsqueda de intereses en las estructuras eclesiásticas ofrecen una lectura triste de una situación lamentable.

Por otro lado, cuando se le ha presentado la oportunidad a contribuir al bien de la sociedad, el temor asociado del tema del “evangelio social” no le ha permitido servir como debería bajo el pretexto que no le corresponde a la Iglesia hacer lo que le toca al gobierno hacer, es decir: apoyar a las personas afectadas por desastres naturales, suplir a las necesidades físicas o alimenticias de las personas desamparadas, fomentar una cultura de creatividad que podría encaminar a la juventud a expresiones positivas de la vida, etc. En otros casos, iglesias locales (o sus dirigentes) suelen limitar la misión de la Iglesia a lo que se denomina tradicionalmente “evangelismo” entendido como una proclamación oral del mensaje bíblico con la invitación de “aceptar a Jesús como su Señor y Salvador personal”. Como consecuencia, hay jóvenes que prefieren apoyar a programas como “Un techo para mi país” precisamente porque su iglesia local se les ha obstaculizado la participación social y ellos tienen una perspectiva mucho más integral que el liderazgo de su congregación.

#### 1.4. Planteamiento de la pregunta desde una posibilidad presente

Sin embargo, hay más que se puede decir del tema. Hasta el momento, el enfoque ha sido mirando la trayectoria de la Iglesia en Guatemala; ahora, al ver la Biblia y al tomar en cuenta el tremendo potencial que la misma Iglesia tiene, la posibilidad de contribuir positivamente a la

situación crítica actual de Guatemala es aún mayor de lo que se puede imaginar. Es una cuestión de regresar a la descripción de una Iglesia que entiende su identidad y su misión, la cual le podría transformar nuevamente en un movimiento. 1 Tesalonicenses 1:4–8 es uno de los pasajes a los que se puede apelar, donde Pablo describe el impacto que han tenido en diferentes provincias enteras:

“Hermanos amados de Dios, sabemos que él los ha escogido, porque nuestro evangelio les llegó no sólo con palabras sino también con poder, es decir, con el Espíritu Santo y con profunda convicción. Como bien saben, estuvimos entre ustedes buscando su bien. Ustedes se hicieron imitadores nuestros y del Señor; cuando a pesar de mucho sufrimiento, recibieron el mensaje con la alegría que infunde el Espíritu Santo. De esta manera se constituyeron en ejemplo para todos los creyentes de Macedonia y de Acaya. Partiendo de ustedes, el mensaje del Señor se ha proclamado no sólo en Macedonia y en Acaya, sino en todo lugar; a tal punto se ha divulgado su fe en Dios que ya no es necesario que nosotros digamos nada”. (NVI)

Es impresionante ver el alcance del testimonio de los cristianos de Tesalónica. O bien, se podría citar Hechos 17:6 “... arrastraron a Jasón y a algunos otros hermanos ante las autoridades de la ciudad, gritando: ‘*¡Estos que han trastornado el mundo entero han venido también acá...!*’ afirmando que hay otro rey, uno que se llama Jesús” (NVI, énfasis agregado).

Al entender que la Iglesia es la creación de Dios Trino, su potencia para contribuir al bienestar de un país como Guatemala debería despertar una nueva visión e impulsar una nueva acción que supera la autoimagen negativa que ha provocado tanta inercia y apatía entre las iglesias. Es una invitación a soñar otra vez, a levantar el rostro a ver lo que Dios puede hacer a través de la Iglesia, porque es una visión que surge de la convicción de que la Iglesia no es una asociación cualquiera, ni semejante al Club de Leones, sino que es una comunidad creada por Dios mismo con el propósito de ser su instrumento para llevar a cabo su misión. Es una esperanza enraizada en la historia salvífica de Dios; una historia cuyo capítulo final no se ha escrito todavía. Es una visión formada por la teología más que por la antropología. Es una orientación para la vida y ministerio eclesiástica que trata de tomar en serio el hecho de que la Iglesia es pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo y el templo del Espíritu Santo, y que la misión es una participación en

lo que Dios ha hecho, hace y hará todavía; es una orientación que obedece al llamado de Cristo, quien invita a sus seguidores a seguirle en medio de los desafíos de la vida. Es un seguimiento que reconoce que Dios busca a los humildes, a los desechados por los poderes mundanos, a los marginados y a los sencillos para llevar a cabo sus propósitos, como se manifiesta en la vida de Jesús.

### 1.5.El Reino de Dios como punto central de referencia

Dicho de otra manera, la eclesiología debe ser “informada, formada y transformada por la convicción de que Jesús es inseparable del Reino de Dios” (Moltmann, 1997: 13). Jesús sigue siendo el patrón para la Iglesia en su identidad y misión. Al regresar a la teología, es evidente que existe una relación estrecha entre la cristología y la eclesiología por la misma razón de que Jesucristo es la cabeza de la Iglesia (Efesios 1:22) y es Él quien reúne a Iglesia alrededor de sí mismo (Juan 10:16). Una cristología robusta resultará en una eclesiología sana y sanadora mientras que una cristología anémica producirá una eclesiología enfermiza y débil que no puede ofrecer vida a la sociedad necesitada. Se trata de encarnar las buenas nuevas del Reino de Dios en la misma manera en que Jesús lo hizo. Es precisamente por esta razón que Jesús dice: “Sígueme” y a la Iglesia como tal le corresponde responder a tal llamado.

El mensaje y proyecto de Jesús no se puede reducir ni a una moral individualista, ni a la religiosidad como tal. W. A. Visser 't Hooft escribió hace años:

“La tendencia general del protestantismo ha llegado a describir el Reino de Cristo como una realidad invisible, espiritual, celestial ubicada en las ‘almas’ de los hombres. El cambio de enfoque desde la soberanía universal, incluyente, abarcadora de Cristo sobre el mundo entero a una soberanía netamente interior nos lleva inevitablemente a un concepto pietista en el cual los asuntos del mundo son la preocupación exclusiva de los poderes seculares y la iglesia no tiene ninguna palabra para el mundo, sino únicamente como individuales que serán salvos del mundo. El cristianismo se vuelve cada vez más ensimismado y la iglesia sabe cada vez menos cuál es su deber en cuanto a las afirmaciones bíblicas que abrazan al mundo y que hacen temblar al mundo”. (1948: 24)

La perspectiva de Visser 't Hooft encapsula la postura popular entre los evangélicos y demuestra la pobreza de una visión limitada por una teología pietista e individualista que no ha entendido el alcance de la obra salvífica del Cristo cósmico. Urge examinar el propósito de la proclamación del evangelio para poder promover una reorientación de la misma desde la perspectiva del Reino de Dios.

## **2. Las bases teológicas para una eclesiología misional desde la perspectiva del Reino**

### **2.1. Introducción**

El presente capítulo pretende ver la importancia de la eclesiología misional desde la perspectiva del Reino de Dios dentro del ámbito de la teología y surge de la convicción de que la crisis en la Iglesia evangélica se debe a una crisis teológica. Es de temer que la tendencia es pensar que se pueda enderezar a la Iglesia al encontrar soluciones pragmáticas: programas nuevos, estilos de liderazgo exitosos o un mejor mercadeo eclesiástico que podría financiar el ofrecimiento de bienes religiosos – sean experiencias o alguna terapia emocional que asegure la felicidad de los feligreses. Se supone que el buen manejo de tal ofrecimiento atraería a la población a los templos. Sin embargo existen problemas muy evidentes de tal postura: dado que el aumento de Iglesias evangélicas en Guatemala en los últimos 50 años no ha podido disminuir los problemas sociales, es dudable que más iglesias del mismo estilo sean la respuesta necesaria.

De igual manera, es dudable que el pensamiento que contribuyó a formar la crisis pueda encontrar la solución que liberaría la Iglesia de modelos eclesiásticos populares o dominantes que no han alcanzado el propósito de Dios. Lo que se requiere es una reflexión fresca sobre la Iglesia desde la Biblia y desde la historia. Dado el límite de espacio de la tesis, este capítulo presenta solamente una perspectiva general de la Biblia.

### **2.2. Observaciones y preguntas insólitas para impulsar la reflexión**

#### **2.2.1. ¿Prisionera de una imagen creada por sí misma?**

##### ***Esencia y forma***

El teólogo Hans Küng advierte acerca del peligro de que la Iglesia quede prisionera en la imagen o idea que se ha hecho de sí misma (1968: 14). El deseo de encaminar a la Iglesia hacia una renovación verdadera requiere el coraje de reflexionar seriamente sobre la esencia y la forma de la Iglesia ya que hay una esencia bíblica–teológica que la define a pesar de todas las corrientes

de cambio que se registran en la historia. Tal esencia no es una ideal al estilo platónico que queda un poco ilusorio e inalcanzable, sino la esencia se debe buscar en una expresión o forma histórica que está sujeta a cambios por la misma razón que la vida en sí misma está en perpetua moción. En la misma línea de Karl Barth, Küng enfatiza que la Iglesia es un acontecer, un evento, un suceso histórico. Además, Küng observa que el Nuevo Testamento no comienza con una doctrina de la Iglesia sino con la realidad histórica de ella, sobre la cual se reflexiona posteriormente (1968: 15). Dicha realidad histórica de la Iglesia cobra mucha importancia en el desarrollo del pensamiento de Küng:

“Por la inserción de la Iglesia en la historia concreta, la forma que ella toma no es algo irrelevante. No se debe imaginar que la relación entre la esencia y la forma de la Iglesia sea analógica a la relación entre núcleo y cáscara ya que una esencia sin forma es irreal y ficticia”. (Küng, 1968: 16)

Al mismo tiempo, aunque no se debe separar la esencia de la Iglesia de su forma, tampoco se ha de identificarlas; son distintas. La esencia no se esconde ‘detrás’ de la forma ni está ‘encima’ de ella. Por otro lado, se debe evitar el riesgo de ocuparse solamente en la forma y no pensar en la esencia. Küng concluye: “La esencia de la Iglesia ha de verse siempre en la forma histórica y la forma histórica ha de entenderse siempre partiendo de la esencia y apuntando a ella”. (Küng, 1968: 16).

Ignacio Ellacuría lo lleva un paso más adelante:

“La Iglesia es algo esencial en la fe cristiana. No es lo más esencial, como algunos quieren hacernos ver, cometiendo con ello un grave error teológico; pero sin la Iglesia, con su misterio inseparable de la historia, la fe no es todo lo que debiera ser”. (1984: 7)

Además, la Iglesia tiene una necesidad histórica de institucionalizarse aunque Ellacuría es cuidadoso en advertir que es necesario tanto evitar una falsa mundanización de Iglesia como una falsa desinstitucionalización o falsa institucionalización de la misma. Según el teólogo centroamericano, “Solo desde el Reino, tal como fue predicado por Jesús, puede entenderse lo que ha de ser la Iglesia...” (Ellacuría, 1984: 8).



### ***La necesidad de la institución concretizada en la historia***

Al elaborar su pensamiento sobre la institucionalización de la Iglesia, Ellacuría aclara que la institución no equivale a organización ni jerarquía ya que son aspectos de ella y por cierto, no dan todo el sentido de lo que es necesario y prioritario para el Reino. Ellacuría trata de ir al fondo – lo que Küng calificaría como ‘la esencia’ – para poder entender el carácter y necesidad de la institución de la Iglesia y argumenta que la necesidad histórica de la institucionalización de la Iglesia “reside en el carácter histórico y social de la salvación” y agrega:

“Si la salvación no tuviera más que una vertiente extramundana o una vertiente puramente interiorista e individualizada, no habría necesidad de institucionalizar la fe ni el seguimiento de Jesús; pero si la salvación tiene que ver con la historia total de los hombres, con la única historia real, entonces es inevitable y deseable que esa búsqueda de la salvación se corporice históricamente, dando paso a un cuerpo histórico, a un cuerpo social. Los que pretenden que la “salvación” es cosa de cada uno con Dios, hacen de la fe un problema de elitismo individualista que poco tiene que ver con la historia cristiana de la salvación. Vuelven a repetir el viejo esquema de que, para alcanzar la perfección, hay que liberar el alma del cuerpo. Ni hay realización personal si no es a partir de un mundo social, ni la hay si no es vueltos – con las vueltas que haga falta – al mundo social”.  
(1984: 9)

Con percepción aguda y sagaz, aunque probablemente escribiera para otro público, Ellacuría pone el dedo en la llaga de la debilidad de la eclesiología evangélica que frecuentemente gira alrededor del individuo, sea el líder de alguna comunidad de fe o la persona que busca ser atendida en el mercado de ofertas religiosas preparadas para saciar al gusto personal. Al final de cuentas, frecuentemente, la ley del consumismo y mercadeo es la que se apodera y determina la forma – y por ende – la esencia de la Iglesia en cualquier momento histórico. Las tentaciones perennes son las tendencias a los extremos: o a una institucionalización que encierre a la Iglesia en sí misma al estilo gueto o una mundanización que borra la esencia de la Iglesia como Iglesia o presta tanto de las formas culturales en boga que le es difícil justificar o aún entender su razón de ser. Una orientación desde el Reino de Dios y la comprensión de la relación entre Iglesia y Reino podría ayudar a evitar las tendencias que debilitan el testimonio de

la Iglesia en la actualidad. Recuperar la eclesiología a partir del Reino de Dios necesariamente le pone a uno en una relación con el Rey del Reino: Jesucristo mismo. Küng afirma: “solamente la Iglesia cautiva a su Señor es verdaderamente libre y está abierta y ágil para responder a las exigencias, necesidades y esperanzas siempre nuevas de la humanidad” (Küng, 1968: 14). Entonces, si la Iglesia guatemalteca quiere estar libre para responder a las exigencias, necesidades y esperanzas de la población general, debe volver a su Señor y su Reino.

### 2.2.2. ¿Puede la Iglesia apelar al evangelio de Jesús?

Es un misterio entender o explicar cómo la Iglesia ha dejado la autocomprensión en términos de Jesús y su Reino por un lado en favor de una multitud de actividades eclesiocéntricas o de intereses personales. Küng hace una pregunta insólita: “¿Puede la Iglesia apelar al evangelio de Jesús?” (Küng, 1968: 57). No es una pregunta sin fundamento ni sencillamente retórica. De hecho, Küng presenta una cadena de preguntas que podrían hacer despertar a la Iglesia evangélica guatemalteca si se tuviera la honestidad de responderlas. Por cuestión de su importancia, se presenta en su totalidad:

“La reflexión sobre el evangelio de Jesús no parece ser para la Iglesia ocupación inocua y sin peligro. ¿Puede, pues, apelar con razón la Iglesia a Jesús? ¿Está fundada ella precisamente en el evangelio de Jesús? ¿O es sólo un sustitutivo, un tapagujeros de algo mucho más grande, que, no obstante el anuncio, no ha llegado todavía? Sólo daño podría resultar a la Iglesia, si en estas y parecidas cuestiones, que no están aún hoy día, ni mucho menos, plenamente discutidas, muy incómodas desde luego, sólo viera la malicia de exegetas e historiadores críticos, que acometen contra una dogmática eclesiástica, acrítica y ahistórica, que ingenuamente defiende el *statu quo*. ¿No habrá oculto en estas cuestiones un anhelo profundamente cristiano por lo primigenio, por lo que Jesús quiso realmente? ¿Y qué quiso realmente Jesús? ¿Quiso simplemente lo que hoy hay? ¿Respalda realmente a la Iglesia el mensaje de Jesús, no en lo accidental, sino precisamente en lo esencial? ¿O apela ella soberbiamente a quien se dirigió de antemano contra ella misma, como se había dirigido contra el clero judío del templo y contra la teología de los doctores de la ley? ¿No se inclinan también muy a menudo los hombres actuales a pensar que la Iglesia, aferrada a su propia historia y tradición, a sus propias

ideas y leyes, no hace sino defenderse a sí misma contra Jesús y la tremenda provocación de su mensaje, que habla tanto de “tradición”, porque tiene miedo de preguntarse radical e inexorablemente por su origen, por el primigenio mensaje del que nació; que no está dispuesta, con seriedad suficiente, a eliminar los obstáculos que la separan de su verdadera fuente? ¿Haría entonces la Iglesia realmente la pregunta que el gran inquisidor opone a Jesús de que ha vuelto ya a su mensaje en la terrible narración de Dostoyevski, “Por qué nos viene a estorbar”? No cabe duda de que el mensaje de Jesús ha tenido siempre para la Iglesia de todos los tiempos, si no efectos de destrucción, sí de perturbación o estorbo, de sacudida, espanto e irritación; en una palabra, ha operado siempre como ‘escándalo’”. (Küng, 1968: 56)

Lo que provocó la cadena de preguntas es la evidente falta de compromiso de la Iglesia de hoy con la agenda de Jesús. Küng observa que la palabra *ekklesia* aparece únicamente dos veces en los evangelios sinópticos mientras que *basileou theon* se encuentra más de cien veces, y sin embargo, no se podría culpar a una persona si pensara que la Iglesia como institución es aquello que cuenta el mundo religioso actual. Una eclesiología desde la perspectiva del Reino de Dios es precisamente lo que hace falta.

### 2.2.3. Iglesia... ¿Para qué?

Arriba se estableció la importancia de la relación entre la cristología y la eclesiología. Al ver la agenda de Jesús como la agenda de la Iglesia, se hace evidente que de la misma manera que Jesús no vino para ser servido, sino para servir (Marcos 10:45), la Iglesia no debe hacer menos. Aun cuando una iglesia local haya captado la necesidad del servicio, existen riesgos latentes en su concepto de servicio. Se presentarán algunas observaciones claves como resumen, con el deseo de resaltar el punto en consideración:

1. La iglesia no está en el mundo para ofrecer servicios religiosos o programas varios que sacien los antojos de una sociedad consumista. No se trata de mercadeo de ‘productos’ ni experiencias religiosas.

2. La meta no es tener más iglesias que se vuelvan en comunidades cerradas y encerradas que están preocupadas por proteger su pequeña empresa religiosa y como consecuencia

construyan un gueto. Es sobrio reconocer que las más de 40,000 iglesias evangélicas en el país no han logrado impulsar una transformación duradera en Guatemala. Tener más cultos religiosos que sencillamente atienden las necesidades “espirituales” de los feligreses como es común en tantas iglesias a lo largo y ancho de Guatemala obliga a preguntar si es la razón de ser de la Iglesia que Dios tenía en mente al llamar a la Iglesia a existir.

3. Tampoco se debe pensar que se es una iglesia digna del nombre de Jesús o que está predicando el evangelio del Reino por la sencilla razón que se está creciendo numéricamente. Los indicadores del Reino son otros y es impresionante ver cómo algunas personas dejaron de seguir a Jesús al ver el costo del seguimiento (Juan 6). Tampoco se pretende sugerir que Iglesias pequeñas son necesariamente más fieles o más bíblicas. Se esperaría más bien que una Iglesia grande tenga un impacto grande en su contorno geográfico también. La fidelidad a Dios y a su evangelio se encuentra en otros indicadores.

### 2.3. La conversión de la Iglesia al Reino de Dios

Es evidente que de la misma manera en que a Jesús no se le puede entender sin el Reino de Dios, a la Iglesia tampoco se le debería concebir como una entidad que existe para sus propios fines. La Iglesia está llamada a presentar las buenas nuevas del Reino de Dios por medio de la proclamación, el servicio al mundo y la manifestación de una manera de vivir distinta a cualquier otra comunidad; es el Reino de Dios el que define los parámetros de su identidad y su desempeño misionero. Como consecuencia, es importante subrayar que el reinado de Dios tampoco se debe limitar a practicar la caridad o la misericordia. Pensar que la misión que se practica es integral porque se están sirviendo desayunos a las personas necesitadas del barrio podría engañar al observador porque se da la ilusión que se atiende a pobres cuando en realidad lo que Jesús buscaba era la transformación de la sociedad. Hay que ir a la solidaridad, la igualdad verdadera, la fraternidad incondicional de manera palpable. No basta con tratar los síntomas; se requiere una solución duradera a los problemas que provocan los síntomas. Lamentablemente, Dom Helder Cámara tenía razón al decir: “cuando les doy de comer a los pobres, me llaman ‘santo’; cuando pregunto ‘porqué hay tanta gente pobre, me llaman ‘comunista’”. (Cámara, 2009: portada)

Aunque la Iglesia no se debe equivaler con el Reino, la Iglesia es una parte esencial del Reino. La Iglesia es el microcosmos del Reino y está llamada a vivir de tal manera que se pueda vislumbrar la consumación del futuro de Cristo. La Iglesia está llamada a ser señal, anticipo, instrumento y presencia del Reino en este lugar geográfico y en este momento de la historia (Newbiggin). Por ser tan importante, se ampliará el tema más adelante. El proyecto del reinado de Dios es más grande que nuestras expectativas. Primeramente, se debe asegurar que las bases bíblico–teológicas sean adecuadas para sostener el planteamiento propuesto.

## 2.4. Construcción de una teología con bases sólidas

### 2.4.1. ¿Cómo acercarse a la Biblia? – Principio hermenéutico básico

Decir que la Biblia es la base de teología, es decir lo obvio, sin embargo, hay más que se debe decir ya que mucho depende del acercamiento a la Biblia o la hermenéutica que se usa para estudiar la Biblia. Dado que en la presente disertación se trata una eclesiología misional, se delimitará la discusión a los parámetros de la función de la teología en la Iglesia, prestando atención particular a la manera en la cual la teología informa y forma la identidad y misión de la Iglesia. Existe una relación indispensable entre la teología y la misión. Martin Kähler decía: “La misión es la madre de la Teología” (Kähler, 1908: 190). Esta relación no ha recibido tanta atención ya que generalmente se supone que la prioridad de la misión es la metodología y una vez que se haya encontrado la fórmula correcta de cómo hacer misión, los resultados serán positivos. Sin embargo, tal postura está equivocada.

La perspectiva de Andrew Kirk es muy distinta: “Toda teología verdadera es, por definición, teología misionera, porque tiene como objeto de estudio tanto los actos de Dios, quien es por naturaleza misionero, como también, el texto fundamental escrito por y para misioneros” (Kirk, 1997: 50). La observación de Kirk es importante porque el Nuevo Testamento mismo surge del contexto y actividad misionera de la Iglesia primitiva. Visto de esta manera, la misión no es un agregado a la teología, sino parte esencial de la misma y debido a su rol dentro de la vida y ministerio de la Iglesia, debería ser “interdisciplinaria e interactiva” (Kirk, 1997:50). No se puede exagerar la importancia de la teología en la conversación que busca una eclesiología misional. Paul Hiebert afirma:

“Con demasiada frecuencia escogimos unos cuantos temas y desde ellos, construimos una teología simplista en vez de mirar a los motivos [o temas] teológicamente profundos que fluyen a lo largo de toda la Escritura. De igual manera, se estorba el fundamento de la misión al poner el énfasis en lo que nosotros podemos hacer para Dios por medio de nuestro conocimiento y esfuerzos en vez de enfocarnos en Dios y su obra. Nos volvemos cautivos de una cosmovisión secular moderna en la cual el control humano y la técnica toman el lugar del liderazgo divino y la obediencia humana como la base de la misión”. (Hiebert, 1993: 4)

Al reconocer la validez del argumento de Hiebert, la teología debería enfocarse desde un acercamiento a la teología bíblica. Podría existir un poco de confusión de términos y uno podría enfatizar que toda teología debería ser bíblica. Es cierto, sin embargo, se conocen dos disciplinas distintas: la teología sistemática o la dogmática y la teología bíblica. La primera busca sistematizar los temas principales de la Biblia según el estudio de los diversos pasajes y presta de las categorías más filosóficas. Aunque la Biblia sea la fuente de la teología, no es lo mismo que un manual de teología sistemática o dogmática.

#### 2.4.2. La Biblia como la *historia* de la Salvación; una lectura alternativa

Al familiarizarse con la estructura básica de la Biblia, es evidente que no es un libro religioso que presenta “doctrina” a la manera en que alguien está acostumbrado por la lectura de otros libros religiosos. Comienza de una vez con afirmaciones acerca de Dios como Creador y dedica capítulos a establecer el panorama que determinaría el resto del libro. Los últimos capítulos de la Biblia presentan la “Nueva Creación” y ofrecen la consumación de la obra salvífica de Dios.

Es notable que Dios no se haya revelado por medio de un manual de doctrina, sino a través de una historia que comienza con la creación y termina con la Nueva Creación. Al ver la Biblia como una gran narrativa del proyecto de Dios, un proyecto que se conoce como “el Reino” o “reinado de Dios”, se explorará cómo el desarrollo histórico de la actividad salvífica divina podría informar, formar y transformar la identidad, la vida y la misión de la Iglesia. Acercarse a la Biblia de esta manera tiene implicaciones importantes.

La capacidad de impulsar una renovación de la Iglesia es el producto esperanzador de tal acercamiento. En una ocasión se le preguntó a Ivan Illich, cuál era la forma más radical de cambiar a la sociedad: ¿a través de una revolución violenta o por medio de una reforma gradual? Él dio una respuesta muy cauta: “ninguna de las dos. En su lugar propuso que para ese fin se debía contar una historia alternativa” (citado por Hirsch, 2009). La narrativa bíblica presenta la historia alternativa que puede impulsar los cambios necesarios en la sociedad. Por ser la Palabra de Dios, la narrativa tiene la capacidad de infundir vida al estar acompañada por el Espíritu Santo.

### ***La ventaja para una cultura oral – o una que no tiene interés de leer***

#### *Por razones culturales autóctonas*

El enfoque de una enseñanza teológica a través de un acercamiento histórico tiene ventajas metodológicas para la Iglesia. Por ejemplo, encajaría mejor con la tradición indígena la cual incluye un aprecio por la importancia de la narrativa. La historia bíblica concretiza la doctrina de Dios y ofrece una teología del camino que responde a las inquietudes cotidianas, sin perder el horizonte escatológico. Compartir la historia de Dios supera una educación demasiado occidental cuyos parámetros de referencia están en la filosofía griega. Es mucho más fácil traducir la vivencia de la fe al contexto indígena por medio de la narrativa y al subrayar la verdad de que la Biblia nos presenta una sola historia la cual es la única historia del mundo entero, se reconocerán que tanto las exigencias de Dios como sus promesas tienen que ver con la vida de todas las personas. Al mismo tiempo, las ventajas de un acercamiento histórico y narrativo no se limitan a los pueblos indígenas; se ha mostrado que la narrativa es una manera importante de transmitir la doctrina cristiana en un contexto pos-moderno también.

#### *Por razones de posmodernidad*

Parte del desafío que la Iglesia enfrenta hoy por el contexto posmoderno es el desinterés por la lectura. Es algo que se podría lamentar, pero no se cambiará la realidad simplemente por criticar o por lamentarse. La reticencia a la lectura no solamente es un fenómeno del mundo posmoderno, sino que también significa un rechazo de las certezas y afirmaciones que la modernidad promulgaba en cuanto al mundo (NTWrightPage, blog, 2016). Con la fragmentación

del mundo moderno y el resultante colapso de la realidad objetiva a favor de un relativismo subjetivo, la negación de la metanarrativa que ofrecía una manera para entender el mundo y la desconstrucción social por el individualismo, la recuperación de la historia en su forma narrativa como vehículo para presentar el mensaje la verdad sobre Dios ofrece oportunidades prometedoras para la Iglesia en la nueva realidad que se encuentra presente. Se trata de una meta-narrativa que da sentido a las narrativas personales o nacionales que informan la realidad cotidiana de todas las personas – aun sin darse cuenta de ello.

Además, recuperar el carácter histórico de la Biblia, particularmente con su enfoque en el Reino de Dios como el gran tema de la Biblia, superará los intentos de evangelizar a la presente generación utilizando herramientas forjadas por el mundo moderno. Es una historia que se traduce a cualquier contexto mucho más fácilmente que la presentación de alguna versión de doctrina de manera filosófica. Adicionalmente, más que solamente presentar la verdad como la historia que ayuda al oyente a encontrar sentido en su experiencia de la realidad, es una invitación a vivir como partícipe de la historia concreta de lo que Dios está haciendo en el mundo (Bartholomew, 2014). Más que una teología del balcón, se trata verdaderamente de una teología del camino (MacKay, 1984).

### ***La estructura de la historia bíblica***

Tomando en cuenta la centralidad del tema del Reino de Dios, la historia bíblica se puede dividir en seis épocas claves (Bartholomew y Goheen, 2009).

1. Dios establece el Reino – *Creación*
2. Rebeldía en el Reino – *Caída*
3. El Rey escoge a Israel – *Redención iniciada*
  1. Un pueblo para el Rey
  2. Una tierra y un rey para el pueblo de Dios

Interludio: La historia del Reino esperando su terminación – *el tiempo intertestamentario*

4. La venida del Rey – *Redención efectuada*
5. Compartiendo las noticias del Rey – *La misión de la Iglesia*



1. De Jerusalén a Roma
2. Hacia el mundo entero
6. El retorno del Rey – *Redención consumada (Nueva Creación)*

***El esquema bíblico y la predicación evangélica***

A continuación presentamos el esquema principal de la Biblia (Spykman, 1994), el cual ofrece el marco de referencia:

**Cosmovisión netamente bíblica**

CREACIÓN	CAÍDA	REDENCIÓN	NUEVA CREACIÓN
----------	-------	-----------	----------------

Fuente: elaboración propia

**Cosmovisión “evangélica” tradicional**

	CAÍDA	REDENCIÓN	
--	-------	-----------	--

Fuente: elaboración propia

Es de temer que la predicación popular de las iglesias evangélicas en Guatemala se limite a los dos momentos de caída y redención, lo cual provoca un reduccionismo desafortunado en la predicación, la liturgia y la misión de la Iglesia. El punto de partida no es la creación sino el pecado y como consecuencia, la redención se limita a una respuesta existencial del mal personal, es decir: el pecado personal y como consecuencia, la obra salvífica de Jesús se define como perdonar ‘mis’ pecados y luego llevarme a ‘mí’ al cielo.

Como la doctrina popular del pecado no tiene una relación obvia con las normas de Dios establecidas en la creación, aun la doctrina del pecado se reduce al ámbito de la moral, con un enfoque muy limitado – generalmente en asuntos externos como los de fumar, bailar o tomar bebidas alcohólicas, la práctica de deportes o el vestuario. El resultado es una espiritualidad

anémica, deshuesada que se marca más por las prohibiciones que por propuestas positivas a favor de la vida. El cristianismo *evangelical* es percibido no solamente como algo ‘aburrido’ sino incluso como ‘abortivo’.<sup>5</sup> Los cristianos “aguantan” una vida de santidad negativa aquí y ahora para poder disfrutar las delicias de salvación “en el cielo” después de la muerte.<sup>6</sup> Una definición del pecado que toma en cuenta a la creación es más abarcadora:

“... pecado es rebeldía de hijos contra un Padre amoroso que ha creado el mundo para que ellos lo disfruten y se deleiten en él. Desde la profundidad de su bondad y generosidad, Dios creó a sus hijos para que ocuparan un puesto exaltado en la creación, con la vocación deleitosa de caminar en comunión íntima con él mismo, explorando, cuidando, disfrutando y desarrollando la creación. El pecado es rehusar de forma ingrata el reconocimiento del amor y bondad de Dios. Es la afirmación arrogante que nosotros sabemos lo que es lo mejor para nosotros. Es traición – no contra la autoridad legítima pero distante – sino contra el Padre amoroso, generoso y siempre presente. Es una vida desviada de la intención amorosa de Dios”. (Goheen y Bartholomew, 2008: 47)

Al otro extremo correspondiente a la creación en la cosmovisión bíblica, la histórica salvífica que narra la Biblia termina con la Nueva Creación y nuevamente el evangelio popular presenta otro reduccionismo: la confusión en cuanto a la escatología es marcada. En los cultos “de consolación y victoria”, tal como se suele denominar los funerales, los himnos y los sermones giran alrededor del cielo como si fuera el lugar de eterno descanso y no el estado intermedio tal como se presenta en la escatología bíblica. Es muy común escuchar mensajes que hablan de “irnos al cielo por la eternidad” donde el enfoque es el hecho que “ya no sufriremos, ni pecaremos, ni lloramos, sino vamos a descansar.” Aun cuando se habla de la Segunda Venida de Jesús, es para que “nos lleve al cielo.” Estas ideas tienen consecuencias prácticas y en particular, misionológicas. Desviar la historia es entender la misión de la Iglesia de manera reduccionista.

---

<sup>5</sup> Observación del pastor Alberto Castro en reuniones del Presbiterio de Occidente de Guatemala, 2013.

<sup>6</sup> Aportaciones de jóvenes adultos escuchadas en una escuela dominical.

### 2.4.3. La importancia de una cosmovisión bíblica para entender la misión de la Iglesia

El término *cosmovisión* goza de cierta aceptación en el lenguaje popular y se suele hablar de la cosmovisión maya en contraste a la cosmovisión occidental enfatizando que se refiere a una manera de ver al mundo y la vida desde una perspectiva distinta, y que tal cosmovisión incluye creencias y valores que influyen la manera en la cual la persona vive. Es importante subrayar que no se trata de una ideología – término prestado de la sociología que muchas veces se usa en referencia a un “sistema de valores”. Sería mejor entender una cosmovisión como una perspectiva de la vida en su totalidad. Al Wolters sugiere que un sinónimo aceptable es “visión confesional”. Wolters ofrece la siguiente definición: una cosmovisión es “el marco de referencia más global de las creencias más básicas que uno tiene acerca de las cosas” (2006: 2,3).

La insistencia en que se trata de creencias es importante y se debe tomar el término en el sentido de “credo” o de una creencia comprometida por la cual uno está dispuesto no solamente a discutir, sino a defenderla aun cuando requiera un sacrificio o sea impopular. Son las convicciones básicas de uno. Una convicción va más allá de una creencia general. Por ejemplo, uno podría creer que Jimmy Morales es el presidente de Guatemala o que el ave nacional es el Quetzal. Sin embargo, estos tipos de creencias no constituyen una cosmovisión. Como observa Wolters, es un asunto muy diferente al momento de tocar asuntos morales, por ejemplo: la pregunta sobre la guerra justa, la violencia o las normas para la vida. De igual manera, la perspectiva sobre el sufrimiento o qué hay después de la muerte son creencias que surgen de una cosmovisión determinada (2006: 3).

Las convicciones básicas de creencias forman un marco de referencia o una perspectiva específica de la vida. Dichas convicciones nos orientan en cuanto a nuestros valores y los valores nos orientan en cuanto a nuestra manera de vivir; nuestros hábitos y las decisiones que tomamos en cuanto a todas las preguntas de la vida: desde lo que comemos hasta lo que hacemos con nuestro tiempo libre, en qué gastamos nuestro dinero, el tipo y cualidad de la relaciones humanas que sostenemos, además de las actividades religiosas que realizamos.

Lo “ideal” sería ser completamente coherente entre sus convicciones y su manera de vivir, sin embargo, las cosmovisiones pueden tener inconsistencias internas – lo que Wolters califica como algo que puede ser “una de las cosas más interesantes acerca de la naturaleza de una cosmovisión” (2006, p.3). Wolters tiene razón: la cosmovisión bíblica reconoce la triste realidad del pecado aun en la vida de una persona renovada por el Espíritu Santo y dicha realidad nos permite tener una perspectiva más realista de la vida (Salmo 51:1–6; Jeremías 17:9; Mateo 15:17–20; Gálatas 5:17 y otros), al mismo tiempo que reconocemos que la voluntad de Dios es la santidad conforme al carácter de Dios en todos los ámbitos de la vida (Romanos 12:1,2; 1 Pedro 1:13–21; 2 Pedro 1:3–11). Wolters también indica que la persona íntegra es la persona que, por la gracia de Dios, demuestra una coherencia entre lo que confiesa y lo que vive. Además, una cosmovisión nos ayuda a reconocer nuestra propia responsabilidad en cuanto a nuestras acciones. Sin descartar completamente la influencia de nuestro medio o ambiente social, es notable que el primer caso de homicidio que se registra en la Biblia no fue por influencia social, ni por haber visto la televisión, ni por haber jugado con videojuegos violentos, sino que fue por el pecado personal de un miembro individual de la sociedad, por envidia, por el hecho de que Dios no le tomara en cuenta. Vivimos en una cultura que les echa la culpa a todos los demás por cualquier problema social y que niega la responsabilidad y culpabilidad personal. La postura de Abraham Heschel (2001) – una postura formada por la cosmovisión judía que incluye la importancia de la creación y la caída – es distinta. Dice el rabino: “en una sociedad libre, pocos son los culpables, pero todos son los responsables”.

### ***La relación entre la cosmovisión bíblica y las Escrituras***

Pareciera ser demasiado obvio insistir en que las Escrituras proveen el fundamento para la cosmovisión cristiana y que tal cosmovisión debe ser moldeada y probada por las Escrituras. Sin embargo, es precisamente aquí donde se pueden observar las grietas en la cosmovisión ‘cristiana’ guatemalteca contemporánea. Debido a no leer la Biblia como una gran historia de Dios; una historia progresiva que revela los propósitos de Dios en cuanto al universo, sino por leerla más bien como un libro de “consejos para la vida” se ha prestado mucho del mundo de los negocios, del liderazgo empresarial con una fuerte dosis de psicología y terapia para que los feligreses se sientan bien.

A nivel personal, se trata a la Biblia como una cajita de caramelos en el que sencillamente se puede tomar el versículo del día. Se leen las historias bíblicas como si fueran una cadena de perlas desconectadas que presentan enseñanzas moralistas o pláticas motivacionales en las cuales se anima al oyente a aproximarse al carácter moral o espiritual del personaje bíblico y Dios – quien es el protagonista principal que se revela por medio de la Biblia – brilla por su ausencia. No se ven las conexiones entre las historias, mucho menos la centralidad de la manifestación de Dios obrando en la historia.

Leer la Biblia con sus propias categorías de ideas, conceptos que surgen desde la historia que revela a Dios en una manera progresiva (dicha historia es única, desde Génesis hasta Apocalipsis), evitará una lectura simplista y descontextualizada que se pierde en el laberinto de aplicación al limitarse a textos aislados. El enfoque de textos aislados no interpreta el pasaje a la luz de los grandes acontecimientos bíblicos que encuentran su punto alto en la persona y ministerio de Jesucristo. Hay tantas personas que interpretan el código moral de Levítico como si Jesús nunca hubiera muerto ni resucitado. No tener a Jesús como la clave de interpretación causa una aplicación judaica de manera esclavizante a la Iglesia de hoy.

***Palabras y hechos concretos que revelan a Dios e invitan al lector a participar en la misma historia***

Si la filosofía presenta a la verdad como un sistema, la Biblia presenta a la verdad como una historia (Sacks, 2009: 6). Las Escrituras representan muchas cosas para los cristianos, sin embargo, el propósito central de la Biblia es revelar los propósitos y la voluntad de Dios con la instrucción de cómo vivir de acuerdo con dichos propósitos y la voluntad de Dios para que uno participe en el proyecto de Dios (Bartholomew y Goheen, 2004: 26). La voluntad de Dios no es negociable. Tal postura es bastante distinta a la que mira a la Biblia únicamente como la historia de la fe de Israel. Más aun, tal postura está muy lejos del uso de la Biblia de parte de los que

predican la teología de prosperidad (Douthat, 2013: 182).<sup>7</sup> Aunque la Teología de la Liberación demuestra un intento de regresar a la Biblia para redefinir la identidad y misión de la Iglesia con el deseo de ofrecer una solución a los problemas de América Latina, su lectura a partir de la realidad social, pierde lo teocéntrico de la Biblia en muchas ocasiones y no presenta a Dios ni a la Biblia por medio de las categorías de la misma Biblia.<sup>8</sup> Para Pablo, la insistencia en la “sana doctrina” es parte esencial de su predicación apostólica, no como algo reservado para la academia teológica, sino “como instrucción práctica en las realidades de la vida y la muerte de nuestro caminar en el pacto con Dios” (Wolters, 2006: 7). Las Escrituras son la materia prima de la renovación de nuestra mente (Romanos 12:1,2).

### ***La cosmovisión bíblica contra el dualismo***

En cuanto a una cosmovisión bíblica, es importante subrayar que la base bíblica hace más que ofrecer unas ideas para luego construir una teología, misionología o una ética. Al no tener esto claro, se podría caer en un dualismo en el cual la Biblia solamente orienta en cuestiones de la fe o de la moral, pero que para orientar la vida de negocios, la tecnología, la ciencia u otros, se debería prestar de otras fuentes como las redes sociales o la educación universitaria humanista. Wolters advierte:

“A menos que tales cuestiones sean abordadas en términos de una cosmovisión basada sólidamente en categorías bíblicas centrales tales como creación, pecado y redención, nuestra evaluación de estas dimensiones – supuestamente no religiosas – en nuestras vidas estará muy probablemente dominada, en cambio, por una de las cosmovisiones

---

<sup>7</sup> Douthat habla de la mezcla entre “Dios y Mamón” y su reportaje de predicadores e Iglesias de EEUU da escalofríos. Lo más preocupante es que se presenta a muchos de estos predicadores en el canal Enlace y han llegado a ser modelo para varios ministerios en Guatemala.

<sup>8</sup> Gustavo Gutiérrez afirma: “Nuestro propósito teológico está expresado en las líneas con las que empieza la TL: “Este trabajo intenta una reflexión, a *partir del evangelio y de las experiencias* de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América latina”. Desde el evangelio y en un mundo de pobreza y de esperanza”. No obstante, en otro capítulo (que parece ser una conferencia dada en otro lugar y que los editores han recogido para formar el libro) asevera: “Toda teología es una palabra sobre Dios. En última instancia, Dios es su único tema”. Luego aclara: “El gran principio hermenéutico de la fe, y por consiguiente de todo discurso teológico, es Jesucristo” (Gutiérrez, 1990).

rivales del Occidente secularizado... En cierto sentido, el caso que abogamos aquí con respecto a la cosmovisión bíblica es simplemente un llamamiento al creyente a tomar la Biblia y sus enseñanzas seriamente para la totalidad de nuestra civilización aquí y ahora y no relegarlo a un área opcional llamada ‘religión’”. (2006: 8)

Para avanzar hacia una cosmovisión netamente bíblica, Wolters cita a Herman Bavinck, el teólogo holandés, quien juntamente con su amigo el pastor y primer ministro de Holanda Abraham Kuyper, recuperaron la centralidad de la cosmovisión bíblica usando las mismas categorías de la Biblia. Bavinck avanzó una definición básica de la fe cristiana de la siguiente manera: “A través de la muerte de Su Hijo, Dios el Padre ha reconciliado Su mundo creado pero caído, y por Su Espíritu, lo renueva en un Reino de Dios.” (Wolters, 2006: 8). Acertadamente, Wolters afirma que tal definición toma en serio la confesión trinitaria ecuménica en un sentido universal y global. Además, “a los términos ‘reconciliado’, ‘creado’, ‘caído’, ‘mundo’, ‘renovado’, y ‘Reino de Dios’ se les atribuye un alcance cósmico”. (2006: 10–11)

La ventaja de la definición de Bavinck está no solamente en el hecho de que mantiene las mismas categorías bíblicas que marcan la historia bíblica, sino que no nos permite avanzar en el dualismo entre lo “mundano” y lo “sagrado” como si Jesucristo no tuviera que ver con toda la creación y todas sus dimensiones. La postura presentada aboga por una integralidad de vida que podría ayudar a sanar la crisis que existe en Guatemala: un país con la cifra más alta de cristianos en el mundo occidental, pero con cifras espantosas de homicidio, violencia intrafamiliar y social, y pobreza, entre otros.

Otra manera en que se podría entender el alcance de la obra del Trino Dios en el universo es a través del axioma: “la gracia restablece o renueva la naturaleza”. Se reconoce que la creación original es buena en sus orígenes y la redención es nada menos que la re-creación por medio de Cristo (Wolters, 2006: 10–11). De la misma manera en que el pecado ha afectado a la creación en su totalidad – es decir, no hay ningún rincón del cosmos donde no se puedan ver las implicaciones de la caída – la gracia de Dios en Cristo viene a efectuar una renovación por la cual, la Nueva Creación supera no solamente el mundo afectado por el pecado, sino ofrece una transformación de la misma creación a un estado superior.

#### 2.4.4. El tema central de la historia bíblica: El Reino

##### *El Reino de Dios y sus interpretaciones*

Vista desde la perspectiva de una historia que narra la acción salvífica de Dios en el mundo, la teología tomaría una orientación concreta que celebra que los actos de Dios son revelación y no solamente sus palabras. Además, al reconocer la centralidad del Reino de Dios como la clave hermenéutica de la Biblia, su relación con Cristo es inmediatamente evidente, ya que como se ha establecido, “Quién se compromete con Jesús se compromete con el Reino de Dios. Esto es así indefectiblemente, pues la causa de Jesús fue y es el Reino de Dios”. (Moltmann, 1997: 13) Moltmann es cuidadoso en enfatizar que no se trata de una comprensión meramente intelectual ni un recordatorio del pasado, sino una experiencia vivencial presente. Jesús no solamente nos trajo el Reino sino que “nos introduce en su amplitud y belleza”. Sin embargo, el concepto de Reino ha sufrido malentendidos, los cuales han impactado el desarrollo del tema de manera negativa y han obstaculizado una práctica eclesial que convence.

En parte, el problema surge de la traducción del griego *basileia tou theou*. La traducción de “Reino de Dios”, lleva a algunas personas de pensar en algo parecido al Imperio Romano, mientras que otros pensarían en el Reino Unido o en el peor de los casos, en el tercer Reich alemán (Moltmann, 1997). La idea del ‘Reino’ lleva consigo la limitación espacial, definida por leyes, un gobierno y sujetos que comparten la vida social – lo cual algunas personas interpretan como un reduccionismo que enfatiza solamente el lugar ocupado por el Reino. Aun entre los que rechazan el concepto espacial, existe el riesgo de yuxtaponer el “Reino de bien” contra el “Reino del mal” o el “Reino terrenal” contra el “Reino espiritual o celestial”. Sin embargo, al enfatizar que se trata del “Reino de Dios” no pueden existir dos o más Reinos (Moltmann, 1997: 14).

Como consecuencia, algunos teólogos han argumentado a favor de un enfoque que toma en serio la acción de reinar más que la idea de un lugar estático. Los resultados subrayan conceptos como el gobierno de Dios o el señorío de Dios. Moltmann opina:

“Suenan más dinámico: Dios es Señor porque tiene señorío y todo aquello sobre lo cual se enseña es su Reino. Hasta aquí llegamos, pero esta traducción tampoco resuelve el



problema, pues hemos sufrido tantas “tomas de poder” a nivel personal, laboral y político que nos hemos vuelto cautelosos en nuestro anhelo por el ‘señorío de Dios’”. (1997: 14)

Por la misma razón, existe la preferencia por la traducción “reinado de Dios” (Moltmann, 1997: 14). Sin embargo, no se debe descartar la opción de mantener la frase “Reino de Dios” con su connotación geográfica ya que existe una tendencia docetista en cuanto al Reino, la cual reduce el Reino a una realidad netamente espiritual o espiritualizada. Valdría la pena explorar las implicaciones ecológicas y demográficas vinculadas con zonas urbanas y otras. Al ver que Jesús es el Cristo cósmico, reconocer que el cosmos es el lugar donde ejerce su señorío tiene implicaciones espaciales también. La frase de Abraham Kuyper: “No hay ni siquiera una pulgada cuadrada en toda la creación de la cual Cristo no pueda decir: Es mía”, abre vistas que deben ser exploradas para confesar el señorío de Jesucristo en maneras prácticas (Bartholomew, 2017: 69)

Además, la encarnación misma celebra el valor de la creación y el hecho de que Jesús se hizo ser humano, ocupando espacio en la tierra y que luego resucitó corporalmente afirma el valor de lo físico. Notablemente, la esperanza cristiana termina en la Nueva Creación donde “no hay templo” ya que toda la creación se convierte en un templo cósmico para Dios (Apocalipsis 21:22) de la misma manera en que no hubo templo en la primera creación y la actividad litúrgica se realizó al cuidar a la creación.<sup>9</sup> Visto de esta manera, la traducción “Reino” sigue siendo válida y sencillamente requiere una visión más amplia del término para apreciar el alcance de señorío de Jesús, el Cristo.

Moltmann admite que no encontramos una definición del Reino de Dios en las páginas del Nuevo Testamento y aunque algunas personas concluyen que Jesús sencillamente suponía que la gente entendía el significado del concepto, Moltmann no comparte tal postura; al contrario, insiste que “Jesús no transmitió ‘concepto’ alguno del Reino de Dios, ya sea antiguo o nuevo, sino que trajo consigo el mismísimo Reino de Dios” (Moltmann, 1997: 14). Su comentario es muy acertado:

“... una cosa es definir los conceptos correctos acerca de la vida y otra muy distinta es vivir correctamente. Una cosa es aprender una definición de la felicidad y otra muy distinta es ser feliz. Así, una cosa es ‘conceptualizar’ el Reino de Dios y otra muy distinta es experimentarlo, sentirlo, verlo y saborearlo. No es el concepto el que debe definir la experiencia sino que, por el contrario, la experiencia debe determinar el concepto”. (Moltmann, 1997: 14).

Moltmann tiene razón: la teología requiere una aplicación concreta y una vivencia transformada. Tal aplicación o vivencia del Reino de Dios está estrechamente ligada a la misión de la Iglesia.

### ***El Reino de Dios como el proyecto de Jesús***

Se notará la importancia del Reino de Dios visto como el proyecto de Jesús al percatarse de que no se le puede reducir a una moral individualista, ni a solamente a lo que se conoce como “religiosidad.” (Castillo y Estrada, 2007: 37). La visión de Castillo y Estrada es grande; la definen como ‘plenitud de vida’ y en la última instancia, miran hacia “el más allá, cuando Dios sea todo en todas las cosas” (2007: 37). Los autores evitan el dualismo entre lo personal y lo cósmico porque insisten en que el reinado de Dios:

“supone y exige conversión, cambio de mentalidad y de actitudes (Mc 1, 15 par), adhesión incondicional al mensaje de Jesús (Mc 4, 3–20 par) y en este sentido, interioridad” (2007, p. 37).

Sin embargo, es justamente aquí que los autores unen la visión cósmica y la interioridad con el denominador común y fundamental de la justicia, como parte esencial de la aplicación concreta del Reino de Dios. Dado que Jesús insistía en la necesidad de buscar primeramente el Reino de Dios y su justicia (Mateo 6:33) es urgente prestar atención al desarrollo del concepto de Reino.

---

<sup>9</sup> Se verá la importancia de los verbos en Génesis 2:15 al hablar de la liturgia, en los siguientes apartados.

Para evitar malentendidos – especialmente por su cercanía a la Teología de la Liberación, los autores descartan algunas ideas erróneas sobre el concepto de reinado de Dios (Castillo y Estrada, 2007: 37–39):

- No es un proyecto nacionalista ni socio–político que se logra por medio de alianzas con el poder de este mundo.
- No se implanta con fuerzas militares ni golpes de estado.
- No se logra por medio de la aplicación de un código moral o religioso de Israel del tiempo de Jesús.
- No es el resultado de una práctica fiel a una religiosidad que consiste en culto, piedad ni sacrificios.

Los autores son enfáticos en la negación de lo anterior porque Jesús es explícito: el reinado de Dios es la buena noticia para los pobres, los que sufren, los perseguidos y los marginados. Tal postura no invita a conformarse a la realidad de que existe pobreza, sufrimiento, persecución o personas marginadas; al contrario, la idea es que los pobres dejen de ser pobres, los que sufren dejen de sufrir y los marginados sean incluidos en la sociedad. Concluyen, dada la postura ‘contracultural’ del reinado de Dios, “tiene que soportar el enfrentamiento y la contradicción”. Los autores regresan al mensaje de Jesús para apoyar sus conclusiones:

“... predicar el Reino es predicar el cambio radical de la situación que vivimos. Y es por eso, amenazar directamente contra este orden de las cosas. Jesús anunció las persecuciones, las cárceles y la misma muerte a sus discípulos (Mt 10, 16–33 par). Y tiene que ser así. Porque el Reino de Dios, que es la promesa mejor que se puede hacer al mundo, es también, por eso mismo, *la amenaza más radical* para el presente orden constituido”. (2007: 39, énfasis agregado)

¿Será por las posturas radicales y anticonformistas con el *statu quo* que la predicación del Reino de Dios está ausente de la mayoría de los púlpitos contemporáneos? ¿Cómo es posible que

la Iglesia todavía piense que los cambios fundamentales hacia una sociedad más cristiana se hacen únicamente con el apoyo del gobierno?<sup>10</sup>

Después de haber presentado lo que el Reino de Dios no es, los autores ofrecen un panorama sobre el significado positivo de dicho Reino. Interesantemente, observan que el concepto de Reino ha sido reducido al enfoque moral individualista o de religiosidad privada entre la mayoría de las iglesias cristianas, incluyendo la católica romana (2007: 40). En vez de ser un movimiento, la Iglesia se ha vuelto una agencia que ofrece servicios religiosos. Sin negar la importancia de los cultos, la liturgia o los sacramentos, se advierte que tales “celebraciones nos fascinan y nos entretienen, nos dan la impresión de que la vida cristiana marcha bien y funciona posiblemente bien, cuando en realidad estamos ciegos para ver lo lejos que andamos del correcto camino trazado por Jesús” (2007: 40).

Al evadir una construcción del concepto del Reino únicamente en términos litúrgicos o de servicios religiosos, Castillo es cuidadoso en advertir contra otro error: el de pensar que el Reino consiste en “la sola práctica de la caridad, tal como eso se suele entender corrientemente” (2007: 40). Se trata de una forma de paternalismo, de benevolencia o de asistencialismo que no busca cómo resolver los problemas estructurales que han causado la necesidad de los programas de caridad. Castillo es enfático:

“...las exigencias del Reino no se satisfacen mediante la sola práctica de la caridad... Hay que ir hasta la solidaridad, la igualdad verdadera, la fraternidad incondicional, en un sistema de convivencia que haga todo eso realmente posible y viable”. (2007: 41)

La tentación latente es la de sencillamente agregar algún programa de asistencia a la vida eclesiástica – un comedor popular o apoyo para niños y madres solteras – y así pensar que la iglesia está haciendo un labor integral, mientras que la visión, la estructura eclesiástica y la autocomprensión de la Iglesia misma se mantenga intacta. La misión es sencillamente ‘una

---

<sup>10</sup> Se nota la búsqueda de prestigio que resulta de la presencia de los altos funcionarios del gobierno en actividades religiosas. En los comicios electorales de los EEUU, la influencia evangélica se hizo muy presente y es evidente que se cree que el apoyo político resolverá la crisis moral de una nación muy dividida.

actividad más' y no el eje central de la razón de ser como Iglesia. Tampoco consideran al Reino de Dios y su justicia como algo que debe influir sus acciones en su comunidad.

El problema del fondo es acerca de la comprensión de lo radical de la perspectiva del reinado de Dios, el cual Castillo le considera como una 'utopía' en el sentido más estricto de la palabra: "lo que no tiene lugar todavía" (2007: 41). Para muchos, el concepto despierta ideas de lo irreal o de lo que es únicamente imaginario, como si fuera una ilusión no alcanzable. Castillo, en cambio sugiere que entiende esa palabra como "la anticipación del futuro, de un futuro mejor, un futuro verdaderamente justo y digno del hombre". (2007: 41)

En lo práctico, Castillo aboga por una vivencia comunitaria que busca cómo vivir la realidad del Reino "... no como una meta ya lograda, sino como un proyecto dinámico, como una tarea a realizar paulatina y progresivamente" (2007: 43). El patrón se encuentra presente en el movimiento que surge después de Pentecostés cuando los creyentes practicaban la solidaridad, la ayuda fraterna, la igualdad y la libertad de los hijos de Dios, tiempo antes de que la Iglesia ocupara un puesto importante e institucionalizado dentro de la sociedad. Castillo no permite que la nostalgia de alguna época de oro en la vida de la Iglesia se apodere de su visión o la opaque. Más bien, entiende que la Iglesia tiene que buscar los intereses de la comunidad, lo cual también implica necesariamente servir a la población por medio de cultos religiosos o por instituciones educativas y asistenciales.

Sin embargo, Castillo opina que el quedarse con algún ofrecimiento de tales bienes no podrá cambiar ni transformar a la sociedad por la sencilla razón de que la Iglesia con sus instituciones educativas y asistenciales forma parte del mismo sistema social. La transformación deseada se logra al vivir como comunidades alternativas; se trata del "proyecto de una nueva sociedad" basado en una apropiación del reinado de Dios tal como Jesús lo manifestaba no solo en su predicación sino en su ministerio en general (2007: 44). Moltmann servirá de guía para mostrar lo que resultaría si se toman las ideas de Castillo muy en serio.

## *Examinando la práctica del Reino de Dios desde el ministerio de Jesús*

### *Las parábolas*

Utilizando el método “ver – juzgar – actuar”, Moltmann propone un acercamiento que lleva al texto bíblico desde las parábolas del Reino que Jesús predicaba, los milagros de Jesús – especialmente las curaciones – y finalmente a una lectura cuidadosa del Sermón del Monte, donde se encuentra la ley fundamental del Reino de Dios en las bienaventuranzas. En cuanto a las parábolas, Moltmann concluye que el Reino “es la Nueva Creación de todas las cosas para la vida eterna” (Moltmann, 1997: 16). Los beneficios y la experiencia del Reino apelan a todos los sentidos.

Además, por las parábolas de la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo perdido, el Reino es la experiencia del gozo de Dios por haber vuelto a encontrar sus criaturas perdidas: es volver a casa, volver a la vida para compartir el gozo de Dios. Más que someternos al señorío de Dios de una manera que supuestamente infringe a la libertad personal, es experimentar el infinito amor de Dios del cual brota todo lo que tiene vida. La “conversión” entendida y experimentada de esta manera, se transforma en nuevas posibilidades de vida donde los que han vuelto a casa logran desarrollarse plenamente (Moltmann, 1997: 16, 17). En vez de quedarse con definiciones estáticas o polémicas, Moltmann traza perspectivas que celebran la gracia y presencia de Dios ‘aquí y ahora.’

### *Los milagros*

En segundo lugar, los milagros de Jesús y especialmente las curaciones, demostraban la presencia del Reino y apuntaban a la Nueva Creación. Moltmann pinta un cuadro impresionante:

“Emergen de los rincones y de las sombras a donde habían sido relegados y buscan estar cerca de Jesús. “Al atardecer, a la puesta del sol, le trajeron a todos los enfermos y endemoniados; la ciudad estera estaba agolpada a la puerta. Jesús curó a muchos que se encontraban mal de diversas enfermedades y expulsó muchos demonios” (Mc 1,32ss)... Cuando el Dios viviente viene a su creación, las fuerzas del suplicio se ven obligadas a ceder y las atormentadas criaturas pueden sanarse... No trae solamente la salvación en un

sentido religioso, sino también la salud experimentada corporalmente. En la curación de los enfermos, el Reino toma cuerpo”. (Moltmann, 1997: 17)

Aunque Moltmann es de la opinión que la curaciones ya no son parte de la experiencia contemporánea, afirma que nos ayudan a entender que “la fuerza de Dios quiere abrirse paso a nuestros cuerpos; así logramos comprender la dimensión orgánica del Reino de Dios” (Moltmann, 1997: 17). Son los milagros del Reino los que manifiestan que cuando Dios viene: renueva al mundo trastornado, restaura a los enfermos y hace que desaparezcan “los agentes patógenos de las dolencias” (Moltmann, 1997: 18). De la misma manera en que todas las enfermedades son precursoras de la muerte, las curaciones son precursoras de la resurrección; son anticipos de la Nueva Creación. Puesto que el Espíritu Santo es el Espíritu de vida, la llegada del Reino de Dios es nada menos que la confirmación de que el Espíritu esté presente.

En contraste con la postura de Moltmann (como alemán con un sistema médico accesible para todos), la experiencia eclesial guatemalteca afirmaría que las curaciones siguen siendo una parte esencial de la experiencia contemporánea, lo cual resaltaría la necesidad de vincular las manifestaciones del Espíritu Santo al Reino de Dios en la práctica misional de la iglesia guatemalteca. Es una manera en que la iglesia vive la realidad del Reino y enfatiza un aspecto importante del ‘ya’ del Reino en nuestros días. Se nota una diferencia de perspectiva entre la Iglesia del primer mundo y la de la frontera misionera – independientemente del hecho de que la persona sea pentecostal o no. Tal reconocimiento le dará a la enseñanza del Reino un toque más esperanzador que en el ‘viejo mundo’. ¡El Reino de Dios está presente!

#### *La convivencia con ‘pecadores’*

En tercer lugar, Moltmann destaca la importancia de la convivencia con Jesús en el Reino de Dios. Los conocidos como “pecadores” y “cobradores de impuestos” son bienvenidos a la mesa y Jesús volcó de esta manera las reglas sociales establecidas, actuando en favor de la inclusión de los excluidos. En vez de ser despreciados, son aceptados y aceptados a la misma mesa donde Jesús está; comer con alguien en el mundo antiguo era más significativo que sencillamente ocupar el mismo espacio físico al mismo tiempo.

Como menciona Moltmann, "...en el horizonte del Reino que se acerca, al sentarse a la mesa con los injustos, Jesús anticipó el comer y el beber de los justos en el Reino de Dios" (Moltmann, 1997: 19). La etiqueta 'justo' se defiende al aclarar que era por medio de la misericordia que la gracia divina ejerció la que los 'justificó', como Pablo lo explicaría más tarde. Era una "curación social" que rompió las cadenas de desprecio (1997: 19). Al mismo tiempo, tal aceptación no excluye a los 'justos' o los 'buenos' precisamente porque los acoge como 'pecadores'. En un país tan marcado por diferencias sociales basadas en estatus económico o de educación, la llegada del Reino de Dios "trastorna los valores de [la] sociedad" (1997: 20). El carácter radical del Reino se hace palpable en la mesa del Señor y desde ella misma.

#### *Las bienaventuranzas: descripción de los sujetos del Reino*

En cuarto lugar, las bienaventuranzas aclaran quienes son sujetos del Reino de Dios como parte clave del Sermón del Monte, ya que "de ellos es el Reino de los cielos." Se trata de los pobres (en espíritu), los que lloran, los hambrientos, los que practican la misericordia, los pacificadores, los que sufren, los que buscan pureza de corazón, los desanimados y la lista continúa. Es el pueblo oprimido que es descartado por los poderosos y las personas con influencia en la sociedad. En la cotidianidad actual, Moltmann considera que se trata de la gente trabajadora, "la materia prima" y los más pobres de los pobres que eran y siguen siendo "en la mayoría de los casos mujeres ancianas de las cuales se dice que 'ya no sirven para nada'" (Moltmann, 1997: 20). Es triste reconocer que hay muchas iglesias guatemaltecas donde el peso del ministerio cae sobre los hombros de mujeres ancianas, y sin embargo, las buenas noticias del Reino de Dios no les han sido predicadas.

Tal evangelio del Reino no les ofrece riquezas sino "una nueva dignidad" que les pertenece por ser hijos e hijas de Dios. Tal dignidad es indestructible ante los ojos de Dios (Moltmann, 1997: 20). Ya no prestan atención a la tabla de valores que orienta la sociedad productiva, sino que el reconocimiento que indica: "a ustedes les pertenece el Reino de los cielos" les autoriza a levantar la vista y traer la paz como hijos e hijas del Reino de Dios. A diferencia de la Teología de la Prosperidad, Moltmann asegura que "Jesús no conduce a los pobres al camino del ascenso social para que amontonen riquezas. Los trae al camino de una comunidad en la cual tiene validez la cultura de compartir, tal como lo demuestra la



multiplicación de los panes” (1997: 21). Las buenas noticias son para los niños también. Es un mensaje que podría desarmar a los que buscan puestos de poder en las iglesias con el fin de alcanzar sus propios intereses.

Aunque Moltmann tenga razón al negar algún tipo de beneficio material del Reino como único o primer beneficio, es importante prestar atención a su observación sobre ‘la cultura de compartir’. Dada la pobreza extrema de muchas personas – tanto cristianas como las que no tienen un vínculo con una comunidad de fe – la demostración de la presencia del Reino de Dios en Guatemala pide una expresión concreta de generosidad hacia la persona o vecindad marginada. Se podría malinterpretar su énfasis en darle a alguien solamente “una nueva dignidad” en vez de ejecutar “actos de caridad”.

La agenda de Jesús según su manifiesto nazareno (Lucas 4) no permite esquivar una aplicación que corresponda a la necesidad física o material de la persona necesitada. Quizá sea por el contexto europeo desde donde Moltmann escribe, en el que existe una red de asistencia social que mengua la urgencia de insistir en un amor práctico hacia el prójimo en términos de ‘actos de caridad’. La pregunta entonces sería: ¿en qué consiste la dignidad de la persona? Es difícil concebir una dignidad personal sin tomar en cuenta las necesidades básicas de la vida: techo mínimo, comida, afecto personal, acceso a salud y otros.

### ***Aclaraciones teológicas según Moltmann***

Al examinar los diferentes aspectos que uno encuentra en el Nuevo Testamento en relación al Reino de Dios surgen varias observaciones teológicas que podrían contribuir a una eclesiología misional. Moltmann resume la importancia de un acercamiento teológico por medio de cinco preguntas:

1. *El reino de Dios, ¿es presente o futuro?* Evitando el eslogan bastante trillado de “ya y todavía no”, Moltmann prefiere tomar la imagen bíblica de una siembra donde las semillas ya están insertadas en esta vida y pueden ser experimentadas, sin embargo, se trata de una semilla que crecerá por la cual se debe mantener la esperanza en el futuro. Concluye: “la experiencia y la esperanza se refuerzan recíprocamente” (Moltmann, 1997: 22). El desafío será manifestar la presencia del Reino de Dios en la experiencia

actual de la Iglesia guatemalteca ya que la tendencia es hacia un optimismo infatigable.

2. *El reino de Dios, ¿es un reino terrenal o es un reino del más allá?* Reconociendo la postura futurista que se basa en el texto (malinterpretado, por cierto) que insta: “Mi reino no es de este mundo” (Juan 18:36), Moltmann responde que se ha confundido el propósito de Jesús quien no estaba hablando de la ubicación del Reino sino de su procedencia (Moltmann, 1997: 22). Ya que se trata del Reino de Dios el Creador, entonces, su Reino abarca toda la creación, tanto visible como invisible (Colosenses 1:15–20). Además, como el Reino mira hacia la Nueva Creación, aún en el futuro, no se trata de un Reino del “más allá” sino que incluye a esta tierra (Moltmann, 1997: 22).
3. *El reino de Dios, ¿es únicamente asunto de Dios o lo es también de los seres humanos?* Moltmann rechaza la falsa dicotomía evidente en la pregunta. Desde la cristología, toma en cuenta la realidad de la encarnación del Hijo de Dios y argumenta que el “reino de Dios es la causa de Jesús” – el cual llega a ser “nuestra causa” (Moltmann, 1997: 23). Dado que la Iglesia ha sido llamada a seguir a Jesús y el cristianismo debe vivirse en comunión con Jesús, Moltmann concluye que el reino es algo que se puede experimentar de manera palpable. Además, Jesús mismo nos insta a “buscar primeramente el Reino de Dios y su justicia...” (Mateo 6:33, cp. Mateo 10:7ss). La participación de los seguidores de Jesús es indispensable.

Notablemente, se debe observar que no les toca a los cristianos “construir” el Reino como se suele predicar. Los verbos en relación al Reino son importantes: “buscar,” “entrar,” “recibir” (Mateo 6:33; 19:23; Marcos 10:15; Lucas 12:32; Juan 3:5 y otros). Evidentemente, es prioritario enfatizar que el Reino es de Dios y nos toca manifestar, celebrar y señalar la realidad del Reino en los lugares geográficos donde vivimos. Moltmann advierte sobre la importancia del “placer del reino de Dios” que se expresa a través del culto, basándose sobre la tradición judía de *shabat*. Dice: “‘Orar y laborar’ están bien, pero ‘descansar y celebrar’ pertenecen igualmente a la perfección” (Moltmann, 1997: 24). Se regresará a la importancia de la fiesta en el capítulo de la liturgia.

4. *El reino de Dios, ¿es un mundo diferente o significa que éste mundo cambiará?* La pregunta que Moltmann hace es importante precisamente por la tendencia docetista que menosprecia la creación en favor de una existencia efímera cielo céntrica – o peor aún – raptó céntrica. Como observa Moltmann, algunas personas imaginan que la vida eterna viene después de la muerte como otra vida. La consecuencia supuesta es que esta vida y este mundo no tienen valor. Según 1 Corintios 15:53, “es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción y que esto mortal se vista de inmortalidad”. No se trata de otro mundo, ni una creación distinta a la nuestra. Tampoco se debe limitar al Reino al ámbito religioso, moral o eclesiástico; al contrario, según Moltmann, el reino abarca todo lo creado en sus múltiples dimensiones. Concluye enfatizando: “Por todos lados donde la vida es amenazada, el Dios viviente se entromete, pues ama la vida” (Moltmann, 1997: 24).

5. *El reino de Dios, ¿es una teocracia o es la unión con el Dios viviente?* Aunque el énfasis en el señorío de Jesús podría sugerir una ‘teocracia’, la causa de Jesús enfatiza la restauración de todas las criaturas en comunión con su creador. Es más:

“El Reino de Dios significa que Dios está cerca y totalmente presente, que permite a sus criaturas que participen de sus cualidades, de su gloria y hermosura, de su vivacidad y su bondad, porque Dios al mismo tiempo participa de las cualidades de sus criaturas, de su finitud, de su vulnerabilidad y de su mortalidad. El reino de Dios lo experimentamos ya aquí en el amor, pues “quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1 Jn 4,16). Ésta también es nuestra esperanza en el futuro: la creación redimida por Dios y Dios, gozándose, en la creación”. (Moltmann, 1997, p. 25).

Si uno dejara de lado la encarnación de Jesús como siervo sufriente, una idea ‘teocrática’ del Reino quedaría expuesta a abusos políticos o religiosos. Evidentemente, Moltmann ayuda a tomar en serio el Reino de Dios como una experiencia presente de Jesús en la vida cotidiana, sin embargo, las preguntas que Moltmann utiliza para profundizar los aspectos teológicos que surgen del concepto de Reino aclaran la tendencia a hacer girar la discusión sobre el Reino con base en cierta dicotomía que quizá sea característica de una teología occidental privilegiada, que tiene el

lujo de reflexionar sobre temas religiosos desde cierta comodidad. Sin duda, las preguntas para orientar una discusión similar desde la experiencia latinoamericana serán distintas.

Al mismo tiempo, su libro “El Dios Crucificado”, enfoca mucho más la cuestión del sufrimiento y allí el autor enfatiza, “Después de haber publicado *La Teología de la Esperanza*, la lógica del acercamiento teológico me obligó a trabajar más profundamente sobre la memoria de Cristo crucificado” (1993 [1974]: ix). Moltmann admite que es precisamente donde uno trabaja a favor de la esperanza que las contradicciones del mundo se hacen obvias y palpables en la experiencia real. Su propia experiencia como prisionero de guerra y la confrontación con Auschwitz le sumergió en una ‘noche oscura del alma’, de la cual ciertos autores judíos le ayudaron a salir. En el proceso de encontrar una respuesta al horror del sufrimiento humano, Moltmann escribió “El Dios Crucificado” como una teología cristiana pos–Auschwitz. Al buscar una teología adecuada subraya su deuda con la cristología latinoamericana, expresada por ejemplo por Jon Sobrino (1993: xi). Interesantemente, una conversación seria entre el Reino de Dios y la cruz no aparece en su libro con frecuencia (1993: 104–106).

### ***La prioridad del Reino en el ministerio de Jesús y su ausencia en la predicación actual***

Tomando en cuenta la relación muy estrecha entre Jesús y el Reino de Dios – tanto en forma de anuncio como en la identificación del Reino con su persona, es impresionante darse cuenta de que por lo regular, el Reino de Dios no ocupa mucha importancia en la vida y ministerio de la iglesia ni tampoco en la vida de los feligreses. Recientemente, el vocabulario del Reino ha surgido nuevamente en la vivencia religiosa en Guatemala a través de dos campos: el de la Teología de la Prosperidad y el de la moral y los valores.

#### *Intentos fallidos*

##### a. Teología de la Prosperidad

La teología de la prosperidad tiene la tendencia a ver el Reino en términos del privilegio que merecen de los “hijos del Rey”; un estándar de vida digno de tal “hijo o hija del Rey” que se traduce en términos de posesiones materiales que reflejan una vida “bendecida”. No se nota una preocupación por el Reino desde el estilo del ministerio de Jesús, ni la causa de Jesús o tampoco la misión que Jesús encarnó. No aparece en el discurso popular que el Reino se trata de un

ministerio desde el margen de la sociedad – Galilea en vez de Jerusalén – o que se caracteriza por el servicio (Marcos 10:42–45; Juan 13:12–17), por el negarse a sí mismo y cargar la cruz cada día (Juan 12:22–26), que toma en cuenta el obstáculo de las riquezas (Lucas 18:25–27), el seguimiento (Mateo 8:18–22; Lucas 9:57–62), la humildad (Lucas 9:46–48) o por la persecución que surge por la fidelidad a la causa de Jesús (Mateo 5:10–12; Juan 15:18–25).

Tampoco se ve una relación obvia entre el amor al prójimo y la proclamación del evangelio (cf. Lucas 10:25–37) o la necesidad de escuchar la Palabra de Jesús como una prioridad (Lucas 10:38–42). Se podría agregar muchos otros aspectos del compromiso que el Reino implica y que se han dejado de lado en los púlpitos, a favor de un mensaje de ofertas más ameno.

b. Moralismo: la visión limitada de la moral y los valores

Entre las iglesias que apelan al Reino y que no son de la postura de la Teología de la Prosperidad, se escucha la importancia de los valores del Reino, los cuales usualmente tienen que ver con la honestidad, el amor, la fidelidad y respeto. Aunque nadie pelearía con la importancia de valores de este tipo, resulta preocupante que se los presenta sin referencia a Jesús quien encarna los valores y cuya gracia eficaz permite la realización de dichos valores en la vida cotidiana.

Además, los valores suelen ser vistos desde una perspectiva individualista más que comunitaria. El resultado es un moralismo que impone una carga pesada al creyente, sin las buenas noticias del evangelio del Reino que ofrece los recursos necesarios para llevar a cabo una vida al estilo del Reino en colaboración con los demás discípulos de Jesús. Una lectura individualista de los valores del Reino opaca su importancia de estos valores en relación a una aplicación coherente con el alcance del Reino de Dios, el cual Jesús mismo vincula directamente con la búsqueda de la justicia. Se regresará al tema en el capítulo que habla de la ética.

***La integridad del evangelio del Reino de Dios***

Moltmann busca superar una lectura individualista del Reino reconociendo que por lo regular, aunque Jesús haya establecido la prioridad del Reino, la Iglesia interpone otras cosas de su orden del día, las cuales él califica como “los propios intereses” (Moltmann, 1997: 25). Su

propuesta es más integral y tiene un enfoque más ‘terrenal’ en una manera consistente con lo que afirmaba en su discusión sobre las preguntas que se deberían contestar para poder ver al Reino como una realidad presente. Brevemente se presente un resumen del pensamiento de Moltmann:

#### *La humanización de las relaciones y condiciones humanas*

Moltmann incluye el matrimonio, la familia, la amistad y las demás relaciones interpersonales, enfatizando la importancia del amor, la experiencia del perdón, el respeto mutuo que se construye sobre la libertad, la vida y la esperanza. Se trata de la manifestación de la misericordia humanizante que ve a la sociedad con los ojos de Cristo crucificado, es decir: “desde abajo”. (Moltmann, 1997: 25–26)

#### *La democratización de la política*

Vista desde el beneficio del servicio a la sociedad, Moltmann propone que la política debería partir de los derechos humanos y civiles que organizan a las instituciones estatales en vez de la búsqueda de poder y la legitimación de su propia existencia. Citando a la Declaración Teológica de Barmen, Moltmann afirma que la Iglesia “nos recuerda el Reino de Dios, del mandamiento y de la justicia de Dios y así también de la responsabilidad de los gobernantes y gobernados”. Tal reconocimiento limita la posibilidad de intimidar a los enemigos o la exoneración de los abusos de los derechos humanos (Moltmann, 1997: 26–27).

#### *La socialización de la economía*

En vez de promover la expropiación y la interferencia estatal, Moltmann aboga por la justa distribución de las posibilidades de trabajo y las ganancias entre los diferentes sectores de la población. Interesantemente, aquí Moltmann subraya la importancia de una responsabilidad entre las generaciones actuales y las venideras. De manera particular, se preocupa por el futuro de los niños como “los eslabones más débiles y... las generaciones venideras [que] no tienen voz ni voto en las decisiones contemporáneas...” No tomarles en cuenta sería ir en contra de la justicia del Reino (Moltmann, 1997: 27).

#### *La naturalización de nuestra cultura*

Con este tema, Moltmann se refiere a la “reforma ecológica” que se considera tan urgente hoy. Durante siglos, la cultura tomó a la naturaleza como algo que se podría aprovechar y

desgastar siempre y cuando le pareciera útil a los seres humanos. Moltmann es sumamente claro: “Si la humanidad ha de sobrevivir, la cultura futura tendrá que integrarse a las condiciones estructurales cósmicas de la tierra y respetar el derecho propio de las otras culturas” (Moltmann, 1997: 27). Como diría Calvino, “el cosmos es el teatro que demuestra la gloria de Dios”. Entender que somos parte de la creación y no sus dueños implica tomar en serio nuestro deber como mayordomos. La situación ecológica tan crítica demanda una participación de la comunidad de fe con miras a las implicaciones del Reino de Dios para el cosmos y va mucho más allá de sencillamente recoger basura en la calle.

### *La orientación extrovertida de la Iglesia hacia el Reino de Dios*

Con voz firme Moltmann enfatiza la necesidad de cambiar el enfoque de la orientación actual de la Iglesia, el cual suele a girar alrededor de su propia existencia: “***La Iglesia no existe en su propio interés, sino por la ‘causa de Jesús’, es decir, por el Reino de Dios***” (Moltmann, 1997: 27, énfasis agregado). La prioridad de la Iglesia no debería ser la protección de su estabilidad ni el desarrollo de sus intereses personales. La tentación perenne es suponer que el apoyo político a la Iglesia se traduce a una presencia prestigiosa en la sociedad. Lamentablemente, la historia de Guatemala ha mostrado que el matrimonio entre la Iglesia (sea Romana o Evangélica) y el poder político no ha producido el fruto deseado. Moltmann es severo en su crítica: si los intereses de la Iglesia se oponen al Reino de Dios, “la Iglesia pierde toda su justificación existencial y se torna una comunidad superflua” (Moltmann, 1997: 27–28).

La orientación al Reino implica evangelización y liberación: el anuncio de las buenas nuevas de Dios a los pobres y libertad para los oprimidos, dignidad para los humildes y justicia para los olvidados y marginados. Según Moltmann, la experiencia de las comunidades de base y las comunidades populares de América Latina, Asia y África demuestran que “el encargo misionero de Cristo y el imperativo revolucionario” son inseparables. Se trata de la proclamación del evangelio que clama por la conversión y la transformación de las condiciones sociales injustas, la paz con Dios y la formación de sociedades más pacíficas (Moltmann, 1997: 28). Moltmann se mantiene inamovible: “La Iglesia es una comunidad evangelizadora y liberadora; si no, no es Iglesia de Cristo ni Iglesia en sentido alguno” (Moltmann, 1997: 28). Plantear la propuesta de esta manera podría provocar rechazo en las iglesias guatemaltecas, particularmente

por el uso del término “revolucionario”. El problema surge por el uso de ese término en la historia que tiene que ver con el uso de violencia en la búsqueda de los cambios sociales. Nuevamente, vale la pena poner atención a Ivan Illich, quien afirma que la mejor manera para efectuar una transformación de la sociedad no es por una revolución violenta ni por una reforma gradual sino por el aprendizaje de una nueva historia de la cual se es parte. (citado por Hirsch, 2009)

*...¿y la eclesiología?*

Aunque Moltmann correctamente enfatiza la importancia y la prioridad del Reino de Dios, es cuestionable que su postura ayudaría a la Iglesia a ver las implicaciones del Reino para la eclesiología. Se aprecia su deseo de ver el alcance del ministerio de Cristo de forma más global, pero se debería también contar el costo de un menosprecio a la eclesiología. Dice: “¡Olvidad la Iglesia, pensad en el reino de Dios, buscad su justicia, y entonces la Iglesia viviente os será añadida por sí sola!” (Moltmann, 1997: 28). Con un solo plumazo borra la importancia de la Iglesia en la historia como si la Iglesia fuera nada más que un resultado de la proclamación del Reino.

Ignacio Ellacuría ofrece una postura más saludable al enfatizar que la Iglesia tiene una necesidad histórica que ha de manifestarse en su localidad concreta – aun como institución. Es más, la Iglesia debería ser parte de las buenas noticias del Reino de Dios y esencial para la autocomprensión de la Iglesia misma (Ellacuría, 1984: 7–19). La solución no es olvidarse de la Iglesia sino reorientar a la Iglesia desde la perspectiva de Reino. Entender la relación entre la Iglesia y el Reino podría destacar el papel de la Iglesia como señal, anticipo y manifestación del Reino. En otro libro, Moltmann es más equilibrado y demuestra que ni él mismo pueda olvidarse de la Iglesia (Moltmann, *The Church in the Power of the Holy Spirit*, 1977).

Quizá la crítica más fuerte surge del hecho de que Moltmann no incluye una discusión explícita de la reconciliación entre Dios y el ser humano a causa del pecado como rebeldía, desobediencia, ignorancia ni transgresión de la ley divina. Nuevamente, se aprecia la búsqueda de ampliar la proclamación del Reino para incluir los aspectos sociales, ecológicos, políticos o económicos, pero queda la inquietud acerca del pecado personal. Temas como la justificación por la fe no ocupan mucho espacio en su pensamiento. Siendo así, el mensaje que Moltmann



promulga difícilmente encajaría en la vida de las iglesias guatemaltecas. Sin duda, se trata de la necesidad de un evangelio integral, pero que sea un evangelio que no deja de lado el perdón del pecado personal.

*No hay renovación social sin la participación personal en el Reino*

Visto de otra manera, Craig Bartholomew reconoce dos peligros del cristianismo contemporáneo. El primero es la perspectiva que insiste en la conversión personal pero desvincula tal conversión del Reino de Dios y de los propósitos de Dios que llevan a la creación hacia su futuro del cielo nuevo y tierra nueva (2017: 32). Tal postura tiende a enfocarse en la participación en la vida eclesiástica y se preocupa por ir al cielo.

El segundo es el peligro de enfatizar la responsabilidad del compromiso por la renovación cultural a tal grado que se olvide que nadie nace dentro del Reino, sino que tiene que entrar en el Reino por medio del nuevo nacimiento (2017: 33). Bartholomew observa que el primer peligro es característico de los evangélicos, mientras que los conocidos como ecuménicos o ‘liberales’ tienden a caer en el segundo peligro. Comenta: “...no debemos olvidarnos nunca que la participación en la visión [de transformación cultural] comienza de rodillas delante de Dios y regresa allí vez tras vez” (2017: 33). Recordar la postura de Bartholomew podría corregir el desequilibrio del pensamiento de Moltmann. Para considerar una propuesta más integral, vale la pena examinar al pensamiento de Karl Barth.

***Fortaleciendo la ecclesiológia: conversación con Karl Barth***

La contribución de Karl Barth al mundo teológico es gigantesca y el hecho que puso por nombre a su obra magistral *Church Dogmatics* (*Dogmática Eclesial*) testimonia de la importancia de la Iglesia para el autor (2010 [1936–1969 traducción al inglés del alemán original de 1932–1967]). Por cuestiones de barreras de idioma, sus escritos no han sido tan conocidos en América Latina como se debería, y por otro lado, el volumen de sus escritos presenta un desafío para cualquier lector. Además, como cualquier pensador, hay un desarrollo notable entre sus escritos tempranos y los tardíos y al no prestar atención a dicho desarrollo, los cambios de postura podrían causar una confusión que desanima al lector. Para facilitar la discusión del aporte de

Barth en cuanto a la eclesiología, se dialogará con el libro Karl Barth's Christological Ecclesiology (Bender, 2013), donde el autor servirá de guía y compañero de conversación.

### *Una eclesiología cristológica – elegidos en Cristo*

Fiel a su tradición reformada, Barth ubica la eclesiología en relación estrecha con Jesucristo, pero en una manera que conserva un aprecio por el Dios Trino, aun cuando su cristología sea un factor determinante tanto en la revelación divina como en el tema de la redención. La libertad de la actividad salvífica de Dios se ve precisamente en la elección de Jesucristo como el fundamento y cabeza de la Iglesia. La elección resulta en una relación de gracia que se define en términos de pacto o alianza (Bender, 2013: 102). La doctrina de la elección establece la identidad de Dios en su actividad de ser el Dios que actúa en favor del mundo, de manera que mantiene la separación entre Dios y su creación, pero que resalta su gracia libre hacia la misma creación. Como tal, la decisión libre de constituir a la Iglesia surge de la obra del Espíritu Santo, quien afirma la realidad histórica y la vida de la Iglesia; la Iglesia no es una asociación humana determinada por la voluntad humana.

De manera fundamental, Barth enfatiza que la Iglesia es un evento más que una institución. Nuevamente, la observación de Ellacuría es importante: la Iglesia tiene una necesidad histórica de institucionalizarse (Ellacuría, 1989: 9). De igual manera, su expresión institucional puede y debe manifestarse como un movimiento (Keller, 2014: 250) aun siendo una institución. Sin embargo, el énfasis en que es un evento, tal como Barth insiste, obliga a la Iglesia examinar su identidad y misión como comunidad dinámica que se extiende geográficamente en la Tierra mientras que camina hacia el final de los tiempos.

### *La Iglesia no desplaza a Cristo*

En segundo lugar, al entender que la Iglesia ha sido elegida en Jesucristo, Barth argumenta que “Cristo no puede ser una proyección de la consciencia religiosa de la Iglesia, ni tampoco es permitido que la Iglesia tome el lugar de Cristo” (Bender, 2013: 102). La existencia de la Iglesia se debe a Cristo quien sigue siendo su Señor y la Iglesia es ni más ni menos que su sierva. Además, Cristo es necesariamente el fundamento de la organización y la norma de la

Iglesia (Bender, 2013: 105). Como tal, se puede observar el marco trinitario que establece el pensamiento de Barth en cuanto al origen y formación histórica de la Iglesia.

*Llamados a ser testigos*

Hay algo sumamente pastoral y alentador en la postura de Barth: aunque la Iglesia depende totalmente de Jesucristo, la Iglesia no es el Mesías; mucho menos es Dios mismo. Más bien, está llamada a dar testimonio de la presencia de Cristo alrededor de quien la Iglesia es reunida por la obra del Espíritu Santo y quien es el Señor de la Iglesia. Tal postura libera a la Iglesia de una carga de conciencia o sentido de culpabilidad por no haber efectuado la transformación de su comunidad. Sugerir que el éxito de la Iglesia dependa de la fidelidad demostrada en el cumplimiento de su misión implicaría que su fracaso se debe a los miembros y vivir con una carga de conciencia es debilitante y desanima. Ocupar el lugar de Cristo en la sociedad es un llamado que sería imposible cumplir; testificar de Cristo quien está en medio de la Iglesia y en medio del mundo es reflejar una realidad bíblico-teológica. La implicación es clara: para que la Iglesia pueda recuperar su misión, tiene que regresar a Cristo y reconocer su autoridad sobre la Iglesia y sus provisiones para la Iglesia.

Al mismo tiempo, la dependencia que la Iglesia sostiene en Cristo tiene consecuencias importantes: Barth argumenta que la Iglesia no puede contradecir los propósitos redentores de Dios, pero tampoco puede cooperar perfectamente como si fuera un socio que está un lugar de correspondencia ontológica con Dios. La correspondencia tendría que ser por la gracia redentora y renovadora de Dios. Bender resume la postura de Barth así:

“La iglesia, más bien, ha de vivir una vida que responde a Dios, aun cuando sigue siendo parte del mundo pecaminoso y como tal vive en la contradicción del pecado. Sin embargo, también manifiesta la señal escatológica de obediencia correspondiente a su Señor, Jesucristo. La iglesia y su orden son, entonces, un prototipo para el mundo y algo distinto del mundo y su ley: la relación vertical entre Dios y la Iglesia determina la relación horizontal entre la Iglesia y el mundo”. (Bender, 2013: 105)

Aunque la Iglesia nunca alcanza la correspondencia perfecta con Dios – por ser pecadora y criatura – su relación con Dios no es una de oposición sino de obediencia; una obediencia que

la gracia de Dios facilita. La tensión entre lo que se debe ser y lo que se es queda palpable, sin embargo, “la relación horizontal entre la iglesia y el mundo está determinada de tal manera que la iglesia sirve como norma y testigo ejemplar tanto para el mundo en general como para el Estado en particular”. (Bender, 2013: 103).

La postura de Barth merece ser examinada cuidadosamente. Aunque escribe desde una experiencia distinta de su contexto en Europa donde las iglesias ‘estatales’ han jugado un papel protagónico en el desarrollo de la historia, la tarea la Iglesia en relación a su entorno social como testigo de Cristo como Señor es una lección que ha sido difícil a aprender en América Latina. Se ha politizado el papel de la Iglesia o se ha optado por una postura netamente apolítica donde la Iglesia ha preferido retirarse de la vida pública. Tampoco se han dado pistas de un estilo de vida normativa como ciudadanos de la comunidad civil y de la comunidad cristiana de manera que convenga. Nuevamente, hace falta tomar en serio el hecho que Cristo es el Rey cósmico cuyo Reino ya está establecido.

No se debe perder de vista que Barth considera que la misión de la Iglesia surge directamente de su elección en Cristo. Para Barth, la elección en Cristo como una actividad libre de Dios es el comienzo de toda la discusión sobre la eclesiología y determina la relación de la Iglesia con Dios. La eclesiología recibe una orientación sumamente teológica desde su inicio; no es la antropología – ni mucho menos la sociología – la que determina la naturaleza y la misión de la Iglesia. Además, la elección es el fundamento de toda la actividad de Dios en relación al mundo – creación, reconciliación y redención (Bender, 2013: 105, Barth, CD II.2: 88–89). Lamentablemente, el tema de la elección ha sido tan polémico y no se ha visto la manera en la cual la elección tiene un enfoque misional (Newbiggin, 1999: 80–88). No cabe la especulación filosófica, mucho menos algún sentido de superioridad o autosatisfacción.

#### *La cristología, elección y su relación con la eclesiología en Barth*

Los eruditos siguen discutiendo si hay un centro en la dogmática eclesiástica de Barth y han concluido que parece que en realidad hay dos centros que están inter relacionados: la elección y la cristología. Sin embargo, como la elección según Barth es sumamente cristológica, la centralidad de Cristo cobra más peso. En su discusión sobre Jesucristo, Barth es cuidadoso en

subrayar la acción de Dios por lo cual su cristología conlleva un tono evidentemente trinitario (Bender, 2013: 110).

La importancia de la cristología para la eclesiología es marcada: la elección de Cristo llega a ser el factor determinante en el desarrollo de la doctrina de la Iglesia, tanto por su participación en la elección como en su patrón ontológico y misional. Bender concluye: "... la relación entre la agencia divina y humana en la Iglesia, la acción de Dios en la iglesia y por medio de ella, estará basada sobre la realidad paradigmática de la relación cristológica entre la Palabra y la carne de Cristo, la unión hipostática" (Bender, 2013: 111). Aun así, Barth es enfático: aunque la relación entre Cristo y la Iglesia es única e insustituible, al mismo tiempo asegura que la Iglesia no puede ser "una segunda encarnación" (Bender, 2013: 111). La encarnación de Cristo es un evento único e irrepetible. Nuevamente, el tono es pastoral: la Iglesia no puede tomar el lugar de Cristo; la Iglesia es testigo de Cristo quien está presente en su Iglesia. Por otro lado, la Iglesia no tiene una autonomía independiente (Bender, 2013: 117, Barth, CD II.2: 177, 180).

La importancia de la elección de Jesucristo en relación a la Iglesia en el pensamiento de Barth es un tema digno de ser estudiado con más profundidad, aunque el trabajo presente tiene otro enfoque. Basta con decir que la doctrina de la elección en Barth es doxológica y misionológica. En su amor, Dios escoge a personas que se habían rebelado contra él y merecen la condenación. En una manera asombrosa, Dios escoge según el beneplácito de su voluntad de manera libre y amorosa (Efesios 1:5). En ningún momento es el resultado de un proceso fríamente calculado.

La respuesta a la elección – tanto de Cristo como de la Iglesia es un amor obediente que escoge a Dios (Bender, 2013: 117, Barth CD II.2: 178–179). Dicha obediencia toma un carácter muy particular: la participación en la elección de Cristo implica una participación en su misión y, en una manera que se debe reflexionar seriamente, en su humillación y exaltación como parte inseparable de su identidad (Bender, 2013: 119). El camino hacia la gloria pasa por la cruz y la Iglesia que es fiel a su Señor no debe esperar ni buscar otro camino. La esperanza de la gloria que participa en el triunfo de Cristo ha de impulsar la perseverancia en la presente experiencia de la humillación y sufrimiento (Juan 12:23–28; 16:32–33).

Como se ha mencionado, el tema de la elección ha provocado rechazo, desesperación y en algunos casos – cuando no ha sido presentado de manera pastoral – el resultado ha sido una crisis existencial. Barth, al contrario enfoca el tema con una perspectiva mucho más comunitaria y misional. Su enfoque es la comunidad escogida para ser testigos de su fe en Él. La Iglesia apunta más allá de sí misma a la realidad de que es Cristo quien vive en ella misma y funciona como Mediador en el mundo (Barth, CD II.2: 196, 205–206). Su razón de ser es para beneficio del mundo y como tal, su elección no es la de un honor ni privilegio, sino la de servicio y testimonio. Si la Iglesia piensa en sí misma como un fin, “se ha olvidado y ha perdido [el sentido] de su elección” (Barth, CD II.2: 196). Su función es la de un mediador pero no significa que la Iglesia coopere en la salvación sino que testifica de su Salvador (Bender, 2013: 123). Barth ve una correspondencia entre el Israel del Antiguo Testamento y la Iglesia del Nuevo, enfatizando que Israel cumplió su papel de ser testigo aun cuando no quiso hacerlo (Bender, 2013: 123–124). Barth explica:

“La forma eclesial de la comunidad revela lo que Dios escoge para el ser humano cuando lo elige para comunión consigo mismo en su elección eterna de gracia. Él le escoge por su amor desinteresado y sacrificial que da de sí mismo... La Iglesia es la forma perfecta de la comunidad elegida por Dios... la forma eclesial de la comunidad se encuentra en relacionada con la forma Israelita: así como a la resurrección de Jesús se relaciona con la crucifixión, la misericordia de Dios se relaciona a su juicio”. (CD II.2: 210–211, citado por Bender, 2013: 124)

Para Barth, la doctrina de la elección implica que la Iglesia existía antes del día de Pentecostés; vivía de manera escondida en Israel. Es precisamente aquí que Barth recupera la idea del Reino de Dios, diciendo:

“La Iglesia representa la forma en la cual el reino de Dios viene. La iglesia, como la forma ‘perfecta’ de la comunidad única de Dios, consiste en atestiguar por medio de la fe en la Palabra escuchada y en aferrarse a la misericordia divina, acerca del reino de Dios venidero como el fin de toda necesidad humana, del hombre nuevo que viene y su vida eterna”. (CD II.2: 264; 264–267, citado por Bender, 2013: 124)

La relación entre la Iglesia y el Reino de Dios ha sido ampliamente discutida y se tratará dicha relación más adelante. La pregunta aquí sería, ¿qué diferencia ha hecho la vida y misión de la Iglesia? ¿De qué maneras se ha reflejado el evangelio del Reino en la cotidianidad concreta? Antes de estudiar la relación entre el Reino de Dios y la Iglesia, vale la pena ubicar la doctrina de la Iglesia dentro del gran marco del plan redentor de Dios.

*La reconciliación como el marco de referencia para la eclesiología*

Según Bender, “la doctrina de la reconciliación en sí es el contexto para la eclesiología desarrollada por Barth y Barth la describe como el corazón de la dogmática y de la fe cristiana” (Bender, 2013: 130). Para Barth, el mensaje central de la Biblia es “Dios con nosotros” (CD IV.1: 1,5). Nuevamente, el enfoque es cristológico ya que ‘Dios con nosotros’ es la traducción de Emanuel (Mateo 1:23) y a la vez se nota una comprensión de la centralidad y el valor del pacto o la alianza en el pensamiento de Barth. Bender cita algunos pasajes claves de Barth:

- Reconciliación es el cumplimiento y el restablecimiento de la relación original entre Dios y la humanidad, o sea, el pacto de gracia instituido por Dios (CD IV.1: 22).
- Reconciliación en el sentido cristiano de la palabra – la reconciliación que nos es atestiguada en las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento, y en el reconocimiento y proclamación en que la comunidad cristiana tiene su existencia – es la historia en la cual Dios concluye y confirma su pacto con el hombre, manteniéndolo y llevándolo a su meta a pesar de toda amenaza (CD, IV.3.1: 3).
- Que el pacto sea un pacto de gracia implica que Dios no ha sido forzado para establecerlo, sino que lo otorga como una dádiva gratuita a la humanidad, una dádiva que espera nuestra gratitud y agradecimiento (CD IV.1: 39–43).
- Para efectuar la reconciliación, Dios ofreció la expiación necesaria en Cristo Jesús, la cual incluye la obediencia y exaltación del Hijo de Dios en una manera en que reconoce el triple oficio de sacerdote, rey y profeta. Como la reconciliación se logró en la vida histórica de Jesús, su historia formó parte esencial de la historia de la salvación, la cual llegó a ser una parte esencial de la historia de la revelación. De esta manera, “reconciliación es revelación” (CD IV.3.1: 38–39; 46).

- La cristología es clave para todo dogma de la reconciliación (CD IV.1: 138). Aun cuando la eclesiología es parte de la pneumatología en el Credo, necesariamente se ubica dentro del parámetro más amplio de la cristología.
- La historia de redención no camina en una línea recta hacia su meta, sino que se encuentra con la desobediencia humana. Sin embargo, Dios mismo supera y transforma la situación pecaminosa del ser humano a través de la historia de la sustitución al hacerse humano, tomando el lugar de la humanidad pecaminosa para salvar a dicha humanidad. Barth enfatiza: “no podemos comprender adecuadamente al ‘Dios con nosotros’ cristiano sin un mayor asombro por la gloria de la gracia divina y el horror más grande de nuestra situación difícil” (CD IV.1: 13; 10–13).
- Así como el Hijo humilde de Dios, el movimiento de la reconciliación no es solamente unilateral, desde ‘arriba hacia abajo’ o desde el cielo hacia la humanidad, sino también ‘desde abajo hacia arriba’. Tal movimiento no le pertenece únicamente a Cristo sino a todos los que están en Cristo. Cristo no hace que nuestra obediencia sea irrelevante porque la otra cara de la moneda de “Dios con nosotros” es “nosotros con Dios”. De esta manera Barth enfatiza que también tenemos historias propias con responsabilidades particulares; no somos meros objetos ni solo espectadores (CD IV.1, 14–17). La identidad de la Iglesia no es anulada sino establecida – nuestra verdadera libertad es recuperada y no negada – de manera que la gracia de Dios nos renueva como personas que hemos sido salvadas por Cristo. Como explica Bender: “Verdaderamente [Cristo] ha tomado nuestro lugar, pero al hacerlo, él ha establecido nuestro verdadero lugar y nuestra libertad en vez de anularlos” (CD IV.1: 14–15; 20, citado por Bender, 2013: 136). La relación entre la agencia divina y humana es central al pensamiento bartiano acerca de la acción, testimonio y misión de la Iglesia (Bender, 2013: 136).

a. Reconciliación en relación a la creación y la redención

Reconciliación es más que sacrificio, redención y sustitución – aunque todos estos aspectos son esenciales. Junto con la cruz, incluye también: resurrección, el reinado cósmico de Cristo y la fundación de la comunidad cristiana para la proclamación, encarnación y



demostración del evangelio del Reino de Dios (Kärkkäinen, 2013: 366). Hay dos horizontes importantes que se deben considerar: el evento clave del pasado, es decir la cruz, y luego el horizonte escatológico. A estos dos horizontes, Kärkkäinen agrega la creación en sí misma. Siguiendo a Pannenberg, afirma:

“Si el Dios de redención quien se revela en Jesucristo es el mismo que el Creador del mundo y de la raza humana, entonces, deberíamos ver su obra redentora como la expresión de la fidelidad a su obra creadora”. (Teología Sistemática, Vol. 2: 297, citado por Kärkkäinen, 2013: 366).

En Pablo, el enfoque de la reconciliación incluye el aspecto comunal y racial como también la restauración cósmica de las relaciones. Colosenses 1 y Efesios 1 celebran una reconciliación que abarca la creación, la expiación, la nueva comunidad de fe y la Nueva Creación en términos impresionantes. La hostilidad ha terminado: hay paz de tal manera en que la Iglesia misma está llena de la plenitud de Dios.

Gálatas 3 incluye las dimensiones raciales, sociales y de género (3:28). La gran historia de reconciliación atraviesa fronteras e incluye a etnias, pueblos y naciones. Por ende, la reconciliación es el concepto más inclusivista que Pablo utiliza para explicar las amplias dimensiones de la obra redentora de Dios. Efesios 1 lo presenta como la unificación del cielo y la tierra, lo cual es un hebraísmo que significa la inclusión de todo el cosmos. Es evidente que la Iglesia como pueblo de Dios ocupa un lugar sumamente importante en el proceso de reconciliación. Al mismo tiempo, vale la pena repetir que la participación en la obra redentora y reconciliadora de Dios es precisamente una participación en lo que Dios está haciendo en el mundo. Esa realidad debería llenar a la Iglesia con esperanza y un dinamismo transformador.

b. La acción de la Iglesia como copártcipe en el ministerio de la reconciliación

Se presentará una discusión sobre la actividad y misión de la Iglesia en el capítulo de la misión; aquí, vale la pena subrayar cómo Barth busca la manera de mostrar de qué manera la reconciliación no solamente es la actividad soberana de Dios que celebra su gracia, sino que incluye la libertad y obediencia de la humanidad que responde a dicha gracia. Barth supera tanto

los extremos de la conversación entre la tradición calvinista o arminiana, como las ‘soluciones’ modernistas o romanas. Según Barth:

“...sin la gracia de Dios, entonces, el hombre no es nada. El hombre es de *Dios*. Ha sido aceptado por Dios. Se conoce a sí mismo como un sujeto libre, un sujeto que ha sido liberado de una vez y para siempre a través de su restauración como socio fiel del pacto con Dios”. (CD IV.I: 89–90, énfasis agregado)

Al mismo tiempo, el ser humano no coopera con Dios para obtener la salvación, sino que responde a la gracia de Dios manifestada en la salvación completa y suficiente, tal como Jesús obra en la historia actual. La importancia de la acción de gracia o gratitud (*eucaristía*) es la respuesta esperada de la gracia (*charis*) de Dios (CD IV.I: 41). Como se diría en la Teología Sistemática: la gracia de Dios es eficaz. El punto de Barth es que la eficiencia de la gracia produce gratitud. Una comprensión y experiencia de la gracia de Dios debería resultar en la gratitud, la cual elimina el moralismo. Visto de esta manera, la dogmática incluye la ética y subraya la importancia de proponer una conversación entre *lex credendi* y *lex vivendi* como dos componentes esenciales de la presente propuesta misional.

Barth entiende que la colaboración de los seres humanos como socios del pacto no puede referirse a algún intento de completar algo que el sacrificio de Jesús no pudiera alcanzar; no hay cooperación en el sentido salvífico, más bien el compañerismo en el pacto es un especie de vocación, la cual impulsa a alguien al servicio. Tal servicio está fundado sobre la obra previa de Cristo; es una acción de gracias que corresponde a su gracia de manera necesaria (CD IV.1: 113–114). En cuanto a la propuesta misional, es importante notar que la vocación cristiana está ligada a la misión de la comunidad cristiana, la cual se manifiesta por medio de un discipulado que obedece a Cristo (Bender, 2013: 139, cp.: CD IV.1: 229–230; CD IV.3.2: 592–610) y que se basa en una analogía paralela con Cristo mismo, una analogía que verdaderamente corresponde o refleja a Cristo, pero que nunca toma el lugar de Cristo (CD IV.3.2: 538–539).

La importancia para la misión de la Iglesia es evidente: debería haber una correspondencia con la obra reconciliadora de Cristo y por medio de tal correspondencia la Iglesia testifica de la obra reconciliadora de Cristo en un mundo marcado por el pecado. Al vivir

como testigos, la Iglesia lleva a cabo su rol profético en la sociedad actual. Ese rol es un aspecto importante de la vocación misionera de la Iglesia (CD IV.3.1: 303–305).

c. La importancia de la historia como el campo de acción

A pesar de que la postura bartiana acerca de la historia es un poco ambigua en algunos de sus escritos (Bender, 2013: 141) – quizá por su rechazo del liberalismo teológico que buscaba la manera de liberar su comprensión de la teología del suelo histórico literalista y tradicionalista de la Biblia – al acercarse al tema de la reconciliación, Barth cambia su tono hacia algo más positivo en cuanto a la historia. Dice:

“La expiación es historia. Para conocerla, necesitamos conocerla como tal... para hablar de la expiación se le debe narrar como una historia. Intentar aferrarnos a la doctrina como si fuera supra histórica o ahistórica no es aferrarla para nada. Es la verdad, pero es la verdad actualizada en la historia y revelada en la historia como tal – revelada, entonces, como historia”. (CD IV.1: 157)

Para Barth, la historia salvífica no puede ser una historia ‘abstracta’ ni tampoco una “historia detrás de la historia” o “el grano en medio de la hojarasca” al estilo de Rudolf Bultmann (CD IV.1: 505–506). De hecho no se puede sujetar la historia de la resurrección de Cristo a la metodología científica moderna de manera que esté aislada del Dios que actúa en la historia misma (CD IV.1: 332–338). Al contrario, la historia de Dios es la historia de Jesucristo y por ende, Cristo es la clave para entender la historia. “Es una historia que abarca toda la vida e historia y al mismo tiempo, trasciende toda historia” (Bender, 2013:144, citando a Thompson, 1989). Uno debería juzgar la historia a la luz de Cristo y no al revés. Barth escribe:

“Debemos reconocer que el mensaje cristiano no expresa un concepto ni una idea en su centro; tampoco narra una historia anónima que ha de ser tomada como la verdad y la realidad únicamente en concepto o ideas. Claro, la historia es inclusivista, es decir, es la que incluye en sí misma todo el evento del ‘Dios con nosotros’ y como consecuencia, es la historia de todos a los que se aplica el ‘Dios con nosotros’... Significa que todos los conceptos e ideas utilizados en el informe (Dios, hombre, mundo, eternidad, tiempo e incluso salvación, gracia, transgresión, expiación y muchos más) reciben su significado

únicamente del portador del nombre de Su historia, y no al revés. No tienen ninguna importancia independiente ni rol que se puede basar en alguna interpretación anterior diferente”. (CD IV.1, 16–17) Jesús no es ningún producto de la historia – ni aun el más perfecto – del mundo creado como tal. El mundo está dentro de él. Le pertenece a él. Jesús existe y obra y se revela a Sí mismo en la historia. Sin embargo, no se deriva de ella: la historia se deriva de Él. (CD IV.1: 50)

d. Un retorno a la Biblia como historia para acercarnos a la eclesiología

La conclusión de Barth ofrece la pauta para retomar el principio fundamental: Cristo mismo es la clave para entender la historia salvífica y dicha historia se la encuentra en la Biblia. Es lamentable que se haya dejado el mismo desarrollo histórico de la Biblia por un lado en favor de una lectura devocional basada en textos aislados. La orientación hermenéutica que el acercamiento histórico presenta resultará en una eclesiología más teocéntrica con el reconocimiento que la Iglesia como Pueblo de Dios juega un papel esencial en el desempeño de los propósitos de Dios para con el cosmos. Barth limita el tema de la reconciliación a la humanidad, mientras que la historia de la Biblia es la historia del cosmos (cp. Efesios 1:9,10; Colosenses 1:15–20) y abarca todo lo creado. Respetar el desarrollo de la historia desde sus inicios tiene la ventaja de corregir los énfasis mal puestos, que han sido una plaga en el pensamiento eclesiástico y misionológico.

i. La historia que camina desde la creación hasta la Nueva Creación

Quizá el enfoque mal puesto no se ha evidenciado más que en la omisión de una teología eclesial que comienza con la creación misma. La centralidad de cristología sigue en pie cuando se reconoce la importancia de Cristo en la creación (Colosenses 1:15–20; Juan 1:3); de hecho, regresar a la creación por medio de la cristología fortalece el papel del Cristo cósmico en la historia bíblica. Es a la luz del trasfondo de la buena creación que ha sido corrompida por el pecado que Dios comienza el proceso para restaurar a la creación y recuperar la dignidad del ser humano destrozado por el pecado; un proceso que terminará en cielo nuevo y tierra nueva, en los que mora la justicia (2 Pedro 3:13).

Al comenzar el repaso de la historia de la actividad divina desde la creación misma se evita la formación de una teología que tiene que ver únicamente con el pueblo de los hebreos o solo con la Iglesia del Nuevo Testamento; es una historia que incluye a todas las naciones.<sup>11</sup> Tampoco es una historia que muestre un supuesto “plan B” en el que la caída tergiversa los propósitos de Dios. Más bien, es la historia del mundo entero y delinea los propósitos de Dios. Alcanzar estos propósitos o metas es el enfoque de la misión de Dios (*missio dei*) la cual debería ser el enfoque de la misión de la Iglesia también. Es más: la identidad misional de la Iglesia reside en el carácter de Dios y en el rol que Dios ha atribuido a la Iglesia como su pueblo dentro de la historia salvífica.

Dicho rol tiene doble enfoque: hacia Dios y hacia el mundo que Dios creó (Goheen, 2011: 191). Como se ha mostrado a través de la aportación de Barth, el pueblo de Dios ha sido escogido por Él no solamente para ser partícipe de su gracia, sino para buscar el bienestar del mundo. El pueblo de Dios le glorifica al participar en su ministerio de reconciliación como socios del pacto, quienes facilitan la bendición divina hacia los demás. Desde el tiempo de la formación de su pueblo, la Iglesia ha recibido una comisión particular que encaja en los planes de Dios de manera muy particular: es agente o instrumento de la transformación integral de la cual la Nueva Creación es la culminación.

## ii. La importancia del Antiguo Testamento para la misionología

- La identidad y vocación misionera de Israel

Goheen observa que es lamentable que sean pocos los libros de misionología que prestan mucha atención al Antiguo Testamento para desarrollar su misionología (Goheen, 2011: 192). Sin embargo, hay una continuidad admirable entre el pueblo de Dios del Antiguo Testamento y el pueblo de Dios del Nuevo Testamento; dicha relación sigue siendo clave para entender la identidad y misión de la Iglesia de hoy.

---

<sup>11</sup> Se nota, por ejemplo, que Génesis 1–11 tienen que ver con toda la historia del cosmos. Dios comienza a enfocarse en los hebreos desde capítulo 12.

El Nuevo Testamento no piensa en la Iglesia como una entidad completamente nueva, una comunidad religiosa distinta que nace en el día de Pentecostés, sino como un Israel renovado y purificado al cual los gentiles son invitados a entrar (Gálatas 3:6–29; 4:21–31) aun cuando la manera en la cual se administra la gracia haya cambiado (Gálatas 3:1–5; 5:11–12; Efesios 2:11–22 y otros). Goheen es enfático:

“Esa continuidad significa que el rol misionero y la identidad del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento han de ser comprendidos como el fundamento propio para cualquier discusión sobre la naturaleza de la Iglesia. La relación entre Israel y los demás pueblos en el Antiguo Testamento establece para siempre el rol del Pueblo de Dios para con las demás naciones. La Iglesia misional continúa la misión de Israel hacia las otras naciones”. (Goheen, 2011:192)

- La presencia del Dios misionero en medio del pueblo de la Alianza

Entre los pasajes que resaltan el carácter misional del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento, se encuentra Génesis 12:1–3 y Éxodo 19:3–6. En el primer pasaje, Dios escoge a Abram para bendecirlo y para bendecir a las demás naciones por medio de él. Aunque el alcance de la gracia de Dios sea universal, su manera de efectuar e implementar la bendición es particular – por medio de una familia específica.<sup>12</sup> En el segundo pasaje, Dios recapitula la redención de su pueblo de Egipto – “los tomé sobre alas de águila y los he traído a mí” – y explica cómo Dios bendecirá a las demás naciones: es por medio de su pueblo, que como comunidad se manifiesta delante de las demás naciones como modelo de la manera en la cual se debe vivir según los designios de Dios: “serán mi tesoro especial por encima de todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece. Ustedes serán para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo” (Éxodo 19:5b–6a RVC)

---

<sup>12</sup> La tensión que provoca el ‘escándalo de lo particular’ y su relación con lo universal ha sido tema de debate y reflexión misionológica (cp. Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralistic Society*, 1999, Geneva: CMI, 58–59).

La formación del pueblo toma lugar en Sinaí, donde Dios hace un pacto con Israel y les vincula a su rol en la obra redentora. Es clave el reconocimiento de que la comisión no implica que Dios sencillamente pase la batuta para que el pueblo haga el trabajo, sino que Dios viene a vivir en medio de su pueblo. No se debe perder de la vista tal afirmación ya que establece la manera en la cual Dios seguirá obrando por medio de la Iglesia. El pacto describe las implicaciones para que Israel pueda vivir con Dios como pueblo santo; pero es una vivencia con Dios lo que le permite colaborar en el proyecto de Dios.

De esta manera, se puede imaginar lo que significa vivir como el pueblo de Dios en la cotidianidad de la vida. Está basada en una relación de obediencia, amor, fe y adoración. Goheen explica:

“Es importante reconocer claramente el tejido misional del cual cada uno de estos temas es parte. A la verdad, soltar cualquiera de estos temas de su contexto misional dentro de la historia bíblica sería cambiar su significado. Israel ha sido escogido para mediar las bendiciones salvíficas de Dios a las naciones. El pueblo de Israel ha sido redimido de los ídolos para servir únicamente al Señor, con el fin de mostrar que su vida santa podría guiar a las naciones en lo que significa ser una nación en medio de la que Dios mora. La presencia de Dios y la sabiduría de la Torá han de apartar a Israel y hacer de él un modelo atractivo delante de los ojos de las naciones. El pacto que Dios estableció con Abraham e Israel tiene como meta la salvación de las naciones. Así, el rol y la identidad de Israel son misionológicos desde el principio y desde el centro de su ser”. (Goheen, 2011: 193)

- El fracaso de Israel

Aunque el autor de esta tesis concuerda con la postura de Goheen, aún queda la pregunta acerca de si Israel mismo entendió su identidad y su misión en estos términos. ¿No sería dicha postura una lectura anacrónica del texto? La visibilidad de la vocación de Israel como pueblo distinto de la cual Goheen habla elocuentemente parece no haber sido traducida a un plan de acción misionológico intencional de parte de los mismos hebreos escogidos. Goheen reconoce que Israel falló en su misión durante el tiempo de los jueces y prestó de los pueblos paganos de su alrededor; particularmente fueron seducidos por la idolatría de esos pueblos (Goheen, 2011: 194).

De la misma manera, en el tiempo de la monarquía, Israel buscaba seguir los patrones de los reinos vecinos y permitió que las culturas circundantes formaran su identidad nacional, la cual no incluía la misión (Goheen, 2011: 194). Durante el tiempo del exilio se puede observar al remanente de fieles que luchaba para mantener su identidad en el extranjero y que tampoco ejerció una misión que transformara su entorno, aunque el testimonio de Daniel y sus amigos, así como Ester, ofrecen pautas para ver las maneras en las cuales los exiliados no negociaban su identidad básica. Brueggemann enfatiza el hecho asombroso de que los escritos del tiempo del exilio no promueven una privatización de la religión sino llamaron a los exiliados a confesar la unicidad de Yahvé en contextos paganos (2005: 3).

De esta manera, la historia de Israel contiene un mensaje y advertencia sumamente importante. El mensaje es un llamado al arrepentimiento ya que Israel está fuera de la tierra prometida, no por el poder de los dioses paganos, sino por el castigo de Yahvé. Este mensaje llega a la Iglesia y su misión hoy, aunque Israel no cumplió su papel misionero.

- El involucramiento de los prosélitos en el pueblo de Dios como pista misionológica

Una pista misionológica que no ha recibido mucha atención es la presencia de los prosélitos procedentes de otros países, tanto en el tiempo del Antiguo Testamento como en el tiempo de Jesús. En los tiempos del Antiguo Testamento, un prosélito era un residente en el extranjero (Éxodo 20:10; Deuteronomio 5:14). En el Nuevo Testamento, un prosélito era una persona, gentil de origen, que habían aceptado la religión judía y que vivía en Palestina o en otro lugar (Mateo 23:15, Hechos 2:10; 6:5; 13:43). La pregunta sería si tales prosélitos se convirtieron para facilitar su estadia en el país por razones económicas, por lazos matrimoniales (como en el caso de Rut) o como resultado de un evangelismo netamente judío.

La falta de información obliga a mantener cierta apertura a la posibilidad de que algunas personas fueran atraídas a la religión judía por el testimonio de personas que practicaban su religión de manera amena. De lo que no cabe duda es que el plan de misión que está explicado en el Antiguo Testamento a partir del testimonio del pueblo de Dios tiene mucho para enriquecer la reflexión misionológica de la Iglesia novotestamentaria.



## ***El Reino de Dios y la Iglesia – una relación compleja***

### *Hacia una definición bíblica de la Iglesia*

Una discusión exhaustiva sobre la etimología de los términos bíblicos referentes a la Iglesia merece más espacio y se le puede otorgar por la sencilla razón de que la tesis trata de una eclesiología misional desde la perspectiva del Reino de Dios. Sin embargo, el desarrollo de la Teología Bíblica podría ayudar al lector, a ver cómo un retorno a la reflexión bíblica nos encaminaría a una mejor comprensión de la identidad y misión de la Iglesia desde el Antiguo Testamento. Parte del desafío para el desarrollo de una eclesiología surge de la complejidad del uso de los términos relacionados con la Iglesia.

Aunque es un problema de grado menor en el lenguaje español por su cercanía al latín, dado que mucha de la teología cristiana viene de Europa, es notable que los idiomas germánicos utilizaran otra raíz etimológica como materia prima de su reflexión. Así, lo que en español es iglesia, en otros idiomas es: inglés – *church*, alemán – *kirche*, holandés – *kerk*, escocés – *kirk*, sueco – *kyrka*, eslavo – *cerkov*. Como explica Küng, la raíz no viene de *curía* como pensaba Lutero, sino de una forma popularizada del bizantino *kuriké* (κυρική), en lugar de *kuriaké* (κυριακή) y significa “perteneciente al Señor”, la cual se reemplazó con *oikía* (οἰκία) y se entendía como “casa del Señor” (Küng, 1968: 103).

Aunque los idiomas románticos mantienen una relación más obvia con la palabra en griego – *ekklesia* (ἐκκλησία) – eso no necesariamente ayuda a entender todos los matices de la palabra solo por ver la dependencia griega: latín – *ecclesia*, español – *iglesia*, francés – *élgise*, italiano – *cheisa* y portugués – *igreja*. El uso original de esta palabra es del ámbito no religioso y en el Nuevo Testamento se encuentra en Hechos 19:32,39, en donde se trata de una reunión convocada públicamente para tratar asuntos de interés de los ciudadanos; se refiere a una asamblea del pueblo sin colores rituales o sagrados. Evidentemente, entonces, es una palabra prestada del mundo greco-romano a la cual los seguidores de Jesús – los del Camino – le dieron un enfoque religioso.

Küng afirma que es necesario acudir al Antiguo Testamento para entender el concepto bíblico ya que la versión de los setenta, utilizó el concepto *ekklesia* para referirse a *qahal* lo cual

significa “comunidad congregada o convocada.” Lo que determina su importancia como asamblea es la determinación de Yahvé o de Dios. Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo enfatizan el carácter especial de dicha congregación como resultado del llamado de Dios. En los Hechos, el autor comienza limitando el concepto a la congregación reunida en Jerusalén, pero al ver el avance del evangelio, se nota que se amplía su uso para incluir otras reuniones en distintos lugares geográficos (Hechos 9:1,2; 11:26; 15:23,36; 18:23, 1 Corintios 14:4 y otros). Resumiendo brevemente los conceptos claves, es importante notar que:

- Se trata de una reunión de personas. Es una congregación o comunidad reunida.
- No es un concepto abstracto; se refiere a una congregación particular donde los miembros manifiestan una unión para el servicio recíproco (Küng, 1968: 105). Más adelante en su libro, Küng resalta a la persona de Jesucristo como el centro de la acción de reunirse.
- La iglesia local no es “la” Iglesia, pero tampoco es algo que se deba menospreciar; representa plenamente a La Iglesia en el sentido que se hace específicamente presente en la historia y en un lugar geográfico. No se trata de una “subsección” sino de la congregación local que representa plenamente a La Iglesia; ha recibido toda la gracia (*charis – χάρις*) y los dones (*charismata, χαρισματα*) para ser Iglesia y vivir como Iglesia. Este un punto clave y ofrece mucha esperanza pastoral y misional para la vida de tantas iglesias pequeñas que se encuentran en barrios marginados o aldeas lejanas de Guatemala. Desde la iglesia local, se debe y se puede entender a la Iglesia universal.
- La Iglesia es nada más y nada menos que la Iglesia de Dios. No solamente no hace nada por su propia cuenta, sino que enfatiza que no es una libre asociación de gente como en cualquier club social. Se reúne por el llamamiento divino.
- La iglesia es una institución de Dios, la cual el Espíritu Santo llama, forma, anima y orienta por medio de la Palabra y los sacramentos.
- La Iglesia es la creación del Dios Trino y se le refiere en maneras que celebran la iniciativa divina de la misma: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo. El carácter comunitario no se debe perder de la vista.

### *La diferencia entre la Iglesia y el Reino de Dios*

La relación entre la Iglesia y el Reino de Dios ha sido tema de mucha discusión y a través de los siglos y se ha entendido dicha relación de distintas maneras. Al acercarse al Nuevo Testamento, es notable que la centralidad del Reino como la encontramos en el ministerio de Jesús fue reemplazada en la predicación y ministerio de la Iglesia. Por ejemplo, el evangelio de Lucas menciona el Reino 40 veces mientras que los Hechos menciona al Reino únicamente 7 veces y está ausente de los discursos o sermones; no se menciona al Reino ni una sola vez. Al buscar una razón que explicara tal omisión y cambio de enfoque, Küng apunta al tema revolucionario de la Pascua, notando que es precisamente la cruz y resurrección que han tomado el lugar céntrico en la predicación apostólica. Dice: “el Jesús predicador se convirtió en el Cristo predicado; el Mesías crucificado al que Dios resucitó y puso en gloria” (Küng, 1968: 110).

Jesús es el cumplimiento de las Escrituras. Según Küng, la comunidad pascual no se ha olvidado el Reino, sino que lo entiende de otra manera: “El reino de Dios se ha hecho decisivamente eficaz en el señorío del Jesús ensalzado. En su señorío se anuncia ya el futuro señorío consumado de Dios” (Küng, 1968:110). Es posible que Küng sea demasiado optimista: ¿será que la Iglesia entendió el Reino de otra manera?

El mismo fenómeno se encuentra en los escritos de Pablo. Su uso explícito de “reino de Dios” en su vocabulario es muy infrecuente y cuando lo usa, la tendencia es de resaltar su matiz escatológico (1 Corintios 6:9,10; 15:50; Gálatas 5:2; cf. Efesios 5:5; 1 Tesalonicenses 2:12; 2 Tesalonicenses 1:5; cf. Colosenses 4:11). Küng afirma:

“Así, no es de maravillarse de que Pablo hable expresamente del reino actual del Señor glorificado en el tiempo entre la resurrección y la parusía: el reino que Cristo entregará a Dios Padre al fin de las cosas, cuando hubiere aniquilado toda potestad, poder y fuerza, pues Él tiene que reinar hasta que ponga debajo de sus pies a todos los enemigos y al último de todos, la muerte (1 Cor. 15:24–28; cf. Col 1,13; Ef. 5:5; 2 Tim 4:1,18; Heb. 1:8; 2 Ped. 1:11). Ésta será la nueva humanidad, completamente redimida, y éste será el mundo nuevo en que Dios lo será todo en todo: el reino de Dios acabado (Küng, 1968: 111).

Visto de esta manera, la identificación del reino de Dios con la Iglesia se vuelve muy problemático y no es sostenible desde un estudio cuidadoso del Nuevo Testamento. Un estudio histórico detallado llevaría al lector muy lejos del propósito de este capítulo. Basta en decir que la Iglesia no es el Reino de Dios en la tierra; tampoco se debe insinuar que la Iglesia construye el Reino sobre la tierra. La petición que Jesús mismo enseñó a la Iglesia debería ser suficiente para aclarar cualquier duda: “venga tu reino”.

a. Una distinción necesaria

Küng es enfático: se debe distinguir entre el Reino y la Iglesia. En primer lugar, si se aplicara a la Iglesia lo que se predica acerca del Reino de Dios en el Nuevo Testamento, Küng teme que sería imposible evitar “una intolerable glorificación” de la Iglesia misma y la Iglesia se convertiría en meta en vez de un instrumento o del anticipo testigo del Reino (Küng, 1968,: 115 – 116. cp. Newbiggin). La advertencia de Küng es importante y la identificación del Reino con la Iglesia es una tentación debilitante que distorsiona tanto la imagen de la Iglesia como su misión cuando se anula la distinción.

b. ¿Es la Iglesia un ente provisional? – Küng

En segundo lugar, Küng argumenta que la Iglesia es algo provisional mientras que el Reino es esencial para la gloria final; la postrera. No se comparte su postura ya que el Nuevo Testamento presenta a la Iglesia como una entidad permanente en la Nueva Creación (Apocalipsis 19:9,10; 21:3). De igual manera, la tercera razón que Küng utiliza para subrayar la división entre la Iglesia y el Reino es el hecho de que hay pecadores en la Iglesia. Que haya santos y justos únicamente en el Reino parece un poco ingenuo y carece de fundamento ya que el mismo Nuevo Testamento enfatiza que la Iglesia está compuesta por los santos (2 Corintios 1:1; Efesios 1:1; Filipenses 1:1; Colosenses 1:2 y otros). La clave está en su identidad forense en Cristo. Además, según Pablo, la Iglesia ya es la Nueva Creación (2 Corintios 5:17) y Pedro afirma que la regeneración o renacimiento que los miembros de la Iglesia han experimentado es nada menos que la Nueva Creación traída al presente (1 Pedro 1:3–5; Vos, 1984: 44–54; Juan 3:3s; Tito 2:3–7).

Tampoco se acepta la cuarta distinción que Küng hace para recalcar la diferencia entre la Iglesia y el Reino: según dicho autor, la Iglesia es el resultado de la obra de los hombres mientras que Reino es la obra de Dios (Küng, 1968:115). En la tradición protestante, la Iglesia misma es resultado de la obra de Cristo quien reúne a la Iglesia por medio de la obra del Espíritu Santo y la Palabra (Catecismo de Heidelberg, preg. 54).

### *Tres imágenes clave de la Iglesia en el Nuevo Testamento*

Por el enfoque del trabajo presente, se ha limitado la discusión sobre la Iglesia a la perspectiva que ofrece un acercamiento a la historia salvífica con atención especial al Reino de Dios. Hay mucho más que se podría decir acerca de la Iglesia – tanto desde las páginas del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento. Se retomarán algunos aspectos en otros capítulos al promover una eclesiología misional. Sin embargo, no sería satisfactorio terminar el estudio sin anotar tres imágenes de la Iglesia que se encuentran en la Biblia y que son fundamentales para la eclesiología:

#### a. La Iglesia como pueblo de Dios

Aunque hemos enfatizado que la Iglesia le pertenece a Dios, entender a la Iglesia como Pueblo de Dios tiene otros matices importantes para la eclesiología misional. La Iglesia es la continuidad del Pueblo de Dios del Antiguo Testamento (Éxodo 19:6, Isaías 43:20–21, cp. 1 Pedro 2:9,10) aunque recibe un enfoque mucho más escatológico en el Nuevo Testamento (Goheen, 2011: 159). Además, es el lenguaje del Pacto o Alianza el que vincula a Dios a su Pueblo de manera insoluble. La Iglesia como tal, le pertenece a Yahvé, quien ha prometido caminar con ella hasta el fin de los tiempos. Los matices de la idea del “pueblo de Dios” enfatizan pertenencia, cuidado, provisión y una relación de amor y amistad. ¡No es nada que se deba menospreciar!

#### b. La Iglesia como cuerpo de Cristo

Considerado como una de las más importantes imágenes del Nuevo Testamento, se refiere al “cuerpo de Cristo” como el pensamiento más maduro acerca de la Iglesia (Goheen citando a Schnackenburg, 2011: 168). Más que solamente una plataforma para hablar de la relación orgánica entre los miembros y Cristo, la idea encapsula una participación en la victoria de Cristo

y la esperanza que viene por causa de sus sufrimientos en la cruz. Nuevamente, se observa que la Iglesia no es su propio dueño, ni tiene los recursos necesarios para vivir o cumplir con su misión. La vida misma de la Iglesia emana de su relación con el Cristo exaltado, la cual manifiesta la multiforme sabiduría de Dios al mundo y a los poderes. (Efesios 3:10–12, cp. Goheen, 2011: 168–173)

c. La Iglesia como templo del Espíritu Santo

Dada la tendencia de ver a la obra del Espíritu Santo de maneras reduccionistas – tanto limitándola a la regeneración o santificación de creyentes individuales o a los dones extraordinarios como lenguas, sanidad, y otros, la imagen de la Iglesia como templo del Espíritu Santo ofrece pautas para profundizar en la eclesiología comunitaria y misional. El Espíritu Santo no solamente reúne a la Iglesia por la aplicación de la Palabra proclamada, sino que le da dones para poder cumplir con su misión y su vida como comunidad reconciliada. Lo importante es captar que es el Espíritu mismo quien mora en la Iglesia. La presencia del Espíritu dentro de la Iglesia es para encaminarla hacia la esperanza segura de la Nueva Creación y mientras tanto testimonia al mundo que Jesús es el Señor legítimo del cosmos.

Las tres imágenes que se han mencionado celebran la relación con el Dios Trino y más que solamente una relación, se trata de una participación en la vida de Dios. Ser parte de la Iglesia es un don y es una vocación. Evidentemente, ser Iglesia es una bendición sobrenatural y responsabilidad incalculable y una autocomprensión de la Iglesia como tal podría impulsar una reflexión y una acción que resultaría en la transformación de las comunidades de Guatemala y otros lugares.

### **3. Misión con enfoque en el Reino de Dios**

#### **3.1. Introducción**

¿En qué consiste la misión de la Iglesia? ¿Cuál es la relación entre la Iglesia y su misión? ¿Dónde encontramos el fundamento adecuado para seguir con la misión de la Iglesia en un mundo poscristiano o en un país como Guatemala donde la complejidad de los problemas sociales presenta un reto particular a la Iglesia? Si se toma en serio que la misión es una parte esencial de la Iglesia, no sería un tema de la periferia, ni un campo de estudio opcional. Sin embargo, al ver la situación del país y la realidad social, se hace indispensable un retorno al tema de misión y no será sin controversias.

De hecho, Orlando Costas, escribiendo en 1979, observa que “la palabra misiones se ha vuelto controversial en el vocabulario cristiano moderno” y citando al teólogo católico Joseph Comblin afirma que “la teología... de la misión es el lugar central donde las mayores controversias entre cristianos convergen.” (Costas, 1979). Según Costas, la pregunta fundamental para la misión que la Iglesia Cristiana debe contestar es cómo recuperar la integralidad de la misión y dejar de concebir la misión únicamente en términos opuestos como vertical/horizontal, espiritual/material o personal/social (Costas, 1979). La tesis de este capítulo es sencilla: en la medida en que se recupera la centralidad del *missio dei* desde un enfoque del Reino de Dios se recuperará la integridad de la misión en una manera que supera los reduccionismos y orienta a la Iglesia guatemalteca a implementar una práctica que contribuirá a la transformación del país.

#### **3.2. El concepto popular de misión**

##### **3.2.1. Confusión de términos**

Dentro de los círculos evangélicos es común hacer una distinción entre “misión” e “iglesia”. Por ejemplo, una iglesia local comienza una obra evangelística en un barrio o comunidad cercana donde no hay una iglesia de la denominación ‘madre’. Al reunirse algunas

familias para escuchar la predicación, se le pone el nombre “misión” y la iglesia empieza a orar por la “misión que tenemos en tal lugar”. Una vez que la “misión” tiene suficientes miembros capacitados para el liderazgo y el sostén financiero para caminar sola, la “misión” pasa a ser “iglesia”, como si se hubiera graduado y pasado a otro nivel más respetable. Como consecuencia, el impulso hacia a la evangelización o la transmisión del evangelio a los no convertidos disminuye y el enfoque es más hacia el “cuidado” de los que ya son miembros. Posiblemente se formará un comité de “evangelismo” en el cual unas pocas personas se comprometen a realizar actividades (eventos) evangelísticos. Sin embargo, por lo general, la actividad misionera ya no es una prioridad de la iglesia “establecida”.

De esta manera, se ha distorsionado tanto el concepto de misión como el concepto de Iglesia y tal postura está muy lejos de la idea de que “la Iglesia existe por la misión como el fuego existe por el incendio” (cita atribuida a Emil Brunner).<sup>13</sup> Si no hay misión, tampoco se debe decir que la Iglesia existe – o por lo menos no es leal a su vocación y la Iglesia no es todo lo que debe ser.

Aun peor es el uso del término “misión” para referirse a la sede de operaciones de las personas que hacen misión. Todavía hay lugares en donde es común invitar a personas a visitar los edificios de “la misión” – edificios que usualmente son protegidos por medio de muros y seguridad y donde los “misioneros” se retiran después de su “trabajo” en la comunidad (Allen, 1962).

### 3.2.2. Contenido y enfoque

Al hablar del concepto popular de la misión, se necesita resaltar solamente dos aspectos. Uno de fondo y el otro de forma. El enfoque de fondo de la actividad misionera está limitado a lo “espiritual” o al “alma.” Aunque existen notables excepciones, la tendencia de caracterizar la misión de manera reduccionista sigue en pie en Guatemala, a pesar de que ha habido intentos para cambiar ese pensamiento.

---

<sup>13</sup> Quizá sea una traducción algo problemática del inglés: “The Church exists by mission as fire exists by burning.”



En la mayoría de los talleres o conferencias sobre misiones, a la pregunta, ‘¿Cuál es la misión de la Iglesia?’ la respuesta general suele ser: “ganar almas para Cristo” o “que todo el mundo reconozca que Jesús es el Salvador” o “cumplir con la gran comisión” o “que todo el mundo sea salvo”. Parece ser la configuración predeterminada a la cual la Iglesia regresa a pesar de enseñanza que busca ampliar la visión. Se queda solamente con un evangelismo oral con el enfoque de ganar más miembros para la Iglesia utilizando materiales como las 4 Leyes Espirituales. En la medida que la cultura general avanza hacia una expresión posmoderna, dichas leyes provocarían rechazo, indiferencia aburrida o burla ya que una presentación de la necesidad de convertirse sencillamente no encaja en la nueva cosmovisión. Independientemente de la capacidad de convencer al oyente posmoderno, no es ni era el enfoque de la proclamación del evangelio según el Reino tal como los evangelios lo explican.

Es de temer que un concepto de misión reducida es la norma y no la excepción. Por ejemplo, los recursos de COMIBAM enfatizan tal concepto de misión. Hablando de la manera para motivar a las Iglesias locales, dicen:

“Tienen que entender que el plan de Dios, y su deseo ardiente, es que las personas de todas las etnias, de todas las tribus, de todas las lenguas lo conozcan y lo estén adorando a Él. Dios es el centro de todo, y Él quiere que todos los hombres lo adoren a Él. Su deseo de que los hombres lo conozcan y lo adoren es la motivación primaria para las misiones, no la necesidad del hombre para la salvación. Tenemos que comunicar que nuestra relación con Dios está centrada en Él y en la adoración de Él, no en el hombre y sus necesidades (COMIBAM, 2012).

En otro documento del mismo sitio, se dice: “La forma no es tan importante como la disposición que tengas para iniciar e involucrarte en el cumplimiento de la “Gran Comisión” (<http://www.comibam.org/veinticinco-tips-para-involucrarte-en-las-misiones/>). Este tipo de ambigüedad no ayuda a alguien pensar sobre la misión – aunque se reconoce que la brevedad de la frase se presta para pensar muchas cosas y posiblemente solamente están pensando en las opciones de “dar, orar o ir”.

Carlos Scott, presidente de COMIBAM llama a las iglesias para que se involucren en la misión de la siguiente manera:

“Ser misionero hoy significa que somos parte de una comunidad de Fe que encarna la visión de llevar todo el evangelio a todo el mundo. Ser misionero hoy es darnos cuenta que hemos sido enviados al mundo para amar, servir, predicar, enseñar, sanar y liberar (Moltmann). Implica tener grandes sueños afirmando nuestra identidad en la Oración, Justicia, Misericordia, Humildad, Obediencia y Valentía en semejanza a Jesucristo. Es servir a la gente más olvidada de la ciudad, la nación y el mundo”. (Sitio web de COMIBAM)

Se puede apreciar el lenguaje del Pacto de Lausana (<http://www.lausanne.org/es/es/1584-covenant.html> sección 6),<sup>14</sup> sin embargo, la ambigüedad del propósito de la misión y el contenido del concepto de “evangelio” tienen la tendencia de quedar con ideas abstractas y tan genéricas que en la práctica, limitan la tarea misionera de la Iglesia. No se trata de pedir recetas, sino de aterrizar.

### 3.3. Pensamiento misionológico contemporáneo

#### 3.3.1. El Congreso de Lausana de 1974

En 1974, se reunieron en Lausana, Suiza, 2,700 personas de unos 150 países como respuesta a la invitación de Billy Graham, evangelista de fama mundial. Durante de 10 días elaboraron el Pacto de Lausana, el cual ha sido calificado como “quizás la confesión ecuménica más significativa sobre evangelismo que la iglesia jamás haya producido en su historia” (Sitio web del Movimiento de Lausana).

David Stoll observa que el Congreso de Lausana reconoció la distinción entre el cristianismo y la civilización occidental. Por ejemplo, Billy Graham aclaró su papel como

predicador y afirmaba: “Cuando voy a predicar el evangelio, voy como embajador del Reino de Dios y no de los EE. UU.”. Stoll comenta: “Esto podría parecer una concesión nada extraordinaria. Pero sugería que el evangelio tendría que ser desoccidentalizado, algo que los fundamentalistas encontraban casi imposible de aceptar”. (Stoll, <http://www.nodulo.org/bib/stoll/alp04c.htm>).

En parte, la dificultad que los fundamentalistas sentían en cuanto a la necesidad de “desoccidentalizar” el evangelio se debe a su postura en contra de los liberales (Stoll). Admitir que su concepto de “ortodoxia” debería ser reexaminado para purgarse de aspectos formados como expresión de su cultura occidental más que como resultados de la narrativa bíblica les pareció una píldora demasiado amarga para tragar. Aunque se ha retomado “la acción reflexiva” nuevamente en el pensamiento misionológico, parece que la mentalidad colonial sigue en pie en algunos sectores de la Iglesia. Cuando se identifica la lectura personal de la Biblia con la posición ortodoxa sin darse cuenta que la misma lectura ha sido formada por una cultura particular, es difícil aceptar la necesidad de “desoccidentalizar” el evangelio.

Otra innovación que agrandaba las diferencias neo evangélicas en relación a los fundamentalistas fue la declaración de Lausana en favor de la “responsabilidad social,” según Stoll. Comenta: “Esto podría parecer otro paso poco extraordinario, pero algunos evangélicos lo consideraron como una licencia para el activismo izquierdista”. (Stoll)

### ***El Pacto de Lausana y el concepto de misión***

El Pacto de Lausana es una defensa evangélica del concepto y metodología de la Misión de la Iglesia. Para los evangélicos, el Congreso de Lausana celebrado en 1974 fue de mucha importancia, no solamente por el impulso dado por Billy Graham y su Asociación, sino por su postura antiliberal. Afirmaban lo siguiente:

---

<sup>14</sup> El documento dice: “La evangelización mundial requiere que toda la Iglesia lleve todo el Evangelio a todo el mundo”.

“Creemos que el Evangelio es la buena nueva de Dios para todo el mundo, y por Su gracia, estamos decididos a obedecer la comisión de Cristo, de proclamarla a toda la humanidad, y hacer discípulos de todas las naciones. Deseamos, por lo tanto, afirmar nuestra fe y nuestra resolución y hacer público nuestro pacto”. (Pacto de Lausana, después PL, Introducción).

En la primera sección del pacto estableció lo siguiente:

“Afirmamos nuestra fe en un solo Dios eterno, como Creador y Señor del mundo, Padre, Hijo, y Espíritu Santo, que gobierna todas las cosas según el propósito de Su voluntad. Él ha estado llamando, del mundo, un pueblo para Sí, y enviándolo al mundo como siervos y testigos Suyos, para la extensión de Su Reino, la edificación el cuerpo de Cristo y la gloria de Su Nombre”. (PL, Sección 1)

Al definir el evangelismo aclaran:

“Evangelizar es difundir la buena nueva de que Jesucristo murió por nuestros pecados y resucitó de los muertos según las Escrituras, y que ahora como el Señor que reina ofrece el perdón de los pecados y el don liberador del Espíritu Santo a todos los que se arrepienten y creen. Nuestra presencia cristiana en el mundo es indispensable para la evangelización; también es un diálogo cuyo propósito sea escuchar con sensibilidad a fin de comprender. Pero la evangelización es la proclamación misma del Cristo histórico y bíblico como Salvador y Señor, con el fin de persuadir a las gentes a venir a Él personalmente y reconciliarse con Dios. Al hacer la invitación del Evangelio, no tenemos la libertad para ocultar o rebajar el costo del discipulado. Jesús todavía llama, a todos los que quieran seguirlo, a negarse a sí mismos, tomar su cruz e identificarse con su nueva comunidad. Los resultados de la evangelización incluyen la obediencia a Cristo, la incorporación en Su iglesia y el servicio responsable en el mundo”. (PL, Sección 4)

### ***Una definición valiosa que aún queda corta***

Hay mucho que se puede apreciar en esta descripción del evangelio, por ejemplo, la necesidad de arrepentirse y creer, la cual no esconde el costo del seguimiento, el lugar del diálogo con sensibilidad y respeto, sin dejar la persuasión por un lado, la inclusión de la comunidad en

vez de una vida espiritual privatizada, entre otros. En subsecuentes párrafos, el Pacto de Lausana enfatiza la importancia de la tarea social e intenta superar el dualismo entre la proclamación del evangelio y la obra de misericordia con temas relevantes como la reconciliación y la justicia (PL, Sección 5), y sin lugar a dudas, es una corrección necesaria al enfoque netamente evangelístico limitado a la salvación “del alma”. Sin embargo, persiste la duda sobre el propósito de Dios en cuanto a la misión, es decir, la pregunta sigue en pie: ¿Cuál es el *missio dei* al cual Dios llama a la Iglesia a participar?

### ***El retorno a la Biblia – modo de evaluar***

#### a. Una definición desde el *missio dei*

En un capítulo anterior de esta tesis, se estableció la manera en la cual el carácter y desarrollo histórico de la Biblia debería informar a la teología. Lo mismo es básico para la misión de la Iglesia a la que se le da desde las primeras páginas de la Biblia el panorama de los comienzos de la actividad divina, hasta los últimos capítulos en los que se encuentra la consumación en la Nueva Creación. Tal historia es clave para entender la ubicación de la Iglesia dentro de los planes de Dios, especialmente en relación con la misión ya que no existe una historia ‘sagrada’ y una historia ‘secular’ en la Biblia, sino que es una sola historia de la cual el protagonista principal es Dios mismo. La pregunta fundamental sería: ¿Cuál es el propósito principal de Dios en cuanto a la creación que salió de sus manos? La respuesta bíblica es clara:

“Él nos hizo conocer el misterio de su voluntad  
conforme al buen propósito que de antemano estableció en Cristo,  
para llevarlo a cabo cuando se cumpliera el tiempo, esto es,  
**reunir en él todas las cosas, tanto las del cielo como las de la tierra”.**

(Efesios 1:9,10 NVI, énfasis agregado)

“Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación,  
porque por medio de él fueron creadas todas las cosas  
en el cielo y en la tierra, visibles e invisibles,

sean tronos, poderes, principados o autoridades:

todo ha sido creado por medio de él y para él.

Él es anterior a todas las cosas,

que por medio de él forman un todo coherente.

Él es la cabeza del cuerpo, que es la iglesia.

Él es el principio, el primogénito de la resurrección, para ser en todo el primero.

Porque a Dios le agradó habitar en él con toda su plenitud y, por medio de él,

**reconciliar consigo todas las cosas,**

**tanto las que están en la tierra como las que están en el cielo,**

haciendo la paz mediante la sangre que derramó en la cruz.”.

(Colosenses 1:15–20 NVI, énfasis agregado).

Visto de esta manera se ofrece una definición de la misión de la Iglesia en términos sumamente claros: **Si el propósito de Dios es la reconciliación de todas las cosas en Cristo, su misión es alcanzar ese propósito. Por ende, la misión de la Iglesia es la misma: colaborar en la reconciliación de todas las cosas en Cristo Jesús.**

b. El problema de los reduccionismos

Al tomar el alcance de la misión de la Iglesia bajo tales términos, es evidente que la misionología ha sufrido reduccionismos, los cuales han debilitado o desviado su enfoque. Limitar la misión de la Iglesia al ámbito que se considera ‘espiritual’ ha contribuido a la incapacidad de la Iglesia de impulsar una transformación en sus comunidades y país. Las iglesias se vuelven ensimismadas y con la aparición de mucha actividad religiosa cültica, han dirigido la energía eclesiástica a solamente una parte de la razón de ser Iglesia. Sin duda, la celebración de cultos es importante y esencial; la formación de los miembros por medio del discipulado es una tarea que no puede faltar y el evangelismo por medio de la proclamación de la Palabra de Dios es también una parte esencial de la misión de la Iglesia.

Sin embargo, las preguntas quedan en pie: “¿Hacerse miembro, para qué?” “¿Cuál es el papel de la Iglesia en la sociedad?” No se trata de otro reduccionismo que se enfoque solamente en la obra social; más bien se trata de una misión netamente integral donde la proclamación del evangelio, la formación de los miembros, la oración, la misericordia, la justicia, la preocupación por el pobre, el necesitado, la búsqueda de la reconciliación y más, sean parte de las actividades de las Iglesias. El contexto donde la Iglesia local se encuentra, dicta la organización de las prioridades de la misión en el lugar concreto y es de esperar que el enfoque de una iglesia pudiera distinto a otra iglesia precisamente por la diferencia de los contextos en los cuales se las encuentra.

Desde la óptica histórica se reconoce que lamentablemente, la tendencia de quedarse solo con los reduccionismos es la herencia de pleitos que surgieron en otros lugares como parte de la discusión de diferentes facciones de la Iglesia Cristiana, que luego se dividieron entre los campos de ‘conservadores’ y ‘liberales’.<sup>15</sup> Es muy probable que el hecho de que la formación teológica de los pastores locales ha sido facilitada por misioneros que han traído teología de otros lugares o tiempos no haya impulsado una discusión sobre el papel de la Iglesia en el nuevo contexto. Confusiones sobre las implicaciones sociales del evangelio del Reino de Dios han resultado por posturas apolíticas de misioneros extranjeros, sin hacer una distinción necesaria entre la política partidista y la política como ciencia y realidad social. Si no se reconoce la vida como algo integral es dudable que se verá el evangelio desde una perspectiva integral.

Sin embargo, hay destellos de esperanza también. Con la madurez de las Iglesias en el Tercer Mundo, el diálogo entre cristianos de diferentes países ha seguido precisamente para abarcar el tema de la misión de la Iglesia. El Pacto de Lausana fue un intento de reorientar a la Iglesia Evangélica; la Declaración de la Ciudad del Cabo es un desarrollo 30 años más tarde que continuó con el paso hacia una nueva reflexión.

---

<sup>15</sup> Sería una equivocación pensar que la discusión acerca de la relación entre la proclamación de la Palabra de Dios y una proyección social se limita a las iglesias evangélicas. Se ve la misma tensión entre diferentes facciones de la Iglesia Romana. Hubo un momento en que se temía una división entre los jesuitas como lo narra el documental sobre la vida de Pedro Arrupe, SJ, (secretario general de los jesuitas durante los años 1965–1983). cp. <https://www.youtube.com/watch?v=ITh-qnOe0fs>

### 3.3.2. La Declaración de la Ciudad del Cabo en 2010

En 2010, representantes de los primeros firmantes del Pacto de Lausana y otros líderes claves de Iglesias procedentes de 198 países asistieron a las reuniones. Los asistentes a Sud África fueron 4,000 personas, mientras que más de 100,000 de 185 países siguieron las conferencias por medio de sitios del Internet y participaron a distancia (Padilla, 2010).

Se elaboró el documento histórico conocido como “La Declaración de la Ciudad del Cabo” y la ampliación del concepto de misión fue clave. Por ejemplo, se descartó la falsa división entre lo ‘sagrado’ y lo ‘secular’ enfatizando que aún el lugar del trabajo es parte de la vocación de cada persona y le permite el desempeño de una misión como testigos del Reino. Llamaron a los miembros de la Iglesia a participar en los espacios públicos como la economía, la política, la educación, el arte, la tecnología y la biotecnología. Además, se retomaron las cuestiones de la justicia, la reconciliación, la trata de personas y la responsabilidad cristiana ante la crisis ecológica.

Quizá lo más interesante sea la recuperación de la historia progresiva de Biblia desde la creación hasta la Nueva Creación como la base del *missio dei* y por ende, la misión de la Iglesia con las siguientes afirmaciones:

“Estamos comprometidos con la misión mundial, porque es fundamental para nuestra comprensión de Dios, la Biblia, la Iglesia, la historia humana y el futuro último. La Biblia entera revela la misión de Dios de llevar todas cosas en el cielo y en la tierra a la unidad bajo Cristo, reconciliándolas por medio de la sangre de su cruz. Al llevar a cabo su misión, Dios transformará la creación rota por el pecado y el mal en la Nueva Creación donde ya no habrá más pecado ni maldición. Dios cumplirá su promesa a Abraham de bendecir a todas las naciones por medio del Evangelio de Jesús, el Mesías, la simiente de Abraham. Dios transformará el mundo fracturado de naciones que están dispersa bajo el juicio de Dios en la nueva humanidad que será redimida por la sangre de Cristo de toda tribu, nación, pueblo y lengua, y será reunida para adorar a nuestro Dios y Salvador. Dios destruirá el reinado de la muerte, la corrupción y la violencia cuando Cristo vuelva para establecer su reino eterno de vida, justicia y paz. Entonces, Dios, Emanuel, morará con



nosotros y el reino del mundo pasará a ser el reino de nuestro Señor y de su Cristo, y reinará por siempre jamás”. (DCC, Sección 1.10)

a. Algunas observaciones pertinentes

- La Declaración de la Ciudad del Cabo afirma que la misión de la Iglesia se deriva de la misión de Dios, la cual está dirigida a toda la creación (DCC, Sección 1.10.a).
- La Biblia entera revela la misión de Dios y no unos textos aislados como, por ejemplo, la ‘Gran Comisión’ de Mateo 28.
- La meta de la misión es “llevar todas las cosas en el cielo y en la tierra a la unidad bajo Cristo, reconciliándolas por medio de la sangre de su cruz”.
- Toda la creación será transformada, y de esta manera, restauraría la buena creación de los estragos de la caída.
- La misión de la Iglesia está relacionada con la promesa hecha a Abraham; Jesús es reconocido como “el Mesías”. De esta manera, la Declaración ubica a Jesús en la historia salvífica desde la historia de Israel. Sin embargo, no hay ambigüedad: la bendición de las naciones es por medio de Jesús.
- Se vislumbra la reconciliación entre las naciones y la formación de una nueva humanidad; la salvación no es exclusivamente individualista. Al mismo tiempo, se mantienen las diferencias culturales ya que se habla de “tribu, nación, pueblo y lengua”.
- La misión de Dios tiene el aspecto de juicio: la destrucción del reinado de la muerte, la corrupción y la violencia. La respuesta de Dios es vida, justicia y paz.
- La meta final es el establecimiento del Reino de Dios en su plenitud.

Con el deseo de superar el *impasse* entre una agenda ‘conservadora’ y ‘liberal’, la Declaración prestó de la Declaración de Miqueas para la Misión Integral:

“La misión integral o transformación holística es la proclamación y la demostración del evangelio. No es simplemente que la evangelización y el compromiso social tengan que llevarse a cabo juntos. Más bien, en la misión integral nuestra población tiene consecuencias sociales cuando llamamos a la gente al arrepentimiento y al amor por los

demás en todas las áreas de la vida. Y nuestro compromiso social tiene consecuencias para la evangelización cuando damos testimonio de la gracia transformadora de Jesucristo. Si hacemos caso omiso al mundo, traicionamos la Palabra de Dios, la cual nos demanda que sirvamos al mundo. Si hacemos caso omiso a la Palabra de Dios, no tenemos nada que ofrecerle al mundo (DCC, Sección 1.10.c).

La conclusión no podría ser más clara ni menos radical: por un lado, se plantea la acusación de la traición a la Palabra de Dios y por otro lado se reconoce la pobreza de la noticia que se le ofrece al mundo. Ninguno de los dos temas debe ser ignorado.

#### b. La base trinitaria de la misión cristiana

La misión cristiana trata de vivir conforme a una estructura conceptual de creencia (fe, doctrina) que necesita ser considerada dentro de una experiencia vivida en un contexto concreto, que de una forma u otra tiene que estar vinculada con todas los demás áreas de nuestra vida. Esta relación entre la fe y las demás áreas de la vida requiere un diálogo abierto, sincero y sin reservas. Hay mucho campo para la creatividad del acercamiento ya que se debe apreciar la presencia de la gracia común como algo bueno que Dios ha dejado desde de la creación.

La doctrina fundamental sobre la cual se construye toda la fe cristiana es la afirmación que Dios se ha manifestado como Dios Trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Tal afirmación tiene que estar relacionada con todo lo que hacemos como cristianos y como iglesias; y como consecuencia, también en el campo de la misión – precisamente porque el Dios Trino es el Dios misionero.

#### i. La declaración – primera parte: un enfoque en el amor antropológico

La Declaración está dividida en dos partes – la primera se titula “Para el Señor que Amamos” y trata de la base bíblica teológica de la misión. Aunque el enfoque trinitario es admirable y enfatiza que “amamos porque Dios nos amó primero” (DCC, 1.1. Introducción), el punto de partida para la misión es la acción de la Iglesia. Se trata de amar al Padre (DCC, 1.3) amar al Hijo (DCC, 1.4) y amar al Espíritu Santo (DCC, 1.5). Subrayar que la misión de la Iglesia es la expresión del amor hacia el Dios Trino corrige la tendencia de impulsar la actividad

misionera de la Iglesia por medio de la manipulación de un sentido de culpabilidad o un enfoque netamente antropológico.

Bajo el tema del amor, la Declaración de la Ciudad del Cabo sigue hablando del amor a la Palabra de Dios, amor al mundo de Dios, amor al evangelio de Dios, amor al pueblo de Dios y amor a la misión de Dios. Los autores de la Declaración hacen la siguiente aclaración para explicar la razón del enfoque:

“Esta Declaración está enmarcada en el idioma del amor. El amor es el idioma del pacto. Los pactos bíblicos, antiguos y nuevos, son la expresión del amor y la gracia redentores de Dios que se proyectan para alcanzar a nuestra humanidad perdida y a la creación estropeada. A cambio, reclaman nuestro amor. Nuestro amor se demuestra en confianza, obediencia y un compromiso apasionado con nuestro Señor del pacto”. (DCC, Preámbulo).

Es interesante notar que la Declaración reconoce la importancia de los pactos bíblicos y que de cierta manera, tales pactos forman los parámetros de la misión de la Iglesia bajo el tema de la reconciliación.

Al leer la base teológica de la Declaración y reconocer que se trata de establecer la base de la misión de la Iglesia por medio de una postura trinitaria, llama la atención que al final de cuentas, el enfoque de la Declaración se vuelve antropocéntrico: la misión es algo que la Iglesia hace a favor de Dios. Uno se preguntaría si la Declaración logró presentar una misionología que realmente encapsula el *missio dei*. La opinión de la persona que escribe estas líneas es que no se ha logrado alcanzar su propósito.

En la sección dedicada explícitamente a la misión de la Iglesia, la Declaración afirma que la Misión de la Iglesia es una participación en la Misión de Dios. Igual como Israel, la Iglesia ha sido llamado a ser luz y, por ende, una bendición a las naciones. Por medio de la relación del Pacto, se llama a la Iglesia ser una comunidad de santidad, compasión y justicia en el mundo que sufre las consecuencias del pecado (DCC, 1.10.a). De esta manera, invita a la Iglesia a una misión que une los enfoques del evangelismo con la proyección social como tal.

- ii. La misión como participación en la actividad de Dios

Al reconocer que la Declaración de la Ciudad del Cabo no ha superado un acercamiento antropocéntrico a la misión, se presenta una propuesta alternativa, elaborada por Lesslie Newbigin, misionólogo inglés que sirvió por 40 años en la India. A lo largo de su vida como misionero y miembro del Consejo Mundial de Iglesias, Newbigin se dedicaba a la reflexión misionológica desde la *praxis*. Sus escritos demuestran una combinación madura que surgió desde la reflexión, la práctica y una experiencia ecuménica en la Iglesia de la India del Sur, la cual era una unión entre la iglesia presbiteriana, la anglicana, la congregacional, la metodista y varias misiones, y que hoy cuenta con más de 4 millones de miembros (Wikipedia, *Church of South India*). Sus escritos son una fuente sumamente rica de reflexión misionológica y es una lástima que el idioma sea una barrera para su difusión en América Latina, precisamente porque desarrolló su pensamiento desde el camino de la práctica.

Según Newbigin, la Biblia demuestra la preocupación de Dios sobre las naciones y su deseo de bendecir a las naciones el cual busca el cumplimiento de su propósito establecido en la creación del mundo y, de manera particular, con el ser humano dentro de la misma creación. Dice:

“La preocupación de Dios no es ofrecerle al ser humano una oportunidad para escapar del mundo por medio de la salvación de su alma... a favor de un estado espiritual aislado del mundo o de la historia del mundo. Más bien, la preocupación de Dios es la de ofrecerle al ser humano la oportunidad de participar en la actividad de Dios en la cual él está llevando su creación a la consumación de todas las cosas”. (Newbigin, 1995: 36).

### iii. Otro modelo de la misión trinitaria – Leslie Newbigin

En contraste a la Declaración de la Ciudad del Cabo, Lesslie Newbigin ofrece otro modelo de la misión trinitaria, el cual, impulsa una visión más teocéntrica. Además, refleja el desarrollo de la historia bíblica lo cual permite fundamentar la misión de la Iglesia sobre el sólido cimiento de la Biblia. Tiene también la ventaja de que al prestar atención al desarrollo histórico de la revelación salvífica, fortalece la creación de una cosmovisión netamente bíblica. Escribe:

“La Biblia es única entre los libros sagrados de las religiones del mundo en cuanto a que su estructura nos ofrece una historia del cosmos. Afirma mostrarnos la forma, la

estructura, el origen y la meta, no solamente de la historia humana, sino de la historia cósmica... Ubica la historia de las naciones y la historia de la naturaleza dentro de la estructura más amplia de la historia de Dios, caminando hacia el cumplimiento de los propósitos salvíficos que tiene su fuente en el amor del Padre al Hijo, en la unidad del Espíritu. El primer anuncio de las buenas noticias de que el Reino de Dios se nos ha acercado se puede entender solamente en el contexto del esquema bíblico de la historia universal. El Reino de Dios y su reinado sobre todas las cosas (Newbigin, 1995: 33).

Más que solamente informarse acerca del *missio dei*, Newbigin insiste que Dios invita a la Iglesia a participar en dicha misión, con la aclaración de que la misión es primordialmente la misión de Dios. La estructura trinitaria es clave para su desarrollo de la misionología.

- Proclamar el Reino del Padre: la misión como fe en acción

Aunque Newbigin comienza su discusión sobre la misión a partir de la aparición de Jesús y el mensaje del Reino (Marcos 1:14–15), el autor explica que tal anuncio tiene sus raíces en el A. T. Newbigin subraya el hecho que la Biblia se ocupa con los propósitos de Dios en cuanto a las naciones y la creación misma. La historia bíblica lleva al lector a ver el fin verdadero (*telos*) de toda la historia. De esta manera, la proclamación de Jesús no es una invitación a participar en un “movimiento” nuevo, sino es precisamente el gobierno soberano de Dios que ha estado presente en el mundo desde el principio de la historia; es una realidad presente que confronta a los oyentes de tal manera que tienen que tomar una decisión. De la misma manera en que Israel participó en el proyecto de Dios – no como beneficiarios únicamente, sino como instrumentos para bendecir a los demás – la Iglesia es el instrumento establecido por Dios para reflejar el gobierno soberano de Dios.

Usando parábolas y por medio de señales milagrosas, Jesús demuestra el carácter del Reino de Dios. La iglesia es llamada a seguir a Jesús y reflejar el mismo carácter del Reino. Necesariamente, la Iglesia interpreta el tiempo en el cual le ha tocado vivir para que el mensaje y vivencia del Reino sea un testimonio adecuado ante el mundo. Como la escatología es una parte esencial de la proclamación, la Iglesia reconoce que su testimonio se hace desde la postura de esperanza y sufrimiento con la certeza de que Dios triunfará finalmente. Desde esta perspectiva, la misión es fe en acción y se encuentra en la encarnación de las peticiones centrales del Padre

Nuestro: “Padre, santificado sea tu nombre, venga tu Reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo”.

- Compartir la vida del Hijo: la misión como amor en acción

Al desarrollar una misionología trinitaria, Newbiggin observa como Jesús no se limitaba a la proclamación verbal del evangelio, sino demostraba la realidad presente del Reino por medio de hechos. En otras palabras, la proclamación se encarnó en la historia. De la misma manera, los discípulos llegan a ser parte del secreto revelado de la presencia del Reino (Newbiggin, 1995: 49).

Notablemente, la proclamación del Reino se manifiesta en maneras que parecieran ser deficientes: el poder se manifiesta en debilidad; la sabiduría de Dios se manifiesta en locura. La Iglesia predica desde la misma perspectiva. Sin embargo, la paradoja del mensaje – tanto proclamado como vivido – se da desde la realidad de la cruz y la resurrección de Jesucristo. La Iglesia, como la comunidad del Resucitado, testifica primariamente la realidad de la presencia del Reino como una expresión de sí misma y no como una conclusión empírica. Para Newbiggin, una parte esencial del testimonio de la Iglesia es la reunión alrededor de la Mesa del Señor cada domingo. Lejos de ser una actividad moralista, la participación en la mesa hace...

“... que el misterio del Reino, presente en la muerte y resurrección de Jesús se hace presente nuevamente en el aquí y ahora para que todas las personas – justas e injustas – puedan gustar y compartir el amor de Dios delante de quien todos somos injustos y todos somos aceptados como justos... Es el lugar donde el Reino de Dios se hace presente como amor compartido entre los no atractivos (Newbiggin, 1995: 54).

- Llevar el testimonio del Espíritu: la misión como esperanza en acción

Para Newbiggin, el Agente principal del *missio dei* es el Espíritu Santo. La misión no es propiedad de la Iglesia, aunque sea el lugar donde se manifiesta la realidad del Reino de Dios. No se debe “domesticar” la misión ni dentro de la Iglesia ni por ella misma. Hacerlo sería distorsionar la misión de la Iglesia de forma fatal. Como se ha notado arriba, pensar que es únicamente el mundo el que tiene que cambiar al escuchar el evangelio deja por un lado la realidad que la misma iglesia necesita ser transformada constantemente para que pueda ser fiel a

su llamado. Es notable que tanto Pedro como Cornelio sean transformados por el encuentro intercultural del evangelio. (Hechos 9,10)

Newbiggin presta atención especial a la obra del Espíritu en la función necesaria de convencer a la iglesia acerca del pecado, juicio y salvación. Nuevamente, Newbiggin subraya que la idea de una iglesia poderosa está completamente equivocada: la iglesia es débil, es perseguida, vive en las márgenes. Sin embargo, no necesita luchar para defenderse a sí misma: es el Espíritu quien funciona como Consolador y Abogado. Su testimonio reflejado en el mensaje de la cruz y en la vida compartida de la comunidad de los fieles trastorna al mundo y contradice sus ideas principales. Dice Newbiggin:

“Los triunfos del evangelio no han sido ganados cuando la Iglesia ha sido poderosa en el sentido mundano; han sido ganados cuando la Iglesia se ha manifestado fiel en medio de debilidad y rechazo... Muchas veces es por medio de las palabras y obras de personas “insignificantes” que se ha confrontado y avergonzado a la sabiduría y al poder del mundo”. (Newbiggin, 1995: 62)

Esa es una lección que la Iglesia en América Latina necesita aprender. El caciquismo religioso, la construcción de ministerios al estilo empresarial y la tentación de coquetear a los poderes políticos para el respaldo de su prestigio, siguen desplazando a Jesús del centro de la Iglesia. Esto manifiesta que a la Iglesia le cuesta entender que el evangelio surge de los márgenes – de Galilea más que de Jerusalén. La búsqueda de poder, prestigio y estatus militan directamente en contra del mismo evangelio que predicamos.

Según observadores como José Míguez Bonino, el rostro del protestantismo latinoamericano es el pentecostalismo (Míguez, 1995). Sin embargo, hablar del Espíritu Santo o hacer misión participando con el Espíritu Santo son dos cosas muy diferentes. Newbiggin presta atención al don del Espíritu Santo como arrabón, enfatizando que él es el anticipo de la consumación del Reino en la Nueva Creación. Su presencia en la Iglesia asegura tanto de la venida de las cosas nuevas que están por venir, así como también facilita la esperanza de que el cumplimiento del plan de Dios nos permitiría ser fructíferos. Tales frutos son parte de las primicias de la cosecha del reino venidero, del cual somos herederos. La tensión entre el “ya” y “todavía no” del Reino se hace evidente precisamente en el campo de la misión.

En medio de la tensión, el Espíritu Santo es la fuente de la esperanza – no solamente para nosotros mismos sino para la misma creación como el ámbito de la obra redentora de Dios. Por eso, Newbiggin habla de misión como “esperanza en acción”. Con su estilo poético Newbiggin afirma:

“El Nuevo Testamento no habla de nuestros logros, sino del don de Dios. No es una luz que nosotros encendemos y llevamos, protegiendo su llama de los vientos contrarios; es la luz que resplandece sobre nosotros porque nuestros rostros están dirigidos al resplandor que ya alumbra el cielo, en el oriente, con la promesa de un nuevo día”. (Newbiggin, 1995: 63–64).

Newbiggin enfatiza, entonces, que aunque el Reino está presente en la Iglesia, no es una posesión de la Iglesia. El Espíritu va adelante de ella; ella está llamada a seguir al Espíritu. Visto de esta manera, no cabe el uso de vocabulario empresarial o bélico al hablar de la misión de la Iglesia. Es Dios quien abre los corazones y aunque uno debería ser responsable en cuanto a la presentación del evangelio, la misión le pertenece a Dios; se es llamado a ser fiel a la vocación y trabajar con la esperanza de que el Dios misionero va delante. Para que no se quede en lo abstracto, vale la pena repensar la importancia del ministerio de Jesús con su enfoque en el reino de Dios ya que se trata de una eclesiología misional desde la perspectiva del Reino. Es sumamente importante ver la actividad misionera de la Iglesia a la luz de indicadores que toman al Reino de Dios – y al Jesús del Reino – como su punto de referencia o norte.

### 3.4. La misión desde la perspectiva del Reino de Dios

#### 3.4.1. El Reino en el ministerio de Jesús

Regresando al pensamiento de Hans Küng, se retoma la importancia del Reino de Dios en la vida y ministerio de Jesús. De hecho, el evangelio de Marcos narra el comienzo del ministerio público de Jesús precisamente desde la óptica del cumplimiento de la promesa relacionada con el anuncio de la llegada del Reino de Dios:

“Después de que encarcelaron a Juan,



Jesús se fue a Galilea a anunciar las buenas nuevas de Dios.

«Se ha cumplido el tiempo –decía–. El reino de Dios está cerca.

¡Arrepiéntanse y crean las buenas nuevas!» (Marcos 1:14–15 NVI)

Küng afirma: “Aquí late el corazón de la predicación de Jesús” (Küng, 1968). Para captar la importancia del anuncio de Jesús, se debe reconocer el trasfondo veterotestamentario que confesaba confianza absoluta en el señorío de Dios, el cual llega a constituir el centro horizonte de la predicación y doctrina de Jesús.

De manera particular, se debe entender la predicación del Reino de Dios con una orientación escatológica (Küng, 1986), una orientación que impacientemente le empuje al sujeto del Reino hacia la Nueva Creación – el futuro de Dios realizado en el cosmos. Al ver la grandeza y la centralidad del Reino de Dios en el pensamiento bíblico, no es ninguna sorpresa que sea algo que únicamente Dios puede traer y establecer: viene por la acción potente y soberana de Dios mismo. Lo que las personas hacen es responder a la invitación divina. Es Dios quien convida, quien da, quien dispone; el ser humano entra como un niño. El enfoque teocéntrico no implica que se debería buscar algún tipo de teocracia en la tierra por medio de alguna alianza entre el Estado y la Iglesia. Más bien, se trata de la “realeza de Yahvé en la acción histórica de Dios” (Küng, 1968). Es un guiar y reinar soberano que permite que el poder absoluto de Yahvé se muestre en el gobierno sabio y providencial a favor de su pueblo en medio del mundo. El énfasis cae sobre el ejercicio del poder más que en su oficio, más sobre la acción que sobre algún título.

Por la misma orientación teocéntrica y por el ejercicio de Dios en la cotidianidad de la historia donde existe la esperanza de un futuro mejor estrechamente vinculado, el futuro de Jesús anticipado en su resurrección después de la aparente derrota en la cruz, subraya el hecho que la predicación de Jesús había de ser recibida como las buenas noticias de Dios. No puede ser ‘mala noticia’ y al tomar en cuenta el estilo del ministerio de Jesús, la Iglesia aprenderá a revisar no solamente lo que dice o hace, sino lo que las personas no cristianas le escuchan decir.

Al final, el evangelio no ve a la vida como si fuera un problema para resolver, sino como una relación a disfrutar. No ofrece meramente una nueva moral, sino predica de tal manera que las personas tengan que decidir radicalmente a favor de Dios (Küng, 1968). Visto de esta manera,

la orientación del Reino de Dios invita a la iglesia, en primera instancia, a volverse a Dios por medio de una conversión constante (Küng, 1968).

### 3.4.2. La Iglesia al servicio del Reino

En su discusión sobre el servicio que la Iglesia debería prestarle al Reino, Küng ofrece unos lineamientos ricos para aterrizar en la vivencia de la Iglesia en relación al Reino con la finalidad de ofrecer pautas que le podrían ayudar a cumplir con su misión. En otras palabras, la orientación de la Iglesia debería estar dirigida al Rey y su Reino y luego seguirle en su misión. Küng enfatiza que igual que Jesús, para que la Iglesia predique el *kerigma* neotestamentario, es menester recoger el mensaje de Dios en una forma concreta y hacerse portavoz de Jesús mismo (Küng, 1968). Significa aceptar las radicales exigencias de Jesús, propagarlas y aplicarlas. Como el mensaje de Jesús se encuentra resumido en la proclamación de Reino (Marcos 1:14–15, Lucas 4:18–19), la Iglesia no debería hacer menos, siempre y cuando se haga en una manera concreta y tangible.

Sin embargo, Küng hace una observación muy importante: antes de predicar el mensaje al mundo, es necesario que la Iglesia lo diga una y otra vez a sí misma. Escribe:

“Sobre todo tiene que tomar en serio, por la fe, el mensaje del futuro reino de Dios que irrumpe ya en la actualidad, y someterse una y otra vez de nuevo, por la obediencia, al señorío de Dios ya presente; a la voluntad saludable de Dios, que es a la vez misericordiosa y exigente. Todo su crédito – ¿y de qué le vale toda su acción, por activa y enérgica que sea, si no merece crédito? – depende de su fidelidad al mensaje de Jesús”. (Küng, 1968).

Según Küng, las cinco perspectivas de la predicación del Reino que predicaba Jesús, se convierten en imperativos eclesiológicos para la Iglesia. Como se tratará la misión de la Iglesia en otro capítulo, aquí se resumen dichos imperativos solamente para establecer el rumbo de la aplicación:

- La Iglesia, a imitación de Jesús, predica el reino de Dios mismo como una realidad futura, escatológica y definitiva. La Iglesia no se predica a sí misma.

- La Iglesia, a imitación de Jesús, proclama el reino como la obra del poder de Dios mismo. No le toca a la Iglesia construir el reino; Dios lo crea por medio de la Iglesia y se tiene el imperativo de confiar en la acción de Dios. Por ende, la Iglesia testifica de la presencia de Dios en medio de la Iglesia y en medio del mundo. La pregunta básica es: ¿qué significa el reino de Dios para mi barrio, mi calle o mi aldea?
- La Iglesia, a imitación de Jesús, proclama el reino de Dios como una realidad religiosa en el sentido que el reino no es un ente teocrático ni político-religioso. Lo que la distingue es su diaconía; servicio y no puesto privilegiado. Es importante subrayar que no se trata de una mera ‘espiritualidad’ que se preocupa por “las almas”. Küng enfatiza: “La Iglesia que pierde de vista que está al servicio desinteresado de los hombres, de los enemigos y del mundo, perderá su dignidad, su validez, su derecho a la existencia, pues, abandonaría la verdadera imitación de Cristo” (Küng, 1968). Tal servicio se realiza desde una postura de debilidad y no de poder ni privilegio y sin embargo, con la confianza firme en la victoria de Dios garantizada por la resurrección de Jesús mismo.
- La Iglesia, a imitación de Jesús, predica el reino de Dios como acontecimiento de salud eterna para los pecadores. La iglesia predica buenas noticias de Dios y en ningún momento busca amenazar, intimidar o anunciar calamidad como una institución de terror. Su mensaje es un mensaje de paz y no de guerra. En las tierras latinoamericanas se ha vivido el horror de una conquista que mezclaba la cruz con la espada, que imponía una conversión forzada. Aun cuando denuncia el pecado (sea personal o social) o advierte del juicio final (2 Timoteo 4:1), su misión es reconciliación y no rechazo; la Iglesia está para los pecadores y no para los ‘piadosos’ tal y como lo mostraba Jesús, tanto en su mensaje como en la costumbre de sentarse en la mesa con ‘pecadores’.
- La Iglesia, a imitación de Jesús, exige para el Reino de Dios la radical decisión por Dios. Su llamado constante es a una *metanoia* concreta que consiste en la obediencia radical, en amor a la voluntad de Dios en la cotidianidad de la vida. No

acepta fugarse del mundo, sino busca trabajar en la cantería del mundo. Tal exigencia no es únicamente para los ‘del mundo malo’ sino para la Iglesia misma.

### 3.4.3. Pautas misionológicas preliminares

El evangelio cobra un significado trascendental porque es la buena noticia de que en Jesús – el Hijo de Dios hecho carne – Dios ha abierto un camino que pasa por el abismo y luego sube al otro lado. Se puede viajar por este camino con la confianza de que por la muerte y resurrección de Jesús, el *telos* del viaje, será la consumación verdadera no solamente de la vida personal, sino de la vida o historia pública de la cual se ha participado. Por la resurrección de Jesús, Dios asegura que la visión de la ciudad no es una quimera sino es una realidad. Mientras se camine, se tiene al Espíritu Santo como el arrabón que garantiza la vida en dicha ciudad. Al confiar en Dios, dice Newbigin, “[puedo] perderme en el servicio de la causa (el proyecto) de Dios, sabiendo que yo mismo no puedo crear tal ciudad, sino Dios me levantará a mí y mis obras, purificados por el fuego del juicio, para que tome mi lugar en la vida de la ciudad” (Newbigin, 1995). Así, ya no existe el dilema entre el significado de la vida personal y la vida pública. Se es parte de la historia más amplia de la humanidad – el cosmos – y se sabe que ya que Cristo ha resucitado, el trabajo en el Señor no es en vano (1 Corintios 15:58). La esperanza cristiana no se debe limitar a una escatología personal, escapista, sino que debe abarcar una escatología de toda la creación (Newbigin, 1995).

Es la obra del Espíritu la que supera cualquier dualismo, ya que busca la renovación de toda la creación y la transformación de la persona particular. No es una obra individualista ni solamente interior. Según Romanos 8, la renovación obrada por el Espíritu Santo resulta en la liberación desde una religiosidad de temor hacia una liberación filial en medio de la esperanza de recibir la herencia prometida, a tal grado que la participación inevitable en los sufrimientos de Jesús resulta en una participación de su gloria (8:12–17). La creación está sujeta al control de poderes vanos, sin embargo, la misma creación será liberada a la libertad de ser hijos de Dios (Gálatas 3:23–4:7). Los dolores son dolores de parto, los cuales anuncian el nacimiento de algo nuevo; los dolores son un medio de sufrimiento cuando la iglesia en general y el creyente en particular no saben orar como se debe; es el Espíritu que gime con la iglesia e intercede conforme

a la mente de Dios. Se ora con la confianza que “seremos más que vencedores” (Romanos 8:29–39). Newbigin comenta:

“Es precisamente aquí donde encontramos el cuadro maravilloso y convincente de la participación de la Iglesia en la historia del mundo. Se interpreta la historia aquí como una lucha para liberación. El cristiano tiene su lugar dentro la historia no solamente como alguien que lucha, sino como alguien que ha sido liberado. Por medio del Espíritu Santo, ya está libre y lleva en su vida la libertad que le corresponde al final [de la historia]. La comunidad que sigue a Jesús está llamada a participar en la lucha para la liberación como los que están llenos de una esperanza paciente y un ansia: con ansiedad, porque ya han gustado la liberación a la cual Dios llama a todos; paciente porque se requiere una confianza completa en que Dios terminará lo que ha comenzado”. (Newbigin, 1995)

La perspectiva de Newbigin es importante porque reconoce que el sufrimiento es parte esencial de la experiencia humana mientras que se espere la manifestación final de Jesús y su Reino. Lo que la Iglesia tiene que aprender de nuevo es que seguir a Jesús es seguirle en el camino a la cruz. Para la Iglesia guatemalteca, reconocer que los sufrimientos son parte de la vida le permite no desanimarse a la luz de todo lo que se vive en el zozobro de la vida cotidiana. Al mismo tiempo, no implica un conformismo resignado; más bien, es una invitación de seguir a Jesús. Al llegar a la cruz, dice Newbigin, “Jesús desafió el poder del mal y se entregó – no al poder del mal – sino en las manos de su Padre. La entrega final no es derrota sin victoria... es por medio de victoria que el Cordero inmolado gobierna al mundo” (Newbigin, 1995). Y es por medio del Espíritu Santo que la Iglesia participa en la victoria del Cordero y así participa en la pasión victoriosa del Trino Dios”. (Newbigin, 1995)

La fe cristiana acepta la realidad como tal mientras que protesta y lucha contra dicha realidad injusta al mismo tiempo. Newbigin observa que Jesús atacó el poder del mal y nunca aconsejó a los enfermos que aceptaran su situación; sin embargo, al mismo tiempo advirtió a sus discípulos que el sufrimiento era parte de la vida para ellos igual como era para él. Newbigin concluye: “esa paradoja está en el corazón mismo del evangelio. ‘A otros salvó; no se salva a sí mismo’” (Newbigin, 1995). Tal sufrimiento le corresponde a la Iglesia también. “El poder que la Iglesia ha recibido es para confrontar el poder del mal de la misma manera en que “el poder

necesario para seguir a Jesús en el camino nos lleva por medio del sufrimiento y de la entrega completa al Padre y al don de nueva vida y una Nueva Creación”. (Newbiggin, 1995)

Al mismo tiempo, Newbiggin hace una distinción importante: la naturaleza del sufrimiento de la Iglesia es “sufrir con”, es decir, compasión. Aunque se esperaría que venga el día en el cual ya no habrá sufrimiento, la realidad triste es que mientras tanto, hay personas que sufren injustamente y mueren sin una retribución justa. No se debe concluir que estas personas no son importantes o que su sufrimiento no tenga sentido. “Sus sufrimientos pueden ser una participación en la victoria del Cordero; ellos pueden ser parte del testimonio (*marturia*) por el cual Cristo gana la victoria.” (Newbiggin, 1995). Newbiggin afirma:

“Es el gran tema del último libro de la Biblia. Las obras de compasión, entonces, son obras por las cuales la Iglesia trata de participar en el dolor de los que sufren, lo sobrelleva. Las obras de compasión no son una salida fácil al asunto real de luchar en favor de liberación, ni una alternativa a ella: son una parte auténtica de la victoria del Cordero”. (Newbiggin, 1995)

#### 3.4.4. La aportación de la misión en la conversación sobre eclesiología misional

En la presente propuesta, la misión tiene una voz sumamente importante precisamente porque se trata de una eclesiología misional. La tarea de la misión eclesiástica es asegurar que se tome en serio la comisión encomendada a la Iglesia y no le permite quedarse ensimismada. La Iglesia debe verse como socia de Dios; como instrumento del Reino; como señal de la presencia del Reino en el contexto concreto de la comunidad, con una autocomprensión que entiende que su rol es ser un anticipo del Reino final. Todo esto le ayudaría a hacer preguntas claves como:

- ¿Qué significa el Reino de Dios en el barrio en el cual se encuentra la Iglesia?
- ¿Hasta qué punto se da testimonio de la presencia del Reino, y del Rey del Reino en la comunidad?
- Para los vecinos, los niños y niñas, las mujeres, los jóvenes, los campesinos, los pobres y excluidos, ¿cuáles son las buenas noticias de Dios aquí y ahora?
- ¿Qué entenderán los vecinos acerca del Reino de Dios?

- ¿Hasta qué punto les dará esperanza a las personas de las comunidades que se encuentran alrededor de iglesias en Guatemala?
- Si la misión es ‘la madre’ de la teología, ¿cómo le ayudaría a la Iglesia tener un mejor entendimiento de Dios, de Jesús, de ella misma y de la Biblia?
- ¿Se está logrando una humanización de los miembros de la comunidad?
- ¿Hasta qué punto se ha logrado una transformación de las familias, las comunidades y un *shalom* que sabe a Reino?
- ¿Hay más vida y libertad por el hecho de que la Iglesia refleja el panorama del Reino a la luz de la consumación final de la historia?
- ¿Se ha logrado comunicar el mensaje del Dios Trino en una manera en que las personas entiendan y confíen en Dios, y han entrado en la experiencia del gozo y paz del Reino de Dios?
- ¿Se está logrando experimentar una participación en la historia salvífica de Dios?
- ¿Hay personas que todavía han quedado excluidas innecesariamente?
- ¿Cuáles partes del mensaje siguen siendo atrapadas por formulaciones culturales extrañas?
- ¿Cómo se podría facilitar una experiencia litúrgica que aprecia el contexto actual?
- ¿Hay otras comunidades donde el mensaje del Reino no ha llegado con su proclamación integral de transformación humana?

### 3.5. Conclusión preliminar: la misión como parte esencial de *lex vivendi*

En la conversación entre la teología, la ética, la misión y la liturgia para la presentación de una nueva propuesta para la eclesiología misional, la misión asume su papel como parte esencial de la manera de vivir o *lex vivendi*, asegurando que la teología o *lex credendi* no se queda en lo abstracto, ni en la contemplación – *lex orandi*. Evidentemente existe una relación estrecha entre todos los compañeros de la conversación, sin embargo, hay un vínculo particular con la ética. La ética del Reino requiere un enfoque misional para evitar el moralismo sofocante.

No basta con conocer la historia de la salvación sino que hay que vivirla y participar en ella. La misión tiene la tarea profética de ‘molestar’ a la teología para que se convierta en una confesión de fe desde el camino y no desde el balcón. El pensamiento y la acción cristianos han

de ser “una sola cosa” (MacKay, 1984). Es la misión encomendada la que inquieta y despierta a la Iglesia de su comodidad para mostrarle que el Reino de Dios ya está aquí, pero todavía no se ve que todo el universo rinda culto a su Señor. Cumplir con la misión es participar en la historia de Dios, una historia que busca la renovación de todo. No hay una tarea más urgente para la Iglesia hoy; no es opcional. Se deja la última palabra a C.S. Lewis:

“Si no has escogido al Reino de Dios, al final no te hará ninguna diferencia lo que hayas escogido en su lugar. Esas son palabras difíciles de aceptar. Entonces, ¿no importa si uno escogió a las mujeres o al patriotismo, a la cocaína o al arte, al licor o a un puesto en el gobierno, al dinero o a la ciencia? Pues, ciertamente no habrá ninguna diferencia que valga la pena o que tenga sentido. [Al hacerlo], nos habríamos desviado del fin por el cual fuimos creados y rechazado la única cosa que realmente tiene valor, la única cosa que verdaderamente satisface. Al final de cuentas, ¿Le importaría al hombre muriéndose de sed en el desierto saber por cuál camino perdió acceso al único pozo?” (Lewis, 1980)

Recuperar una visión de la centralidad del Reino de Dios podría abrir las ventanas de la Iglesia para un soplo del Espíritu como no se ha visto todavía.



## **4. La ética desde la perspectiva del Reino de Dios**

### **4.1. Introducción: el estudio sobre la ética cristiana hoy**

Al estudiar los debates eclesiásticos que han sucedido a lo largo de los siglos, se puede notar un cambio de enfoque: los primeros siglos trataron al tema de la cristología y la trinidad, se han tratado temas como la naturaleza del sacrificio de Cristo en la cruz o la justificación en el tiempo de la Reforma protestante. Sin embargo, el debate ético hoy ha logrado un puesto notorio, sobretodo, porque son las preguntas éticas que la sociedad le ha plantado a las Iglesias cristianas en los últimos años. Uno podría pensar en el desafío de la agenda gay, la popularidad de los cambios transgénero, las posibilidades de la bioética o la eutanasia. No son desafíos meramente académicos; la oportunidad de tener a un hijo a través del laboratorio ofrece esperanza para padres que no han podido concebir de manera natural.

Al mismo tiempo, la práctica suscita preguntas éticas que la mayoría de los pastores no han estudiado en la formación tradicional pastoral. Se nota además que las preguntas morales como las relativas al aborto o la homosexualidad influyen en los comicios electorales y dominan las prioridades de los votantes. Vale la pena inquirir si las preguntas éticas abarcan los temas bíblicos o sencillamente responden a una agenda impuesta a la Iglesia por la sociedad, cierta parte de la sociedad o algún partido político.

#### **4.1.1. ¿De qué se trata la ética?**

En cuanto a lo que significa ser una persona “en relación y en relaciones”, Iriarte aclara que la ética está tanto enfocada en la moral personal como en la moral social (1995: 7). El estudio de la ética abarca teoría, doctrina como también la praxis de los principios.

Lamentablemente, las iglesias evangélicas guatemaltecas se han quedado demasiadas veces con un debate sobre cuestiones éticas sin sentido. Por ejemplo, recientemente se tuvo que responder a un correo electrónico en el cual un estudiante dudaba sobre la postura del profesor de hebreo en cuanto a la supuesta prohibición de la participación de privilegios en el culto de una mujer que está en su tiempo de menstruación mensual (correspondencia personal con el autor, Mayo de 2017). Iglesias conservadoras del área de San Marcos, Guatemala discuten sobre el

tiempo de disciplina que se debería imponer a una persona que observa una procesión católica.<sup>16</sup> Las normas éticas que predominan en muchas iglesias evangélicas tienden a “tragar camellos y a colar mosquitos”: el uso de pantalones en el culto de parte de la mujeres, y otros temas similares. Se han confundido la normas congregacionales – las que cualquier iglesia local tiene derecho de establecer – con una ética bíblica. El problema surge cuando se confunde tales normas con el núcleo de la ética bíblica.

Se debate si es correcto hablar de la moral o la ética. Iriarte anota que la palabra moral es de origen latino y fue utilizado por primera vez en la literatura por Cicerón, en referencia a las costumbres. La palabra ética es de origen griego, de la raíz, *ethos*, y aunque la idea de la ética se ha transformado durante los siglos, en la actualidad se usan como sinónimos con la salvedad de que la palabra “moral” tiene matices más religiosos mientras que a la palabra “ética” se le ha dado un sentido más filosófico y secularizado (1995: 8).

Además, el estudio de la ética no puede quedarse solo con los hechos, también examina las actitudes. Visto de esta manera, la cuestión de las ‘opciones fundamentales’ juega un rol importante para Iriarte así como también la forma en que se expresa la opción por medio de actos morales concretos. La opción ofrece una manera de expresar las motivaciones internas o externas, positivas o negativas. La importancia de una formación ética es evidente, sin embargo quedarse únicamente con una opción relativista es una invitación al caos moral (Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 1993).<sup>17</sup>

#### 4.1.2. La ética cristiana toma su punto de referencia desde Jesús

Para el cristiano, la formación ética ha de recibir su orientación desde la persona de Jesucristo como punto de referencia. Sin duda, Jesús mismo está formado por una tradición informada por la historia salvífica de Yahvé, cuya relación con el Pueblo de la Alianza ofrece una

---

<sup>16</sup> Conversación con miembros de la Red del Camino para la Misión Integral, Guatemala. Enero de 2012.

<sup>17</sup> Es interesante notar que la Encíclica de Juan Pablo II se publicó dos años antes que el libro de Iriarte. El pontífice rechazó la noción de ‘opción fundamental’ por su subjetividad, sin embargo, Iriarte sigue con el esquema de rechazo.

orientación fundamental que abarca toda la vida. Juan Pablo II es enfático: “la Iglesia ha de regresar a Jesucristo y serle fiel para poder recibir, vivir y transmitir la enseñanza moral recibida por la Iglesia y formada por Jesús mismo en un tiempo de confusión moral” (Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 1993). El pontífice subraya que la única manera en que se podría tener sentido en la vida y vivir de manera que se refleje la vida de Jesús es estar en una relación con Jesús y dejarse guiar por el Espíritu Santo. Como es de esperar, apela tanto a las Escrituras como la Tradición de la Iglesia para retomar el rumbo moral de la Iglesia y ofrecer un testimonio claro en medio de los cambios sociales que se viven actualmente. La relación entre la libertad y la ley juega un papel muy importante en el pensamiento de Juan Pablo II y se nota que su propósito es responder a la crisis moral que se vive en muchos lugares del mundo. De todas maneras, su enfoque es notable si se piensa que es precisamente la Iglesia Católica Romana la que subraya la ética social.

Lamentablemente, aunque se aprecie su enfoque cristológico y la dependencia de la gracia de Dios y la participación del Espíritu Santo, existe cierto reduccionismo todavía: El tema de la justicia social como una parte esencial del mensaje de Jesús queda excluido. Quizá sea una reacción a la enseñanza ética que se ha desviado de las normas eclesiológicas. Quizá sea porque el propósito de Juan Pablo II es más específico. Sin embargo, parte de la crisis moral que vive la Iglesia y el mundo es precisamente la limitación de la ética a la dimensión personal. Es una cuestión de no dejar lo uno para cumplir con lo otro y de encontrar la manera de encajar la ética personal con la ética social la que fortalecerá a ambos campos.

#### 4.1.3. Acercamiento urgente a la ética social cristiana

##### ***La supervivencia de la humanidad depende del diálogo inter religioso en cuanto a la ética social***

La importancia de la ética se hace evidente ya que para garantizar la convivencia y supervivencia de la humanidad se ha de buscar un consenso ético, y tomarla como “una dimensión ineludible del proceso y de la cultura democrática” (Martínez Díez, 2005: 782). Quizá sea por esa razón que las preguntas éticas han cobrado una importancia en los procesos electorales en el mundo occidental. Para algunos pensadores, el fundamento de la ética surge del imaginario de Bentham y Mill o de la filosofía de Wittgenstein, mostrando el deseo de prescribir

una moralidad preferible y universalmente aplicable. Una lectura a vuelo de pájaro anota conceptos claves como: valores que sean ‘socialmente útiles’ o ‘valores públicos, compartidos’ o una justicia ‘aceptada por todos y guía de todas las instituciones.’ (Citado por Martínez Díez, 2005: 782).

### ***El reto del relativismo social y la capacidad de las redes sociales de influir en la opinión popular***

Evidentemente, el desafío es contar con la aprobación de la mayoría de los miembros de la sociedad. Pareciera que no existe ningún punto de referencia más que la opinión popular de la mayoría de la sociedad. La persona o el movimiento que logre cambiar la opinión mayoritaria, lograría impulsar una nueva ética. Sin duda, la capacidad de comunicarse con otros e influir en el pensamiento popular por medio del Twitter, Facebook y el Internet en general, está creando una realidad precaria. En una sociedad fragmentada, posmoderna y pos-cristiana, el relativismo atenta contra cualquier búsqueda de establecer una ética con fundamentos cristianos.

Obviamente, no es la primera vez que la Iglesia confronta tal reto: los primeros siglos demuestran la lucha del movimiento cristiano recién nacido. No se contaba con una estructura estatal que favoreciera algún contrato social. Sin embargo, las dispersas comunidades de fe impulsaban una ética que impactó y transformó a la sociedad. El mismo evangelio les impulsaba a vivir de manera distinta: anunciaban, demostraban y encarnaban el mensaje del Reino de Dios (*didache*) a tal grado que convencían a los no creyentes de la autenticidad de dicho mensaje. En vez de expresar alguna nostalgia para los viejos tiempos, Martínez Díez opina que el desafío sobre la moral de nuestro tiempo puede ser “una excelente ocasión, un verdadero *kairós* para la renovación de la moral cristiana” (2005: 787) ya que ofrece una oportunidad para repensar críticamente qué es y cómo se vive una moralidad cristiana desde el enfoque del Reino de Dios. Además, según Díez, ofrecería “a la moral cristiana la oportunidad de hacer su aporte al diálogo inter religioso e intercultural que busca una ética universal”. (2007: 787)

### *El aporte netamente cristiano a la crisis ética*

Martínez Díez pregunta: “¿Cuál es el aporte específico de la moral cristiana a este trascendental debate ético que hoy ocupa y preocupa a la humanidad?” (2005: 789) y observa que la cuestión ha pasado a ser central en la teología cristiana. El autor se explica:

“El diálogo interreligioso ha permitido constatar que valores que en otro tiempo se consideraron específicos y así exclusivos de la moral cristiana, como el amor y el perdón a los enemigos – y hasta ‘el poner la otra mejilla’–, se encuentran en otros códigos religiosos. Desafortunadamente, esta constatación ha supuesto una aguda crisis para la fe de algunos cristianos, que se sienten decepcionados porque también otros aman y perdonen. Así, para la teología, ha quedado abierta la aludida pregunta: ¿Dónde está lo específico de la moral cristiana? ¿Cuál es su identidad?”. (2005: 789)

Martínez Díez afirma que “es preferible buscar aquello que es irrenunciable para ser cristiano... lo que no se puede pasar por alto” (Schillebeeckx, 1963; citado por Díez, 2005: 790). Por la gracia común de Dios, seguramente se encontrarán puntos de ética común, de encuentro y de aproximación.

De hecho, Martínez Díez argumenta que la identidad y aporte específico de la moral cristiana se han de buscar “en la cosmovisión cristiana que la sustenta, en las motivaciones de fe y esperanza que la animan, en la intencionalidad trascendental que la inspira” (2005: 790). Por el mismo pluralismo actual, la búsqueda de una ética que permite la convivencia exige un diálogo de todas las partes implicadas, lo cual sucede únicamente en contextos democráticos. Sin embargo, Martínez Díez advierte que con frecuencia se realiza el diálogo “a partir de una situación política y económica demasiado asimétrica” (2005: 786). Las víctimas y los vencidos todavía son excluidos del diálogo. La observación resalta lo excepcional de una ética desde la perspectiva del Reino de Dios: la agenda de Jesús está dirigida hacia el marginado, el olvidado y el necesitado. El evangelio de Jesús ofrece una nueva mirada hacia las implicaciones de la justicia del Reino.

### ***El núcleo específico de la ética cristiana: ni la agenda 'liberal' ni la inacción 'pietista'***

Entonces, Felicísimo Martínez Díez regresa a la pregunta clave: ¿Dónde está el núcleo específico de la ética cristiana?" (Díez, 2005: 775). Reconoce el peligro de reconfigurar a Jesús nada más que a un "simple maestro moral y reducir la vida cristiana a pura moral" (2005: 775). Rechaza también otra propuesta: la de hacerle a Jesús un "místico irresponsable, ajeno a las tareas de este mundo, una especie de experiencia mística absolutamente indiferente y ajena a las responsabilidades históricas". (2005: 775)

Lamentablemente, la agenda liberal ha secuestrado al Sermón del Monte como la ideal de una agenda social, a tal grado y en tal manera, que los evangélicos optan por ignorar la enseñanza de Jesús, o sencillamente apelan de manera general a 'los valores del reino' y enfatizan una tabla genérica de valores donde Jesús brilla por su ausencia. Irónicamente, tal como Martínez Díez observa: la religiosidad popular reduce la vida cristiana a moralidad, sin embargo, es una moral "distinta y distante de la moral de las bienaventuranzas" (2005: 776). Martínez Díez opina:

"Es el resultado de una catequesis y una predicación obsesivamente moralizantes, que han colocado los problemas morales en el núcleo de las preocupaciones pastorales... El comportamiento moral y las prácticas religiosas se han convertido, de hecho, en la medida de la vida cristiana. Este fenómeno tiene su explicación: lo ritual y lo visible son lo más visible de la vida cristiana, mucho más que la fe o la experiencia de Dios. Por eso, la práctica religiosa y la conducta se han convertido en los parámetros más recurrentes para los estudios sociológicos del cristianismo". (2005, 776)

Por otro lado, se nota la tendencia pietista, que enfatiza la experiencia por encima de cualquier moral. Martínez Díez incluye a místicos y carismáticos en su agrupación, reconociendo que nadie se excluye explícitamente de la moralidad de la vida, por lo menos en teoría. Sin embargo, en la práctica se observa un sobre énfasis en lo 'espiritual' que desestima la conducta moral (2005: 777). Para algunos, es una postura antinómica doctrinal; para otros, se trata más bien de un reduccionismo. Inclusive, hay otros que son llevados por los valores y modo de vida con el único afán de sobrevivir en el mundo de negocios. La ética está al servicio de sus intereses económicos.

Ningún reduccionismo le hace justicia a Jesús, ni a su mensaje del Reino. La relación íntima que sostiene con el Padre era sin duda alguna, la fuerza motriz de todo lo que Jesús era y hacía. Al mismo tiempo, le impulsó a una “pasión o com-pasión por el mundo” (Díez, 2007: 777). Más que una teoría o ideología, la compasión de Jesús se encarnó y se expresaba en la práctica del amor y la justicia del Reino de manera que sobrepasaba algún listado de virtudes o experiencias místicas. En la persona de Jesús, “... se abre una pista fundamental que permite a la comunidad cristiana juntar mística y ética, experiencia de Dios y práctica de su Reino, vida de gracia y ética” (2005: 777) Una cristología sanadora y saludable implica una *praxis* que refleja a Jesús. Tal amor es ‘el núcleo de la vida cristiana y una experiencia teologal que configura la vida’ (2005: 779). Martínez Díez concluye: “es la única forma de ser cristiano; es lo que hace al seguidor de Jesús un hombre o una mujer nuevos”. Aceptar la conclusión de Martínez Díez conlleva un compromiso serio porque “el amor cristiano se expresa en las obras de una *nueva* justicia, que es la Justicia *del Reino*” (2005: 779, énfasis agregado). Queda la pregunta acerca de si existe un concepto y una práctica de la justicia del Reino en la vida eclesial guatemalteca.

## 4.2. Entendiendo la ética de Jesús desde su contexto judío

### 4.2.1. Dos tradiciones bíblicas: la sacerdotal y la profética

Las raíces históricas de la ética judeocristiana se nutren de dos tradiciones bíblicas: la sacerdotal y la profética. La sacerdotal se conoce por el enfoque en el sistema moral de la pureza y la impureza, resumido en Levítico, especialmente en las leyes de pureza (capítulos 11–16) y en las leyes de santidad (capítulos 17–26). La tradición profética encapsula el sistema del don y la deuda o el sistema de la comunidad y la justicia, tal como se encuentra en el Deuteronomio (capítulos 12–26). Los fundamentos teológicos son esencialmente los mismos porque promueven de la misma causa y encuentran apoyo en el carácter del Dios santo, la realidad de la elección del pueblo por Dios mismo, la alianza con sus promesas y exigencias, y la vivencia litúrgica. Las diferencias se notan a partir de las distintas concepciones del pecado, de la fidelidad o de la manera de alcanzar la meta deseada (Díez, 2007: 791).

Además, las dos tradiciones están en una relación dialéctica constante a lo largo de la historia judeocristiana; son una realidad clave tanto para entender la predicación y vida de Jesús como para evaluar la moral o ética del Reino de Dios y la expresión evangélica de la misma.

Es importante notar que según Díez, el ideal que inspiraba ambos sistemas es nada menos que el ideal de la vida, la bendición y la felicidad (2007: 792). Demasiadas veces se piensa que cualquier discusión sobre la moral o la ética implica una experiencia de vida restringida, limitada y limitante. Sin embargo, tanto el sistema sacerdotal como el profético anteponen a la persona el ofrecimiento de vida y felicidad (Levítico 26:3–46; Deuteronomio 28:1–68 y 30:15–19). Efectivamente, el rechazo de la dicha ofrecida significa muerte y desgracia.

#### 4.2.2. La importancia de las categorías de ‘puro’ e ‘impuro’

De la misma manera, desde la perspectiva evangélica actual, se corre el riesgo de rechazar el código de santidad con su exigencia a la pureza, en favor del sistema del don. Sin embargo, Martínez Díez aclara que desde la historia de las religiones y la antropología cultural, se puede observar la importancia de las categorías de ‘puro’ e ‘impuro’ como algo clave en el desarrollo socio-cultural. Las categorías incluyen conceptos polares como limpio/sucio, ordenado/desordenado, bueno/malo, permitido/prohibido, normal/anormal y más. Tales distinciones son necesarias, contribuyen a la defensa de la vida, y advierten contra el peligro, la enfermedad y la muerte. Por medio de símbolos y códigos morales basados en una cosmovisión, se trata de organizar una visión de la realidad, explicar y regularizar la experiencia y establecer el orden para facilitar la convivencia aprobada por los miembros del grupo. El sistema de pureza ofrece parámetros para convivir con otras personas y con la deidad misma.

Al mismo tiempo, la presencia de los sistemas de pureza en las religiones al nivel global no responde ni soluciona la pregunta: ¿cuál sistema moral aproxima más la práctica del Reino tal como Jesús lo anunciaba? ¿Cuál sistema encaja mejor con la justicia del Reino, a la cual Jesús insta que los oidores busquen en primer lugar? (Mateo 6:33). Martínez Díez admite la importancia de cada sistema, sin embargo enfatiza una diferencia notable:

“El sistema de la pureza pertenece a lo adjetivo e instrumental; el sistema del don y de la comunidad pertenece a lo sustantivo y esencial de la experiencia evangélica. Por eso,



ambos son necesarios para dar cauce a la vida evangélica, pero deben ser jerarquizados oportunamente, para que lo adjetivo no se confunda con lo sustantivo de la vida cristiana”. (2005: 793)

Cabe preguntar si la crisis de la ética evangélica que vive la Iglesia guatemalteca no emana precisamente de la confusión entre lo adjetivo y lo sustantivo de la vida cristiana. Tal confusión se traduce en la tendencia de confundir lo esencial y no negociable con lo opcional y negociable.

#### 4.2.3. El campo de acción de la ética veterotestamentaria

Una respuesta afirmativa a la pregunta anterior se hace más evidente al examinar el campo de acción de los sistemas éticos. Tanto el sistema de pureza como el sistema moral de don o de la comunidad operan en tres áreas de vida humana: la alimentación, la sexualidad y el culto (Díez, 2007: 793). Díez observa que el Decálogo contiene otros enfoques también, sin embargo, la relación con las otras áreas de la vida y la vida en sí misma son evidentes: la alimentación conserva la vida; la sexualidad transmite la vida y preserva la continuación de la comunidad y el culto ofrece el área de símbolos y rituales que interpretan la vida y facilitan una relación con el Autor de la vida. Ordenar las áreas de la vida por medio de la ética implica garantizar la vida y distanciarse de la muerte.

Al habitar dentro de la estructura socio-cultural, el binomio pureza/impureza refuerza las relaciones sociales mediante normas compartidas por el grupo y dichas normas se codifican mediante ritos de purificación. El sistema moral de pureza demarca a las personas que pertenecen al grupo y las que están excluidas. La tendencia de la Iglesia evangélica guatemalteca se inclina hacia una preocupación por la ética de la pureza.

Aunque el sistema moral del don y la comunidad cubre las mismas áreas de la vida que el sistema de la pureza, se configura desde perspectivas distintas. El trasfondo profético opera desde la realidad de la alianza con Yahvé y el énfasis cae sobre la vida como un don. Como consecuencia, la abundancia de bienes o cosechas es reconocida como la bendición de Dios y prueba de la fidelidad a la alianza, de parte del creyente o de la comunidad. Sin embargo, tal como Martínez Díez advierte, hay cierta ambigüedad relacionada con las bendiciones de Dios:

abundancia de bienes y tiempos de bienestar pueden “desencadenar la idolatría y la codicia. Pueden convertirse en un obstáculo para la comunión con Dios y los demás seres humanos”. (2007: 794). La codicia puede hacer estallar la violencia en las relaciones sociales y convertirse en conflicto, guerra, muerte y maldición. Por ende, el sistema moral del don y de la comunidad contempla la necesidad de compartir los bienes materiales como el “ideal ético irrenunciable”. (2007: 794)

En el ámbito de la sexualidad, ambos sistemas informan a la ética. El sistema moral de pureza expone los límites de actividad sexual y de las relaciones de parentesco (Levítico 12, 15, 18) mientras que el sistema del don y de la comunidad apela a los principios de fidelidad y comunión y profundiza sus razones teológicas en la alianza. Se ve a los hijos como expresión de la bendición de Dios a favor de la continuidad de la comunidad. Martínez Díez comenta: “el recto ordenamiento de los lazos familiares es una garantía para la vida del grupo. En la comunión está la vida. En la infidelidad y la soledad está la muerte”. (2005: 794)

Evidentemente, una relación estrecha entre la teología y la ética ofrecerá fundamentos muchos más sólidos para el desarrollo de un sistema moral que responde a la crisis moral actual, particularmente en una sociedad bombardeada por el hedonismo sexual, donde el vaivén de la opinión popular establece las normas. Aunque el enfoque sacerdotal tenga sus raíces bíblicas, el énfasis en la pureza/impureza, inclusión/exclusión pareciera menos convincente en el mundo actual por la tolerancia narcisista; enfocar la ética fundada sobre el sistema del don y de la comunidad – como punto de partida – podría convencer a los escépticos de la belleza intrínseca de un moral que reconozca lo bueno en la creación y las relaciones socio–culturales. Queda por ver si la moral del Reino de Dios apoya tal hipótesis.

El campo del culto o liturgia–celebración resalta la importancia de la ética también. La adoración de Yahvé exige pureza y excluye al impuro; demarca los límites de lo sagrado y lo profano (Díez, 2007: 794). Al mismo tiempo, al reconocer la flaqueza del ser humano, los rituales del culto ofrecen un sistema de purificación que restaura la relación con Dios nuevamente. En cambio, el sistema moral del don y de la comunidad, se acercan al ámbito litúrgico desde una perspectiva distinta: el culto es una celebración de la relación de Dios configurada por la alianza (Díez, 2007: 794–795). Además, reconoce que dicha relación surge de la elección divina, una

elección que se caracteriza por el don supremo (Deuteronomio 7), y la relación de alianza implica una actitud de generosidad y apoyo mutuo hacia los demás miembros de la comunidad. Visto de esta manera, el sistema del don y de la comunidad provee una herramienta poderosa contra el moralismo sofocante: la *praxis* nace de la participación en la historia de la obra salvífica de Dios. Es una ética como expresión de gratitud.

La cuestión de la gratitud cambia el lineamiento de los sistemas morales, particularmente al tomar en cuenta la realidad o descripción del pecado. En el sistema de la pureza, el pecado se define como una mancha o impureza, y el remedio se encuentra en los ritos de purificación: el sacrificio, en el cual el derramamiento de sangre es clave (Levítico 4–7; 16; 17:11 y otros). En el sistema del don y de la comunidad, se define al pecado como una deuda con Dios o la comunidad o como una ruptura de la relación. Martínez Díez aclara: “la única reparación posible del pecado–deuda es la restitución de los derechos violados. Es la reconciliación con Dios y con los hermanos y hermanas, la reparación de las relaciones rotas, la reincorporación a la comunidad”. (2005: 795)

Sin duda, la presentación de las ideas centrales de los sistemas morales mencionados es demasiado breve y requiere un estudio más detallado que respete los matices inherentes de cada sistema. Sin embargo, la presentación de los mismos ofrece el marco teórico para poder acercarse a la postura ética de Jesús. No es difícil reconocer que la tensión entre ambos sistemas en el tiempo de Jesús tiene raíces bíblicas. Tampoco exige fuerza para reconocer que dentro del Nuevo Testamento, la tensión entre ambos sistemas sigue provocando conflicto en la Iglesia (Hechos 15). Por ende, no debería ser una sorpresa observar la misma tensión entre las Iglesias de hoy. La tendencia ética y la preferencia al sistema moral que ha contribuido a la construcción ética y moral del pueblo evangélico es el sistema de la pureza. La pregunta clave sigue siendo: ¿cuál era la postura ética de Jesús? ¿Dónde se encuentra el núcleo de la ética de Reino de Dios?

### 4.3. La ética transformadora del Reino en la predicación y ministerio de Jesús

#### 4.3.1. Introducción

Escribiendo desde el contexto de los EE. UU. donde la discusión sobre el Reino se vincula con las diversas teologías milenaristas, Stassen y Gushee advierten que el estudio del Reino de Dios debería ir más allá de la discusión académica enfocada en la cronología del Reino,

es decir, si el Reino es presente o futuro, su relación con el milenio y más. Siguiendo a Jesús, quien enfatizó que nadie sabe cuándo el Reino vendría en su manifestación completa (Mateo 24:36; Marcos 13:32), los autores presentan la importancia de estar preparado para el juicio final (Mateo 7:21–27; 22:4–15; Marcos 13:32–37; Lucas 12:35–48). La preparación conduce a un estilo de vida – un *lex vivendi* – el cual implica la teología del Reino y su aplicación ética. La trampa sería caer en la especulación sobre el Reino antes que centrarse en la participación en el Reino (Stassen, 2007: 21).

Como es de esperar, El Sermón del Monte ofrece un cuadro de las características y exigencias éticas del ciudadano del Reino de Dios. Sin embargo, cualquier intento de alcanzar tales características sin la gracia de Dios, sin una relación estrecha con Jesucristo por medio del Espíritu Santo, sería caer en una religiosidad que no ofrecería vida ni esperanza en medio de las complejidades morales que agobian a la sociedad. Jesús, entonces, es el centro que orienta la ética del Reino y la fuente de gracia para poder vivir la ética. Ser cristiano es ser discípulo, aprendiz de Jesús.

#### 4.3.2. Jesús y la ética del Reino

Es difícil entender a Jesús, su predicación y la ética del Reino sin tomar en cuenta la tensión abierta entre los sistemas sacerdotal y profético tan evidente durante los años del ministerio de Jesús. La oposición religiosa más fuerte que Jesús recibió corresponde a los fariseos y los choques suelen ser precisamente sobre cuestiones de pureza e impureza: comer con manos impuras, lo permitido y prohibido en el día de reposo y temas similares. Sin embargo, sería un error simplista pensar que a Jesús no le interesa la pureza. Lo que Jesús condenaba era una falsificación del sistema de pureza (Díez, 2005: 797).

Como Martínez Díez explica, Jesús cambió el concepto de pureza, mostrando que la fuente de la pureza o impureza se encuentra dentro del corazón del ser humano y no fuera de él en las cosas exteriores. Dice: “los alimentos, las cosas, la sexualidad, las acciones culturales... son en sí mismas puras. Es el ser humano el que las hace impuras, el que las mantiene en su pureza original o las vuelve impuras” (2005: 797). Jesús lleva el ámbito de la ética al nivel de las intenciones, igual que como lo hace en el Sermón del Monte.

### ***Jesús y la tradición profética***

A pesar de lo anterior, la preferencia de Jesús en cuanto a la ética va rumbo al sistema del don y de la comunidad, es decir: Jesús está en la línea de los profetas. El manifiesto de Nazaret, narrado en Lucas capítulo 4, establece la agenda de Jesús y está basado en los escritos proféticos de Isaías. Martínez Díez desarrolla su argumento desde la predicación de Jesús en cuanto al Reino de Dios y la califica como “don, oferta gratuita de salvación y perdón”, enfatizando que “la gracia o la gratitud es una categoría fundamental para comprender el mensaje de Jesús y la vida cristiana” (2005: 797, citando a E. Schillebeeckx). En la misma línea de una reconfiguración de la pureza, Jesús invierte prioridades. El listado es largo: los primeros serán los últimos; los pecadores son los invitados al banquete; los niños, pequeños y sencillos son preferidos; los excluidos ahora son incluidos; los que lloran son reconocidos como felices; los extranjeros y las mujeres son bienvenidos; los leprosos son curados. Martínez Díez afirma que de esta manera, es indudable que “el Reino es gracia, donación, abundancia incontrolable” (2005: 797). La austeridad severa de Juan el Bautista es transformada en el banquete de Jesús.

Con frecuencia, Jesús enseña el nuevo sistema de moral por medio de parábolas que subrayan tanto la generosidad de Dios como la manera misteriosa del crecimiento; ambos son inesperados. Quizá el refrán que resume la enseñanza del Reino sea: “¿Va a ser tu ojo malo porque yo soy bueno?” (Mateo 20:15 par., citado por Díez). El meollo del Reino se encuentra en la misericordia y el perdón, ilustrado por excelencia en la parábola del hijo pródigo (Lucas 15). Siguiendo a E. Schillebeeckx, Martínez Díez define la gracia esencialmente como un encuentro (Díez, 2005: 798, Schillebeeckx, 1963: 17). En esencia, un encuentro es una experiencia de la alianza como concepto central del Reino de Dios.

### ***Jesús e Isaías: la ética integral***

Al acercarse a Jesús, Stassen y Gushee ubican a Jesús en la tradición profética, y prestan atención especial al papel que Isaías jugaba en el ministerio de Jesús ya que Isaías ofrece un marco de referencia en cuanto al Reino venidero de Dios como también una realidad “caracterizada por la salvación y la liberación de Dios, la presencia de Dios, la justicia, la paz y gran gozo” (2007: 26). Los autores aclaran el significado de la salvación de forma integral: se base en el perdón de Dios e incluye liberación de la opresión y la injusticia, de la culpa y la

muerte, de la guerra y la esclavitud, de la prisión y el exilio. Además, se contempla la paz y la justicia (2007: 27). Los destinatarios incluyeron al mundo, las sociedades, las familias y los individuos. La esperanza del Reino es multifacética.

Los autores explican:

“La esperanza veterotestamentaria de la salvación no es meramente para una salvación eterna en que nuestras almas incorpóreas son rescatadas de este valle de lágrimas. Tampoco es para la justicia física en la que se ignora la comunión con la presencia del Espíritu Santo de Dios. En la medida que los cristianos adopten cualquier clase de dualismo entre el cuerpo y el alma, entre la tierra y el cielo, sencillamente no entenderán el mensaje de la Escritura, ni el de Jesús”. (2007: 27)

La postura de los autores es importante ya que la tendencia dualista sigue siendo común. Cuando se agregue la preferencia de ver al Reino primeramente en términos futuristas, no debería ser una sorpresa que el tema de la justicia se quede por un lado. Al acercarse al tema de la justicia del Reino, Stassen y Gushee hacen algunas observaciones claves: la separación entre el ámbito privado de las actitudes interiores, informado por el evangelio y el ámbito público orientado por los poderes políticos se debe a la secularización y está muy lejos del mensaje y vida de Jesús y el Sermón del Monte. Como resultado, muchos creen que el evangelio no tiene ninguna relación con la justicia. Tal postura se agrava al verse el enfoque bíblico en relación a la preocupación actual de la mayoría de los evangélicos”. (2007: 351).

### ***El reduccionismo sorprendente de la ética evangélica***

Un simple conteo de palabras demuestra el abismo entre la preocupación bíblica y la preocupación evangélica actual en el campo de la ética. Las cuatro palabras – dos del hebreo y dos del griego – que denotan la justicia aparecen 1,060 veces en la Biblia. En contraste, las palabras que se refieren al pecado sexual aparecen 90 veces (2007: 351). Además, al dejar la enseñanza bíblica sobre la justicia por un lado, es fácil elaborar sistemas de justicia construidos sobre ideologías humanistas. Es evidente que la Iglesia camina rumbos diferentes al de Jesús, así que es urgente que la Iglesia reexamine su postura sobre la cuestión de la justicia.

### ***Lo novedoso de la ética del Reino que Jesús enseñaba***

Quizá nadie pelearía con los conceptos éticos establecidos hasta este momento, particularmente porque las raíces se encuentran en el Antiguo Testamento, tanto del sistema sacerdotal como del profético. Sin embargo, en la aplicación del mensaje del Reino, Jesús confronta la desviación de la enseñanza veterotestamentaria. Por ejemplo, la ley tiene validez siempre y cuando se le practique en función al amor, misericordia y el perdón (Mateo 5:20–48) y el amor no es algo ambiguo. En esto, Jesús sigue el espíritu de la ética del Antiguo Testamento.

Sin embargo, el avance de la revelación que Jesús trae implica que la moral evangélica debe ser comprendida desde la nueva dimensión del Reino de Dios. Como consecuencia, Jesús coloca a la persona y su bienestar en el centro como objetivo de la ley y la piedad. La religión con sus instituciones deberían servir al ser humano y a la comunidad. Martínez Díez observa que se pierde todo el valor moral si la religión se vuelve contra el ser humano, por más que sea realizada con celo ejemplar (2005: 799).

Además, siguiendo la enseñanza de Jesús, Martínez Díez concluye que “sólo el sistema del don conjura la violencia que amenaza a la comunidad. La violencia anida en el corazón del ser humano y ahí debe ser vencida, para que la comunión nazca y se exprese en relaciones de amor y justicia” (2005: 799). Nuevamente: Jesús denuncia los sistemas falsamente erigidos en el nombre de Dios. Lo sorprendente es que la generosidad de Jesús provoca violencia de parte de los líderes religiosos (Castillo, *Espiritualidad para los Insatisfechos*, 2007: 27ss). Es más: Jesús llega a ser víctima del sistema religioso que se ocupa de la pureza.<sup>18</sup>

### ***Resistencia a la ética del Reino***

Dos observaciones son claves en este momento: primero, no debería ser una sorpresa si la ética del Reino es confrontada por la resistencia de los mismos proponentes de una religión más ‘pura’. La cuestión del control y autoridad persigue al ser humano como una sombra negra. Es

---

<sup>18</sup> Más que simplemente víctima, la actitud de Jesús se convierte en un estilo de vida y sacrificio para sus seguidores. Es parte de la reconciliación desde la postura de vulnerabilidad. 2 Corintios 5:19. Los escritos de René

difícil vivir por gracia. No se trata de rechazar el sistema moral de pureza, más bien, se busca impulsar una pureza distinta, nutrida por la visión moral enseñada por Jesús. En segundo lugar, puesto que Jesús encarna el mensaje del Reino de Dios, no se debería pasar por alto que la ética del Reino es nada menos que una expresión del carácter de Dios mismo ya que Jesús vino al mundo para hacer ‘exégesis’ de su Padre (Juan 1:18). Al ver a la ética como una parte esencial de la vivencia cristiana, sería una invitación a participar en la misma vida del Dios de la alianza para luego colaborar en su proyecto de restauración (2 Corintios 6:1). Al acercarse al carácter de Dios, se verá una preocupación por la justicia y la misericordia.

#### 4.3.3. La justicia del Reino de Dios

Aunque se considera la justicia como una virtud cardinal, columna de la vida moral en el pensamiento bíblico y valor central del debate académico sobre la ética (Díez, 2007: 817), cabe preguntarse acerca de las razones por las cuales la iglesia evangélica no le ha puesto mucha importancia. Además, en los casos que incluyen una discusión sobre la justicia, usualmente se ofrece una aplicación que dista mucho de la moral profética con la cual Jesús se auto identificó. El tema de la justicia requiere una reevaluación de parte de la iglesia evangélica. La justicia no es opcional, es más: no hay convivencia humana sin ella. Por ende, es indispensable establecer las exigencias e implicaciones mínimas para una justicia que permita el bienestar de la sociedad. Lo que no deja de asombrar es la manera en que la perspectiva bíblica ha sido dejada de lado, a pesar de que Jesús dijera que es la prioridad del Reino. Es nadie menos que Jesús mismo quien dice: “Busquen primero el Reino de Dios y *su justicia...*” (Mateo 6:33, énfasis agregado).

Martínez Díez subraya la importancia de la relación entre el Reino de Dios y la justicia del Reino: “Para la vida cristiana la justicia no es un mero imperativo ético: tiene un significativo específicamente teologal y teológico. Abarca la totalidad del ser y del hacer cristiano. El Reino de Dios no es concebible al margen de la justicia” (Díez, 2005: 819). Construido con fundamento bíblico firme, se nota que la justicia es la base del trono de Yahvé (Salmo 97:2; 99:4). Al mismo

---

Girard iluminan la importancia de Jesús como chivo expiatorio que refleja el deseo divino de romper el ciclo vicioso de violencia de una vez y para siempre.



tiempo, en el pensamiento bíblico, la justicia se armoniza con la misericordia y el amor (Salmo 72:1, 2, 4, 7, 12, 13; 98:2, 3; Jeremías 9:23, 24; Miqueas 6:8). Al retomar el concepto de justicia desde sus raíces bíblicas, se podría transformar el discurso público sobre la justicia e impulsar una propuesta que facilite nuevas expresiones de justicia, equidad, solidaridad, comunidad y compasión que tomen en serio la reconciliación con Dios y con el prójimo. En otras palabras, se trata de un modelo que orienta la vida conforme a las buenas noticias del Reino de Dios. En la práctica concreta, se expresa tal orientación por medio de las obligaciones y bendiciones de la Alianza, la relación que vincula a Dios y a la comunidad. Martínez Díez enfatiza el carácter social de la justicia del Reino al decir: “es la forma más universal del amor; es la versión ‘política’ de la caridad cristiana” (2005: 819). Vivir la justicia implica la fidelidad de la comunidad a las enseñanzas de Reino, por lo cual es urgente entender la naturaleza de la justicia del Reino.

### ***Más que un enfoque forense***

Al acercarse a la justicia del Reino es importante subrayar que tal justicia es más que una simple justicia legal. Martínez Díez aclara que la ley puede obligar que las acciones sean legales, pero no significa que sean justas (2007: 820). Por ejemplo, el aborto y la eutanasia son ‘legales’ en países del Norte, pero ¿Serán justos? Quizá el ejemplo más evidente sea el tema discutido sobre los inmigrantes indocumentados en los EE. UU.: es contra la ley del país, pero ¿se trata de una justicia basada en los valores bíblicos? ¿No existe una ‘ley’ que enaltezca el valor intrínseco de cada ser humano creado a la imagen de Dios que supere los códigos legales? Martínez Díez comenta: “La observancia más meticulosa de cualquier sistema legal, civil o religioso, no cubre las exigencias del Reino de Dios y su Justicia. Los derechos de Dios y los derechos humanos no son fáciles de encuadrar en sistemas jurídicos o en códigos morales” (2005: 820).

Uno de los problemas latentes de la formación de una ética que toma en serio la justicia del Reino es la dificultad de distanciarse de la opinión popular, la cual llega a ser un reflejo de la formación social y del *statu quo*. Cuando el *statu quo* es injusto y asimétrico, la tendencia para el sistema jurídico se sencillamente legitimar la injusticia estructural. En este sentido, el peligro es real y no se trata de un ‘hombre de paja’. Debido a la manera de alcanzar el poder político, suele ser que las leyes son “elaboradas, interpretadas y aplicadas por quienes se encuentran en lo más

alto de la pirámide social” y como consecuencia, “es probable que las leyes sean confeccionadas a la medida que los intereses de las minorías más pudientes y en perjuicio de las mayorías más impotentes” (Díez, 2007: 821). Visto de esta manera, no debería ser una sorpresa que la historia narra la legitimación de la esclavitud, la violencia y la explotación, y otros. Al mismo tiempo, Martínez Díez es realista: ni siquiera se trata de los casos extremos: los sistemas jurídicos suelen quedarse cortos respecto a los principios bíblicos de la justicia y la justicia bíblica aparece como una voz para examinar y enderezar los procesos jurídicos. (2007: 821)

Que la justicia tenga una orientación más allá de lo legal es evidente al reconocer que la justicia bíblica está estrechamente relacionada con el carácter de Dios (Heschel, 2001: 253–256). Puesto que se conoce a Dios por sus acciones más que por quién es en sí (Calvino), la actuación de Dios provee el modelo para la justicia del Reino: Dios es Justo y actúa con justicia. Como tal, Martínez Díez aclara: “Su Justicia no es punitiva; es *salvífica*” (Díez, 2005: 821, énfasis agregado). Dice:

“Dios restaura la justicia original, que ha sido destruida por la injusticia histórica de la humanidad. La actuación de Dios hace al ser humano justo y lo habilita para la justicia. Dios no ama a la humanidad porque es amable, sino para hacerla o haciéndola amable. La justicia es primero un don, y luego una responsabilidad”. (2005: 821)

Visto de esta manera, se nota nuevamente la importancia de una cosmovisión que narra la historia alternativa que milita contra la visión neoliberal que asume la construcción de una sociedad privilegiada a costo de la dignidad de tantas personas. Al mismo tiempo, la cosmovisión mencionada no permite el desarrollo de una construcción de la justicia tan popular donde se ‘da a cada uno lo suyo’ o que intente extirpar a algún chivo expiatorio.<sup>19</sup> Martínez Díez aclara por qué el tipo de justicia de ‘dar a cada uno lo suyo’ es demasiado simplista: ¿Qué es ‘lo suyo’? ¿Quién lo determina? ¿Qué criterio se ha de utilizar para determinar lo que ‘es de cada cual’? La justicia del Reino abre el horizonte para cambiar la pregunta y encaminar a la sociedad por sendas más fructíferas porque “aspira dar a cada uno y cada una lo que necesita para vivir como ser humano

---

<sup>19</sup> El juicio del General Ríos Montt es el ejemplo clásico en la historia guatemalteca reciente.

y como hijo e hija de Dios.” Son las necesidades básicas y los derechos de origen los que determinan el marco de referencia y no algún mérito o derecho adquirido (2007: 821–822).

Sin duda, leyes justas contribuyen a una sociedad más justa y un Estado de derecho es preferible a un Estado de opresión política. Sin embargo, para alcanzar las prioridades, la voluntad y la agenda de Dios, no es suficiente tener leyes justas para que se haga la justicia del Reino. La Justicia del Reino está estrechamente vinculada con el objetivo o meta del Reino: la restauración de todas las cosas por medio de Jesucristo (Efesios 1:9,10). Dicha restauración afectaría a todas las dimensiones de la vida. Es más: tal como Martínez Díez enfatiza, una vida digna ni siquiera es posible al margen de la justicia.

### ***La justicia en la tradición profética***

Así como el sistema de moral presta mucho de tradición profética, la justicia es uno de los temas preferidos de los profetas (Heschel: 26–27). Es notable que el enfoque de la preocupación profética se encuentre en el trato a los pobres, los que no tienen campos para sembrar o los que están indefensos. Además, se observa una preocupación especial en cuanto a la viuda, el huérfano, el extranjero y los esclavos (Deuteronomio 14:29; 26:12). Como consecuencia, Martínez Díez es franco en decir: “la deplorable situación de estas categorías de personas ya es un índice del deterioro de la justicia” (2005: 822). Es aquí donde el peso de la verdad cae sobre la situación guatemalteca y clama por la justicia que restaura. La pregunta sería: ¿cómo se podría contribuir a una sociedad más justa y solidaria?

### ***Llegando a la raíz de muchos de los problemas sociales: recuperando una visión integral de la persona en relación con Yahvé***

Heschel hace una pregunta a la cual se regresará más adelante al hablar de Wolterstorff y la relación entre la justicia y la liturgia. El rabino pregunta:

“¿Por qué será que la religión, la esencia de la cual es la adoración a *Dios*, pone tanto énfasis sobre la justicia para con el *hombre*? ¿Será que la preocupación por lo moral no implicaría la tendencia de vaciar la religión de la devoción inmediata a Dios?”. (Heschel, 2001 [1961]: 252, énfasis agregado)

Él responde que posiblemente la preocupación por la justicia sucede porque los profetas no toman a la rectitud, el derecho o la justicia sencillamente como unos ‘valores’ sino tal preocupación subraya la participación de Dios mismo en la vida y la historia humana. Heschel ofrece otras sugerencias también, sin embargo, este enfoque fundamental se debe escuchar con atención. Según la historia bíblica, Dios espera que los seres humanos participen en su proyecto de restauración y cuando los seres humanos no toman en cuenta su vocación, el resultado es una deformación del plan de Dios y una mancha en la reputación divina (2001: 253).

Heschel es enfático:

“El mundo está lleno de pecado, injusticia e idolatría. La gente ofrece animales; los sacerdotes ofrecen incienso. Pero Dios necesita misericordia, rectitud; sus necesidades no se satisfacen en los templos, en espacios físicos, sino únicamente en la historia, en el tiempo. Es dentro el ámbito de la historia que el hombre ha sido encargado con la misión de Dios”. (2001: 253)

Y dentro de la misión de Dios, la justicia juega un papel muy importante; tan importante que debería ser tan natural como el respirar. Dice: “Nadie espera un premio por el hábito de respirar. La justicia es tan necesaria como la respiración, es una ocupación constante” (2001: 254). No se trata de algunas actividades aisladas o sencillamente algo que se hace como una reacción que corresponde a otro hecho. Más bien, se trata de una manera de vivir.

### ***La justicia como responsabilidad de todos***

Por la misma razón, Heschel subraya que la justicia no es algo que se debe delegar a los jueces ni al proceso jurídico, ni a profesionales ni a especialistas. Hacer justicia es lo que Dios demanda de cada ser humano, no solamente los abogados. Heschel aclara su argumento:

“Son pocos los hechos de violencia que se llevan a los tribunales. Por lo general, los que saben cómo explotar a los demás han sido dotados con la destreza de justificar sus hechos, mientras que los que son los explotados no tienen la capacidad de presentar sus casos. Los que ni explotan ni son los explotados están dispuestos a pelear cuando sus derechos son atacados; no se involucran cuando no les afecta personalmente. ¿Quién aboga por los

indefensos? ¿Quién lucharía contra la epidemia de injusticia que ningún juzgado es capaz de parar?”. (2001: 261)

La postura de Heschel merece ser escuchada. Son muchos los que piden el fin de la injusticia social, de la corrupción ‘oficial’ – sin embargo, la explotación de las mujeres que hacen oficios domésticos sigue siendo un escándalo viviente en sus mismas casas. Son pocos los que aunque no les impacte de manera directa se preocupan por la situación injusta que viven otras personas. La búsqueda de la justicia es responsabilidad de todos y comienza en el hogar, en el trabajo y en el trato diario con las demás personas. No basta con estar en contra la injusticia. Además, enfatiza: “Sobre todo, los profetas nos recuerdan acerca del estado moral de la gente: ‘pocos son culpables, pero todos son responsables’”. (2001: 19).

Heschel va más allá de la postura que dicta que se debe evitar la injusticia; insta que se debe buscar, perseguir la justicia (Deuteronomio 16:20; Sofonías 2:3; Isaías 51:1; Miqueas 6:8; Amós 5:14; 15, 2001: 264–265). La búsqueda de la justicia se ve de manera positiva al recordar que la Biblia la combina con el amor y la misericordia. Buscar a estas cualidades implica conocer a Dios (Jeremías 9:23–24). Ese tipo de conocimiento y comprensión de Dios resulta en “una nueva gramática de experiencia” (2001: 269) por la cual uno aprende a ver al mundo lleno de la benignidad, justicia y rectitud de Dios, lo cual impulsa el gozo. Heschel demuestra que uno aprecia el carácter distinto de la justicia bíblica al compararla con un río caudaloso (Amós 5:24), el cual trae vida y salud. No es como un estanque de agua que apesta o trae enfermedad; tampoco es como la justicia romana, la cual se presenta como balanzas que busca el equilibrio entre dos posturas (2001: 271). En el mundo occidental, la justicia se representa por la figura de la mujer con ojos vendados con una balanza en las manos; esta imagen ha ocupado la imaginación popular. ¡Vale la pena regresar a la imagen bíblica de la justicia como un río caudaloso! Entonces, la búsqueda de la justicia responde a una sed por un mundo mejor que refleja las prioridades y bondades de Dios.

### ***La cara humana de la injusticia***

El autor de Deuteronomio aclara que no debería haber pobres entre el pueblo de Dios (Deuteronomio 15:4), pero reconoce que tal situación es más bien la visión, deseo o voluntad de Dios, porque la realidad es otra. Entonces, por el mero hecho que hay pobres, insta que el pueblo

de Dios debiera abrir la mano a su hermano, a aquellos miembros de la comunidad que son indigentes y que son los pobres en la tierra (Deuteronomio 15:11). La razón se basa en la generosidad de Dios mismo: "... porque el SEÑOR tu Dios te colmará de bendiciones en la tierra que él mismo te da para que la poseas como herencia" (Deuteronomio 15:4).

La aplicación es personal: "Cuando en alguna de las ciudades de la tierra que el SEÑOR tu Dios te da, veas a un hermano hebreo pobre, no endurezcas tu corazón ni le cierras tu mano. Antes bien, tiéndele la mano y préstale generosamente lo que necesite" (Deuteronomio 15:7,8). Se trata de un imperativo a la segunda persona del singular; no es opcional ni generalizado. Además, instruye al pobre a clamarle a Yahvé en los casos que hayan personas que no quieren compartir sus bienes (Deuteronomio 15:9). La preocupación de Yahvé en tales casos es notable.

Quizá uno de los problemas que no ha permitido que la Iglesia supere el *impasse* en cuanto a la aplicación de la enseñanza bíblica sea que se lee a los textos bíblicos acerca de la justicia por medio de un lente formado por el sistema legal romano, o sea, se está acostumbrado a una justicia punitiva basada en leyes. Sin embargo, los profetas toman otro rumbo. Martínez Díez aclara el método profético para denunciar la injusticia: no aducen argumentos legales, más bien, "simplemente recuerdan la realidad dramática de los pobres. Y claman justicia tomando la voz de las víctimas" (2005: 822).

Heschel observa que cuando Dios se le acerca a Caín para interrogarlo por la muerte de Abel, no dice: "has quebrantado la ley" sino "la sangre de tu hermano clama a mí". El pensamiento jurídico heredero de los españoles en América Latina ha sido formado por la visión jurídica de los romanos y tal pensamiento se ha transmitido para establecer los parámetros de los conceptos de justicia dentro de la misma Iglesia.

Con esto, no se quiere negar que exista una legislación jurídica social bíblica que favorezca al pobre. El listado de leyes explícitas es impresionante:

- Se prohíbe la opresión (Ex. 22:10–23; Deuteronomio 24:10–18).
- Se obliga a pagar el salario sin demora (Deuteronomio 24:14–15).
- Se manda a dejar espigas, racimos y aceitunas que queden tras la recolección, para los pobres (Deuteronomio 24:19–21; 23:25–26).

- Se prescribe usar el diezmo para ayudar al pobre (Deuteronomio 14:28–29).
- Se prohíbe el préstamo con intereses (Éxodo 22:24–26; Deuteronomio 23:20–21).
- Se manda a devolver la prenda prestada antes de la caída del sol (Deuteronomio 24:12)
- En el año sabático es obligatoria la remisión de deudas, la devolución de prendas prestadas y la liberación de esclavos (Deuteronomio 15). Al esclavo, no se le deja salir con las manos vacías (Deuteronomio 15:13).
- El sábado es para el descanso del esclavo y del extranjero; no cabe la explotación laboral (Éxodo 20:8–10)

Al mismo tiempo, la justicia social abarca más que un listado de deberes y responsabilidades. El compromiso cobra una importancia superior porque se espera una relación solidaria con los más pobres, débiles e indefensos, quienes “solo tienen a Dios como abogado defensor” (Díez, 2007: 823). Quizá uno de los casos que ilustra la aplicación contemporánea de una justicia social que se solidariza con los indefensos y demuestra la base teológica que debería informar cualquier acción social, se encuentra en el caso del hospital Federico Mora.

#### 4.3.4. Excursus: el caso del Hospital Federico Mora

##### ***La olla destapada por la BBC***

El mensaje bíblico predica una clase de restauración que incluye a la comunidad o a la sociedad por medio de una nueva visión de la justicia y la misericordia. Habrá una preocupación especial hacia los marginados, excluidos, enfermos, pobres y más, porque se reconoce que cada persona ha sido creada como *imago dei*. Al decir ‘cada persona’ no se limita el campo de acción para excluir a personas que no pueden ofrecer un beneficio económico a la sociedad o que no se definen como ‘contribuyentes de impuestos’. El reciente caso del hospital capitalino dedicado a enfermedades mentales demuestra la confusión sobre el concepto de justicia social popular y cómo un acercamiento a la cosmovisión bíblica podría ayudar a superar una mala aplicación del concepto de justicia en la vida pública guatemalteca. Elaborado por reporteros de la BBC quienes fingieron ser trabajadores sociales, el reporte de abusos físicos y sexuales, torturas, maltrato,

descuido y condiciones infrahumanas excede los límites imaginables en un hospital que brinda atención a la población más vulnerable de la sociedad (Rogers – BBC, 2014).

Un día después de la publicación del reportaje, la PDH de Guatemala realizó una rueda de prensa en la cual confirmó la veracidad del informe británico. Además, reconoció que se había acusado al hospital de abusos desde el año 2012 y a pesar de las promesas de mejorar las condiciones, el hospital seguía igual. Debido a la presión extranjera, el ministro de salud visitó el hospital y prometió lo siguiente:

“Se actualizarán protocolos de prescripción de medicamentos y de sistemas de alimentación; mantenimiento y enfermería, remozamiento de pabellones e instalación de 30 cámaras de vigilancia. El funcionario ofreció terminar la construcción de un muro que divide a 50 pacientes con antecedentes criminales y la instalación de otra mesa interinstitucional”. (Palma – Prensa Libre, 2014)

No se observa una preocupación por los pacientes como personas con dignidad intrínseca. Lo que les preocupa es que alguien haya descubierto lo malo del hospital y por ende el enfoque del remedio va por la vía de vigilar los procesos y a los trabajadores. Sin duda, si se lograra implementar los cambios sugeridos, se contribuiría al bienestar de los pacientes, sin embargo, es cuestionable que la vida de los pacientes sea mejorada porque el enfoque está mal puesto.

En los comentarios de los lectores del artículo publicado en la Prensa, se puede leer la tendencia de buscar a los chivos expiatorios. Como es de esperar, las personas que escriben (e interesantemente cualquier comentario es válido y digno de ser publicado como si fuera noticia) le echan la culpa al gobierno. Carlos Patzán escribe:

“Tiene que haber reportaje extranjero para que las autoridades se den cuenta que es lo que sucede en su país, qué barbaridad. Yo me pregunto: ¿quiénes supervisan estos hospitales?, ¿quién es el responsable del funcionamiento?, porque ellos son los culpables”. (Palma – Prensa Libre, 2014)

Mario Cruz opina:

“La raíz del problema no radica en los empleados, de ese hospital ni de ningún otro centro de servicios (sic) públicos, el problema es que los políticos llegan al poder vendiendo



mentiras y sin tener ningún programa ni la voluntad de servicio, al final también los empleados son víctimas de un sistema que funciona solamente para que en cada cuatro años un grupo de sinvergüenzas se hagan ricos y encuentren la manera de mantenerse en la impunidad”. (Palma – Prensa Libre, 2014)

Cruz no solamente busca a algún chivo expiatorio; para él, el problema es el resultado de la búsqueda de poder político con intereses fuertemente personales lo que garantiza ingresos económicos.<sup>20</sup> Quizá tenga razón al ver la situación a corta distancia; el problema va más allá de lo expuesto y tiene que ver con nuestro concepto del ser humano creado a la imagen y semejanza de Dios. Por lo menos, otra persona habla de la necesidad de tener “vocación de servicio”.

Al seguir la conversación en la Prensa, es notable que las personas netamente responsables de la supervisión del hospital también busquen a sus propios chivos expiatorios. El subdirector del hospital ofreció su análisis del problema: En 1972, cuando se fundó la institución, se pensó como un lugar para cuidado de enfermos mentales, pero en 1983, durante el gobierno del general José Efraín Ríos Montt, se fusionó con el entonces hospital neuropsiquiátrico Miguel M. Molina, que funcionaba en la zona 7. “Este hospital empieza a deteriorarse por una medida que se llevó a cabo durante el gobierno de Ríos Montt, cuando existían el neuropsiquiátrico y este. Él ordeno fusionar los dos centros y causó problemas”, refirió Vásquez.

Llama la atención que según el subdirector, un acontecimiento que sucedió hace más de 40 años sigue provocando los problemas actuales. Sea que tenga la razón o no en cuanto a su origen, ha pasado ya suficiente tiempo para hacer los ajustes necesarios con responsabilidad. Evidentemente, falta creatividad y una “vocación de servicio”.

La postura de la vicepresidente era aún más preocupante. Roxana Baldetti afirmó públicamente que el problema del Hospital se origina en la atención a pacientes que enfrentan procesos penales.

---

<sup>20</sup> Otros medios escritos, como “El Periódico” publicaron opiniones similares.

“Para los que no conocen, el lugar es **rebonito**. El problema es qué fueron a meter allí... porque a la par están los privados de libertad... es zona 18. Entonces agarraron un pabellón prácticamente para los que tenían problemas legales y que aparecían en una detención, los iban a poner allí... pero también tenían problemas mentales”, dijo.

Baldetti explicó posteriormente que se cambiaron las camas y que entregaron zapatos a los internos.

La ONU se sumó a la crítica del gobierno por los abusos perpetrados contra los pacientes y la falta de cuidado adecuado. Aunque se menciona la necesidad de “**agilizar la implementación de medidas efectivas** para garantizar los derechos de los internos del Hospital Federico Mora”, el peso de su acción cae nuevamente sobre la necesidad de castigar a los responsables:

“La Oficina de la ONU solicitó "investigar y sancionar penal y disciplinariamente a los responsables de los graves hechos denunciados, incluyendo los casos de violaciones sexuales. Como consecuencia del reporte, autoridades del Ministerio de Salud, entidad a cargo del hospital psiquiátrico, **anunciaron el inicio de una investigación interna** para esclarecer las denuncias hechas públicas”. (Prensa Libre, 2014, énfasis agregado)

Por supuesto, es sumamente necesario investigar, esclarecer las denuncias, sancionar penal y disciplinariamente a los responsables de los graves hechos denunciados, sin embargo, no se encuentra en tales noticias ninguna palabra que sugiera que también existe la necesidad de restaurar a la víctima. Sin tener las bases de una cosmovisión bíblica para delinear los parámetros de ‘ser’ y ‘hacer’, se cae en un pragmatismo que asegure basta con ser bien visto ante lo demás — obsérvese la vergüenza expresada por el hecho que alguien les encontró ‘con las manos en la masa’.

Al regresar al Reino Unido, el reportero mostró la evidencia a una persona que trabaja en el área de los derechos humanos internacionales. Dijo:

“De vuelta en el Reino Unido, muestro algunas de las imágenes a un destacado abogado de derechos humanos, John Cooper QC. Hay un hombre que yacía en su cama con heces alrededor de él. Se trata de un individuo en su momento más vulnerable, estoy sin

palabras al ver eso", dice. "Es la deshumanización total. Estas personas no son tratadas como seres humanos. Ellos han sido dados de baja. Ellos están siendo encerrados por el delito de tener una discapacidad" (Rogers – BBC, 2014).

Añade que es probablemente el peor de los casos de mala atención y falta de humanidad que ha visto nunca. La perspectiva del abogado de los DD. HH. está más cercana a los hechos: es un enfoque desde la óptica del paciente y se resume en una sola palabra: deshumanizante.

Por difícil que sea incluir un ejemplo tan triste en la presente tesis, efectivamente subraya la distancia entre una justicia meramente penal y una justicia que busca la restauración de la víctima por medio de un acercamiento misericordioso. Si una sociedad no cuida a los más débiles e indefensos, la probabilidad de implementar una justicia restaurativa quedaría muy lejos. En medio de informes tan deprimentes y tristes, es el evangelio de la Nueva Creación el que restaura y humaniza a la persona en su comunidad. De esto se trata la justicia que corresponde al carácter de Dios. Los gritos de los necesitados claman al Señor. ¿Les escucha la Iglesia? Tanto el agresor como la víctima necesitan de la gracia de Dios y la Iglesia es llamada a ser testigo e instrumento de tal gracia.

#### ***Otro modelo – Jean Vanier y las comunidades “L’Arche” (El Arca)***

Jean Vanier es un filósofo convertido en teólogo que está profundamente involucrado en el trabajo humanitario, especialmente con las personas que son marginadas por sus limitaciones intelectuales y enfermedades mentales. Es el fundador del movimiento L’Arche (El Arca) que promueve la vida compartida entre personas vulnerables por sus deficiencias mentales y las personas que les cuidan. Desde la fundación del movimiento en la década de 1960, el modelo de cuidado y vida compartida ha sido difundido en 43 países y cuenta con 147 comunidades o casas ([www.larche.org](http://www.larche.org)). Además, estableció el movimiento “Luz y Fe”, el cual vincula a personas con deficiencias mentales, sus familias y amigos en 1800 comunidades de 80 países (Wikipedia, *Jean Vanier*).

Más que ‘solamente’ luchar (¡como si fuera poco!) a favor de los derechos de las personas que tienen alguna discapacidad, Vanier nos invita a ver el valor de estas personas, nos invita a “reconocer los dones y las enseñanzas que éstas pueden aportar a la sociedad una vez que son

acogidas y evidentemente, amadas” ([www.jean-vanier.org](http://www.jean-vanier.org)). En el sitio web de Jean Vanier se resume su visión de la siguiente manera:

“Mientras que la corriente de la sociedad contemporánea se encamina hacia la búsqueda sumamente individualista del desarrollo personal, incluso en detrimento del crecimiento de los otros, Jean Vanier nos llama a reorientar nuestra atención hacia el “ser con y por los otros” y a llevarlo a cabo al lado de los más débiles; es decir, este ser humano excepcional invita a cada persona a ir más allá de su egoísmo y de sus propias ambiciones para trabajar en favor del bienestar de los otros, abriéndose a escuchar sus deseos y sus necesidades, ya que es la única manera de descubrir la belleza oculta y los tesoros escondidos que se hallan en el recinto más íntimo de cada persona. “El Arca” y “Fe y Luz” fueron creadas a partir de la convicción de que las personas que el mundo juzga inútiles y que a la vez son consideradas como un peso financiero, son fuentes de vida y pueden llevarnos a que se realice en nosotros la transformación necesaria para convertirnos en seres humanos plenos”. ([www.jean-vanier.org](http://www.jean-vanier.org))

#### *La teología también cuenta*

John Swinton es decano del Departamento de Divinidades y Estudios Religiosos y profesor de Teología Aplicada y de la Pastoral de la Salud en la Universidad escocesa de Aberdeen y ha resumido la teología de Vanier en los siguientes términos.

##### a. Una teología del sentido de pertenencia

En el corazón mismo de la teología de Jean Vanier se encuentra el deseo de pertenencia. “Los seres humanos estamos hechos para vivir relaciones profundas” – dice Jean Vanier. Cuando una persona siente que pertenece a un lugar, eso significa que su ausencia será percibida como un vacío cuando ella no esté allí. La teología de la comunidad y del sentido de pertenencia de Jean Vanier, exigen que aquellos a los que hemos escogido designar como “deficientes mentales” encuentren un lugar de pertenencia en el seno de la comunidad de amigos de Jesús. Si estos no le

hacen falta a la comunidad quiere decir que no pertenecían a ella y si estos no le pertenecen, la comunidad no existe.<sup>21</sup>

b. Una teología de la debilidad

Swinton escribe que Jean Vanier está convencido de que la gran conversión de los Evangelios toma forma en la vida de las personas que tienen una deficiencia intelectual. Vemos claramente a los débiles convertirse en fuertes y lo que este mundo considera como falta de consciencia se nos revela como la gloria de Dios. En Jesucristo, Jean Vanier ve un paradigma de la fuerza en la debilidad:

“Jesús es aquel que tiene hambre y sed, Él es el prisionero, el extranjero, el que está desnudo, enfermo o moribundo. Jesús es también el oprimido, el pobre. Vivir con Jesús es vivir con los pobres y viceversa: vivir con los pobres es vivir con Jesús”. ([www.jean-vanier.org](http://www.jean-vanier.org))

En la debilidad y la vulnerabilidad de aquellos que viven con una deficiencia intelectual pesada, Jean Vanier descubre a Jesús. Si sus vidas son verdaderas y plenamente humanas, entonces “ser humano” no puede seguir siendo concebido en términos de poder, de fuerza o de grandes capacidades intelectuales. Estar con los deficientes mentales es comprender lo que significa el ser humano. “El crecimiento comienza cuando empezamos a aceptar nuestra propia debilidad” ([www.jean-vanier.org](http://www.jean-vanier.org)).

c. Una teología del corazón

La “vía del corazón” es una forma de poner a las personas en primer plano, de ir más allá de la etiqueta de ‘deficiente mental’ y reemplazarla por una visión del ser humano en sí mismo. La vía del corazón es una manera de encontrarse con las personas, una manera de convivir con los deficientes intelectuales y de aprender de ellos. Swinton comenta:

“Compartir nuestras debilidades y nuestras necesidades es un llamado a la unidad. Cuando descubrimos que somos amados de esta manera, se nos caen las máscaras y

desaparecen las barreras detrás de las cuales nos escondíamos o intentábamos disimular nuestras faltas; se abre delante de nosotros una vida nueva: ya no tenemos que vivir probando nuestra valía y nos convertimos en seres humanos auténticamente libres de ser nosotros mismos. Descubrimos un sentimiento de completud y una unidad interior nuevos. La vía del corazón es entonces la encarnación del amor de Dios”. ([www.jean-vanier.org](http://www.jean-vanier.org))

#### d. Una teología del tiempo

La teología encarnada de Jean Vanier reclama que concibamos al tiempo de manera diferente. En la sociedad, hemos aprendido a medir el tiempo en términos ‘económicos’ – gastar o ahorrar el tiempo, perderlo o malgastarlo. Al contrario, Vanier nos invita a ser “amigos del tiempo” en una manera que concuerda con la importancia de la ‘presencia’. En palabras de Stanley Hauerwas, “Dios se toma su tiempo con el insignificante” y aquellos que siguen a Jesús, el Dios encarnado, deben hacer lo mismo. No hay vidas que valgan más o menos que otras en el Reino de Dios. Tomarse el tiempo de llevar a cabo aquello que el mundo estima inútil es la esencia misma de la vía del corazón y de la espiritualidad de El Arca.<sup>22</sup>

#### *Una espiritualidad de la amistad*

La suma de todo lo que se ha dicho vendría a ser lo que en El Arca llamamos una espiritualidad de la amistad. Por “espiritualidad” entendemos simplemente la realización de nuestras creencias dentro de la vida cotidiana. El concepto de *perichoresis* basada en la Trinidad social podría fortalecer el pensamiento expresado.

#### *Las conferencias radiales: “Llegando a ser humanos”*

En 1998 invitaron a Vanier a presentar una serie de conferencias prestigiosas conocidas como “CBC Massey Lecture Series” las cuales tienen un alcance nacional en Canadá. Su tema fue sobre qué significa ser netamente humano y su mensaje era a la vez simple y sumamente profundo. Fueron cinco pláticas presentadas entre universitarios de renombre del país y

---

<sup>22</sup> [http://www.jean-vanier.org/es/su\\_mensaje/una\\_teologia/una\\_teologia\\_encarnada](http://www.jean-vanier.org/es/su_mensaje/una_teologia/una_teologia_encarnada)

difundidas por medio de la Radio Nacional – cosa que en sí misma es impresionante por presentar un tema así en un país dedicado al secularismo. Vanier tuvo que caminar un sendero frágil entre la psicología y la fe y lo logró al enfocarse en la experiencia compartida de la humanidad y lo que significa ser humano. Dijo:

“Al principio, iba a llamar a estas pláticas “desde el Caos hacia la Vida.” En el proceso de escribirlas, sin embargo, sentí que deberían ser llamadas, “Llegando a ser humanos”. ¿No es, pues, el empeño de todos nosotros... llegar a ser humanos? Puede ser un proceso largo y doloroso. Incluye un crecimiento hacia la libertad, la apertura de nuestros corazones hacia otros, el no escondernos detrás de máscaras o muros de miedo y de prejuicio. Significa descubrir nuestra humanidad común”. (Vanier, 1998: 1)

Vanier aclara que el libro surge desde su experiencia vivida con las personas discapacitadas, desde su humanidad y no “directamente de mi vida de fe” (1998: 2). Sin embargo, agrega palabras importantes: “He encontrado que no podemos crecer espiritualmente si ignoramos a nuestra propia humanidad (*humanness* en inglés), igual que no podemos llegar a ser completamente humanos si ignoramos nuestra espiritualidad”. Vanier trata los temas de soledad, pertenencia, inclusión en vez de exclusión, libertad y el perdón en su libro. El libro es profundo y respira un aire pastoral forjado en la vida de sufrimiento compartido.

Cerca del final de su libro, Vanier habla del “poder manso de Dios”. Dice: Para que haya una reconciliación verdadera, en la mayoría de los casos necesitamos una fuerza que trasciende tanto a los opresores como a los oprimidos. Geiko Müller–Fahrenheit escribe:

“En última instancia, los humanos no pueden definir lo que constituye su humanidad; sino que los trasciende. Al trabajar en favor del perdón, somos los llamados a reflejar que como seres humanos, cada uno de nosotros ha sido creado a la imagen de Dios, el más Misericordioso. Es nuestro llamado, nuestra misión: ser espejos de misericordia”. (Müller–Fahrenheit, 1997: 158)

Para alcanzar el perdón – y por ende la verdadera humanización – Vanier habla de la importancia de quitarse las máscaras, ya sean de superioridad o de inferioridad, de valor o de ser víctima. Comenta: “No es fácil permitir que se nos quite la máscara para poder descubrir el niño

que tenemos a dentro que anhela amor y luz y que teme ser herido”. Sin embargo, quitarse la máscara es indispensable para poder perdonar y aceptarnos tal como somos; personas que han sido dañadas y quienes han dañado a otras.

Desde la psicología Vanier encuentra el lenguaje para hablar de la restauración del “yo”. Habla de la necesidad de perdonarnos a nosotros mismos, de aceptar nuestro valor verdadero. Dice:

“La pérdida de una imagen del Yo falsificada, ya sea una imagen de superioridad o la necesidad de ocultar nuestro quebranto o dolor, solamente puede traernos dolor y angustia. Solamente podemos aceptar ese dolor si descubrimos nuestro verdadero Yo debajo de todas las máscaras y nos damos cuenta de que si somos quebrantados también somos más bellos de lo que nos habíamos atrevido a sospechar. Al ver nuestro quebranto, no necesitamos deprimirnos: al ver nuestra belleza verdadera, no necesitamos volvernos tan orgullosos como los pavos reales”. (1998: 158)

Reconocer tanto el quebranto como la belleza dentro del mismo ser, permite ver el quebranto, belleza y valor de las demás personas. Para Vanier, últimamente, ese descubrimiento se hace por medio de un encuentro con Dios, quien nos revela que somos sus amados, igual que las otras personas. El descubrimiento nos impulsa a buscar ser más integrales como personas y comunidades y la búsqueda de salud integral es una manifestación de la gracia de Dios ya presente entre nosotros; nos invita a amar al prójimo. De hecho, Vanier nos hace recordar que el amor al prójimo a la manera del Reino va más allá e incluye el amor al enemigo. Explica:

“Amar a nuestros enemigos significa verlos como individuos que posiblemente han sido atrapados en un ciclo de miedo, de opresión y cuyas características personales incluyen la necesidad de ejercer el poder, sin embargo, de todas maneras son individuos y debajo de todo son seres sagrados y preciosos. Su persona secreta está escondida detrás de muros de miedo. Amarlos es esperar y anhelar que puedan vivir en una manera liberada de las formas de autodestrucción en las que les ha encerrado en su propio orgullo y poder”. (1998: 158)



Vanier apela al ejemplo de Jesús quien lavó los pies de los discípulos en la noche de su traición y les llamó a hacer lo mismo, no para usar el poder para manipular sino para empoderar y liberar. Concluye: “para poder empoderar y amar a otros, necesitamos descubrir la nueva fuerza del amor y comunión que vienen de Dios” (1998: 158). Aunque reconoce que “esa visión del amor parece ser humanamente imposible” nos asegura que el mandato de amar a nuestros enemigos es también una promesa:

“...lo que no podemos hacer por nuestra propia fuerza, lo podemos hacer por medio del poder interior que viene del Espíritu Santo quien transforma corazones de piedra, fundados sobre el miedo en corazones de carne, abiertos y vulnerables a los demás. Por medio del don del Espíritu de Dios recibimos el poder nuevo que nos permite estar firmes y juntos en el amor”. (Vanier, 1998: 160–161)

Vanier demuestra que una vida orientada por el amor y la justicia impulsa otra manera de vivir socialmente. Aunque Vanier tiene que hablar con cierta cautela por la secularidad agresiva en la vida pública canadiense, se nota la base bíblica al fondo. Tal enfoque requiere una explicación teológica más explícita, un enfoque que se encuentra en un acercamiento a Jesús y el Reino.

#### 4.3.5. La radicalización teológica de la ética profética en Jesús y el Reino

##### *Una justicia más exigente que el legalismo*

Ya se estableció la prioridad de la justicia en la visión del Reino de Dios; la justicia es inseparable del Reino de Dios. Se subrayó que la justicia trata de un estilo de vivir que debería reflejar las prioridades del Dios del Reino en la cotidianidad de la vida social. Con razón, Martínez Díez afirma: “Aceptar el Reino consiste en incorporarse y mantenerse en la *práctica* de la justicia” (2005, p.823, énfasis agregado). Al acercarse nuevamente a Jesús se puede observar la radicalidad de la práctica de la justicia como parte esencial de la ética del Reino.

En los Evangelios, la ética del Reino se pone en relieve, contra el trasfondo de la ética de los fariseos y escribas, quienes como guardianes de la ley mosaica se sintieron como defensores de la justicia basada en el sistema de moral por la vía de la pureza. Como se anotó arriba, apelaron a la ley sacerdotal que estaba en los textos sagrados que les apoyaban. Sin embargo,

Jesús les confrontaba con las nuevas y radicales exigencias de la justicia del Reino. Sus palabras no podrían ser más claras: “Porque les digo a ustedes, que no van a entrar en el reino de los cielos a menos que su justicia supere a la de los fariseos y de los maestros de la ley” (Mateo 5:20). Con insistencia constante, Jesús expone que el estilo de vida que encarna el Reino de Dios es la solidaridad con la persona necesitada, con las víctimas de la injusticia. La parábola del buen samaritano es el ejemplo clásico. Martínez Díez resume el meollo del asunto así:

“Ésta es la Justicia del Reino: la que postula nuestra aproximación a las víctimas de la injusticia. Esta justicia es mucho más exigente que la justicia legal, porque no condesciende con las artimañas de la ley que siempre tiene a disposición excusas para eludir las exigencias de la justicia y del amor”. (2005: 824)

Es precisamente por esa razón que la justicia del Reino va más allá del mero cumplimiento de alguna ley. Lo que se busca es vida compartida, vida en abundancia (Juan 10:10).

### *...y ¿Qué de la pureza?*

Sin embargo, uno se pregunta si Martínez Díez no ha entrado en una dicotomía falsa. Escribe: “el sistema de pureza genera separación, división, marginación, discriminación entre los seres humanos” (2005: 825). Al leer su postura de manera superflua, se podría preguntar si el autor no termina a favor de una moral que solamente acepta cualquier postura o práctica moral que no sea considerada ‘injusta’. En la complejidad de la sociedad actual, los valores y normas están en constante reconfiguración y el uso términos como ‘separación, división, marginación y discriminación’ invita a críticas duras. Bajo el manto de la ‘tolerancia’ se busca callar a la persona que apela a la santidad o pureza. ¿Acaso no hay una diferencia marcada entre la discriminación y el discernimiento?

Se debe discernir el significado de los términos de tal manera que se aclare el marco de referencia. Sería un error contraponer la pureza a la justicia. Es más, actualmente hay una necesidad urgente de pureza auténtica que refleje el carácter de Dios y que se nutra de una relación profunda de Dios. No es el momento para ser intimidados por la opinión popular en cuanto a lo ético. No se niegue que la Iglesia ha sido tajante o que ha sido poco pastoral en su

acercamiento a personas con estilos de vida que están en contradicción a las normas bíblicas. Se requiere una enseñanza de pureza que sea misericordiosa con los que luchan contra cualquier impureza. La postura que se aboga en la presente disertación es una que busca como complementar una preocupación pastoral por la pureza con una búsqueda constante por una justicia social que aboga por los marginados, víctimas y excluidos. Jesús condena al moralismo sofocante y la condenación farisaica hacia los demás, pero en ningún instante niega la importancia de la pureza. Es más: Jesús profundiza el concepto, yendo más allá de las palabras o de los hechos, para internarse en las intenciones y la voluntad, tal como se ha explicado más arriba.

### ***Amor y misericordia: la fuente de la justicia del Reino de Dios***

Con la calificación de la falsa dicotomía entre ‘pureza’ y ‘una justicia a favor del discriminado’ vale la pena considerar la importancia del amor como la fuente de la justicia del Reino de Dios. Martínez Díez apela a Jon Sobrino, quien aclara que Jesús no postuló una justicia legal(ista) o meramente re-tributiva, sino “una justicia re-creativa”. Es una justicia que “trata de recrear al ser humano y salvarlo” (Sobrino citado por Díez, 2005: 827). Como parte del proyecto de reconciliación, el amor gratuito de Dios no solamente es “el valor fundamental de la experiencia humana, de la vida cristiana y de la ética cristiana” sino que es la única manera de configurar una justicia netamente bíblica al sabor del Reino. Hans Urs von Balthasar escribe “solo el amor es digno de fe” (Urs citado por Díez, 2005: 829). Martínez Díez concuerda: “El amor o su ausencia marcan la frontera entre el éxito y el fracaso de la vida cristiana” (Díez, 2005: 829). Tal afirmación tiene su eco – o su base – en la conclusión de Pablo en 1 Corintios 13. Desde luego, se debería evitar una aplicación demasiado individualista.

### ***La justicia basada en el amor***

Martínez Díez comenta: “La clave de la vida cristiana está en conjugar y armonizar los dos mandamientos, el amor a Dios y el amor al prójimo. El amor al prójimo es el sacramento visible del amor a Dios, el que lo acredita, lo verifica, lo libera de toda ambigüedad y falsa ilusión” (2005: 839). Por ello, el amor no puede ser una idea teórica. Moingt afirma: “Si el amor al prójimo es semejante o igual al amor a Dios, la falta contra el prójimo es del mismo modo semejante o igual a la falta contra Dios, por la voluntad de Dios que ha hecho al hombre a

su imagen, sujeto de su amor” (Moingt citado por Díez, 2005: 839). Más que solamente una obligación, Martínez Díez enfatiza que el amor tiene una dimensión sacramental y teologal por ser “la prueba definitiva del amor a Dios. Es la expresión de la fe y la conversión a Jesús” (2005: 840).

La novedad de la ética cristiana es que el amor de Dios se encarna y se verifica en el amor al prójimo (Díez, 2005: 840). La relación necesaria entre el amor a Dios y el amor al prójimo libera el mandamiento del amor cristiano de sentimentalismos e idealismos; exige una expresión concreta, tal como Jesús lo demostraba al servir y al ir a la cruz. Para Díez, el amor al prójimo no es ningún tipo de romanticismo; es la manera de relacionarse con los seres humanos, “... especialmente junto a los pobres y los excluidos, los que lloran y las víctimas” (2005: 841). Como resultado, “debe estar construido sobre la justicia, y, cuando ésta falla, debe ser reconstruido sobre el perdón y la reconciliación” (2005: 841).

Según Martínez Díez, “amor y justicia no se contraponen; se implican mutuamente” (2005: 841). Martínez Díez llama a la búsqueda de la justicia: “la historificación del amor cristiano”, sin embargo, reconoce la complejidad de la búsqueda de la justicia ya que Jesús mismo conoció el conflicto del tema de la justicia en su vida; es más, Jesús llegó a ser víctima de la injusticia. Sin embargo, Jesús, como era el enviado por Dios no dio ni un paso atrás, porque “estaba en juego la fidelidad a la voluntad del Padre, la fidelidad de su misión” (2005: 841). ¿Será posible que la falta de compromiso con una justicia que nace del amor al prójimo se deba – al menos en parte – al reconocimiento de que llevaría consigo un costo muy alto?<sup>23</sup>

Entonces, es evidente que una búsqueda por la justicia corre el peligro de ser malentendida y rechazada tal como se le pasó a Jesús. Significa que los conflictos que surgen por la fidelidad a Dios y su misión no son una negación del amor. Al contrario, son una expresión del amor sincero orientado hacia Dios y el prójimo. Martínez Díez reconoce que fácilmente puede

---

<sup>23</sup> Hace unos años el autor dirigía un estudio sobre el discipulado radical utilizando el libro de Bonhoeffer, El Precio de la Gracia. Después de varias semanas del estudio intenso, el número de integrantes del grupo menguó de 16 al 4. Al preguntar si sería porque no le entendían al facilitador del estudio, alguien respondió que la fuga no se debía a la dificultad de entender las ideas sino que era precisamente por entender el precio de un seguimiento fiel.

haber un desvío del servicio del amor hacia la búsqueda del poder cuando no se responde a lo que el amor exige en momentos de conflicto. Comenta: “No es lo mismo luchar por la justicia o luchar por el poder. Combinar el compromiso por la justicia con el amor y la misericordia es quizá el objetivo más específico de la ética cristiana” (2005: 842). El compromiso con la justicia del Reino que está informado y formado por el amor conduce al cristiano al realismo de la vida y le invita a entrar en el verdadero misterio del amor por que asume la causa de otra persona para permitir que el otro se salve, se humanice, viva en abundancia (2005: 841).

Existe un precio en cuanto a la búsqueda de la justicia precisamente porque el compromiso auténtico con el prójimo implica una solidaridad vivida en el sufrimiento, una “com-pasión” auténtica (un ‘sufrir con’) que no se puede expresar desde lo lejos. Es entrar en el dolor humano e incluso donde hay una condición inhumana para dar testimonio de Jesús, justamente en los lugares donde la esperanza se ha esfumado desde hace tiempo, es encontrarse con la complejidad más honda del pecado humano y sus consecuencias. No es una tarea para miedosos ni tímidos.

Al mismo tiempo, como Martínez Díez escribe: “Permite... comprender mejor el misterio de la vida y la muerte de Cristo y su fidelidad al Padre... desvela qué significa la bienaventuranza de la persecución por causa de la justicia... revela qué significa dar sin pedir nada a cambio, hasta arriesgar la propia vida” (2005: 842). Agrega:

“La lucha por la justicia es un gesto de gratitud, de donación, que permite al creyente comprender cómo es y cómo actúa Dios con el ser humano. Además, permite comprender que el perdón a los enemigos es el nivel más depurado del amor y cuál es el costo real de ese perdón. *La justicia, el amor, la gratitud sólo son comprensibles para quienes los practican*”. (2005: 842, énfasis agregado)

El reconocimiento de que implementar la búsqueda de una justicia restaurativa es un desafío, implicaría un cambio de costumbres ya aprendidas. Quizá el camino hacia la justicia se lograría mejor al comenzar a hacer pequeños gestos y acciones que luego sean contagiosas en la sociedad. Al mismo tiempo, hay otro aspecto que se debería incluir en la conversación: la restauración del victimario, tal como Jürgen Moltmann sugiere.

#### 4.3.6. Pautas para el ajuste social – el aporte de Jürgen Moltmann

##### ***El problema de la justicia distributiva***

Moltmann se acerca al tema de la justicia, no como una *virtud personal*, sino un *ajuste social* que se basa en una relación mutua y equitativa. No es una cuestión de venganza ni de pagar lo bueno con algo bueno y pagar lo malo con algo malo, sino más bien, se busca la equivalencia con el fin de vivir juntos en paz (Moltmann, 2012: 174). Esto se define como justicia distributiva y el concepto se remonta desde los tiempos de la jurisprudencia romana.<sup>24</sup>

Al suponer que los conflictos por justicia se tratan de diferencias entre iguales, surge un problema básico que frecuentemente se deja pasar por alto. Sin embargo, queda la pregunta si los problemas de injusticia social se den más entre personas o grupos desiguales. ¿Qué pasaría si una de las personas involucradas tiene privilegios o poderes o bienes y la otra persona no tiene? El desequilibrio entre patrón y trabajador, dueño de una compañía y empleado analfabeta, o terrateniente y campesino, demuestra que la realidad es más compleja que una aplicación de ‘ojo por ojo y diente por diente’. La idea de ‘equivalencia’ requiere de otro enfoque. Una base fundamental puede encontrarse en una exposición de los derechos humanos que surgen desde el concepto bíblico de *imago dei*.

Moltmann reconoce la tensión que representa la justicia distributiva y explica que tal justicia no necesariamente supone equidad de estatus social sino que podría funcionar para que cada uno reciba lo suyo según su estatus social: al patrón lo suyo, al empleado, lo suyo. Cada uno recibe lo que corresponde a su posición en la vida (2012: 174). Sin embargo, tal planteamiento está lejos de la equidad de una sociedad ideal. El sistema comunista intentó solucionar la evidente desigualdad con la idea de ‘a cada uno según su habilidad; a cada uno conforme su necesidad’ lo cual implicaría “diferencia sin desigualdad, equidad sin uniformidad” (2005: 175). Pero el fracaso del programa comunista a nivel mundial es notable y eso implica que ahora el sistema neoliberal con los mercados (supuestamente) libres reina sin rivales ni críticas.

---

<sup>24</sup> Moltmann cita al jurista romano Ulpiano.

Para que la sociedad moderna sea democrática se necesita previamente de la existencia de leyes justas y seguras. Además, se necesita que la aplicación de las leyes esté en un proceso de desarrollo constante ya que las circunstancias que promueven la injusticia surgen constantemente. Si se trata de una descripción de la realidad de cómo son las cosas, es dudable que la justicia distributiva sea un hecho; si se buscara cómo establecer una sociedad más justa, habría espacio para dialogar sobre la forma en que una justicia distributiva debería ser aplicada. Aquí cabe la idea de un ajuste social. Moltmann agrega un concepto importante al aclarar: “la justicia distributiva ha de ser una justicia correctiva también”. (2012: 175)

### *La regla de oro*

Otra manera de alcanzar una sociedad más justa ha sido por medio la reciprocidad de ‘la regla de oro’ – “Así que en todo traten ustedes a los demás tal y como quieren que ellos los traten a ustedes” (Mateo 7:12 NVI). Notablemente, Jesús añade unas palabras sorprendentes que no son mencionadas con frecuencia: “De hecho, esto es la ley y los profetas”. Sin embargo, la aplicación de la regla de oro depende nuevamente de circunstancias socio–culturales que implican cierta igualdad, ya sea de estatus económico o de poder. Moltmann observa que en un mundo desigual, la regla queda como un ideal inalcanzable e impotente (2012: 176). Él pregunta: “¿Qué tiene que temer el conquistador de los conquistados, el fuerte de los débiles, el ganador de los perdedores, el ricos de los pobres, la generación presente de las que no han nacido todavía?” (2012: 176). Moltmann aclara:

“El poder del más poderoso prevalece contra los derechos del débil. La regla de oro no lo puede prohibir. No ofrece direcciones para una vida justa en un mundo injusto y violento. Sin la liberación del oprimido, la restauración del cansado y agobiado y los derechos de los humillados e insultados, no se puede alcanzar la regla de oro”. (2012: 176)

Es evidente, entonces, que existen problemas intrínsecos en la idea de la justicia distributiva. No es una justicia que actúa sino es una reacción que trata de resolver algo que ya es un hecho, ajustándolo por medio de castigos y resarcimientos. Se supone que ‘dar a cada uno lo suyo’ toma por sentado que hay algo que se puede dar en distribución. Se busca equilibrar la acción con una reacción que ajusta el balance nuevamente. Pero, tal como Moltmann argumenta: “... no le ayuda a la víctima del crimen y lo injusto no se convierte en justo como un resultado”

(2012: 176). En otras palabras, no es una justicia que transforma la realidad que ha provocado la injusticia.

Sin embargo, Moltmann tiene razón al observar que quizá el punto más sorprendente sea el hecho de que la justicia distributiva se dirige más a los hechos y hechores de la injusticia y no a las víctimas, y que tampoco repara el sufrimiento (2012: 176). Su discurso toma un rumbo no esperado: reconoce que la persona es más que sus hechos, es más que la suma de lo que hace, sea bueno o malo. Moltmann pregunta por qué se limita la descripción del victimario a lo que tal persona hace. Una justicia bíblica tomaría a la persona en una manera más integral y buscaría la restauración de toda la persona.

La postura de Moltmann ha sido informada por su experiencia como prisionero después de la Segunda Guerra Mundial (Moltmann, 1997: 1–9). Es una experiencia que refleja el pensamiento de Miroslav Volf, quien también fue preso y tuvo que reconocer la tendencia de reducir a sus opresores a los hechos. Además, ambos escritores reconocen que la tentación de exagerar los aspectos negativos en la experiencia de las víctimas, a tal grado que se recrea a la persona en forma de algún monstruo. (Volf, *The End of Memory*). La observación planteada por Moltmann y Volf abre el horizonte para buscar la transformación del malhechor, no solamente su condenación.

### ***La búsqueda de justicia que transforma a toda la sociedad***

El clamor por la justicia es constante en tiempos actuales por la sencilla razón de que se crean nuevas situaciones de injusticia constantemente. La brecha abismal entre los ricos y los pobres se hace más grande día tras día,<sup>25</sup> sin embargo, no es la pobreza lo que duele según Moltmann, sino la injusticia. Argumenta que las personas pueden vivir en cierto nivel pobreza y estar relativamente felices. Es la injusticia la que impulsa la tristeza y la frustración. Si todos

---

<sup>25</sup> <http://www.lavoz.com.ar/mundo/la-brecha-entre-ricos-y-pobres-crece-niveles-obscenos-en-el-mundo>  
En este artículo indican que ocho hombres acumulan una fortuna que equivale más que todos los ingresos de la mitad del mundo.



compartieran la misma realidad, buscarían cómo apoyarse los unos a los otros. Es una situación muy diferente cuando hay personas que se aprovechan de sus semejantes.

Si los políticos no escuchan el clamor del necesitado, la Biblia afirma que Dios sí; Él les escucha. El clamor sube al cielo debido a muchas razones: pobreza física, hambre y sed, desempleo, falta de techo o vivir en la miseria. Además, el clamor sube por la humillación, sufrimiento psicológico, la degradación de la persona y el sentido de culpabilidad o de incapacidad ante la injusticia que se sufren (Moltmann, 2012: 179). Esto lleva a pensar en el caso de los migrantes indocumentados, situación que termina con trata de personas en demasiadas ocasiones.

### *Respondiendo al grito del victimario culpable*

Nuevamente Moltmann considera que existe otro grito al cual no se le presta mucha atención: es el grito del victimario y las personas que colaboran forzosamente en la opresión de los demás. Trabajadores sociales que atienden a los soldados infantiles en el África han notado las heridas emocionales que sufren las personas que participan en la tortura u opresión de otras.<sup>26</sup> Es el mismo sentimiento de pandilleros que quieren salir del ciclo vicioso de la violencia, pero se sienten atrapados en él.<sup>27</sup>

En muchas ocasiones, los que cometen el crimen se vuelven esclavos del sistema opresor y participan en un ciclo vicioso de injusticia y violencia sin salida (Moltmann, 2012: 180). Demasiadas veces no hay un clamor a Dios, sino que en su dureza de corazón hay un clamor contra Dios (2012: 180). El grito es de otro tono, y sin embargo, es un clamor que revela las heridas y cicatrices de una sociedad patológica. Otras personas son como peones del sistema económico, las cuales siguen la ley de la jungla: si no se aprovechan de otras personas, siempre habrá otras personas que se aprovechen de ellos.

---

<sup>26</sup> Conversación personal con Chris Heuertz, otoño, Toronto, 2016.

<sup>27</sup> Conversación personal, Guatemala, 2000.

### *El grito del medio ambiente*

Otra dimensión que Moltmann menciona abarca el medio ambiente. La mala administración de la creación y el camino de explotación que experimenta, provocan y provocarán cada vez más un clamor desde la naturaleza y la humanidad (2012: 180). Como Moltmann advierte: “disfrutamos de nuestra existencia presente a costo de las generaciones futuras, quienes tendrían que cancelar nuestras deudas” (2012: 180). Es dudable que una preocupación por la naturaleza haya sido vista como un aspecto de la justicia social por la Iglesia evangélica. Particularmente, las iglesias que han sido sembradas por misioneros procedentes de iglesias evangélicas de los EE. UU. Intentos de acercarse al tema por parte de AIPRAL<sup>28</sup> tienden a quedarse en el ámbito académico o con una minoría del liderazgo eclesial.

### *La complejidad del mundo globalizado*

Sin duda, una parte de la complejidad del mundo globalizado es que cada persona participa en algunos aspectos del sistema injusto, aun cuando sea de manera involuntaria. La compra de ropa hecha en maquilas de América Latina o Bangladesh, la compra de comida en el supermercado que proviene de compañías que explotan a trabajadores con salarios bajos, y más, es casi inevitable. Sin embargo, Moltmann no permite un conformismo:

“Es cierto que los sistemas han llegado a ser fijos en la forma por la cual los poderes objetivos reinan por medio de la violencia y el miedo, sin embargo, son sistemas contruidos por los seres humanos, así que pueden ser cambiados por los seres humanos también. Como las dictaduras del siglo veinte, pueden colapsar como una casita de naipes si hombres y mujeres que están fuera o que están dentro se levantan juntos y demandan rectitud y justicia. Los grandes sistemas financieros contruidos sobre la avaricia y la deuda se desplomaron en 2008, demostrando la manera en la cual tales poderes se asemejan a casas contruidas sobre la arena”. (2012: 180–181)

---

<sup>28</sup> Véase Krüger, Oberman, Bertinat y Zijlstra, *Vida Plena para toda la Creación: Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica*, Argentina: AIPRAL e ISEDET, 2006.

### *El pueblo también tiene voz: manifestación pacífica en Guatemala*

Las manifestaciones pacíficas y persistentes del pueblo guatemalteco en las calles de las ciudades principales de Guatemala durante la presidencia de Otto Pérez Molina y la vicepresidencia de Roxana Baldetti terminaron con la captura de ambos por corrupción. Es un logro que demuestra que se puede conseguir algunos cambios en el sistema, siempre y cuando haya convicción y voluntad. Queda por ver si se logrará transformar la corrupción sistemática que todavía abrumba al país. Es una lucha que se debe llevar a muchos niveles: personal, familiar, eclesiástico, laboral, comunitario, institucional y, por supuesto, nacional.

Cabe mencionar nuevamente la perspectiva de Heschel: “En una sociedad libre, pocos son los culpables, sin embargo todos somos los responsables”. No basta con sacrificar algún chivo expiatorio; se trata de la implementación de una nueva manera de vivir como persona, familia, iglesia, comunidad, nación o en otros roles y estadios. Sin la orientación de Dios, que trasciende cualquier programa estatal, el pueblo está a la deriva y pierde el norte. Dicha orientación se ve de manera concreta e histórica en la persona de Jesucristo.

### *Aprendiendo de Jesús en medio de la injusticia*

Para los cristianos, la participación de Dios en la historia del mundo cobra sentido solamente a partir de la persona y ministerio de Jesucristo. Si de alguna manera todo lo que existe se relaciona con Cristo (Colosenses 1:16), su reinado actual ha sido declarado públicamente por la resurrección por ser Hijo de Dios (Romanos 1:4) y él sigue presente por medio del ministerio del Espíritu Santo, entonces Jesús necesariamente tendrá que ofrecer pautas para la comprensión de la realidad y para la misión de la Iglesia como herramienta, mensajero y señal del Reino de Dios.

Hay dos dimensiones evidentes en la vida, ejemplo y ministerio de Jesús que podrían reorientar una misión desde la perspectiva del Reino de Dios.

#### a. Solidaridad con las víctimas

La primera dimensión es la más obvia: la solidaridad de Jesús para con los excluidos, los pobres, los marginados, los enfermos y los ‘impuros’. Posiblemente la familiaridad que uno tiene con los evangelios le hace insensible a la manera novedosa que Jesús ejerció su ministerio. Tal

como Jesús mismo explicó, en su persona ungida por el Espíritu Santo, el Reino de Dios se acercó a los pobres (Lucas 4) y no a los ricos. Su compromiso era con el enfermo, no con la persona que no tenía necesidad de un médico. En la mesa se sentaba con las personas consideradas ‘pecadoras’. Tocaba y abrazaba a los leprosos. Buscaba a los ‘perdidos’. Demostraba la llegada del Reino con los endemoniados. Los autores de los evangelios incluyen historias en las cuales Jesús atendía a mujeres, extranjeros y aún ‘enemigos’ del pueblo de Israel, como, por ejemplo, en la parábola del buen samaritano.

Antes de proceder a sanar a los enfermos, los evangelistas anotan con frecuencia que Jesús les tenía compasión (Mateo 9:36; 11:28–30; 12:20; 14:14; Marcos 1:41; 9:36; Lucas 19:41; Juan 11:33, 35). Por medio de los actos de sanar, restaurar o perdonar, Jesús enseñaba el verdadero sentido de su nombre “Emanuel” – Dios con nosotros. Jesús define lo que significa nosotros de manera sorprendente, tanto que contribuye a una reestructuración de la sociedad: los primeros serán los últimos y los últimos los primeros (Mateo 20:16; Lucas 13:30). En las bienaventuranzas Jesús presenta una nueva tabla de valores en la cual los pobres, los que lloran, los puros de corazón, los misericordiosos, los que tienen hambre y sed de la justicia, los que buscan la paz, los que son perseguidos y maltratados a causa de la justicia son los bendecidos, los dichosos o los felices como el sustantivo *makarios* se define (Mateo 5:1–12; Lucas 6:20–23).

Además, les ofrece un futuro nuevo, una esperanza impresionante que es nada menos que una participación en el Reino de Dios (Lucas 12:32). Jesús no rechaza necesariamente a los adinerados y acepta invitaciones para comer con algunos líderes de la comunidad, sin embargo, aun en tales ocasiones, insiste en los nuevos valores del Reino de Dios (Lucas 7:36–50). En última instancia, su presencia molesta al *statu quo* porque se trata de *kenosis* – vaciarse de uno mismo o movilidad descendiente en un mundo que enfatiza en “subir la escalera social”.

Al seguir a Jesús hacia la cruz, es evidente que las personas que lo crucificaron pertenecían a uno de dos grupos: los religiosos o los poderosos políticamente hablando. Aun cuando Cristo se entregó voluntariamente, no se puede negar que Jesús fue víctima de los poderes religiosos y políticos. Este significado es importante: Jesús como Dios encarnado está cerca a las víctimas. Se observa la importancia de su solidaridad al cambiar la pregunta de ¿Por qué murió Jesús? a ¿Por qué mataron a Jesús? Moltmann es enfático: “... en sus sufrimientos y muerte, él

trajo a Dios a los que sufren y mueren en este mundo. Él mismo entró en el abandono por Dios en la cruz para llevar a Dios a los abandonados y hacerse su hermano” (2012: 181–182). La justicia de Dios se ve orientada hacia la víctima.

b. Perdón desde la cruz

La segunda dimensión es sumamente importante. Muchos escritores de la Teología de la Liberación se quedarían con la primera dimensión y enfatizarían la solidaridad de Dios para con los oprimidos, pero Moltmann lleva la discusión a otro nivel. Reconoce que el pecado incluye culpabilidad y explica “desde temprano, el cristianismo vio en los sufrimientos y muerte de Cristo la expiación vicaria por la culpabilidad de los victimarios” (2012: 182). Moltmann muestra en la base bíblica del Siervo que Sufre de Isaías 53 al Cristo que ‘quita el pecado del mundo’ (Juan 1). Además, Pablo explica teológicamente que Jesús muere para perdonar a los pecadores, no solamente para estar al lado de los oprimidos (Rom.4:25; 5:1–19).

Sin duda, la postura de Moltmann se debe a su experiencia como soldado alemán durante la Segunda Guerra Mundial tal como se ha anotó arriba. Después de la guerra, los soldados fueron confrontados con los horrores de Auschwitz y les invadió un sentido de culpabilidad muy pesado. Explica: “una vez que alguien ha descubierto su culpabilidad empieza a odiarse... si miráramos a Auschwitz por medio de los ojos de los víctimas, la culpabilidad nos envilece profundamente. En Alemania lo experimentamos después de Auschwitz, *y era merecido*” (2012, énfasis agregado). Entonces, quedan las preguntas: ¿Se puede perdonar a los culpables? ¿Qué significa perdonar en un contexto así? ¿Cómo se podría deshacer el daño que ya se hizo?

En un país como Guatemala, que lleva las cicatrices abiertas del conflicto armado en sus entrañas, el mensaje de Moltmann está lleno de posibilidades reconciliadoras:

“Nadie puede deshacer lo que ya está hecho ni tampoco enderezar lo que se hizo mal. Toda culpabilidad lo amarra a uno al pasado como un prisionero, y le roba de su libertad en cuanto al futuro. Aun Dios no puede deshacer lo que ya está hecho. Matanza masiva sigue siendo matanza masiva. Pero Dios puede quebrar las ataduras de la culpabilidad que se siente por lo ocurrido, y de esta manera traer un comienzo nuevo. Es lo que pasa cuando Dios como Cristo carga los pecados sobre sí en la cruz. Cuando Dios cargó con

nuestra culpabilidad, es quitada y somos libres: ‘por sus heridas hemos sido sanados’ (Is.53:5; 2012: 182).

Son buenas noticias para los victimarios, pero Moltmann es cuidadoso en asegurar que se entienda que el evangelio del Reino también trae responsabilidades consigo. El perdón divino también significa que el victimario muere al poder del mal al que ha estado sirviendo y termina la relación con los sistemas de injusticia, para poder vivir la nueva justicia en relación con el Cristo resucitado. Cualquier otra cosa sería ‘gracia barata’ y sin eficacia (2012: 182).

### c. Perdón que exige cambios

La postura de Moltmann cobra más importancia, precisamente por su rechazo a la gracia barata que habla del perdón como si fuera posible implementar el famoso refrán: ‘borrón y cuenta nueva’. Es dudable que se pueda olvidar el pasado y comenzar a vivir como si nada hubiera pasado. Romper una página de la historia no resuelve la situación ni tampoco demuestra sensibilidad a la experiencia las víctimas. Moltmann propone la idea de penitencia o arrepentimiento como la manera antigua y comprobada para “liberarse de las compulsiones de culpabilidad y arribar a nuevos comienzos de vida” por medio de tres pasos claves:

1. Reconocer el sufrimiento de las víctimas y confesar su culpabilidad hacia ellos, por medio de una aclaración verdadera. Moltmann observa que a los victimarios se les olvida el pasado así que es importante escuchar la memoria de las víctimas para poder entenderse a sí mismos. Deberían verse a sí mismos a través de los ojos de las víctimas.

2. Cambiar su manera de pensar y revisar la orientación de sus vidas. Distanciarse de los sistemas reinantes que producen la injusticia para no seguir aprovechándose de los pobres, explotando la tierra o a los niños, entre otros. En cambio, deberían comenzar a vivir a favor de los pobres, de la tierra y de los niños. Es una orientación nueva dirigida hacia la vida.

3. Finalmente, los victimarios llegarían a establecer una comunidad justa al tratar de eliminar el daño que se han hecho. Aunque no se puede deshacer la situación, se puede ofrecer un tipo de compensación o resarcimiento por medio de hechos concretos que demuestran la sinceridad del arrepentimiento (2012: 182–183).

El planteamiento de Moltmann toma en cuenta la seriedad de los hechos y reclama un cambio de parte de los victimarios. Para él, el proceso implica un tipo de penitencia o arrepentimiento que se define como un acto sacramental que evidentemente incluye un símbolo que selle y signifique algo mucho más profundo que cualquier acto público de arrepentimiento. Sin embargo, para Moltmann, tal proceso no es suficiente; se requiere de una acción sacramental de parte de las víctimas también. Ofrece tres pasos importantes para reconfigurar la realidad de las víctimas:

1. Se requiere un proceso que permita que las víctimas se sienten tan seguros y aceptados que puedan expresar sus sentimientos, su dolor y su experiencia sin temor. Se trata de levantarles de una humillación profunda. Se necesita que sean escuchados, lo cual implica que haya personas que pongan atención a lo que ellos quieren decir para que recuperen su autoestima. Expresar la verdad es el primer paso para sentirse libres.

2. El segundo paso les orienta hacia Dios. Las víctimas requieren una nueva conversión u orientación de vida, lo que Moltmann caracteriza como ‘resurrección a la vida y una experiencia de una vida amada’ después del tiempo de sufrimiento.

3. El último paso, entonces, sería la renuncia a cualquier venganza por el mal experimentado para evitar ser dominado e identificado por el sufrimiento. Por el contrario, para pagar el mal con el bien (Romanos 12:21), primeramente hacia uno mismo y luego hacia la otra persona. Perdonar es la ‘buena medicina que permite que la persona esté libre de amargura y del rol de ser víctima’. Es más: el perdón de la culpabilidad es un derecho ‘divino’ de las víctimas y una expresión de ‘poder’ sobre los victimarios. Moltmann concluye: “Perdonar la culpabilidad libera a las víctimas de su situación de incapacidad y tristeza, y libera a los culpables de la atadura de su culpa y les lleva a ambos – víctimas y culpables – a un nuevo comienzo de una comunidad justa”. (2012: 184)

Es importante subrayar que Moltmann reconoce el valor del planteamiento de Barth en relación a la ‘comunidad civil’ y la ‘comunidad cristiana’. Opina que es la comunidad cristiana la que debe llevar la justicia para las víctimas y victimarios en medio de la sociedad. Lo debe hacer por medio de su compromiso con las víctimas y por medio de la denuncia crítica de los victimarios (2012: 184). Cuando la iglesia cumple con su papel del compromiso con los

oprimidos dentro de la sociedad, se vuelve ‘popular’ o sea, cuenta con la aprobación de la gente. Al contrario, al ejercer su voz crítica que denuncia la injusticia, hay situaciones donde se arriesga a recibir la condena de parte importante de la sociedad. Sin embargo, lo que está en juego es la verdad y solamente el conocimiento de la verdad hace libre a una sociedad (Juan 8:44). Una sociedad que entiende la verdad está en buen camino para encontrar la libertad. Los cristianos, entonces, tienen la responsabilidad de presionar mediante reformas legales y legislación ya existente su compromiso de la justicia. Implica que las Iglesias conocen las leyes y acuerdos que son pertinentes en las situaciones concretas de la sociedad y su historia.

Aunque algunos teólogos de la liberación afirman que Dios llama a los pobres a reconstruir la sociedad para que sea más justa, Moltmann opina que tal postura es poco realista. La persona que sufre pobreza y opresión no conoce la libertad ni la vida en una manera que le facilite trabajar a favor de la justicia. Las limitaciones de su situación no le permiten desarrollar una manera de vivir que nivele a la sociedad para que sea más justa. Es responsabilidad de toda la sociedad buscar la justicia.

#### *Transformación desde los modelos bíblicos – el Éxodo*

Al buscar modelos, Moltmann apela a la historia bíblica del Éxodo: el rescate de Egipto no termina con su salida de la esclavitud o la libertad solamente, sino con la formación del pueblo como el pueblo de la Alianza con Dios y con las demás tribus (2012: 185), una formación que requiere algún código legal que establezca las responsabilidades y obligaciones mutuas o compartidas. Aunque Guatemala no tenga una teocracia que reconozca la autoridad de Yahvé como rey, el hecho de que los ciudadanos han entrado voluntariamente en una relación de compromiso social o político, y de acuerdos entre ellos mismos, subraya la necesidad de establecer una sociedad de derecho.

A través de la historia, se puede notar que ninguna sociedad funciona sin algún acuerdo legal que establezca los parámetros de la responsabilidad y el compromiso civil. En las democracias modernas, la comunidad cristiana ha de luchar a favor de derechos de las víctimas y la conversión de los victimarios en la búsqueda de una sociedad cuya estructura social sea justa y libre, lo cual implica el establecimiento de leyes justas y estructuras institucionales que



fortalezcan la justicia, así como también el ejercicio y práctica de una justicia que sea independiente de las influencias políticas o económicas.

#### *Una justicia desde la perspectiva de la víctima*

En los sistemas legales de hoy, la tendencia está orientada hacia el victimario; se requiere que las víctimas tengan una voz. Moltmann observa: “el violador sexual sale con un castigo de unos años en la cárcel, mientras que la víctima sufre toda la vida por la humillación espiritual, mental y a menudo, por el daño físico” (2012: 185). El juzgado puede exigir el apoyo psicológico para el victimario, sin embargo, el sistema legal no contempla el mismo apoyo para la víctima ni su familia. Es aquí donde la Iglesia debe reconocer su papel a favor de las víctimas ya que Jesús mismo fue víctima. Pero tal como Moltmann observa: “... en las iglesias tradicionales se interesan más por la justificación del pecador que por la justicia y derecho para con la víctima” (2012: 187).

La contribución de Moltmann al tema de la ética social, con su insistencia fuerte a favor de una justicia que ajuste la sociedad, merece ser estudiado detenidamente por las Iglesias evangélicas guatemaltecas. Al ver que recibieron con entusiasmo su libro “Teología de Esperanza” en América Latina, es de esperar que también su libro sobre la ética sea traducido al español y que tenga una recepción que desafíe el *statu quo* e impulse una reflexión que contribuya a una nueva visión del valor de la justicia social.

#### 4.3.7. Pautas para la restauración social que incluye justicia – la cristología de Karl Barth

Nuevamente, se puede apreciar la importancia de la cristología robusta en el desarrollo de la eclesiología de Karl Barth; es central en su pensamiento y afecta su toda su teología como también la aplicación de su teología a la vida y misión de la Iglesia. En el presente trabajo se quieren ver las implicaciones para la violencia social desde una perspectiva socio-ético-teológica.

Cualquier perspectiva sociológica nace en un contexto específico y conocer el contexto ayuda a ver cómo aplicar principios socio-éticos que son informados por la teología. Barth desarrolló su pensamiento teológico en el contexto de los eventos de Europa desde la década de

1910 hasta la década de 1960 – período que fue marcado por conflictos gigantescos en el campo de la política y la composición social de las naciones, además del nacimiento de secularismo. Las ideas de Barth podrían orientar en cómo acercarse a la realidad guatemalteca, especialmente en cuanto a la violencia, no solamente para entenderla sino para buscar soluciones pertinentes.

### ***La libertad del ser humano en relación con el Dios libre y libertador***

David Haddorff observa que Barth contradice la estructura dominante sobre la ética moderna en la cual se intentaba conseguir la libertad del ser humano al separar o distanciar al ser humano de Dios. En contraste, Barth entiende que “la libertad humana depende de la libertad de Dios en actuar *in relatio*” o en relación (Haddorff, 2010: 94). Barth demuestra que la actividad divina establece – y no destruye – la actividad humana como sujeto (2010: 94). Como consecuencia, Barth argumenta a favor de una relación estrecha entre la ética y la teología (la que él llamaba “dogma”). Interesantemente, aunque Barth escribiera su *Ética* antes que su *Dogmática Eclesiástica*, es hasta que hubo reflexionado profundamente sobre su cristología que su ética tomó un enfoque basada en la alianza entre Dios y su pueblo (2010: 96–97).

Barth correctamente se percató que existen diferentes teologías que yacen debajo de las ideologías prevalecientes en el mundo público y político. Esa realidad se observa claramente en el Tercer Reich de Adolfo Hitler, la cual resalta la relación entre teología e ideología. Sin embargo, la verdad es que se construye cualquier ideología contemporánea sobre una cosmovisión, la cual siempre incluye el aspecto teológico. Haddorff resume el pensamiento de Barth: “Se puede aclarar [o desenmascarar] a una teología de raza, nación, sangre y tierra únicamente por medio de una teología de la Palabra, la cual es independiente de cualquier ideología” (2010: 99). Es más probable que Barth dijera que la autoridad de la Palabra es independiente de cualquier ideología, sin embargo, la expresión o explicación de una teología necesariamente influye en el desarrollo de la ideología. Las ideas importantes de Barth se aclaran al estudiar un escrito que nace precisamente en el conflicto con el Nazismo.

### ***Justicia en el contexto: la Declaración de Barmen***

En 1934 Barth escribió su Declaración de Barmen, y afirmaba el compromiso público de la Iglesia Confesante exclusivamente a Jesucristo como el Señor de ambas instituciones – la

Iglesia y del Estado – en una manera que criticaba la identificación de la Iglesia alemana con el régimen de Hitler y su poder absoluto en el Estado.

En un contexto como el guatemalteco, la afirmación bartiana del Señorío de Jesucristo expresada en la Declaración debería ser escuchada nuevamente. Haddorff recoge los seis puntos centrales de la Declaración:

- La Iglesia ha de escuchar y obedecer la única Palabra de Dios (Jesucristo) y ninguna otra voz, persona, evento, poder o fuente de la verdad como si fuera la revelación divina.
- Jesucristo requiere nuestra vida entera, y rechaza la idea de que hayan otros “dioses” que gobiernan en las otras áreas de la vida.
- La Iglesia no debe permitir que se le obligue a cambiar su mensaje por medio de ideologías contemporáneas o convicciones políticas.
- La Iglesia reconoce el concepto de ‘gobierno’ pero rechaza la idea de que hayan líderes (Fürher) especiales que tienen autoridad sobre y dentro de la Iglesia.
- Enfatiza la separación de tareas de la Iglesia y del Estado; rechaza que la Iglesia se convierte en Estado o que el Estado se convierte en Iglesia.
- La tarea y la misión de la Iglesia no debería ser corrompido por el orgullo y búsqueda de poder y privilegio (2010: 99–100).

Barth es enfático: Al reconocer que vivimos en un mundo caído, el papel de la Iglesia no es el de huir del mundo, sino el de demostrar y recordarle al Estado que el Reino de Dios está por encima de ambas instituciones: la Iglesia y el Estado. Como consecuencia, la tarea del Estado es la de mantener la justicia y la paz por medio de discernimiento en el uso correcto de autoridad y aún de la fuerza (Romanos 13). Tanto la Iglesia como el Estado están comprometidos con la paz y la justicia en una manera que testifican del señorío de Jesucristo.

### ***Cristianos como testigos***

El tema de cristianos como Testigos es importante para una reflexión sobre la eclesiología misional y no pueda faltar al hablar del tema de la ética. En 1934, Barth ofreció una conferencia titulada “El Cristiano como Testigo” donde enfatizó la importancia de ‘hacer teología’ en el

contexto de la opresión totalitaria. Tomando su orientación de los profetas y apóstoles, Barth insistió que el testimonio cristiano es necesariamente un testimonio bíblico. Como discípulo del testimonio bíblico, el cristiano responde a la acción divina con palabras y obras en una manera que testifica de dicha acción.

Según Barth, el testimonio cristiano es “la tarea de esa palabra humana de recordarles a otras personas del Reino, gracia y juicio de Dios” (Barth, *Dios en Acción*, p.113, citado por Haddorff, 2010: 103). Es un testimonio ‘legal’ con autoridad jurídica por la cual el testigo testifica a algo que realmente ha acontecido, y por ende, la Iglesia como comunidad de testigos, le recuerda al mundo que Dios ha actuado de forma objetiva en juicio y que su derecho será vindicado (2010: 103).

Es importante subrayar que el mensaje no nace con la iglesia misma: es un mensaje revelado por Dios y recibido de parte de la Iglesia. Parte del mismo mensaje es el llamado que Dios hace a la Iglesia para que sean testigos (Hechos 1:8), comisionados a dar testimonio de la revelación divina. Barth insiste en que la vocación de ser testigo es algo que los cristianos hacen por gratitud y con reverencia, precisamente porque el mensaje es un mensaje de gracia y juicio. Como consecuencia, los cristianos someten su propio testimonio al testimonio del Testigo de Dios – Jesucristo. Al responder a la invitación divina, el cristiano se convierte en discípulo de Jesucristo y las implicaciones son importantes. Es precisamente aquí que la Iglesia recibe la autoridad para hablar en los espacios públicos. Es una autoridad delegada y no intrínseca.<sup>29</sup>

Barth continúa y hace una distinción importante: “Los cristianos siguen siendo testigos, no a través de sus ‘virtudes religiosas y morales’, como si fueran una actividad netamente humana sino únicamente por la gracia de Dios, la cual les permite a tener una esperanza y confianza de que Dios ha actuado y de que actuará en el futuro” (2010: 103). La aclaración es importante ya que se escucha mucho sobre “los valores” del Reino en una manera que da a

---

<sup>29</sup> Lesslie Newbigin comienza su misionología con la pregunta: ¿Con qué autoridad puedo predicar el evangelio de Jesucristo? Su conclusión es la misma que Barth: es un mensaje revelado. cp. *The Open Secret*.

entender que ser cristiano implica solamente estar preocupado por la ética como un proyecto humano, y así se tiende a caer en legalismo y en una vida cristiana moralista muy reducida.

Mott hace hincapié en la misma idea y aclara que la gracia redentora de Dios tiene dos aspectos: 1) lo que Dios hace por su iglesia y 2) lo que Dios hace en su Iglesia. La gracia es eficaz por el poder del Espíritu Santo; es la fuerza necesaria para poder vivir con una ética cristiana, incluso una ética social (1995, [1982]: 27). Se escucha muy poco sobre la gracia de Dios y se entiende aún menos porque se ha limitado el concepto de gracia a la experiencia personal de la salvación. Insistir en que somos testigos “por la gracia de Dios” implica que Dios ha dado el don de ser sus testigos y muy menudo se olvida que el mensaje de Dios es esencialmente una ‘buena noticia’.

Además, ser testigo implica que los miembros de la Iglesia no son los dueños del mensaje; tampoco se trata del esquema ‘nosotros’ contra ‘ellos’ (los del mundo), más bien son testigos de una Palabra que Dios ha dirigido al mundo entero – tanto a los que están fuera como a los que están dentro de la Iglesia. La única diferencia es que la Iglesia ha sido llamada – elegida – para compartir el mensaje al mundo que también es el objeto del amor de Dios (Juan 3:16). Se regresará al tema más abajo.

Por la importancia del tema en la discusión, es menester enfatizar la manera en la cual Barth vincula el ser testigo de la acción de Dios con su identidad como cristiano. Haddorff resume el pensamiento bartiano:

“Ser un testigo es parte de un movimiento continuo desde el “bautismo” hacia la “Cena del Señor.” No vivimos nuestra vida cristiana entre el nacimiento y la muerte, sino entre los dos sacramentos del bautismo y la cena del Señor (Barth, 1963: 111). En el bautismo, el cristiano “se hace” un testigo, en el sentido que se da cuenta de “la Palabra que vence el mundo, porque en nuestro bautismo queda claro que la Palabra que ya nos venció a nosotros” (1963: 105). En el “sacramento de la Cena del Señor”, los cristianos “siguen siendo” testigos en su afirmación de que el sacramento “proclama y continua proclamando la presencia de Jesucristo a favor nuestro” (1963: 111). Al “hacerse” y “seguir siendo” testigos, los cristianos son capacitados por su encuentro con el Cristo vivo, por medio del Espíritu, en medio de la comunidad congregada de la Palabra y los

Sacramentos para convertirse en testigos al mundo. En los sacramentos del bautismo y la Eucaristía, se les recuerda a los cristianos de la acción de Dios al incorporarnos en el cuerpo de Cristo, la comunidad viva, histórica del testimonio de Dios en el mundo”. (2010: 104–105).

Lo que Barth presenta aquí es importante porque en una conferencia Barth explicó que sus pensamientos nacieron en el contexto de la predicación del evangelio como pastor en Safenwil – una etapa que le obligó a dejar la teología liberal de sus estudios universitarios – y de manera particular, una etapa en la cual le preocupaba el secularismo creciente. Sin embargo, Barth notaba un problema inherente en el hecho de que “la iglesia vio el secularismo como algo que existía *fuera* de la iglesia, más que algo que la amenazaba desde *dentro*” (2010: 105, énfasis agregado). A pesar de su espiritualidad, su discurso evangélico y su preocupación por los necesitados, “la iglesia se había identificado demasiado estrechamente con los virtudes ‘nobles’ de la civilización occidental”. Haddorff ofrece un análisis de la postura de Barth:

“Así que cuando la Iglesia tenía la oportunidad de ser un ‘testigo autentico’ a la sociedad secular, ella falló porque reemplazó la acción de Dios con la acción humana. La iglesia se preocupó con el mantenimiento (el *statu quo*) o posiblemente con el cambio del mundo por medio de su enseñanza o activismo, y se le olvidó su testimonio de la acción divina; así, llegó a ser una ‘Iglesia sin Dios’”. (2010: 106).<sup>30</sup>

Barth es tajante:

“Y así procedían a encajar sus acciones a sus ideas con evangelización, obras de caridad y actividad social y en nuestros días, con una fusión marcada entre cristianismo y nacionalismo. Por todo el camino, llegó a ser una Iglesia que ya no era Iglesia, y no le preocupaba el no ser la Iglesia de Dios. Era y quiso ser, la Iglesia del hombre piadoso, la Iglesia del hombre bueno, la Iglesia del hombre moral, y de todas maneras, la Iglesia del hombre. Y ahora mantengo que esa Iglesia moderna es la pariente cercana del mundo

---

<sup>30</sup> En inglés “una Iglesia sin Dios” se expresa “Godless Church” lo cual tiene matices más radicales.

moderno sin Dios. .... [La Iglesia] tuvo su comienzo en “la vida cristiana” y terminó en el paganismo”. (God in Action, 134–135; 137, citado por Haddorff: 106).

La advertencia de Barth fue ignorada y un año después la Gestapo lo expulsó de Alemania y regresó a Suiza. Su lección necesita ser escuchada por la Iglesia guatemalteca también: “La Iglesia es llamada a ser testigo auténtico de la actividad que Dios manifiesta por su gracia, la cual le capacita a la Iglesia a decir ‘No’ a los poderes (políticos) y ‘Sí’ a la gracia reconciliadora de Dios” (Haddorff, 2010: 106). La ética cristiana ha de estar enraizada en la gracia de Dios tal como la Biblia misma testimonia de la gracia de Dios en acción, y no en virtudes cristianas, leyes humanas ni teología natural (2010: 106). La recuperación de la identidad de la Iglesia como testigo se logrará al ser más intencional en la participación de la liturgia—celebración que resalta de la actividad divina de la salvación. Reconocer que los miembros de la Iglesia son testigos de lo que Dios está haciendo en la historia actual, ofrecerá una alternativa importante y distinta al sentido de culpabilidad que sugiere que todo depende de lo que la Iglesia hace.

#### 4.3.8. Una perspectiva evangélica latinoamericana: la Declaración de Lima, 2006

Del 2 al 5 de noviembre de 2006, 35 participantes de la Fraternidad Teológica Latinoamericana procedentes de diferentes países de América Latina y España se reunieron en Lima, Perú para tratar el tema de la violencia desde la perspectiva teológica. Como resultado, se escribió la Declaración de Lima. Hay algunas ideas teológicas que se presentan a continuación de manera resumida y de las cuales vale la pena tomar nota. (González, 2008)

- La violencia no es una experiencia ‘aislada’ sino debe ser considerada en relación al pecado fundamental de la humanidad tal como se describe en Génesis 3 al 11. Aunque los autores concluyen que la violencia es el resultado de la “pretensión adámica de autojustificación”, es interesante ver que han ido más allá del capítulo 3 de Génesis y de esta manera logran subrayar las maneras en las cuales la conducta humana fomenta la violencia por las estructuras sociales pecaminosas. La violencia es evidente no solamente en las relaciones humanas cotidianas, sino que surge en una manera notable con la aparición de los imperios mundiales.

- No solamente la muerte y resurrección de Jesús son reconocidas como la respuesta divina a la opresión del pecado, sino también su vida entera. Por medio de su manera de vivir y morir, Jesús demuestra que Dios no es violento ni justiciero, sino que su ira contra el pecado no destruye al pecador sino abre nuevos caminos que llevan a la vida.
- El reinado de Dios subraya que Dios peleará las batallas de su pueblo. El anuncio del reinado de Dios es una invitación a participar en y manifestar la presencia del mismo, de una manera que hace presente las primicias de la era mesiánica: comunidades donde ya no hay pobreza, injusticia, desigualdad u opresión.
- El mensaje del Sermón del Monte ofrece una manera concreta de confrontar la violencia y la Declaración de Lima niega que sea una postura ingenua. Las respuestas de la no violencia rompen con las espirales de la retribución, posibilitan la conversión del opresor y liberan al oprimido de la tentación de imitar al opresor.
- La muerte de Jesús sobre la cruz del imperio no representa un sueño fracasado sino la manera en la cual Dios ha roto con el dominio de la pretensión adámica de autojustificación: los tronos, dominios y poderes han sido despojados de su poder último sobre la humanidad porque la cruz destruye su lógica interna. En la cruz, Dios se identifica con las víctimas de la violencia y abre la posibilidad de arrepentimiento y perdón para los opresores.
- El triunfo de Dios sobre las raíces últimas de la violencia hace palidecer otras soluciones humanas, como las de los Estados y gobiernos. Las personas cristianas pueden responder al mal con bien. Además, se forman en comunidades que anuncian el reino, denuncian la injusticia y renuncian a la venganza. Es la manera en la cual se hacen presentes los frutos de la cruz (2008: 211–213).

Después de haber sentado las bases teológicas, la Declaración de Lima delinea algunas observaciones. (González, 2008)

- Se reconoce que la falta de acción ha contribuido al aumento de la misma violencia, tanto en las iglesias como los contextos donde se viven.



- Se reconoce que las mismas iglesias han sido permisivas al desarrollar estructuras y modelos de organización que son contrarios a la identidad del pueblo que pertenece al Príncipe de Paz. Piden una revisión de las prácticas y formas de liderazgo eclesial y el ejercicio del poder para que no contradigan el mensaje de paz del Mesías.
- Se reconoce la necesidad de reflexionar de forma más profunda sobre los diferentes tipos de violencia, por ejemplo, contra el medio ambiente, la violencia étnica, política, doméstica, de género y otras. Al mismo tiempo, se insta a apreciar los valores culturales latinos que contribuyen a la superación de la violencia y la intolerancia.
- Se celebran los movimientos eclesiales y sociales que trabajan juntos a favor de la construcción de una cultura de paz.
- Para poder alcanzar una cultura de paz, se requiere el diálogo y la formación de redes que comparten la misma preocupación por la violencia. Las alianzas deberían ser formadas entre iglesias y organizaciones e instituciones que trabajan por la paz.
- Se llama a la Iglesia a revisar su concepto de misión para que incluya el desarrollo de una espiritualidad y cultura de paz desde el marco de referencia del reinado de Dios, trabajando desde las periferias, sembrando esperanza en lugares difíciles y desarrollando prácticas de paz, tanto al denunciar la violencia como también al encarnar propuestas concretas de paz en las comunidades y barrios.
- Se insta a los miembros de la Iglesia a participar en la vida pública.
- Se reconoce la necesidad de confiar en la obra del Espíritu Santo (2008: 213–215).

Para alcanzar los objetivos, la Declaración de Lima recalca una metodología que incluye:

- Mejorar la educación formal y no formal a favor de la cultura de paz y en contra de los modelos agresivos familiar y eclesial.
- Incluir la capacitación de mediación y resolución no violenta de conflictos en el discipulado cristiano.

- Las iglesias deben abordar los temas de la violencia familiar, la prevención de abuso sexual y la violencia contra las mujeres desde una perspectiva pastoral y eclesial.
- Socializar modelos y experiencias positivas de trabajo sobre temas de género, discriminación racial, la niñez y otros similares.
- Acompañar intencionalmente a aquellos que trabajan por la paz (2008: 215).

Hay mucho que se puede apreciar de la Declaración de Lima, sin embargo cabe mencionar que al buscar soluciones e implementar los objetivos, el documento sugiere que el enfoque debería ser la necesidad de educar o de enseñar y – aunque eso es sumamente necesario – es de temer que se quede en capacitaciones y estudios sin realmente involucrarse en la vida real de comunidad. Las Iglesias deberían ser más proactivas en cuanto a su respuesta a los problemas sociales. La misma práctica de la justicia en situaciones difíciles reforzará la necesidad de capacitarse para enfrentar dichos desafíos sociales.

La nota de esperanza relacionada al triunfo sobre el mal y sobre la injusticia debería sonar no solamente en los cultos y reuniones de estudio bíblico, sino en todos los intentos de buscar la justicia en la realidad actual. Reconocer que la Iglesia está llamada a participar en el proyecto de Dios, le libera de fracaso por pensar que es ella la que tiene que solucionar los problemas sociales. Tarde o temprano, se necesitará regresar a Jesucristo como el punto de referencia trascendental para orientar la participación de la Iglesia en la tarea de reconciliación.

#### 4.4. Conclusiones preliminares

Se han presentado argumentos para retomar el tema del “Reino de Dios y su Justicia” con un enfoque particular en la búsqueda de una justicia restaurativa – tanto para la víctima como para el victimario. Sin embargo, hay mucho más camino por recorrer que quedará fuera de este estudio, pero que no debe quedar fuera de la agenda de la Iglesia si ella quiere estar realmente comprometida con el Reino de Dios y su Justicia. Por ejemplo, se deben examinar las causas de la injusticia para poder erradicarlas. Las causas son múltiples y las interconexiones son varias: los factores económicos – locales, nacionales y globales, la avaricia, los problemas de tierra y la falta de la mayordomía para una ecología sostenible, el calentamiento global y su impacto en las comunidades agrícolas, la falta de equidad de género, la desigualdad de oportunidades y

programas educativos, la discriminación racial, el etnocentrismo, desinterés político, la política local, nacional y global, la corrupción sistémica generalizada, los dualismos formados por ideologías religiosas, la visión corta que la Iglesia tiene en cuanto a su misión, la violencia social e intrafamiliar, el rol de la tecnología digital, la enfermedad, la (des)nutrición, la salud y otros.

Mott advierte:

“... existe el peligro de que una conciencia del mal pueda conducir nada más que a una condenación dogmática de la sociedad que nos rodea. Pero el mal social también significa el temor, la humillación, el sufrimiento y el clamor en contra de él. No sabemos qué es el pecado hasta que hemos llorado con el llanto de la tierra. Estamos en contacto con la sustancia de la justicia cuando el hambre de la justicia que sentimos dentro de nosotros es una con nuestra angustia por el sufrimiento humano. Entonces conocemos más plenamente el significado de que Cristo ‘fue hecho pecado’ por nosotros”. (1995: 21)

Esta tesis se ha enfocado en la justicia del Reino por la sencilla razón que es donde “aprieta el zapato” y porque se debe partir desde el sitio donde se está. También se ha argumentado a favor de la justicia restaurativa como la mejor manera para participar en el proyecto redentor de Dios. Entonces, la pregunta clave para la Iglesia evangélica sería: ¿Hasta qué punto contribuye su ética a la restauración de todas las cosas? Visto de esta manera, la ética cobra un papel importantísimo como testigo de la gracia, amor y justicia de Dios ante un mundo que gime por la injusticia y que es agobiado por el sufrimiento causado por la opresión.



## **5. El puente de la ética hacia la liturgia–celebración – *lex vivendi* y *lex orandi***

### 5.1. Estableciendo una conexión necesaria

La conexión entre la ética y la liturgia–celebración es bastante obvia; ambos temas tratan acerca de la manera de vivir y de ser. Se demostrará que la relación es aún más fundamental: la ética es un requisito de la adoración que agrada a Dios. Además, la liturgia mantiene viva la historia de la obra salvífica divina, la cual suple la materia prima que permite la formación de la identidad del pueblo de Dios y le recuerda acerca de su razón para existir en el mundo. La liturgia enfatiza una manera de vivir que mira más allá del horizonte de la experiencia cotidiana de la Iglesia. Tanto la liturgia como la ética tienen que ver con Dios y lo que Dios hace en el mundo.

#### 5.1.1. Una formación de ambas vías

Al mismo tiempo, se ve la importancia de la relación entre la ética y la liturgia por el enfoque compartido de la formación del pueblo de Dios. Wells comenta: “Vivir bien requiere hábitos y esfuerzo. La vida moral no se debe experimentar como una agonía de opciones imposibles. En cambio, debería ser un asunto de hábitos e instinto” (2004: 75).

Wells observa:

“... los teólogos tienen un interés en el resultado de la formación. Es evidente que la iglesia no debería estar satisfecha con la idea de que todo está bien y que hay crisis de vez en cuando que interrumpen el bienestar. La perspectiva cristiana del pecado es que el mundo ha caído desde un estado de bienestar y está en un estado perpetuo de crisis, interrumpido con momentos de bienestar por las acciones de Dios – Padre, Hijo y Espíritu Santo. No hay lugar para la apatía que diga que todo esté bien, tampoco hay lugar para el miedo que diga que todo está perdido”. (2004: 77)

El interés en la formación ética de la persona y de la comunidad testifica del cambio de enfoque de la acción a la integridad de la persona. Como consecuencia, la ética es más un asunto de formación de la persona que un juicio acerca de lo correcto o lo incorrecto de una acción (2004: 81). Para Wells, la práctica principal que contribuye a la formación de una imaginación

moral – o cosmovisión – la forma principal de enseñanza para el discipulado es la liturgia–celebración. Dice:

“La reunión de la congregación para la celebración litúrgica es el momento cuando se suspenden las reglas convencionales del mundo caído, cuando se trata de Dios como “Señor”, cuando el tiempo y el corazón y la voz y la postura están dirigidos al conocimiento de Dios y a hacerle conocido, hacia la experiencia de la libertad gloriosa de los hijos de Dios, cuando la necesidad y la expectativa están enfocados en su fuente verdadera, cuando se conocen todos los deseos y no se esconde ningún secreto, cuando la atención se mueve de lo que es hacia lo que ha de ser. Cada aspecto de la liturgia representa una dimensión vital para la formación moral”. (2004: 82)

Se nota la importancia del potencial de la reunión dominical al reconocer “... en la liturgia–celebración, los cristianos buscan ser conformados a la imagen de Cristo – actuar como él, pensar como él, ser como él – por medio del poder del Espíritu Santo”. (2004: 84)

Wells reconoce que la Teología de la Liberación era un intento de hacer teología en el contexto de la pobreza, de los centros urbanos, de los barrios de los pueblos, de los asentamientos marginados en América del Sur, y no solamente desde las aulas cómodas de las universidades europeas. El propósito de esa teología no era solamente entender la realidad del mundo, sino cambiarla (2004: 87). Queda la pregunta si la Teología de la Liberación pudo fomentar tal cambio o no. De todas maneras, la insistencia en cambiar la realidad del mundo desde la teología que comprende su realidad es una postura digna de ser imitada. Dado que la liturgia contribuye a la formación del pensamiento teológico, se examinará el pensamiento de Nicolás Wolterstorff, quien hace observaciones pertinentes a la relación entre la justicia y la liturgia–celebración.

### 5.1.2. La conexión indispensable entre la justicia y la liturgia – el aporte de Nicolás Wolterstorff

Wolterstorff identifica a la Iglesia cristiana como un pueblo distinto en la historia, precisamente por su participación en la liturgia. Un aspecto esencial de dicha liturgia es que la Iglesia acoge a las Escrituras, tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento, como los textos canónicos que informan y forman su identidad. El centro de las Escrituras es Jesús de

Nazaret (2011: 40). Los textos han de reproducir la forma de ser y vivir de Jesús en sus seguidores (Mateo 28) y así, Jesús y su mensaje funcionan como la norma de la ética cristiana. Una atención cuidadosa a las lecturas de la Biblia a través de un acercamiento a la persona y ministerio de Jesús necesariamente lleva a la Iglesia a reflexionar sobre la importancia de la justicia. La relación entre la ética y la liturgia cobra importancia para la identidad, vida y ministerio de la Iglesia misma.

Wolterstorff enfatiza que existe una relación estrecha entre la liturgia y la justicia, sin embargo la naturaleza de la relación ha sido un poco ambigua ya que hay poca reflexión sobre la importancia del carácter formativo de la liturgia. Wolterstorff argumenta que “la Iglesia se reúne para la celebración de la liturgia, y luego al salir, debe practicar y luchar por la justicia y compartir la palabra acerca de su Señor” (2011: 40). La naturaleza del carácter formativo de la liturgia se ve al entenderla como ‘acción’, así como lo expresa J.A. Jungmann:

“Liturgia no es simplemente ceremonia – las ceremonias son sencillamente señales manifestadas de una acción mucho más profunda. Tampoco es meramente una colección de reglas y reglamentos o un procedimiento establecido – más bien, es en sí misma la acción”. (Jungmann, 1966: 1-2)

### ***Celebración y práctica – hacia una vida auténtica***

Se nota la importancia entre la liturgia y la justicia al pensar en el concepto y práctica de la autenticidad. La liturgia pierde su autenticidad cuando se repiten las palabras de la liturgia sin convicción ni atención. De igual manera, la liturgia pierde su autenticidad cuando se desvía de la doctrina recibida de la Gran Tradición. Para algunas iglesias la liturgia pierde su autenticidad cuando las mujeres participan – o cuando no se les permite participar (Wolterstorff, 2011: 42–43). Es evidente que las iglesias particulares tienen sus normas que avalan la autenticidad de la liturgia–celebración. Wolterstorff es enfático al afirmar que la Biblia misma establece las normas para la liturgia–celebración: “la liturgia pierde su autenticidad cuando los adoradores no practican ni buscan la justicia” (2011: 43). De una manera aún más elemental, los autores bíblicos condicionan la legitimidad de la liturgia–celebración por medio de la calidad de la vida ética de los participantes.

### ***Textos bíblicos***

Se invita al lector a considerar los siguientes pasajes:

#### **Amós 5:21–24 NVI**

“«Detesto y aborrezco sus fiestas religiosas;  
no me agradan sus cultos solemnes.  
Aunque me traigan holocaustos y ofrendas de cereal,  
no los aceptaré,  
ni prestaré atención  
a los sacrificios de comunión de novillos cebados.  
Aleja de mí el bullicio de tus canciones;  
no quiero oír la música de tus cítaras.  
¡Pero que fluya el derecho como las aguas,  
y la justicia como arroyo inagotable!»

#### **Isaías 58:3b–7 NVI**

“Y hasta me reclaman:  
“¿Para qué ayunamos, si no lo tomas en cuenta?  
¿Para qué nos afligimos, si tú no lo notas?”  
»Pero el día en que ustedes ayunan,  
hacen negocios y explotan a sus obreros.  
Ustedes solo ayunan para pelear y reñir,  
y darse puñetazos a mansalva.  
Si quieren que el cielo atienda sus ruegos,  
¡ayunen, pero no como ahora lo hacen!  
¿Acaso el ayuno que he escogido  
es solo un día para que el hombre se mortifique?  
¿Y solo para que incline la cabeza como un junco,  
haga duelo y se cubra de ceniza?  
¿A eso llaman ustedes día de ayuno  
y el día aceptable al Señor?  
»El ayuno que he escogido,



¿no es más bien romper las cadenas de injusticia  
y desatar las correas del yugo,  
poner en libertad a los oprimidos  
y romper toda atadura?  
¿No es acaso el ayuno compartir tu pan con el hambriento  
y dar refugio a los pobres sin techo,  
vestir al desnudo  
y no dejar de lado a tus semejantes?”

**Isaías 1:11–17, 20 NVI**

“¿De qué me sirven sus muchos sacrificios?  
—dice el Señor—.

Harto estoy de holocaustos...

¿Por qué vienen a presentarse ante mí?

¿Quién les mandó traer animales

para que pisotearan mis atrios?

... Yo aborrezco sus lunas nuevas y festividades;

se me han vuelto una carga

que estoy cansado de soportar.

Cuando levantan sus manos,

...

no les escucharé,

pues tienen las manos llenas de sangre.

¡Lávense, límpiense!

¡Aparten de mi vista sus obras malvadas!

¡Dejen de hacer el mal!

¡Aprendan a hacer el bien!

¡Busquen la justicia y reprendan al opresor!

¡Aboguen por el huérfano y defiendan a la viuda!

...

¡Cómo se ha prostituido la ciudad fiel!

Antes estaba llena de justicia.

La rectitud moraba en ella,  
pero ahora solo quedan asesinos”.

El listado de pecados abarca temas como el robo, el soborno, la falta de abogar por el huérfano o la viuda, así Yahvé insiste en que hará una limpieza o purificación ‘con lija’ y luego Isaías 1:26 dice:

“Restauraré a tus jueces como al principio,  
y a tus consejeros como al comienzo.  
Entonces serás llamada ‘Ciudad de justicia’,  
‘Ciudad fiel’”.

Interesantemente, uno de los textos favoritos de las campañas evangelísticas se encuentra justamente al final de la cadena de reclamos por la hipocresía de la actividad litúrgica y los imperativos éticos. Por lo regular, se predica una invitación a “poner las cosas claras” con el Señor y experimentar su perdón (Isaías 1:18) sin tomar en cuenta la naturaleza de los pecados condenados, los cuales tienen que ver con la ética social.

Lo notable es que una liturgia que no toma en cuenta la justicia, no solamente pierde su autenticidad sino que Yahvé la considera una abominación. Es evidente: se requiere un acercamiento y compromiso entre la liturgia–celebración y la justicia. Wolterstorff comenta que no es que la justicia *desplace* a la liturgia como prioridad (2011: 46). No se trata de tener lo uno o lo otro, ni tampoco lo uno con lo otro, sino que es aún más radical: “*no hay liturgia auténtica a menos que haya justicia*” (2011: 47, énfasis del autor).

### ***La crítica profética explicada***

Existe el peligro de minimizar la importancia de la justicia como requisito para la liturgia–celebración auténtica, por no tomar en serio los pecados de *omisión*. Sugerir que uno está cumpliendo la voluntad de Dios por el hecho de que no practica la injusticia es una manera ingenua de evitar la fuerza del imperativo de Jesús: “*busquen primeramente el Reino de Dios y su justicia...*” Siguiendo a Wolterstorff, el pasaje profético de Miqueas 6:1–8 sirve como modelo de la crítica profética de la liturgia–celebración (2011: 47–51):

“Escuchen lo que dice el Señor:  
«Levántate, presenta tu caso ante las montañas;  
deja que las colinas oigan tu voz».

Escuchen, montañas, la querrela del Señor;  
presten atención, firmes cimientos de la tierra;  
el Señor entra en juicio contra su pueblo,  
entabla un pleito contra Israel:  
«Pueblo mío, ¿qué te he hecho?  
¡Dime en qué te he ofendido!  
Yo fui quien te sacó de Egipto,  
quien te libró de esa tierra de esclavitud.  
Yo envié a Moisés, Aarón y Miriam  
para que te dirigieran.  
Recuerda, pueblo mío,  
lo que tramaba Balac, rey de Moab,  
y lo que le respondió Balán hijo de Beor.  
Recuerda tu paso desde Sitín hasta Guilgal,  
y reconoce las hazañas redentoras del Señor».

¿Cómo podré acercarme al Señor  
y postrarme ante el Dios Altísimo?  
¿Podré presentarme con holocaustos  
o con becerros de un año?  
¿Se complacerá el Señor con miles de carneros,  
o con diez mil arroyos de aceite?  
¿Ofreceré a mi primogénito por mi delito,  
al fruto de mis entrañas por mi pecado?  
¡Ya se te ha declarado lo que es bueno!  
Ya se te ha dicho lo que de ti espera el Señor:  
Practicar la justicia,  
amar la misericordia,

y humillarte ante tu Dios”. (NVI)

Aunque el pasaje es bastante conocido, la tendencia de abreviar la lectura a los versículos 6 al 8 suaviza y enmudece la seriedad de la situación. El resultado es nuevamente reduccionista. La estructura del pasaje toma la forma de un juicio formal en el cual Dios demanda a su pueblo porque se han olvidado de lo que Dios hizo por ellos, y se les recuerda la intervención clave en la vida de Israel: Dios, por medio del profeta, despierta la memoria colectiva. El pueblo, por su parte, se defiende y responde que sí, que se recuerda bien y que ha sido fiel en presentar sus ofrendas delante de Dios para hacer expiación de sus pecados, por lo cual, no entiende lo que le hace falta o qué más se podría exigirle. Naturalmente, el riesgo de preguntar ‘¿Qué piensa Dios de lo que estamos haciendo?’ es que se corre el peligro de destapar la olla.

En su respuesta, Dios explica la manera correcta de recordarse de Él y de lo que Él ha hecho. Por medio de un reclamo poético se narra la intervención salvífica divina desde el Éxodo hasta la entrega de la Tierra Prometida y el llamado a la obediencia ética que se basa en el amor y en la gratitud. Sacrificio sin gratitud no tiene sentido y la gratitud se demuestra por medio de la obediencia. Lo impresionante es que la obediencia, como respuesta correcta a la acción salvífica de Dios, incluye la justicia.

Además, la respuesta de Dios enfatiza que es Él quien establece las normas de la liturgia–celebración y no el pueblo. La falta de la preocupación por la justicia y el *shalom* de parte de la Iglesia evangélica guatemalteca resaltan la necesidad primordial de regresar a los textos bíblicos con el deseo de escuchar a Dios como el punto de partida del quehacer de la Iglesia. Antes de elaborar sus programas de culto de manera pragmática o al antojo de lo culturalmente popular, se debe aprender de Dios mismo. Tal postura no significa que no haya espacio para contextualizar el culto: se trata más de la coherencia que de la forma de expresarse.

### ***Una pregunta clave***

Hasta cierto punto, es lógico y evidente que el amor hacia Dios se expresa por medio de la obediencia. Wolterstorff hace la pregunta clave: “Pero, ¿por qué es que Dios le exige a Israel que viva precisamente este estilo de vida, el cual incluye una vida de justicia?” (2011: 49). ¿Es arbitrario? ¿Hay una conexión necesaria entre la redención y la justicia? Wolterstorff aclara que

el objetivo de la redención no fue la libertad en sí. La libertad fue un medio para alcanzar un estilo de vida encapsulado en la idea bíblica de *shalom* – la vida en plenitud para todos. Para alcanzar tal plenitud de vida, se necesitaba la obediencia a las leyes y normas de Dios, porque tal como Moisés explicó: “Y Yahvé nos mandó que pusiéramos en práctica todos estos preceptos, temiendo a Yahvé nuestro Dios, para que nos vaya siempre bien y nos mantengamos en vida como el día de hoy”. (Deuteronomio 6:24, NBJ)

Gustavo Gutiérrez concuerda: “la liberación no es únicamente una libertad de, es también una libertad para” (1993: 121). El punto que se debe subrayar es: “no hay vida abundante sin la justicia del pueblo” (Wolterstorff, 2011: 51).

### ***Una respuesta desde la alianza con Dios***

Ubicando la búsqueda de la vida abundante dentro del marco de la Alianza, Wolterstorff aclara:

“El significado de la Alianza es que Dios y el pueblo se han comprometido a andar juntos en el camino hacia la vida de plenitud – Dios bendiciéndoles y el pueblo mostrando sabiduría, rectitud, justicia, amor y misericordia. La crítica bíblica a la humanidad es que se vive con la ilusión de que podemos obtener la bendición sin la ética y que la bendición sería suficiente para florecer – creyendo, a la vez, que la manera para conseguir las bendiciones sin la ética es por medio de las actividades de culto”. (2011: 51)

Es por esa razón que Dios critica a su pueblo por medio de su profeta Miqueas. La idea de que se pueden usar actividades de culto como sustituto de la acción de justicia es el resultado de una equivocación malentendida del propósito de la acción salvífica divina. Sin embargo, tampoco sugiere que se deberían dejar de reunir en los cultos, sino más bien Miqueas, igual a los demás profetas, entendió que la autenticidad del culto depende de la vida ética del pueblo que se reúne para adorar a Dios. Es aquí que se debería evitar la idea de que la vida justa es un agregado al culto–celebración. El culto mismo contribuye al *shalom* del pueblo y “la justicia no es un medio para alcanzar al *shalom* sino un componente del [*shalom*]” (2011: 52).

Además, una liturgia–celebración que se estructura como una renovación de la Alianza incluye la reorientación de la vida para poder vivir en una buena relación con Yahvé nuevamente,

– y Yahvé ama la justicia. El culto es una recuperación de la memoria histórica colectiva del pueblo y narra tanto lo que Dios ha hecho, como el propósito por el cual Dios les salva (Köster, 2003: 27). Sin embargo, lo notable es que existe una ‘inversión extraña’ (Wolterstorff, 2011: 52). La ética no aparece como una respuesta a la Palabra de Dios como si fuera la aplicación de la predicación; la ética sirve como la pre-condición para la disposición aprobada por Dios para la liturgia–celebración auténtica. Wolterstorff explica: “Ha de ser que los profetas operan bajo un entendimiento del significado e importancia de las acciones litúrgicas” (2011: 52). No ven la liturgia–celebración como un agregado a otras cosas que se hacen ni tampoco las acciones cotidianas como un agregado a la liturgia–celebración: ven una integración de la vida en sus múltiples dimensiones.

La postura de Wolterstorff desenmascara las incoherencias comunes: orar por los hambrientos sin participar en su alimentación, cantar como una expresión a nuestro compromiso con Dios sin participar en el proyecto al cual Dios está comprometido, expresar nuestro aprecio y gratitud por el amor de Dios sin amarlo y sin amar a los que Dios ama, confesar nuestro pecado – personal y social – sin corregir la orientación de nuestra vida (2011: 52). Cumplir con gestos, ritos, cantos y acciones de liturgia–celebración sin una correspondencia con la manera de vivir no solamente niega la comprensión de la integridad de vida sino invita a la condena tajante de Dios a quien supuestamente se dirigen las acciones litúrgicas (Amós 5:21–24; Isaías 58:3–7; 1:11–17). La importancia de la búsqueda de la justicia como una prioridad del pueblo de Dios y requisito para la liturgia–celebración queda clara.

### ***Jesús y la tradición profética en relación a la liturgia o vida religiosa***

Es evidente que Jesús opera dentro de los parámetros de la tradición profética: dos veces en el Evangelio según Mateo se apela a la profecía de Oseas 6:6

“Porque yo quiero amor, no sacrificio;  
conocimiento de Dios, más que holocaustos”.

En ambos casos, el contexto es el pleito con los fariseos sobre la falsa idea de la pureza, la cual se trató más arriba (Mateo 9:13; 12:7). La evaluación negativa del cumplimiento de los diezmos como sustituto de la práctica de la justicia, se encuentra en Mateo 23:23, donde Jesús

califica a los letrados y a los fariseos de hipócritas por preocuparse por diezmar hierbas y descuidar “lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe”. A los que oran, Jesús advierte que la reconciliación es requisito primordial, sin el cual la oración no tendrá sentido (Mateo 5:23–24). Aún más, pensar que se podría experimentar el perdón de Dios sin estar dispuesto a perdonar al prójimo es una ilusión (Marcos 11:25). Las palabras de Jesús no podrían ser más claras cuando enseña en el Padrenuestro:

“Perdónanos nuestras deudas,  
como también, nosotros hemos perdonado  
a nuestros deudores”. (Mateo 6:12)

Al igual que los profetas veterotestamentarios, Jesús predicaba un mensaje de ética integral que funcionaba dentro del marco de la reconciliación y cuya formación era parte del propósito de la liturgia.

### *...¿y la gracia?*

Wolterstorff anticipa la pregunta sobre la gracia y la tendencia a ver cualquier condición para ser aceptado por Dios como algún tipo de legalismo o de ‘salvación por obras’. Él responde al demostrar que cada persona entiende que existen ciertas condiciones para poder adorar a Dios en espíritu y en verdad. Expresar gratitud con los labios requiere una gratitud sincera; es de corazón o es de balde. Tal actitud de corazón no justifica a la persona delante de Dios; más bien, es cuestión ser íntegro. Nadie cuestionaría el rechazo a la hipocresía, lo cual, a su vez, pide una coherencia entre lo que se dice y lo que se vive (2011: 57–58). Sugerir que las exigencias éticas de la Biblia están en conflicto con la gracia de Dios es no comprender que la acción redentora de Dios conduce hacia una nueva manera de ser y de hacer.

Con la esperanza de haber establecido el nexo entre la ética y la liturgia–celebración, se dirige ahora la atención al estudio específico de la liturgia en sí misma.





## 6. La liturgia–celebración como la vivencia de una eclesiología misional

### 6.1. ¿En qué consiste la liturgia?

El Cuaderno de Trabajo que se preparó para el Quinto Congreso Latinoamericano de Evangelismo, celebrado en San José, Costa Rica en 2010, invita a los participantes a hacer un examen de la práctica de la Iglesia en cuanto a la misión del Reino de Dios. Los autores ven la importancia de la liturgia y observan:

“Muchos evangélicos y evangélicas tratan la palabra liturgia con gran desconfianza y reserva. Es como si el término sonase obsoleto y sin sentido para la iglesia de hoy. Comprenden la liturgia como un proceso de encasillamiento del programa del culto, un instrumento de protección de prácticas mecánicas, cristalizadas por el tiempo. Estos entendimientos reflejan desconocimiento sobre el verdadero significado de dicha expresión”. (Bedford, 2010: 19)

En parte, la reticencia de visitar el tema se debe a la mala concepción acerca del concepto de la liturgia ya que la mayoría pensaría que se trata de un culto de la Iglesia Romana. En la versión en español del Nuevo Diccionario Teológico, se ha obviado el tema de la liturgia completamente, mientras que en el original en inglés, se habla de una liturgia teológica de manera breve y reduccionista (Ferguson, Wright y Packer, 1988: 392).<sup>31</sup> La contribución de un diccionario popular demuestra el poco interés en el tema.

Desde sus raíces etimológicas, la palabra liturgia tiene un origen ‘secular’. *leitourgía* se entiende como un trabajo público que se hace a favor de una ciudad o el Estado: trabajo (*ergon*) y pueblo (*laos*). Las personas participan de manera activa en las cosas que se deben ofrecer a las autoridades. Al pasar el uso de *leitourgía* a la Iglesia, se busca tomar en serio el enfoque teocéntrico de la adoración como servicio. Bedford asegura que la liturgia revela la teología y la

---

<sup>31</sup> La omisión es extraña ya que tanto Wright como Packer son de la tradición Anglicana y ambos han escrito sobre el tema. Packer, en conversación con el autor (Ottawa, octubre de 2014), reconoce la importancia de

misión de la Iglesia (2010: 19). Además, observa que “la práctica ha demostrado que el rechazar una liturgia tradicional casi inevitablemente implica la adquisición de una práctica litúrgica subjetivista y la consiguiente clericalización del culto” (2010:19).<sup>32</sup> La cuestión no es si una iglesia local tiene liturgia o no, sino qué tipo de liturgia tiene.

## 6.2. La importancia de la liturgia–celebración

Se puede plantear la necesidad de tomar en serio la liturgia de diferentes maneras. Simon Chan afirma: “El problema de la eclesiología que molesta al evangelicalismo moderno no puede ser separado del problema de la adoración. Los dos están integralmente vinculados: error en el uno resulta en error en el otro” (Chan, 2006: 41). Mucho depende del punto de partida. Si se concibe a la Iglesia como una reunión de personas cuyo propósito es buscar la salvación de almas, entonces, se verá la liturgia como una actividad humana realizada para alcanzar tal fin y se orientará la discusión alrededor del pragmatismo antropocéntrico.

La consideración fundamental será la cuestión acerca de a) lo que se cree que es ‘relevante’ para las personas o no, y que tarde o temprano reduce el culto a una oferta de bienes religiosos que satisfagan las necesidades de las personas y b) lo que atraerá y luego mantendrá a la gente en las reuniones programadas de la Iglesia. Por otro lado, si se concibiera al culto como el momento de *koinonía*, se trataría nuevamente de un reduccionismo que subraya un enfoque antropocéntrico del servicio religioso. Innovación y conservadurismo son posturas que se adoptan según la perspectiva del liderazgo y/o la mayoría de los miembros de la Iglesia. Evidentemente, hace falta una reflexión teológica que comienza desde la perspectiva de Dios.

Dicho de otra manera, se ha notado que “no habrá una reforma de la Iglesia sino una reforma de la liturgia”. Tal postura demuestra que el papel de la liturgia es fundamental para el bienestar o la salud de la Iglesia. Dada la preocupación que se ha resaltado por la falta de impacto

---

una revisión del Libro de Oración Común en una manera que fortalezca la liturgia y satisfaga las perspectivas teológicas de las diferentes facciones de la Iglesia Anglicana de Norte América (ACNA).

<sup>32</sup> Se refiere al hecho de que en las liturgias tradicionales se incluyen respuestas de la congregación, con una participación marcada en las oraciones y lecturas bíblicas. Hay una conversación constante entre la persona que dirige y la congregación, que refleja una conversación entre Dios y su pueblo.

o transformación en la sociedad guatemalteca, la única conclusión válida sería que algo anda mal con la liturgia. Ignacio Ellacuría admite que “la Iglesia ha contribuido a un reduccionismo del evangelio y a una alienación de la sociedad *en gran parte a través de la liturgia*” (Ellacuría, 1989: 283 énfasis agregado).

Aunque sea probable que Ellacuría se refiere a una liturgia incomprensible o descontextualizada, su observación subraya un principio digno de ser estudiado ya que se nota la tensión entre la necesidad de mantener una postura ortodoxa y también accesible y fácil de participar. Discernir cómo conjugar lo esencial de la Gran Tradición en su propio contexto es una responsabilidad de la Iglesia en cada país.

### 6.3.El mensaje ineludible de la arquitectura

El enfoque pragmático de la liturgia se nota no solamente a través de la estructura y contenido de los cultos, sino por la nueva arquitectura de los templos o centros de reuniones eclesiológicas. Si antes la misma arquitectura servía para facilitar la reflexión trascendental por medio de la manera en la cual se construían los templos con el techo alto, que dirigía los ojos para enfocarse en Dios, con la mesa del Señor en el centro de la actividad litúrgica y los púlpitos al lado, para ver y entender la centralidad de la mesa y la importancia de la Palabra, los nuevos centros suelen tener una tarima en el centro y las bancas se han cambiado por butacas, a la manera de una sala de cine. El uso de luces e inclusive el humo y otros efectos especiales, indican que se trata de entretenimiento.

Frecuentemente, los cantantes aparecen en grandes pantallas como si fuera un concierto. Aun si se utilizara el lenguaje de ‘adoración’ la actividad de los tiempos de alabanza comunica que se trata principalmente de un intento de satisfacer la necesidad existencial del adorador. Al ver la casilla del presupuesto financiero dedicado a la misión y la que está dedicada a los equipos de sonido dará un panorama claro de dónde la Iglesia ha puesto su prioridad. No se trata de sugerir que los cultos deberían ser aburridos o sin creatividad como si la Iglesia no fuera más que un museo; es una cuestión de entender la razón para congregarse, el enfoque principal y el propósito central en los momentos litúrgicos públicos.

Aun en los templos de Iglesias con trasfondo más tradicional, el púlpito compite con el espacio necesario para el ministerio de alabanza. La mesa que se deja por un lado y la fuente que se utilizaba para la aplicación del bautismo se guarda para su uso eventual, mientras que en las iglesias que son litúrgicamente más conscientes, se deja la fuente en la entrada de la puerta principal para enfatizar que la entrada a la comunidad de fe es precisamente por medio del sacramento del bautismo. Es un simbolismo que se debe dramatizar nuevamente cada vez que se entra en la Iglesia para adorar a Dios. En las iglesias que practican el bautismo por inmersión en algún río o lago, por lo regular, no existe ningún símbolo que les recuerde a los miembros su historia – y por ende, de su identidad.<sup>33</sup>

Así, en los templos o lugares de reunión más humildes, se podría recuperar la centralidad de la mesa, los símbolos sencillos que facilitan la orientación hacia Dios y una participación corporal que subraye que se trata de una adoración de Dios. Se ha visto la ubicación de los feligreses rodeados alrededor de una mesa donde se encuentran los símbolos de pan y vino de manera que invita la participación de todas las personas. Banderas sencillas que reflejen el momento litúrgico correspondiente al año cristiano hechas por miembros de la congregación facilitan un aprecio por los ritmos y enfoque de la vida del pueblo peregrino de Dios. Es una oportunidad de aprovechar la creatividad de toda la congregación: niños y niñas, jóvenes y adultos.

#### 6.4. La estructura de los cultos populares

El contenido de los cultos demuestra las prioridades de las iglesias. El culto más típico de las iglesias evangélicas en Guatemala es el de tipo “sándwich”, que dedica entre 30 a 45 minutos a la alabanza al inicio del culto y termina con un tiempo más corto de ministración a través de la música. En medio de la reunión se predica. Lo notable es que los tiempos de alabanza suelen ser divididos por dos ritmos – uno más rápido que se denomina “alabanza” y el otro más despacio

---

<sup>33</sup> El retorno a la renovación de los votos bautismales en el servicio de la Pascua – la Gran Vigilia Pascual – como se está practicando nuevamente en algunas tradiciones ofrece una manera de reforzar la identidad por medio de ritos litúrgicos muy antiguos.

que se caracteriza por “adoración”. Tal diferencia es artificial y sin embargo es una etiqueta que ha surgido y que se utiliza en muchas diferentes denominaciones a lo ancho y largo del país y ya es parte de la liturgia evangélica.

Es cuestionable que los que dirigen los cultos hayan tenido una formación o educación teológica o que hayan estudiado la historia de la liturgia. Por lo regular, ignoran la importancia del movimiento entre los diferentes aspectos del culto y como resultado se suele repetir frases que se aprenden de otros como puentes entre una canción a otra. Un diálogo entre Dios y su pueblo ha sido rechazado a favor de una conversación terapéutica entre la persona que dirige el culto y la congregación. La facilidad de acceso al Internet ha contribuido a una expresión litúrgica genérica que usualmente viene de conciertos populares más que de la celebración dominical de cultos. Los requisitos para dirigir el culto tienden a ser más basados en la capacidad de cantar o tocar algún instrumento.

### 6.5. Un divorcio preocupante

Quizá más preocupante sea el divorcio entre lo que se canta y la realidad cotidiana. A una persona que no conoce la realidad guatemalteca se le perdonaría al pensar que no hay ningún problema de violencia, extorsión, carencia de medicina o acceso a servicios médicos, desempleo, injusticia social o pobreza en el país si visitara una iglesia evangélica cualquier domingo por la mañana. Los cantos sencillamente ignoran tales temas. Sin embargo, en la mayoría de las Iglesias hay personas que han sido afectadas directamente con la crisis social mientras que el único requisito que aparentemente determina la selección de los cantos para los cultos es que “sea alegre”. Es normal escuchar al predicador o dirigente del culto decir que los feligreses deben “dejar sus problemas fuera de la Iglesia y entrar en la presencia del Señor para adorar”. El sentimentalismo romántico funciona como un tipo de anestesia masiva y da la idea de que no hay lugar en el culto para enfrentar o hablar de los problemas que agobian a los feligreses. Ese tipo de culto funciona – conscientemente o inconscientemente – como la legitimación del *statu quo* de la ideología que supone que el sistema corrupto está bien, que funciona correctamente y que se puede confiar en el sistema.

Cultos que no dicen mayor cosa sobre los desafíos de la vida cotidiana por causa de la situación que se vive en el país sugieren que es más honorable y correcto, más espiritual y más cristiano ser ‘amables’ y ‘reverentes’ delante de Dios y esconder las llagas del dolor que se sufre. Tarde o temprano tal distorsión provoca un desencanto total con la iglesia (o con Dios mismo) porque es una perspectiva deshonestas; es una mentira que promueve alienación entre los miembros de la Iglesia, entre los que sufren y Dios y el resultado es un cinismo creciente.

Se da la idea errónea de que las preguntas sobre la justicia no son relevantes en los cultos, y que por sí, la injusticia es parte ‘normal’ y ‘aceptable’ de la vida. De manera intrínseca se sabe que las cosas andan mal, entonces, no existe otro recurso más que pensar que a Dios no le importa la situación en la cual se vive en el país, o que Dios está más allá de los problemas que se viven a diario, o que la espiritualidad bíblica solamente tiene que ver con la salvación del ‘alma’. El silencio, la pasividad y la docilidad son vistos como virtudes. En vez de contribuir a la sanidad de las heridas sociales, se les ignora y se pierde la oportunidad de estar pastoralmente presente en medio de la sociedad.

Posiblemente – e irónicamente – la única excepción sea en los cultos de las Iglesias que han adoptado la Teología de la Prosperidad ya que se mencionan los problemas – pero con otra finalidad: es solamente con el afán de ofrecer a la congregación una salida basada en el uso del diezmo como una manipulación que asegura el favor de Dios. Urge un estudio detenido de 2 Corintios 8 y 9 para reinterpretar esos versículos según el objetivo que Pablo presenta y no según los deseos mezquinos de pastores que se aprovechan de sus miembros.<sup>34</sup> Una liturgia informada por la misma Biblia podría orientar a la Iglesia hacia una liturgia más auténtica o realista.

## 6.6. Expresando dolor por medio de los Salmos de lamento

Un elemento clave que tendría un impacto sumamente pastoral podría ser la recuperación de los salmos de lamento como una expresión del dolor, angustia, inconformidad y queja ante Dios por la situación vivida. Se rompe el silencio con un grito de dolor; un grito que reconoce la

posibilidad de hablar de manera transparente y auténtica, sin rodeos, en situaciones muy difíciles y en las que la persona afectada dirige su dolor o inconformidad a Dios mismo. Es un lenguaje forjado en el dolor, un grito que no aguanta más. Al orar los salmos de lamento el pueblo de Dios camina desde la memoria textual hacia nuevas posibilidades como pueblo de Dios porque se aferra a Dios, quien ha respondido al clamor de su pueblo una y otra vez en la historia concreta. La desesperación expresada en los lamentos recibe un eco en la vida de tantas personas que sufren y se dan cuenta que no están solos y que, al final de cuentas, por ser salmos inspirados por Dios mismo, hay alguien cercano que escucha al menesteroso (Brueggemann, 2002, XX).

En los salmos de lamento se admite la incapacidad de solucionar la situación con las fuerzas humanas, pero no se conforma con la situación. El poeta se atreve a quejarse de Dios con una urgencia impresionante por la situación insoportable; está indignado por la ausencia de Dios en medio de los problemas y le reclama (Salmos 6; 13:1–2; 22; 39:7–10; 51; 74:19–23; 77; 88; 137 y otros, Jeremías 4:19–20). La poesía es el mejor lenguaje para expresar lo que el corazón siente: es atrevida, brusca, apasionada y emocionalmente intensa (Brueggemann, 2001: 23–27). Sin embargo, no se queda solamente en el grito frustrado sino que avanza hacia la esperanza de que Dios actúe nuevamente; el grito se convierte en una expresión de fe precisamente porque la liturgia le recuerda a la Iglesia que Dios escucha el clamor de su pueblo y responde (Éxodo 2:22–25).

La historia del pueblo de Dios afirma repetidamente que Dios es fiel a sus promesas y que responderá en una manera libre, creativa y adecuada que sobrepasa las expectativas de su pueblo. Los gritos de lamento se convierten en plegaria, alabanza y acción de gratitud por las maneras en las cuales Dios se levanta para ayudar a su pueblo (Éxodo 15; Jueces 5:3, 7–8; Salmos 148:1–4, 7–10; 104:27–28; 145:15–16). Al ver la manera que Dios ha respondido, la respuesta humana es la doxología y se le infunde confianza en los demás miembros de la Iglesia al repasar lo que Dios hace en circunstancias similares. Quizá parte de la incapacidad de la Iglesia de enfrentar su realidad cotidiana se debe a su falta de expresar sus lamentos de manera auténtica y como

---

<sup>34</sup> La riqueza que se espera son “frutos de justicia” y el ser “ricos en todo para toda generosidad”; la cosecha

consecuencia Dios no le ha respondido. La popularidad de cantos “alegres,” “románticos” o sentimentales” o coros superficiales han servido de anestesia masiva; la realidad social no ha cambiado sino sigue igual.

### 6.7.Las preguntas que la misión debe hacer a la liturgia

La liturgia contiene más que cantos u oraciones. La predicación es una parte esencial y la pregunta clave que se debería plantear es si el evangelio que se predica y que se celebra en los cultos de las comunidades de fe ha sido el evangelio del Reino o sencillamente un evangelio que contribuye al individualismo pietista, a un legalismo, a una visión escapista de salvación o a una religión de consumismo personal. Cabe la pregunta si se promueve la justicia, la paz y el gozo del Reino o si, de una forma u otra, se ha buscado mantener el control de la grey de Dios a través de una manipulación psicológica y una oferta condicional del evangelio. Un evangelio descontextualizado da la impresión de una presencia en la actividad religiosa en los cultos y reuniones, pero carece de poder de impulsar una transformación del país.

Ante todo, cabe la pregunta si la liturgia – cuando se habla del Reino o de la salvación – ha estado excesivamente montada sobre la otra vida, la vida eterna. Mientras tanto, muchos de guatemaltecos sufren a tal grado que se preguntan ¿Hay vida antes de la muerte? En demasiados cultos sólo se sigue cantando de “bellos hogares más allá del sol” y la salvación que se predica se parece más a “vacaciones eternas” donde se puede descansar. Tal como se mostró en el capítulo que trata de la teología: el evangelio se ha reducido al binomio pecado/redención y la escatología popular termina con el cielo más que la Nueva Creación. Evidentemente, la liturgia es coherente con la teología popular y la teología popular es sostenida por la liturgia. La relación *lex orandi, lex credendi* sigue en pie – para bien o para mal.

El resultado de esto ha sido palpable en la formación ética de Iglesia que suele reunirse en los cultos que se celebran los domingos. En los enfoques de la predicación que se ve en los canales de la televisión u otros medios de comunicación, la distorsión del mensaje del Reino ha

---

que se espera es “acción de gracias a Dios” y “muchas acciones de gracias a Dios” (2 Corintios 9:11,12).



dejado de lado la importancia de la justicia en favor de una espiritualidad individualista que es más una terapia emocional (con raíces en un deísmo benigno) que un discipulado enfocado en el Reino de Dios, marcado por su compromiso con el necesitado, la justicia y la misericordia.

Los cantos y la búsqueda de cultos ‘alegres’ en medio del dolor por la violencia, por el impacto del fracaso social y más, están promoviendo cierto gnosticismo y docetismo en los cultos. “Es muy dudable que los cultos que están enfocados en el tiempo de alabanza puedan impulsar una vida *cruciforme*; tal enfoque se da únicamente *al retomar la centralidad de la mesa del Señor*” (Hays, Conferencia de SBL, 2014, énfasis agregado). Cultos que ofrecen un tipo de entretenimiento carecen de la capacidad de impactar al mundo real el cual está marcado por la injusticia y el sufrimiento. Los cultos tienen muy poco que ver con lo que sucede en el mundo. Si fuera diferente, se podría observar otra realidad en nuestras comunidades.

#### 6.8. ¿Reformados siempre reformándose?

Aunque algunas iglesias evangélicas suelen repetir el refrán “reformados siempre reformándose”, parece que hay poco interés en un acercamiento detenido al tema de la liturgia como una parte esencial de una eclesiología misional desde la perspectiva del Reino de Dios para contribuir a una transformación del país. Se necesita ir más allá de cantar “Enciende una luz” y reconocer que el movimiento reformador del siglo XVI iba transformando no solamente a la teología sino también a la economía, a la política y a la vida social.

El impacto de la Reforma alcanzó a la liturgia también: no solamente por su mensaje iconoclasta, sino por la participación de la congregación en los cantos y la creación de nuevos himnos. En cuanto a las iglesias de la herencia reformada, el principio regulativo cobró mucha importancia y se presumía que únicamente lo que se encontraba establecido en la Biblia se podría implementar en los cultos. Existen varias interpretaciones del principio y la influencia zwingliana se nota más de lo que se ha reconocido tradicionalmente.<sup>35</sup> Es dudable que una aplicación estricta

---

<sup>35</sup> Por ejemplo, Zuinglio abogaba por una simple conmemoración en la Santa Cena mientras que otros reformadores querían ver más énfasis en la cena como medio de gracia. Además, la reticencia en cuanto a lo visual y los símbolos ha empobrecido el culto.

del principio regulativo sea justificada por la misma Biblia y las peleas que se han dado para mantener cierta ortodoxia en cuanto al culto surgen más de una lectura reduccionista que ha buscado el aval de citas bíblicas más que de un acercamiento por medio de los principios de liturgia bíblica.

Por ejemplo, Jesús evidentemente participaba en fiestas no prescritas en el Antiguo Testamento, como la fiesta de la dedicación del Templo que celebraba el triunfo de Juan Macabeo sobre el blasfemo de Antíoco IV Epífanes, quien había erigido un monumento en honor al César y sacrificaba cerdos sobre el altar en 165 A. C., acontecimiento que se celebraba anualmente (Juan 10). Además, Jesús aprovechó para predicar el evangelio el contexto de ciertos ritos de la Fiesta de Tabernáculos o Enramadas que no tienen ninguna referencia y ningún aval en el Antiguo Testamento. En Juan 7, Jesús apeló a la ceremonia del derramamiento del agua, recordatorio de la provisión de agua en el desierto y petición por lluvia en el contexto escatológico (Zacarías 14:8,9, 16–18). En Juan 8, Jesús utilizó la metáfora de la *menorá* gigante encendida en el atrio del Templo para declarar su identidad como la Luz del Mundo y el cumplimiento de la provisión de la nube y columna de fuego durante el tiempo en el desierto (Éxodo 13:21,22). En los casos relacionados con la Fiesta de Enramadas, es notable que Jesús aprovechara el simbolismo para presentar el evangelio. No se debe perder el significado de tal acción ya que todas las actividades y gestos relacionados con el sistema de sacrificios y otros ritos son detalladamente prescritos en el Antiguo Testamento (Éxodo 12:43–50; 23:14–19; 30:1–38; Levítico 22, 23, 24:1–9 y otros).

### 6.9. Una predicación orientada por el Reino – aporte de Küng

Para el desarrollo de una eclesiología misional, la pregunta sobre la relación entre Jesús, el Reino y la Iglesia es sumamente importante. Ya se mostró que no se puede entender a Jesús sin Reino, ni al Reino sin Jesús. Para expresarlo en la manera más clara que se puede: sin Jesús no hay Reino y sin Reino no hay cristianismo. Sin Jesús no hay iglesia ni cristianismo. Visto de esta manera, es muy interesante tomar en cuenta que el Jesús prepascual no fundó una Iglesia como resultado de su ministerio (Küng, 1968: 88). Sin embargo, la situación no es tan sencilla; aunque no hubiera fundado una Iglesia en su tiempo prepascual, mediante su predicación y actividad mesiánica, Jesús puso los fundamentos para la formación de la Iglesia pospascual (Küng, 1968:

93) y es como fruto de su resurrección que se formó la comunidad de fe que luego se convertiría en Iglesia (Romanos 16:16; Gálatas 6:22).

Al mismo tiempo, el fundamento de la Iglesia no se limita a la resurrección como hecho histórico y formativo: la Iglesia tiene sus orígenes en toda la historia de Jesús precisamente porque se trata de la acción salvífica de Dios que abarca no solamente los momentos concretos de la vida de Jesús sino también su mensaje.

Sin embargo, es innegable que la realidad de la resurrección de Jesús crucificado y ahora glorificado resolvió el enigma de la persona de Jesús (Küng, 1968: 100) y desde entonces, confesar y testificar de Jesús es la base de la formación de la Iglesia como comunidad del Resucitado. Por un tiempo, Jerusalén llegó a ser el centro de la vivencia de dicha comunidad y se ve la centralidad de la comunión – mesa, bienes, oración y compañerismo – con una alegría escatológica. Küng comenta: “La fe pascual supera el escándalo de la cruz” y la maldición ha sido transformada en salvación; la fe mira hacia adelante y vislumbra el futuro que ya viene (Küng, 1968: 101). El tono de la vocación se vuelve sumamente escatológico y trata de testificar de la esperanza que se tiene (1 Pedro 3:15).

Como tales declaraciones nos llevan a la misión de la Iglesia, se abordará una discusión sobre el tema de la función de la Iglesia en el apartado que trata de la misión. Lo que es innegable es que la teología necesariamente obliga a la Iglesia a reflexionar sobre su misión; el hecho de que se ha tergiversado la misión o que se ha podido ser Iglesia sin vivir la misión de la Iglesia, confirma la necesidad de volverse a la conversación entre la teología, la ética, la misión y la liturgia.

### 6.9.1. La Iglesia al servicio del Reino

Küng ofrece unos lineamientos ricos en su discusión sobre el servicio que la Iglesia debería prestarle al Reino y le permite aterrizar en la vivencia de la Iglesia desde un enfoque del Reino de Dios. La orientación de la Iglesia debería estar dirigida al Rey y su Reino antes, para luego seguirle en su misión. Küng enfatiza que igual a Jesús, la Iglesia debe predicar el *kerigma* novotestamentario, por lo cual es importante recoger el mensaje de Dios en una forma concreta y hacerse portavoz de Jesús mismo (Küng, 1968: 119). Barth lo plantearía de otra manera: se trata

de ser un testigo que apunta a Jesús y su mensaje; se debe testificar de Jesús en el sentido de una confesión – homóloga: decir la misma cosa. Significa aceptar las radicales exigencias de Jesús, propagarlas y aplicarlas; o como N. T. Wright explica, Jesús ya ha compuesto la melodía y la letra de la canción, ahora le toca a la Iglesia cantarla, no inventar el mensaje nuevamente (Conferencia en Regent College, 1999). Como el mensaje de Jesús se encuentra resumido en la proclamación de Reino (Marcos 1:14–15, Lucas 4:18–19), la Iglesia no debería hacer menos, siempre y cuando lo haga en una manera concreta y tangible.

Pero Küng hace una observación muy importante: antes de predicar el mensaje al mundo, es necesario que la Iglesia lo diga una y otra vez a sí misma. Escribe:

“Sobre todo tiene que tomar en serio, por la fe, el mensaje del futuro reino de Dios que irrumpe ya en la actualidad, y someterse una y otra vez, de nuevo, por la obediencia, al señorío de Dios ya presente, a la voluntad saludable de Dios, que se a la vez misericordiosa y exigente. Todo su crédito – ¿y de qué le vale toda su acción, por activa y enérgica que sea, si no merece crédito?– depende de su fidelidad al mensaje de Jesús”. (Küng, 1968: 120)

### 6.9.2. La predicación de Jesús como patrón de la Iglesia

Según Küng, las cinco perspectivas de la predicación del Reino que predicaba Jesús, se convierten en imperativos eclesiológicos para la Iglesia. Como se tratará de la misión de la Iglesia en otro apartado, aquí se resumirán dichos imperativos solamente para establecer el rumbo de la aplicación en cuanto a la predicación del evangelio del Reino de Dios:

- La Iglesia, a imitación de Jesús, predica el Reino de Dios mismo como una realidad futura, escatológica y definitiva. La Iglesia no se predica a sí misma.
- La Iglesia, a imitación de Jesús, proclama el Reino como la obra del poder de Dios mismo. No le toca a la Iglesia construir el Reino; Dios lo crea por medio de la Iglesia y se tiene el imperativo de confiar en la acción de Dios. Por ende, la Iglesia testifica de la presencia de Dios en medio de la Iglesia y en medio del mundo. La pregunta básica es: ¿Qué significa el reino de Dios para mi barrio, en mi calle o en mi aldea?

- La Iglesia, a imitación de Jesús, proclama el reino de Dios como una realidad religiosa en el sentido de que el Reino no es un ente teocrático ni político-religioso. Lo que la distingue es su diaconía; el servicio y no un puesto privilegiado. Es importante subrayar que no se trata de una mera ‘espiritualidad’ que se preocupa por “las almas”. Küng enfatiza: “La Iglesia que pierde de vista que está al servicio desinteresado de los hombres, de los enemigos y del mundo, perderá su dignidad, su validez, su derecho a la existencia, pues, abandonaría la verdadera imitación de Cristo” (Küng, 1968: 123). Tal servicio se realiza desde una postura de debilidad y no de poder ni privilegio y sin embargo, con la confianza firme en la victoria de Dios garantizada por la resurrección de Jesús mismo.
- La Iglesia, a imitación de Jesús, predica el reino de Dios como el acontecimiento de salud eterna para los pecadores. La iglesia predica las buenas noticias de Dios y en ningún momento busca amenazar, intimidar o anunciar calamidad como una institución de terror. Su mensaje es un mensaje de paz y no de guerra. En las tierras latinoamericanas se ha vivido el horror de una conquista que mezclaba la cruz con la espada, que imponía una conversión forzada. Aun cuando denuncia el pecado (sea personal o social) o advierte del juicio final (2 Timoteo 4:1), su misión es reconciliación no rechazo; la Iglesia está para los pecadores y no para los ‘piadosos’ tal como lo mostraba Jesús tanto en su mensaje como en la costumbre de sentarse a la mesa con ‘pecadores’.
- La Iglesia, a imitación de Jesús, exige para el reino de Dios la radical decisión por Dios. Su llamado constante es a una *metanoia* concreta que consiste en la obediencia radical y de amor a la voluntad de Dios en la cotidianidad de la vida. No acepta fugarse del mundo, sino que busca trabajar en la cantería del mundo. Tal exigencia no es únicamente para los ‘del mundo malo’ sino para la Iglesia misma.

### 6.9.3. El Reino escatológico en el ministerio de Jesús: el horizonte de la esperanza

De manera particular, se debe entender que la predicación del Reino de Dios ha de recuperar una orientación escatológica (Küng, 1968: 62), una orientación que impacientemente empuje al sujeto del Reino hacia la Nueva Creación – el futuro de Dios realizado en el cosmos. Al ver la grandeza y la centralidad del Reino de Dios en el pensamiento bíblico, no es ninguna sorpresa, sino algo que únicamente Dios puede traer y establecer: viene por la acción potente y soberana de Dios mismo. Lo que las personas hacen es responder a la invitación divina. Es Dios quien convida, quien da, quien dispone; el ser humano entra como un niño.

El enfoque teocéntrico no implica que se debería buscar algún tipo de teocracia en la tierra por medio de alguna alianza entre el Estado y la Iglesia. Más bien, se trata de la “realeza de Yahvé en la acción histórica de Dios” (Küng, 1968: 65). Es un guiar y reinar soberano que hace que el poder absoluto de Yahvé se muestre en un gobierno sabio y providencial en medio de su pueblo y del mundo. El énfasis cae sobre el ejercicio del poder más que sobre su oficio, más sobre la acción que sobre algún título.

Por la misma orientación teocéntrica y por el ejercicio de Dios en la cotidianidad de la historia, donde la esperanza del futuro mejor, estrechamente vinculado con el futuro de Jesús anticipado en su resurrección después del aparente derrota de la cruz, subraya el hecho de que la predicación de Jesús había de ser recibida como buenas noticias de Dios. No puede ser una ‘mala noticia’ y al tomar en cuenta el estilo del ministerio de Jesús, la Iglesia aprenderá a revisar no solamente lo que dice o hace, sino lo que las personas no cristianas la escuchan decir. Al final, no ve a la vida como si fuera un problema para resolver, sino como una relación a disfrutar. No ofrece meramente una nueva moral, sino predica de tal manera que las personas tengan que decidir radicalmente por Dios (Küng, 1968: 67). Visto de esta manera, la orientación del Reino de Dios invita a la Iglesia, en primera instancia, a volverse con Dios por medio de una conversión constante (Küng, 1968: 68).

## 6.10. Una liturgia cuya importancia va más allá del servicio dominical

La liturgia—celebración no debe ser concebida como algo indiferente o superfluo. No existe una Iglesia que no tenga una liturgia por informal que sea; consciente o inconscientemente, la liturgia contribuye a la formación de dicha Iglesia y le orienta en su misión. Se vive la realidad de su fe afuera de las paredes del lugar en que se reúne. Al mismo tiempo, aún en la participación del servicio dominical, el hecho que se reúnan conlleva un mensaje importante acerca de la identidad y misión de la Iglesia. Como Chan demuestra, la adoración pública es lo que define y distingue a la Iglesia como *Iglesia* a diferencia que cualquier otra asociación social (Chan, 2006, énfasis agregado).

De la misma manera en que el antiguo pueblo de Dios se estableció por medio de actos litúrgicos, tales como la celebración de la pascua en el Antiguo Testamento (Éxodo 12; 19,20; 23:14–16; Levítico 17 y otros), la Iglesia manifiesta su identidad precisamente como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo en relación al mundo que le rodea y al ver la Iglesia como anticipo, señal e instrumento del Reino de Dios, la vocación profética recibe una importancia misionera. En palabras de Jean–Jacques von Allmen:

“Cada vez que la Iglesia se reúne para celebrar el culto, y “proclamar la muerte de Cristo” (1 Corintios 11:26), proclama también el fin del mundo y el fracaso del mundo. Contradice la afirmación mundana de que el mundo pueda proveer una justificación válida de su existencia, renuncia al mundo: afirma, ya que ha sido formada por los bautizados, que es únicamente al otro lado de la muerte al mundo que la vida tiene sentido.... la liturgia cristiana es el rechazo más fuerte que se puede echar en cara a la afirmación mundana, que ofrece a los hombres una justificación efectiva y suficiente de su vida. No hay una protesta más enfática contra el orgullo y la desesperanza del mundo que la que se implica en la liturgia cristiana”. (citado por Chan, 2006: 42)

Es notable que el Magníficat ha sido prohibido en varios lugares y momentos en el pasado siglo de la historia reciente, precisamente por su mensaje subversivo: Argentina en la década de

1970, Guatemala en la década de 1980 y la India durante la lucha contra el imperialismo británico.<sup>36</sup> De la misma manera, las doxologías tienen una polémica contra los poderes del mundo, ya que se proclama “tuyo es el Reino y el poder” (Mateo 6:13) o que se le debe honrar únicamente a Dios (Romanos 16:27) o que solamente Dios merece recibir la honra (Apocalipsis 4:11). Estas son afirmaciones que reflejan una fe bautismal que rechaza y renuncia al mundo, la carne y el diablo. Desde los primeros días de la existencia de la Iglesia, al reunirse los domingos, las autoridades civiles les tomaban como rebeldes y al encarcelarlos, los cristianos se defendieron diciendo que estaban celebrando lo que era del Señor. En contra de los poderes y autoridades cívicas, los primeros discípulos mostraban que había otro poder soberano cuyo señorío les demandaba una lealtad total. Por tal razón, contestaron que era más importante obedecer a Dios que a los hombres (Hechos 5:29). Barret observa:

“El culto cristiano es básicamente una acción *política*: le recuerda al Estado el carácter limitado y provisional de su poder y cuando el Estado reclama para sí una confianza y obediencia absoluta, el culto cristiano protesta contra esta afirmación presumida y proclama un reino, un poder y una gloria que le corresponden única y legítimamente a Dios. Por eso, al reunirse para la adoración cristiana, los hombres se comprometen *políticamente* con Dios”. (Citado por Chan, p.43, énfasis agregado)

Según Chan, la implicación es que la adoración ha de ser la característica que define a la Iglesia aun cuando ella tenga diferentes roles en el mundo, como por ejemplo, ser la voz de conciencia de la comunidad, servir a los pobres y oprimidos, ser el guardián de los valores tradicionales y otros. Evidentemente, la participación en obras sociales podrían ser compartida con otros grupos, como por ejemplo, ONGs, sociedades religiosas o comunitarias, o incluso con oficinas específicas del gobierno, como SOSEP. Sin embargo, de manera sobresaliente, la característica principal que distingue a la Iglesia es su respuesta litúrgica al llamado de Dios de

---

<sup>36</sup> Jenkins, G., Trinity Anglican Church, sermón, 20–12–15.



ser Su pueblo (Chan: 43).<sup>37</sup> Para que no haya confusiones, es importante subrayar que la función litúrgica se dirige a Dios y como tal la característica que distingue a la Iglesia ha de ser explícitamente teológica.

Además, la motivación al involucrarse en los problemas sociales podría ser muy distinta y aun cuando se piense de manera altruista, la cualidad y calidad del amor cristiano es diferente. Cualquier acercamiento en similitud se debería a lo que se llama “la gracia común” la cual permite que las personas hagan cosas buenas para el bien común.

Sin embargo, uno se pregunta si Chan sigue con el mismo patrón que finalmente debilita al testimonio de la Iglesia. Aunque la postura de Chan sea admirable por su afán de proteger el carácter teológico de la razón de ser de la Iglesia, la manera en la cual él plantea el panorama refuerza el dualismo. No es diferente a la postura que piensa que es más ‘espiritual’ ser pastor que ingeniero civil. Nadie disputaría la importancia de la liturgia como parte esencial de la vocación eclesial, sin embargo, una liturgia dirigida hacia Dios no es aceptable si no hay un servicio dirigido al necesitado que le acompañe (Isaías 1:10–20).

La relación *lex credendi, lex orandi, lex vivendi* demuestra que el culto que se dirige a Dios es menos de lo que debería ser al menospreciar una ética coherente. Se lo planteó más arriba al ver la relación entre la ética y la liturgia–celebración. La parábola del buen samaritano enfatiza que el culto que se rinde a Dios no termina con los actos religiosos en el Templo (Lucas 10:25–37). Se busca una liturgia integral y al sugerir que un aspecto sea más importante que el otro se corre el peligro de caer en dualismos que han sido la plaga de la Iglesia occidental post ilustración.

Por supuesto, no se debe limitar la característica litúrgica de la Iglesia únicamente a los momentos en que la Iglesia se reúne para el culto. Pablo demuestra que la actitud de adoración debería cualificar todas las actividades de la persona cristiana, incluyendo: comer, beber y otras (1 Corintios 10:31; Colosenses 3:14). Es la desvinculación de una vida que se comprende como

---

<sup>37</sup> A veces se refiere a los miembros de las iglesias como “adoradores” (Filipenses 3:3; 1 Timoteo 2:10; Hebreos 12:28; Apocalipsis 13:12–13; 14:11).

una ‘adoración espiritual, ofreciendo el cuerpo como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios’ (Romanos 12:1,2) de la ‘liturgia–celebración’ congregacional que refuerza el dualismo latente en el contexto eclesial guatemalteco. En la tradición benedictina, las herramientas del jardín o del taller son tan sagradas como los utensilios que ocupan la mesa del Señor (Tomaine, 2015: 204).

Sin embargo, algunas actividades toman un carácter litúrgico más público, como por ejemplo, la predicación en la cual Pablo dice que Dios le llamó:

“para ser ministro de Cristo Jesús a los gentiles. Yo tengo el deber sacerdotal de proclamar el evangelio de Dios, a fin de que los gentiles lleguen a ser una ofrenda aceptable a Dios, santificada por el Espíritu Santo”. (Romanos 15:16)

El ver la predicación como un deber sacerdotal implica que es un servicio que se le ofrece a Dios mismo. Chan observa que la falta de entender ese punto tan importante ha resultado en un enfoque más antropocéntrico de la predicación, y en este sentido, Chan tiene razón (2006: 44). Se podría ampliar su crítica para incluir toda la actividad humana, de lunes a sábado y no solamente los momentos de liturgia–celebración formal. Como consecuencia, al recuperar el enfoque teocéntrico, la misión es también – y de manera primordial – un acto de liturgia y misión que se libera de ser una actividad demasiado antropocéntrica.

Valdría la pena subrayar la perspectiva integral del concepto de liturgia en la Biblia. Es notable que la descripción de Génesis sobre el paraíso no solamente explica la función de Adán y Eva dentro el jardín, sino establece su razón de ser por medio del mandato cultural en el capítulo 1:26ss y de manera particular en Génesis 2:15: “Dios el SEÑOR tomó al hombre y lo puso en el jardín para que lo cultivara y cuidara”. Viendo la importancia en la liturgia–celebración en la vida eclesial, es sorprendente que no se hace mención de la importancia o el establecimiento a algún ‘culto’. Sin embargo, los verbos cultivar y cuidar en Hebreo son palabras litúrgicas: *ebed* y *shamar*. No es que el ser humano ha de adorar a la naturaleza, más bien, su vocación básica es servir a Dios al cuidar y guardar la creación. La vinculación con la mayordomía es evidente. Visto de esta manera, se observa que toda la vida y actividad humana están dirigidas al servicio a Dios.

## 6.11. Momentos clave en la liturgia que la convierten en medio de gracia

La instrumentalidad del Espíritu Santo en la formación de la Iglesia asegura que la predicación alcanza su blanco únicamente por la misma intervención divina. En otras palabras, la liturgia se convierte en un medio de gracia que depende de Dios para que sea eficaz. El culto es un encuentro entre Dios y su pueblo en una reunión pública y aunque se dirige el culto a Dios, Dios utiliza la Palabra y los sacramentos para crear comunidad. Presumir que se tiene la forma “correcta” que le agrada a Dios por ser más “bíblica” o por ser más “alegre” hace que se corra el riesgo de caer en una autosuficiencia que resulte más ofensiva al Señor que tener una liturgia menos estructurada o más “floja” pero que surge del deseo sincero de adorar a Dios. Barth, en su tratado sobre la oración insiste: “La oración es un don, un ofrecimiento a Dios” (1969: 21). Se podría ampliar su pensamiento para incluir toda la adoración que se realiza en los momentos litúrgicos.

### 6.11.1. La liturgia como acción divina en medio del pueblo de Dios

Visto de esta manera, la conclusión sería que en última instancia, la liturgia es la acción divina en la Iglesia. Aunque se trata de la respuesta de la congregación reunida, de manera más estricta es Dios quien actúa en medio de la Iglesia y la Iglesia testifica de dicha acción. La Iglesia responde a Dios quien se ha revelado en la historia y en su Palabra. Chan comenta:

“No nos toca a nosotros decidir, ya que Dios nos ha hablado, ¿qué debemos hacer? El llamado de Dios es lo que forma a la asamblea que responde correctamente, porque es el Espíritu del Hijo en medio de la asamblea que responde correctamente al Padre, quien nos hace clamar “¡Abba, Padre!” (Romanos 8:15).

En la misma línea de pensamiento, Edward Kilmartin observa: “Cristo, en el poder del Espíritu, es la fuente de la comunicación real entre la asamblea litúrgica y el Padre de todos” (citado por Chan, 2006: 47). Agrega que Cristo “es el orador y actor principal de la asamblea litúrgica quien se comunica con sus miembros por medio de la expresión de fe de la Iglesia de la cual él, el Espíritu, es la fuente vital” (2006, 47). De igual manera Sofia Cavalletti afirma “El Jesucristo resucitado, como Sacerdote, es el protagonista esencial de la liturgia. Cristo une al pueblo de Dios a sí mismo en la celebración” (1998: 23). Cavalletti desarrolla su pensamiento

desde una exégesis de Juan 15:1–10, donde Jesús es presentado como “la vid verdadera”. En dicho pasaje, el Padre es el viñador y la Iglesia está representada en las ramas de la vid. La misma vida que corre desde el tronco, corre por cada rama y tal vida se conoce en la Biblia como la gracia de Dios. Por eso, es tan importante mantener una relación estrecha con Jesús, la cual introduce al pueblo de Dios a participar en la vida del Dios Trino y le permite permanecer en amor.

Recuperar la centralidad de Cristo como el protagonista principal de la liturgia–celebración, entonces, requiere una comprensión básica de que la participación humana en la liturgia como “obra o servicio público del pueblo”, consiste en una respuesta humana a la revelación divina que se recibe en primera instancia como pueblo de Dios. Captar este punto tan importante ayudaría a la Iglesia entender el propósito del culto, aun cuando se reconoce que la liturgia no se debe limitar a la reunión dominical. Los que facilitan el culto deberían permitir que la Iglesia oiga a Dios por medio de las Escrituras, música y aún el silencio y reciba su gracia por medio de los sacramentos. El tema de los cantos y oraciones debería ser informado por la misma revelación divina para evitar un subjetivismo narcisista. Prestar más atención a la centralidad de Dios en la Biblia como protagonista principal en la celebración de los sacramentos subrayaría que el culto es un encuentro con Dios y que es Dios quien viene al encuentro de su pueblo.

#### 6.11.2. Un encuentro con Dios y la oportunidad pedagógica

Al recordar que la teología se entiende mejor desde un enfoque que aprecia el desarrollo histórico de la obra salvífica de Dios en la historia, el papel de la liturgia recibe una función pedagógica y contribuye a la formación de la identidad y misión de la Iglesia. Aunque Dios ha estado presente en toda la historia y se debe rechazar una dicotomía entre la historia ‘sagrada’ y la historia ‘secular’, es innegable que Dios se ha manifestado de manera particular en actos históricos particulares, los cuales le dan importancia a todos demás momentos de la historia. La liturgia le permite a la Iglesia no solamente recordar estos hechos sino vivir la realidad, la importancia y las implicaciones de tales momentos, los cuales celebran la manera en la cual Dios obra en la historia. Cavalletti afirma que:

“El Pueblo de Dios – las ramas hebrea y cristiana – tiene su propia manera de vivir [la] liturgia porque tiene su propia manera de vivir [la] historia. En la tradición bíblica, la

historia es el lugar del encuentro con Dios. Dios está presente en toda la historia, sin embargo, durante el curso de esta historia, ciertos eventos asumen una importancia especial como manifestaciones particulares de la voluntad eterna de Dios para llevar a la plena consumación a la criatura humana. Hay eventos en la tradición bíblica que han tomado la naturaleza de un paradigma de la voluntad divina para salvación”. (1998: 11)

Entre los momentos históricos más importantes de la Biblia se destacan: la creación, la elección de Abraham y el establecimiento de la alianza de gracia, el éxodo y la formación del pueblo de Dios, la monarquía, el exilio, la encarnación del Hijo de Dios, su ministerio, crucifixión, resurrección y ascensión, y Pentecostés. La liturgia permite a la Iglesia entrar en el dinamismo de la historia bíblica. Todavía se espera la parusía y la Nueva Creación y tal esperanza recibe un énfasis especial en la liturgia actual de la Iglesia. Sin embargo, para que tenga la capacidad para informar, formar y transformar a la Iglesia para participar en el proyecto de Dios, se requiere de algo más que solamente recordar el pasado.

### ***Revivir la historia salvífica***

La importancia de recordar y vivir los momentos históricos se puede ver al darse cuenta que el adorador de los tiempos bíblicos no estaba físicamente presente en dicho momento histórico, pero también participa en los beneficios y la nueva realidad que surgen del evento. La celebración de la Pascua que recuerda el éxodo es un ejemplo claro. Se podría decir que la liturgia ofrece la oportunidad de dramatizar el evento de nuevo como si uno estuviera presente. Se trata de una actualización sin la cual la liturgia se quedaría únicamente como un recordatorio del pasado lejano, inalcanzable (Cavalletti: 13).

Para el adorador cristiano, tal participación se hace palpable en la liturgia – particularmente en la celebración de la Santa Cena, la cual no solamente recuerda la cruz y la resurrección sino que también mira hacia el futuro y aguarda la segunda venida con una esperanza real precisamente porque es el futuro de Cristo en el cual participa la Iglesia (Lucas 22:14–20; Romanos 8:16,17, 29; 1 Corintios 11:23–26; cp. 10:16–22; 15:23–28, 57). De esta manera, la práctica de recordar y participar libera de las restricciones de tiempo o lugar geográfico.

### ***Recuperar la esperanza***

El tema de la esperanza se vuelve un eje principal de la liturgia. Cavalletti pregunta:

“¿Qué lugar ocupa la escatología en la celebración litúrgica? ¿Es únicamente algo por lo cual se aguarda con deseo y esperanza... o es que la esperanza del cumplimiento pleno de algo que se realizará en el final de tiempo se realiza ya de una manera palpable aquí y ahora en la celebración litúrgica?” (1998: 14)

La pregunta de Cavalletti subraya la necesidad de examinar la orientación de los cultos de acuerdo con la historia de la salvación.

Al tomar en serio la presencia del Reino de Dios – aún con su tensión entre el ‘ya’ y ‘todavía no’ – en la predicación, en los cantos y en la celebración de los sacramentos de bautismo y la Cena del Señor, se nutre la esperanza cristiana en una manera que se recuerda el pasado, se vive el presente y se mira hacia el futuro. Las aguas bautismales apuntan hacia la creación y el Éxodo además de la muerte de Cristo (1 Corintios 10:2, 11).<sup>38</sup> Se debería preguntar si la amnesia litúrgica ha contribuido a un desprecio de la formación pedagógica de la Iglesia y que por tal razón se han tenido tristes resultados en la lucha por la identidad de la Iglesia y en la implementación de la misión en su propio contexto. Se ha optado por cultos de entretienen más que por cultos que forman a los miembros para cumplir con su misión. Es urgente recuperar una perspectiva del culto y de la liturgia que corresponda a la formación del pueblo de Dios tal como pueblo misionero. Entre las maneras que se han utilizado a lo largo de la historia de la Iglesia cristiana para tal fin es el Año Cristiano.

---

<sup>38</sup> La oración de la liturgia para administrar el bautismo de las Iglesias Reformadas, sigue a Lutero al incluir una referencia a Noé como alguien salvado en medio del agua y, luego, el paso por el Mar Rojo como parte del simbolismo del bautismo. Luego, enfatiza la participación en la muerte y resurrección de Cristo.

## 6.12. La celebración del Año Cristiano como una herramienta litúrgica valiosa

Tomando la importancia de la historia de la salvación como la columna medular que establece el marco de referencia para el desarrollo de la identidad de la Iglesia como pueblo de Dios, se propone un retorno a la celebración del Año Cristiano como una forma práctica – y comprobada – para desarrollar una liturgia que nutre la identidad de la Iglesia. A la vez, celebra lo que Dios ha hecho en Cristo para reconciliarse con su pueblo y así invitar a su pueblo a participar en su misión desde la experiencia de Dios en la iglesia local. La propuesta surge de la convicción de que “la liturgia es la memoria colectiva de la Iglesia” (Köster, 2003: 32–35).<sup>39</sup>

### 6.12.1. Definición breve del Año Cristiano

Según Floristán, el Año Cristiano que es conocido también como “Año Litúrgico” o “Año Eclesiástico”, es un conjunto de celebraciones por cuya mediación la Iglesia hace presente en sus reuniones o cultos, a lo largo de un año, los acontecimientos claves del cristianismo (1993:15). Los eventos centrales de la fe cristiana desde la encarnación hasta el día de Pentecostés y la expectación por la venida del Señor forman los ingredientes básicos para la estructuración de la liturgia.

Específicamente, más que una simple narración de lo acontecido, es un seguimiento de Cristo a lo largo del año del Señor. El año litúrgico es “el círculo del Señor” con un centro: la Pascua. Para encaminar a la Iglesia en este seguimiento, hay lecturas bíblicas establecidas – conocidas como “el leccionario” – que narran la historia de la vida de Jesús desde los evangelios a la luz del Antiguo Testamento y de las Epístolas.

Además, se acostumbra leer los Salmos como parte esencial del “himnario del pueblo de Dios”. La palabra de los evangelios tiene un gran relieve en la proclamación dominical y festiva del año litúrgico y está distribuida cada tres años de acuerdo a los sinópticos: Mateo (A), Marcos

---

<sup>39</sup> Köster trabaja en Alemania como pastor de jóvenes y reconoce el desafío de explicar la importancia de la liturgia a los jóvenes en el contexto posmoderno.

(B) y Lucas (C). De este modo, los cristianos ahondan cíclicamente en su fe y en su esperanza, celebran los sacramentos del encuentro con Dios y despliegan el compromiso con la misión de Dios hasta el retorno del Señor. (Floristán, 1993: 15–16).

Por medio del año cristiano, se establece y se da forma y contenido al culto cristiano al ubicarlo en el tiempo; se expresa la historia única y escatológicamente abierta de Cristo desde la Navidad hasta el Viernes Santo y el Día de la Resurrección y luego Pentecostés, desde Adviento hasta Adviento. (Ver la Figura 2)

Hay tres referencias claves: la comunidad cristiana o la Iglesia, la historia y la liturgia. En la liturgia del domingo se celebran la vida y ministerio de Cristo mediante la proclamación de la Palabra de Dios cuyo texto explica los hechos de la salvación según una pedagogía anual cíclico. Los sacramentos ocupan un lugar importante también, particularmente la cena del Señor. (Floristán). El culto cristiano gira alrededor de su Señor: su persona, su historia y la relación de la Iglesia y el Espíritu. Fuera de esto, no hay un culto *cristiano* especial (Moltmann, 1977, énfasis agregado). Se ha de preguntar si los cultos que tienen enfoques tan antropocéntricos o pseudopsicológicos merecen el adjetivo “cristiano” – son reuniones religiosas en las cuales los que participan buscan “sentirse bien” y para poder lograr su propósito daría lo mismo que fuera una reunión de autoayuda.

Los ritmos del año cristiano no solamente obligan a la Iglesia a tener a Jesús como el centro, sino que la ubican en el desarrollo histórico del pueblo de Dios. La Iglesia es un pueblo con una historia larga; los miembros de una iglesia local no son los primeros miembros de dicho pueblo de Dios. Son herederos de promesas, de redenciones históricas, de tradiciones que han marcado y nutrido al pueblo de Dios por miles de años. De esta manera se aprende a vivir de forma distinta.

#### 6.12.2. La metanarrativa del Año Cristiano como marca de referencia eclesial

Charles Taylor, filósofo canadiense que ha escrito mucho sobre las raíces y el impacto del secularismo, advierte que el concepto de tiempo ha llegado a ser “unidimensional” con un



Figura 2  
El ciclo litúrgico



Fuente: <http://www.auladereli.es/imagenes-sobre-el-ano-liturgico.html>

enfoque exclusivo en el presente, lo que él califica como “la noción moderna de la simultaneidad” en la cual se ha perdido la relación o conexión significativa entre los eventos. Su única importancia reside en haber ocurrido en el mismo punto en una línea de tiempo, una línea que rechaza cualquier vínculo con una dimensión superior (citado por Smith, 2009: 158).

Para el mundo posmoderno no existe una “metanarrativa” que dé coherencia ni propósito a la historia. Lo que vale es el presente, nada más. La novedad, la última noticia es lo que cuenta y la facilidad con la cual uno puede recibir tales noticias por mensajitos de texto en su celular asegura que uno puede ser “el primero en saber” (como lo han dicho en ocasiones algunos canales de noticias) – cómo si ser el primero en tener la información le hiciera más importante. Se vive con tanta información que se es incapaz de responder a los acontecimientos que se presentan, lo cual insensibiliza en relación a la tragedia ya que se informa con la misma voz, en el mismo segmento, la noticia sobre el último partido de fútbol, el escándalo político o una nueva generación de teléfonos inteligentes. Se orienta hacia el futuro de la tecnología, hacia las próximas elecciones, sin embargo, son orientaciones que carecen de esperanza; sencillamente producen espectadores de eventos a los que inundan constantemente.

No solo esto: acontecimientos importantes del año pasado quedan en olvido por la misma incapacidad de recordar toda la información que se recibe a diario. La amnesia histórica alcanza al pasado reciente también. Eventos tan horribles como el desplazamiento de miles de cristianos de Sudán ya no merecen una mención en los medios de comunicación: hay otras noticias que ocupan los medios y la fatiga de recibir tanta información negativa cobra sus víctimas al darse cuenta de que los problemas son tan grandes.

En cuanto a los cultos, por la cantidad de información que se recibe a través de los medios, también se corre el riesgo de solamente recibir la revelación de Dios como “información” nada más. Los ritmos del Año Cristiano podrían ser una corrección multisensorial que invitan a caminar más despacio, a saborear la experiencia colectiva del pueblo de Dios; una experiencia enraizada en otro concepto del tiempo. Más adelante se regresará al tema por medio del aporte del teólogo ortodoxo Alexander Schmemmann.

### 6.12.3. Los desafíos que enfrenta la recuperación del Año Cristiano como base de la liturgia–celebración

A primera vista, se podría pensar que la recuperación del Año Cristiano como base de la liturgia para las iglesias evangélicas esté destinada al fracaso y que no tiene ningún sentido. Por cierto, se tiene que reconocer que mantener tradiciones con sus rituales es siempre un desafío ya que se puede caer en ritualismo superficial con mucha facilidad. Como seres humanos, demasiadas veces se opta por “la vía de menos resistencia” y se conforma con una observancia rutinaria de una tradición en vez de profundizar la disciplina requerida para aprovechar mejor el propósito del ritual.

Aun así, se reconoce que la participación mecánica de los ritos tampoco alcanzará el propósito litúrgico. Sin compromiso personal con el Dios de la historia que se celebra, la expresión pública de la fe es vacía y se corre el riesgo de seguir una religiosidad pública sin un compromiso personal. Sin embargo, no se debería descartar la propuesta sin conocer el valor de la misma y la manera en la cual se ha manifestado lo positivo de un intento similar en otras partes del mundo.

Es sorprendente ver el interés por un retorno a lo antiguo aun entre jóvenes en Europa y Norte América en contextos donde el secularismo está creciendo. No se ha notado el mismo interés en jóvenes de Guatemala, quizá porque muchos de ellos son miembros de familias que se han convertido recientemente y el rechazo a lo ritual es marcado porque en el pensamiento popular, todo lo ritual está vinculado con la Iglesia Católica Romana. Si los patrones de la globalización siguen en pie, es probable que llegue el momento de apreciar los rituales antiguos en Guatemala también. Claro, tal retorno no significa una esclavitud a todo detalle, sino busca una contextualización de prácticas que han sostenido a la Iglesia por siglos.

Hay dos problemas fundamentales en cuanto a la recuperación del Año Cristiano: en primer lugar, existe una amnesia elemental de la historia eclesiástica, y en segundo lugar el mundo posmoderno del entorno de la Iglesia le trae desafíos particulares. Sin embargo, ambos problemas son superables; y aún más importante, la recuperación del Año Cristiano podría

responder a la sed del misterio, de lo visual y sensorial que son características de la época. Se tratarán los dos puntos de forma breve.

### *Amnesia histórica*

Hablar del Año Cristiano con la mayoría de los miembros de Iglesias Evangélicas resulta en una reacción predeciblemente negativa por el hecho que se considera que el Año Cristiano le pertenece a la Iglesia Romana. Se vincula el Año Cristiano con las procesiones, las posadas navideñas, el humo de incienso y las alfombras de Semana Santa. Un intento de celebrar el Adviento en casa del que escribe la presente disertación con un grupo de jóvenes provocó un rechazo muy marcado, particularmente por el posible uso de la corona de adviento con sus velas. La razón principal para el rechazo fue que era “algo que los católicos hacen.” Lo interesante es que el uso de la corona de adviento nace de las Iglesias Luteranas de Escandinavia y la misma Iglesia Católica Romana reconoce que no es parte de su tradición – aunque se le está adaptando por su valor simbólico.

Los comienzos del uso del Año Cristiano datan desde siglo III – no como una forma completamente desarrollada, sino como un intento de organizar la vida de la Iglesia alrededor de la fiesta de la Pascua que iba transformándose a través de los siglos. Lo interesante es que si se toma en cuenta que el cristianismo fue aceptado y autorizado como la religión oficial en el cuarto siglo por decreto del Emperador Constantino significaría que el uso del Año Cristiano se extendió rápidamente en un mundo donde la comunicación era mucho más lenta que hoy. Aún más importante, la fecha temprana del uso del Año Cristiano en la liturgia implica que no es una práctica que surge con los católicos romanos sino es de mucho antes y es parte historia de la Iglesia Cristiana desde una época temprana.

Aunque se trata de un calendario anual, es la celebración semanal la que orienta a la Iglesia en su caminar con Dios. De hecho, la celebración del domingo es la actividad que nace justamente después de la resurrección y fue costumbre de la Iglesia primitiva desde sus inicios (Juan 20:19, 26; 1 Corintios 16:2; Apocalipsis 1:10). Es en el segundo siglo que se ve el desarrollo de la celebración anual de la Pascua. El intento de promover una perspectiva más “secular” de la vida se puede observar en el hecho que muchas agendas y calendarios se imprimen relegando al domingo al último lugar como parte del fin de la semana mientras que la

semana “laboral” comienza el lunes. Con la secularización de la sociedad ha ido desapareciendo el carácter religioso e importancia del domingo y ubicar el domingo nuevamente dentro del Año Cristiano podría fortalecer la identidad de la Iglesia y hacer que se rescate el dinamismo de la vida congregacional.

Lo notable es que las Iglesias que rechazan el uso del Año Cristiano han adoptado un calendario más o menos secular sin tanto problema. De hecho, ¿se puede argumentar que la misma iglesia ha contribuido a la secularización de la sociedad al rechazar el significado cristiano de las fiestas que todavía marcan el calendario civil! La navidad y semana santa son dos ejemplos evidentes. En vez de reflexionar sobre el significado del nacimiento de Jesús, por ejemplo, se prefiere mantener la fiesta a nivel familiar porque la Biblia supuestamente no les manda celebrar el nacimiento de Jesús. Se cae en la trampa del consumismo y el poco del sentido religioso que todavía existe, se pierde.

Además, la secularización de la adoración cristiana se puede notar quizá en el calendario de actividades de la mayoría de las iglesias evangélicas. Para la mayoría, el año comienza con Año Nuevo, o sea 1 de enero, y termina el 31 de diciembre. Durante el año se celebran fechas como el Día del Cariño, el Día de la Madre, el Día del Padre, el Día del Niño, el Día del Maestro y el Día de Independencia aunque también se celebran otros momentos como el Día del Haber. En muchas iglesias evangélicas se celebran días especiales con un tinte religioso incluyendo: el Día de la Biblia, el Día del Pastor y el Día de la Reforma. Sin embargo muchas veces se puede observar un enfoque antropocéntrico en el cual el mensaje es: “somos una iglesia protestante y tenemos que mantener nuestra postura”. Además, se acostumbra celebrar los aniversarios de iglesias, de templos, de sociedades femeninas, de jóvenes y más. Interesantemente, no se aplican las mismas preguntas ni requisitos sobre el fundamento bíblico para apoyar dichas actividades; sencillamente son parte de tradición de la iglesia local.

### ***El desafío (y la oportunidad) de la cultura posmoderna***

El segundo desafío resulta una oportunidad. El filósofo español, José María Mardones ha tratado el tema del posmodernismo y los desafíos que presenta a la Iglesia en varios libros. En uno de ellos comenta:

“Nuestra historia ha sido formada por la cosmovisión cristiana, pero cada vez es más un eco lejano de otro tiempo, una radiación de fondo que ahora es cubierta por los ritmos vacacionales y las necesidades de relajarse, compensar el estrés del trabajo y la lucha diaria por la vida. Las liturgias y celebraciones en esta sociedad vienen de otros lugares. Pasan por los estadios de fútbol, las vicisitudes de la “liga de las estrellas” o el campeonato más próximo de tenis, baloncesto o el *tour* de Francia, por no citar a divos o estrellas del espectáculo o la liturgia del shopping (2000: 51).

Dice Mardones: “El desafío del posmodernismo es que muchos no tienen un punto de referencia fijo, una iglesia pertinente. No tienen una brújula para orientar la vida, un filtro o lente para leer los signos del tiempo” (2000: 51). Descifrar todos los signos del tiempo posmoderno llevaría al lector muy lejos del propósito presente; basta con decir que se ha observado una creciente preocupación por lo trivial, por lo sensorial, por lo instantáneo; por la incapacidad de concentrarse o aún de leer un texto que sea más largo de 140 caracteres; por la preferencia por lo personal a costo de lo institucional y más.

No se puede negar que la disciplina de seguir una orientación y estructura litúrgica que sea “impuesta desde arriba” sería un obstáculo sumamente grande para muchas personas. Lo que se busca es una aplicación fresca y creativa de una práctica antigua y no un regreso acrítico a una forma medieval de ser Iglesia. Además, cualquier implementación de nuevas formas litúrgicas tendrían que ser explicadas de manera pastoral a un ritmo en que la iglesia logre entender su importancia y las posibilidades de renovación congregacional.

Por otro lado – y es parte de la complejidad de este tiempo – se ha notado que hay otro sector en la juventud que tiene una desilusión con la espontaneidad o superficialidad litúrgica y que es parte de la búsqueda de una espiritualidad enraizada en prácticas muy antiguas; y como consecuencia, el posmodernismo es también una oportunidad. El crecimiento de comunidades o grupos monásticos que viven con en lugares de necesidad de forma intencional y que regulan su vida por medio de actividades litúrgicas es notable. En algunos lugares, la Iglesia Anglicana de Canadá, la cual se caracteriza por su liturgia formal, está atrayendo a jóvenes o a familias con niños pequeños precisamente porque están “cansados de brincar, de tener cultos interminables bajo la supuesta guianza del Espíritu Santo, la repetición de coros y cantos hasta que los mismos

pierdan sentido, la sorpresa de no saber cuándo ni cómo el culto terminará, entre otros, y han aprendido a apreciar un culto más estructurado con vínculos en lo antiguo.

Iglesias como “*Saint Benedict’s Table*” de Winnipeg, Canadá, han logrado una fusión entre lo antiguo y lo contemporáneo utilizando el oficio diario y el leccionario con las lecturas, oraciones y cantos establecidos con música arreglada por cantautores reconocidos. Artistas de la misma iglesia han trabajado juntos para preparar un nuevo “Libro de Oración” ilustrado.

Dentro de la Iglesia Anglicana de Canadá, Inglaterra y la Iglesia Episcopal de los EE. UU. se ha formado una confraternidad de iglesias locales que buscan como expresar su herencia litúrgica en formas más actualizadas, bajo el nombre de “*Fresh Expressions*” (Expresiones frescas). Se puede encontrar lo mismo en la Iglesia Presbiteriana de Canadá. En América Latina, organizaciones como CLAI y AIPRAL ofrecen recursos que buscan forjar una alianza entre lo tradicional y lo contemporáneo, incluyendo el uso del Año Cristiano de forma contextual.

Quizá lo más interesante sea que el deseo de fusionar lo antiguo con lo nuevo es algo que está traspasando los límites denominacionales. Phylis Tickle, autora que escribía la columna del departamento de religión de algunas prensas y revistas prestigiosas de los EE. UU., ha escrito sobre ese fenómeno en su libro *The Great Emergence* (2008), demostrando que se están formando o transformando iglesias que han logrado unir la preocupación por justicia social, con la predicación bíblica, y una identidad evangélica conservadora con una liturgia antigua. Se trata de abandonar el extremismo, en favor de una nueva expresión evangélica que busca cómo aprovechar la combinación de las riquezas de varias tradiciones. El ritmo de la vida y la orientación que ofrece el Año Litúrgico ha sido muy atractivo para muchos jóvenes cansados de una religiosidad sin raíces. La popularidad de la comunidad Taizé, en Francia, es una indicación de una nueva búsqueda por lo ritual entre la juventud.

Entonces, aunque el posmodernismo podría representar una amenaza a la forma tradicional de ser Iglesia, una buena aplicación de los principios y prácticas del Año Cristiano podría ayudar a algunas personas que han manifestado y que se quejan de la superficialidad observable en muchas iglesias de nuestro continente, dando una respuesta a la sed del misterio, a la preferencia por lo visual y sensorial, y al interés en lo antiguo. José María Mardones opina: “El mundo homogeneizado funcionalmente queda entregado a la mera instrumentalidad y deja

insatisfecha una gran sed interior. Buscan – a veces de manera desorientada – tocar la orla de lo sagrado... En el fondo hay sed del Misterio; se echa de menos la presencia del Misterio, de lo Inefable y su iniciación a Él” (2000: 137). El regreso a lo ritual – en este caso – la celebración del Año Cristiano podría facilitar el encuentro que satisfaga tal sed.

#### 6.12.4. La importancia del ritual en la vida

Autores de varias tradiciones han enfatizado la importancia del rito o de lo ritual en la vida humana. El teólogo reformado Jürgen Moltmann, por ejemplo, delinea su importancia al demostrar que el ritual tiene cuatro propósitos fundamentales:

##### ***El rito crea continuidad histórica***

Cada ritual crea continuidad histórica. Regula el curso del año, tanto el caminar de la vida individual como de la social, al relatar estaciones particulares y puntos clave del pasado, por medio de aniversarios, cumpleaños, días de recuerdo, jubileos, y otros. De tal manera ordena el futuro también, al mediar valores y patrones de vida que han sido transmitidos por la tradición. Sin ritual no hay tradición. El participante no encuentra el ritual como algo aburrido: es solemne y de importancia decisiva para su vida y lo asocia con un compromiso personal. La historia continua a través del ritual.

##### ***El rito tiene carácter indicativo***

Cada ritual tiene un carácter indicativo. Al vincular a diferentes niveles el símbolo y el significado, el ritual llega a ser el símbolo que apunta más allá de sí mismo, expresa algo diferente y nos invita a recordar, a esperar o a comenzar algo nuevo en la vida. Por medio de la representación ritual, lo que se representa se hace presente en una manera acentuada.

##### ***El rito promueve la cohesión social***

Cada ritual promueve una estructura de cohesión social y también establece las cohesiones sociales. Por medio del ritual, el grupo se asegura a sí mismo de su propio carácter, de su forma de integrarse a sí mismo, de cómo se presenta a sí mismo. Además, ya que los rituales son eventos sociales, hasta cierto punto sancionan contra intrusos y contra una conducta errada. Rituales comunes e interacciones simbólicas dan al grupo cierta forma.



### *El rito orienta la vida*

Si el ritual tiene la función de una integración temporal (de tiempo) por medio de la formación de una tradición; de una integración espacial por medio de la formación del grupo social y de un indicativo de carácter; entonces la función de los rituales es sobre todo una función que ordena (orienta). Los rituales regulan al grupo en el contexto de desafíos y caos de diferentes intereses y conductas antisociales. Establecen patrones “estables” de pensamiento y de conducta para el hombre que es constitucionalmente inestable. Son necesarios para la edificación de la identidad personal y colectiva. Una vida libre, espontánea y creativa, cuyo efecto no es destructivo, solamente es posible en el contexto de la seguridad que el rito le ofrece (1997: 262–264).

El panorama que Moltmann ofrece es útil precisamente por su insistencia en la importancia por lo ritual en general. Cada sociedad humana está familiarizada con rituales de tiempo que dan orden al flujo de tiempo y en el ciclo anual despiertan ciertas memorias que son fundamentales para la comunidad. A través de dichas memorias, la tradición y la continuidad son injertadas en los cambios y alzares de la vida (Moltmann, 1997). La pregunta que se debe contestar no es si se quiere orientar la vida por un rito o no, sino ¿cuál de los ritos disponibles se permitirá para orientarle? Como ya se mencionó, cada iglesia tiene una forma propia de planificar sus actividades, sus agendas y calendarios. Cada iglesia tiene su forma de organizar y estructurar los cultos. Además, cada creyente organiza su vida alrededor algunos eventos o actividades. Si se escoge conscientemente el Año Cristiano, se tendrá una manera de profundizar la vitalidad espiritual por medio de una práctica que ha nutrido a la Iglesia cristiana desde una edad muy temprana. El reto es convencer a la Iglesia de los beneficios del uso del Año Cristiano como una herramienta valiosa en la formación de sus miembros.

#### 6.12.5. El Año Cristiano y el ritmo de la vida: ubicando lo “sagrado” en lo “ordinario”

Para entender la naturaleza verdadera y la función de los festivales cristianos se necesita reconocer que la fe cristiana nace en contextos y culturas en las cuales fiestas y celebraciones eran una parte orgánica y esencial de la cosmovisión que sostenía a la sociedad. La fiesta no era

algo agregado; era la manera de dar significado a la vida, una forma de liberarse de una existencia unidimensional. No era sencillamente una manera de entretenerse y distraerse de una vida de mera sobrevivencia y trabajo arduo, sino era una justificación de la misma vida, del trabajo y de su fruto a favor de la vida. Moltmann comenta: “Era una transformación – por decirlo así – sacramental al gozo y libertad” (1997).

De esta manera, la fiesta siempre estaba enraizada en el tiempo y la estructura temporal de la vida humana en relación a su D/dios y su contexto. El cristianismo aceptó y adaptó el fenómeno de la fiesta de igual manera como afirmó al ser humano y su vida integral, y no solamente le dio un significado nuevo por su contenido nuevo, sino que ubicó la importancia de la fiesta en el horizonte escatológico que responde a las más profundas inquietudes de la vida, la muerte y la resurrección.

### ***Aprendiendo a reorientar la vida conforme al tiempo de Dios***

Un teólogo de la tradición ortodoxa, Alexander Schmemmann ha publicado un librito titulado, *For The Life of the World* (Por la vida del mundo), en el cual habla de la importancia de la liturgia y sus posibilidades misionales. Aunque viene de otra tradición, sus observaciones ayudarían al lector ver la importancia del tema. Además, la conversación entre las diversas tradiciones de la Iglesia ha sido muy fructífera y ha ofrecido la oportunidad de intercambio de ideas y prácticas. Schmemmann (1973) dice:

“Si la iglesia primitiva adoptó, o más bien, sencillamente continuó como algo propio con las grandes fiestas la pascua y pentecostés de los judíos, no era porque les recordaba de una manera u otra de la resurrección de Cristo y la venida del Espíritu Santo – (...) sino porque [las fiestas] eran, aún antes de la venida de Cristo, el anuncio y la anticipación de tal experiencia del tiempo y de vida en el tiempo, de los cuales la Iglesia llegó a ser la manifestación y cumplimiento”.

Ambas fiestas tuvieron su origen en la celebración anual de la primavera y las primicias de la naturaleza. De esta manera, eran la expresión misma de fiesta como el gozo de la vida humana. Celebraba el regreso a la vida después de la muerte del invierno, el regreso a la vida del hombre. Es significativo que esa fiesta tan “natural”, esa fiesta que abarca a todo de forma

universal – porque celebra la vida en sí misma – llegó a ser el punto de partida y el fundamento de la transformación de la idea y la experiencia de la fiesta. Es también muy significativo que esa transformación que se da en cada época nueva no abolió ni tampoco sustituyó lo anterior, sino lo profundizó y le dio un significado más grande hasta que el proceso entero se cumpliera en Cristo mismo.

“El misterio del tiempo como naturaleza, de la esclavitud al invierno y su liberación en la primavera, tuvo su cumplimiento en el misterio del tiempo como historia – esclavitud en Egipto y la liberación en la tierra prometida. El misterio del tiempo histórico se transformó en el misterio del tiempo escatológico; se comprendió como la pascua [*passover* – traspaso] o la “peregrinación” hacia el gozo pleno de la salvación y redención; el movimiento hacia la culminación del Reino. Y cuando Cristo – “nuestro Cordero pascual” (1 Corintios 5:7) cumplió su “peregrinación” al Padre, él asumió y cumplió todos estos significados temporales – el movimiento del tiempo en todas sus dimensiones; y en el “gran y último día de Pentecostés” inauguró el nuevo tiempo, el nuevo “eón” del Espíritu”. (1973: 38–39).

Así, según Schmemmann, el día de Resurrección no es meramente una conmemoración de un gran evento, sino – cada año – es el cumplimiento de tiempo mismo, del tiempo real. El autor argumenta que todavía vivimos en tres dimensiones de tiempo: el mundo de la naturaleza, el mundo de la historia y el mundo de la expectación (1973: 39). En cada dimensión el hombre anhela alcanzar el gozo, es decir, busca algún significado último y la perfección, y se esfuerza por hallar algo que le llene completamente. El problema es que no lo encuentra. El tiempo cíclico apunta hacia una fiesta, un gozo que no puede darse ni realizarse por sí solo. Sediento de algo realmente significativo, el tiempo llega a ser la forma y la imagen de la carencia de lo significativo (lo más absurdo de lo absurdo, según *Eclesiastés*). Este anhelo es el mismo sentir que expresa Benjamín González Buelta, sj, el poeta español por nacimiento y cubano por adopción al escribir:

“Cada color y cada aroma  
me hacen sentir tu fantasía  
jugando hacia el infinito.  
en cada mirada se asoma

la intimidad de tu misterio.  
todo golpe de azada  
cae sobre la tierra  
con certeza de cosecha.  
Cada canto verdadero  
trae hasta mi corazón  
el rumor de la fiesta  
que ya empezó eterna  
al final de mi camino”. (2004: 49)

Lo que se puede experimentar de dicho “rumor” en diversos momentos de la vida llega a ser muy explícito al celebrar la Pascua. Sin embargo, como explica Schmemmann: “en la vigilia pascual tal significado nos es dado, no como una “explicación” o “conmemoración”, sino como el don del gozo mismo, el gozo de participar en el nuevo tiempo del Reino” (1973). En la tradición ortodoxa este momento es muy dramático: la iglesia está oscura, quieta. Luego, alguien abre la puerta con el anuncio “¡Cristo ha resucitado!” y la celebración pascual – la fiesta – comienza. Todo el servicio es nada más que una respuesta a ese gozo, aceptándolo, celebrándolo, afirmándolo. Se canta de la nueva realidad:

De la muerte a la vida,  
De la oscuridad a la luz.  
La muerte de la muerte,  
La aniquilación del infierno,  
El comienzo de la nueva vida – vida eterna.  
Es la fiesta de las fiestas,  
Es el triunfo de los triunfos.<sup>40</sup>

Según Schmemmann, la Pascua es un “sacramento de tiempo”. Es el gozo dado en la noche, la luz que transforma la oscuridad a una clarísima luz, la cual llega a ser la fuente de gozo y la

---

<sup>40</sup> Texto perteneciente a la liturgia ortodoxa oriental. Citado por Schmemmann.

fuelle del último significado de todo tiempo; es lo que transforma el año en el año netamente cristiano. Después de la pascua viene la noche nuevamente, y luego otro día. El tiempo comienza nuevamente “desde adentro hacia afuera” con la experiencia única del gozo escatológico. Por cincuenta días después del Día de la Resurrección se vive, según el calendario cristiano, el tiempo como una fiesta. Luego viene el último día de Pentecostés y el tiempo regresa a su ciclo “ordinario” en el mundo y la iglesia comienza a contar los domingos en anticipación del próximo día de Resurrección. El tiempo se mide por el ritmo de un ‘fin’ y un ‘comienzo’ – del fin que ha sido transformado a un nuevo comienzo, de un comienzo que anuncia el cumplimiento de todo tiempo.

La Iglesia vive en el tiempo y según Schmemmann, es un tiempo de cierta austeridad, de dar su vida a favor de los demás. El autor hace la pregunta: “pero ¿cómo puede cumplir con su misión, como podría ser la salvación del mundo si no es, en primer lugar y sobre todo, el don divino del gozo, la fragancia del Espíritu Santo, la presencia del Reino aquí en el tiempo?” (1973: 40–41).

Schmemmann ubica la liturgia en la vida cotidiana de manera impresionante, y presenta este enfoque en su totalidad:

“Así que, ¿será que yo tengo que recordarles de aquellas realidades, por tan humildes que sean, tan comunes que ni se les tomen en cuenta en las epistemologías sofisticadas teológicas y totalmente ignoradas en las discusiones acerca de la hermenéutica y sobre las cuales, sin embargo, sencillamente depende la existencia de la Iglesia en sí como una creación nueva, como pueblo de Dios y templo del Espíritu Santo? Nosotros necesitamos agua y aceite, pan y vino para estar en comunión con Dios, y para conocerlo... Y tal comunión con Dios por medio de la ‘materia’ es precisamente lo que revela el significado verdadero de ‘materia’, es decir, de la creación en sí. Nosotros solamente podemos adorar en el tiempo y al fin de todo, la adoración no solamente revela el significado de tiempo, sino ‘renueva’ el tiempo en sí. No hay adoración sin la participación del cuerpo, sin palabras y silencio, luz y oscuridad, movimiento y quietud – sin embargo es precisamente por medio de la adoración que todas las expresiones humanas en relación al mundo

reciben su última referencia, revelando así su significado más alto y más profundo”. (1973: 121).

La liturgia–celebración abre el camino para entender al mundo y luego transformarlo. Es fundamental para la existencia humana en relación al cosmos, en la historia y en relación a Dios y por ende, ofrece una reorientación necesaria para la vida colectiva y personal de cada miembro de la Iglesia. Como consecuencia, Schmemmann concluye:

“No, no necesitamos alguna liturgia nueva que de una forma u otra sería más adecuada en nuestro nuevo mundo secular. Lo que necesitamos es redescubrir el significado verdadero y el poder de la liturgia–celebración, y sus contenidos y dimensiones cósmicas, eclesiásticas y escatológicas. Por supuesto, implica mucho trabajo, mucha ‘limpieza’. Implica estudio, educación y esfuerzo. Implica que se pade la madera muerta que llevamos con frecuencia ya que con frecuencia se vuelve la esencia de nuestras ‘tradiciones’ y ‘costumbres’. Sin embargo, una vez que descubrimos la verdadera *lex orandi*, el significado genuino y el poder de toda nuestra *leitourgia*, se hace una vez más la fuente de una cosmovisión que abarca toda la vida y el poder para poder vivir de acuerdo con ella – entonces, y únicamente entonces, se encuentra la única respuesta al “secularismo”. (1973:134)

Al final de todo, Schmemmann insta a que la Iglesia sea lo que es: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo que peregrina hacia el final de los tiempos y a los confines de la tierra, orientada por la esperanza del final de la historia de Dios que se anticipa cada domingo. La contribución de Schmemmann demuestra que existe una relación estrecha entre la liturgia, la teología y la misión. No se puede esperar que la Iglesia encuentre su lugar en el mundo como pueblo de Dios si no se está dispuesto a tratar el tema de la liturgia con seriedad por medio de un acercamiento que recoge el porqué del desarrollo histórico del *missio dei* y la participación en la historia de Dios.

#### 6.12.6. El valor pastoral del Año Cristiano

El valor del uso del Año Cristiano como una forma de orientar a la Iglesia en su liturgia – entendida en el sentido más amplio de la “obra o servicio del pueblo” se puede ver desde diferentes perspectivas:

##### *Enfoque teocéntrico*

Las lecturas bíblicas y las festividades en sí mismas, narran lo que Dios ha hecho, lo que Dios hace y lo que Dios hará a favor de su pueblo en la historia. Una recuperación del Año Cristiano facilitaría un culto que celebra la intervención de Dios en la historia, su fidelidad y su proyecto. Tal orientación nos ayudará leer nuestro contexto a la luz de la historia de la redención. Juan Mackay opinó ya hace años:

“Lo que necesitamos más en estos momentos no es una defensa de la religión, del cristianismo o de la Iglesia Cristiana. Lo que los hombres ansían es que el pensamiento se convierta en un medio, a través del cual puedan escuchar una Voz que viene del más allá, y percibir los contornos de un Rostro”. (1984: 28).<sup>41</sup>

Y precisamente, por esa razón concluye: “No tiene hoy ante sí la Iglesia Cristiana una tarea misionera más importante que la tarea teológica” (1984: 34). Dado su enfoque teocéntrico y precisamente porque se trata del Año del Señor, retomar el Año Cristiano podría orientar a la Iglesia en una reflexión más teológica de la Palabra de Dios. Evidentemente, no es algo automático, sin embargo, el contenido del Año Cristiano se presta para la reflexión continua de la vida y ministerio de Jesús en relación con el Padre y el Espíritu Santo.

Cecilio Arrastía ha demostrado cómo el uso del Año Litúrgico podría ayudar a los pastores planificar sus predicaciones durante el año (1993). Existen recursos valiosos que ayudarían al pastor en la preparación hermenéutica y homilética, facilitando un acercamiento al texto bíblico de manera cristocéntrica, y se podría evitar la tentación de sermones temáticos que sencillamente agrupan una serie de textos bíblicos al antojo del pastor. Seguir el Año Litúrgico

modela un método para la misma Iglesia en cuanto al estudio e interpretación bíblico. En los muchos lugares de Guatemala donde el pastor carece de estudios teológicos por falta de recursos financieros y donde se trabaja como pastor bivocacional en las iglesias pequeñas, el uso del Año Litúrgico salvaguardaría al pastor de la tentación de caer en una predicación monótona que suele a regresar a los temas favoritos y conocidos o limitar su aplicación a un enfoque evangelístico.

### ***Una experiencia comunitaria***

El desarrollo del Año Cristiano encamina a Iglesia a través de la historia de la acción salvífica de Dios, como pueblo de Dios. No es una peregrinación solitaria. Se tiene que relacionar con otros cristianos y cristianas en las celebraciones. Es una oportunidad de tener una experiencia intergeneracional, precisamente porque se trata de una fiesta.

Ir del “yo” al “nosotros” es una necesidad urgente en la Iglesia Cristiana. Comprender la estructura básica de la vida en términos del pacto o alianza obliga a vivir en comunidad y una liturgia sensible a la relación Dios–Pueblo buscaría formar a los miembros de la Iglesia tanto en la dimensión vertical (Dios–Ser humano) como en la horizontal (Seres humanos relacionados) y como la orientación es hacia el futuro de Dios, también existe una dimensión Ser humano – creación. Al tomar en serio la enseñanzas de Jesús sobre el culto que le agrada a Dios, se aprendería a ver la importancia del amor al prójimo y la justicia como requisitos indispensables para la adoración auténtica (Mateo 6:5–15; 12:7; Lucas 10:25–27; 11:39–42, y otros).

### ***Un discipulado a lo largo del año***

La idea no es solamente aprender información acerca de Jesús: es seguir a Jesús. Tomar la orientación del Año Cristiano de esta manera, es un seguimiento a Jesús en lo concreto de su historia. Joan Chittister ha escrito sobre el tema como una “aventura espiral de la vida espiritual” que transforma. El año litúrgico es “una aventura que busca llevar la vida cristiana a su madurez, despertar al corazón y enfocar al espíritu a las cosas más importantes de la vida. Con este enfoque

---

<sup>41</sup> La primera edición en castellano de *Prefacio a la teología cristiana*, de Mackay es de 1945.



no se preocupa de la pregunta de *¿cómo ganar la vida?*, sino de *¿cómo vivir?*” (2010: 4, énfasis agregado).

El año litúrgico busca orientar nuestra vida alrededor de la vida de Jesucristo. Su propósito es sumergir a la Iglesia año tras año en el meollo de la existencia cristiana hasta que sea lo que profesa: discípulos de Jesús y peregrinos que buscan ver a Dios. Como los anillos de un árbol, los ciclos de las celebraciones cristianas indican el crecimiento espiritual de un nivel a otro. Ofrecen múltiples capas al significado de la vida y permiten pensar en lo que significa vivir como cristianos. El secreto está en aprender que hay dimensiones en el Año Litúrgico que podrían impactar la vida al ser parte del tejido de la vida cotidiana. La meta es no solamente seguir a Jesús, sino vivir como él vivió, pensar como él pensó – llegar a ser lo que Jesús llegó a ser al final de su vida. Es una peregrinación del “espíritu” por el mapa del tiempo cristiano (Chittister, 2009). No es nada más que una mirada hacia atrás; es un aprendizaje para vivir la vida hoy en una manera rica y significativa en compañía de la iglesia cristiana. Es un discipulado por el cual se conoce a Jesús de forma más profunda, más ordenada y uno encuentra en él al Mesías, al Hijo de Dios; al Profeta, Sacerdote y Rey.

Visto de esta manera, vivir el Año Cristiano pareciera un método bastante simplista – hasta ingenuo – en el sentido que no se trata de retiros, de programas ni de conferencias ni pastores invitados. Sin embargo, es la manera en la cual la Iglesia ha aprendido a conocer a Jesús a través de los siglos, no importando las costumbres y errores del siglo presente. Obviamente, para que tenga el impacto que se busca es indispensable vivir el presente a la luz de la vida de Jesús; no se debe quedar en el pasado. Por medio de la disciplina de seguir a Jesús se aprende a conocerse a sí mismo y a conocer qué significa ser cristiano. La vida será absorbida en la vida de Jesús. Las lecturas bíblicas, la centralidad de la narrativa de la vida y ministerio de Jesús darán el fundamento de la liturgia comunal y personal; conmemora a Jesús en comunidad y desafía a retomar el rumbo al no alcanzar el propósito del pueblo de Dios. Como aclara la distancia que existe entre la vida de Jesús y la vida personal de los miembros, se les invitaría a reflexionar sobre el lugar de Jesús en la vida cotidiana (Chittister, 2010). Llamará a la Iglesia al arrepentimiento y a comenzar de nuevo.

Es el Año Cristiano el que da sentido a cualquier otro año y a todos los demás días del año. También permite que la vida de Jesús y la vida de los miembros se crucen, resaltando el evento que formó la vida de Jesús, el centro de su misión que era precisamente la cruz. Jesús nació para morir en la cruz y su muerte dio vida; la cruz llegó a ser la realidad que definió toda su existencia. Seguir a Jesús, significa para sus discípulos que tengan una vida “cruziforme” también. Tal perspectiva sería un ajuste necesario al pensamiento popular que piensa que la prosperidad material es la meta de la vida cristiana (Mateo 22:34–40; Marcos 8:34–38; 10:42–45; Juan 12:24–26; Filipenses 2:5–11).

Sin embargo, para el cristiano, la cruz nunca pueda ser la última palabra: tal posición está reservada para la resurrección. Ambos acontecimientos – la cruz y la resurrección – son los ejes transversales de la vida cristiana. En la muerte de Jesús se escucha una voz profética que denuncia el mal en el mundo marcado por el pecado; en su resurrección se escucha el anuncio de la promesa profética de la vida venidera. Tanto su muerte como su resurrección ofrecen esperanza de una redención de la condición humana y es el mensaje que el mundo (y la Iglesia) necesita escuchar y asimilar continuamente.

Desde la encarnación donde se aprende a valorar la vida humana, hasta la resurrección y la promesa de la Nueva Creación, el Año Cristiano ofrece marcadores que orientan en el caminar diario. La vida no es para escapar, sino para saborear; es para aprender que Dios, quien creó a la humanidad, todavía está con la Iglesia. La vida no es un problema para resolver; es una relación para experimentar. La vida es un ejercicio de transformación que requiere de paciencia, de crecimiento lento. Cada aspecto de la pasión de Jesús tiene importancia para la persona cristiana. Desde Jerusalén y la Cena del Señor, exige una reflexión y un autoexamen porque el Salvador es el Siervo Sufriente que pone al mundo de cabeza y su ejemplo es más que una enseñanza; exige una participación solidaria en su manera de vivir y servir. La tumba vacía hace reflexionar sobre lo que se cree en cuanto al final de la vida. El desarrollo del año litúrgico ha llevado tiempo; es más que una moda que fascina o que es egocéntrica; al contrario, conduce a Jesús (Chittister, 2009).

Cuando se han celebrado todas las fiestas, y se ha cumplido con todos los ritos, la importancia del año litúrgico no se queda en la cronología de los días – sin restarles su

importancia. Su verdadera importancia está en su capacidad espiritual de ahondar en la profundidad del corazón humano y conmover dicha experiencia. Al caminar con Jesús, se descubre la profundidad no solamente de las experiencias de Jesús, sino también de las propias y se es confrontado por el desafío de seguirle precisamente en lo concreto. El Año Cristiano no comienza de una vez en el centro de la vida cristiana – la cruz y resurrección – sino que abre el calendario con el Adviento, el tiempo que enseña acerca de la importancia de la esperanza y que se ha de buscar a Dios en lugares pocos esperados.

### ***La recuperación de la fiesta en la vida***

La fiesta cobra importancia tanto en el Antiguo Testamento como el Nuevo como la anticipación del encuentro definitivo con el Misterio de Dios. A la experiencia del misterio le corresponde su celebración. De ahí que la decadencia de la dimensión festiva señale también una carencia de experiencia profunda a favor de una trivialización de la celebración religiosa.<sup>42</sup> En la fiesta se rompe con el ritmo de lo cotidiano y se anticipa una situación igualitaria y libre de gozo y encuentro mutuo: la música, el canto, el baile, el banquete, las luces, las flores y la ropa festiva, son símbolos de lo que será la perfecta humanidad, la libertad sin trabas, la igualdad radical, el encuentro espontáneo, alegre y gozoso con el otro, con todos los otros y con el gran Otro (Mardones, 2000: 148–149). Es sumamente instructivo ver que Dios – quien es Espíritu – ha incluido tanta fiesta en la vida litúrgica de su Pueblo.

Los festivales cristianos son ilustraciones de afirmaciones teológicas, sin embargo muchos cristianos no ponen mucha importancia en lo que realmente significan. Para muchos, sencillamente son una pausa en la rutina normal de actividades y son pocas las personas que consideran que son el meollo de la vida y misión de la Iglesia. Existe una crisis en el mero concepto de festival cristiano (Schmemmann, 1987: 36). Sin embargo, Mardones es enfático: “No existe lo sagrado sin fiesta” (2009: 147). Festival significa gozo. Pareciera que los cristianos

---

<sup>42</sup> Quizá el ejemplo ‘clásico’ sea el drama navideño, particularmente cuando la familiaridad con la historia pareciera ‘aburrida’ y se inventan aspectos agregados para entretener a la congregación. Se han incluido camellos cantando rap, reporteros inútiles comentando la historia, ratones como narradores u otros elementos similares.

tienen sospechas sobre la idea del gozo, informados así por la teología, a pesar del énfasis en tener cultos ‘alegres’. Además, el trajín de la vida y la preocupación por la situación social que rodea a la Iglesia militan contra una experiencia auténtica del gozo duradero. “¿Cómo estar gozoso cuando existe tanto dolor, violencia y sufrimiento?” pregunta Schmemmann (1987: 36).

#### 6.12.7. Una oportunidad clave

La sociedad ha relegado “gozo” al campo de la “diversión” y “recreación/relajamiento”. Se anhela tener “tiempo libre”. Pareciera que los cristianos ya no creen que el gozo expresado en la fiesta religiosa tenga algo que ofrecer a los problemas existenciales de la vida y que – según Schmemmann – podría ser la respuesta a dichos problemas agobiantes. Con todos los obstáculos que presenta el pensamiento individualista, el dualismo entre lo “sagrado” y lo “secular”, la postura negativa de la herencia cultural del catolicismo romano y la amnesia abismal que la iglesia evangélica tiene de la historia eclesiástica, el año cristiano ha cesado de orientar la vida o calificar el tiempo y se le ha tomado como algún tipo de ornamentación religiosa anticuada. No es ni la raíz de la vida y acción cristiana, ni tampoco aparece como la meta hacia la cual la iglesia camina como el pueblo peregrino de Dios que espera el retorno de su Señor (Schmemmann, 1987).

José María Castillo observa:

“Hay personas que confiesan que han encontrado a Dios en la enfermedad, en la tribulación, en la soledad y en la persecución; en las peores situaciones de sus vidas. Eso es admirable e impresionado. Pero, ¿por qué hay tan poca gente que asegura haber encontrado a Dios en la alegría y el disfrute de un día inolvidable, en uno de esos momentos en los que nos sentimos tan dichosos que no nos cambiaríamos por nadie? Sin duda alguna, mientras la religión no resuelva esta pregunta, el problema de Dios será, para la gran mayoría de los seres humanos, un problema sin solución”. (2007: 47)

Más adelante, el autor subraya la seriedad del problema de una espiritualidad mal enfocada. Comenta:

“Así las cosas, se puede asegurar, sin ningún género de duda, que si todo esto sigue así, ni el cristianismo ni la Iglesia tienen un futuro halagüeño. Una Iglesia que por lo general, suena a sacrificio, resignación, pena y muerte es una Iglesia condenada a la marginalidad

y a que sólo gentes extrañas le hagan caso y acepten su mensaje. En este sentido, no parece exagerado asegurar que *el futuro del cristianismo está ligado a su mensaje de felicidad y bienaventuranza*”. (2007: 64, énfasis del autor)

Castillo desarrolla una espiritualidad que no se enfoca en el sufrimiento o las malas noticias cotidianas, sino que aboga por una espiritualidad que lucha contra el sufrimiento, que busca servir a los demás y ofrecerles un cristianismo que aboga por el bienestar y felicidad de los demás. Aunque su contexto es distinto, dado que la religión guatemalteca proviene culturalmente de España, su comentario es importante. Cabe notar que la alegría de la cual Castillo escribe elocuentemente no es una alegría egoísta; se trata de una alegría que nace de una comprensión evangélica del Reino de Dios, que imita a Jesús y que promueve una experiencia colectiva del gozo.

#### 6.12.8. Una reorientación necesaria

Si se trata del “gozo” en el contexto evangélico guatemalteco, frecuentemente se queda en la dimensión personal, interna, privada donde el culto es un momento de “dejar los problemas personales por un lado y disfrutar un tiempo con el Señor”. Los cantos expresan intimidad con Dios y en el tiempo de oración cuando muchos se acercan “al altar”, los ujieres o las diaconisas tienen pañuelos a la mano para los que lloran. No se niega la necesidad de experimentar la intimidad con Dios y tampoco de desahogarse delante del Señor. Sin embargo, dicha experiencia podría ser más profunda y transformadora al percibir la manera en la cual la vida y ministerio de Jesús acompaña al cristiano como parte del pueblo de Dios a lo largo de la vida en su peregrinaje hacia la Nueva Creación. Hay un desahogo sin un compañerismo con Jesús mientras que Pablo insta a “regocijarse *en el Señor*” (Filipenses 4:4, énfasis agregado). El año litúrgico ofrece el ambiente para poder caminar en pos de Jesús por los mismos ritmos de espera, anhelo intenso, presencia de Dios y gozo por el acompañamiento del Espíritu en las circunstancias de la vida.

Es muy importante subrayar este aspecto en cuanto al valor pastoral del uso del Año Cristiano como el marco de referencia para el culto. Ya se ha mencionado el contexto posmoderno con su “sed del misterio”. Sin una orientación adecuada, la experiencia que se busca podría llegar a ser contraproducente. Se puede confundir el misterio con cualquier oscuridad, o

pensar que se está experimentando a Dios mientras que es nada más que movimientos emocionales y personales de la sensibilidad (Mardones, 2000: 137).

Sin duda, parte del mensaje del cristianismo significa el fin de todo gozo natural porque revela la imposibilidad, la futilidad y la tristeza de buscar gozo mientras que el ser humano está alienado de Dios. La cruz enfatiza el fin del gozo natural y lo califica como imposible. De hecho, según Schmemmann, la tristeza existencial del ser (pos) moderno encuentra su origen en la historia que el cristianismo narra porque toma en cuenta la realidad de la caída. Esta tristeza permea toda la existencia humana – y aún más: el cosmos en sí (Romanos 8:18–25). Obviamente, la historia cristiana no se queda con la caída en el pecado y una tarea de la liturgia es orientar a la Iglesia a la solución divina. La sed de encontrar gozo duradero en la vida fracasa al menos que lo busquemos en Autor de la vida y en la historia que se celebra en el Año Cristiano; una historia cuyo centro es – irónicamente – la muerte y resurrección del Hijo de Dios.

Según Mardones, en la práctica del cristianismo con miras al futuro, se necesita una demanda y una crítica: la crítica contra el acartonamiento y desecación ritualista o burocrática de la religiosidad institucional cristiana que, frecuentemente, ha fracasado en la tarea de iniciar al Misterio y de llevar a sus fieles a una experiencia de Dios. Se está pidiendo una religiosidad que sea una educación – propedéutica – al Misterio. Sin ella, la religiosidad o espiritualidad se hunde en la rutina, en el cumplimiento legalista y en la rememoración cultural. Elementos que, si no son despreciables, no bastan para la sensibilidad del creyente actual (2000: 138). Mantener el enfoque en Jesús podría ser una correctiva saludable. En este contexto, la afirmación de Mardones es muy acertada:

“... pero más allá o más acá de la crítica justificada que podamos a estos excesos, no debemos perder de vista el síntoma que muestran: denotan una carencia y una necesidad. Ahí está la interpelación al educador y al catequista, al pastor de almas: tiene que ser capaz de orientar esta sed y de hacer que abreve en fuentes no contaminadas”. (2000: 139)

Es precisamente por esta razón que cristianismo histórico revela y regala el verdadero gozo, lo cual era – y es – el regalo de la fiesta genuina. Por medio de la cruz viene el gozo al mundo entero. Es un regalo, un *charis*, un donativo que tiene el potencial de transformar al ser

humano, a la sociedad y al mundo. Schmemmann concuerda. Dice que ese gozo “es el ‘sello’ del Espíritu Santo sobre la vida de la Iglesia – sobre su fe, esperanza y amor”. (1987:38)

Schmemmann afirma:

“... es por medio de la cruz que el gozo llegó al mundo entero... y no solamente a unos hombres en una forma personal y privada. Si cristianismo fuera misticismo puro o escatología pura, no habrá necesidad por fiestas y celebraciones... sin embargo, el gozo ha sido dado a la Iglesia para el mundo para que la Iglesia sea testigo del gozo y transforme al mundo por medio de dicho gozo. Tal es la función de las fiestas cristianas y el significado del pertenecer al tiempo”. (1987: 38).

En la misma línea, pero desde un contexto geográfico muy distinto, José María Mardones opina:

“La religión que no ofrece señales anticipadoras de aquello que dice creer se anquilosa y muere de inanición en un presente árido y moralista. Las comunidades cristianas que no ofrezcan celebraciones donde se anticipe festivamente el goce del futuro de lo que se cree no pueden aspirar a ser atractivas... Urge recuperar la dimensión corporal, musical y festiva en muchas de nuestras liturgias y celebraciones. No podemos aspirar a atraer a las generaciones jóvenes si seguimos con tanta verbosidad y siendo poco festivos”. (2000: 42–43)

#### 6.12.9. La conexión indispensable: *lex orandi, lex credendi, lex vivendi*

Desde el principio de la presente tesis se ha argumentado que la forma en que se ora influye en la manera de vivir y la forma suprema para orar que Jesús regaló a la Iglesia se encuentra en la oración denominada ‘El Padrenuestro’. Dicha oración ofrece una orientación para la vida que podría revolucionar la auto-comprensión y vida de la Iglesia. Sería difícil orar el Padre Nuestro juntos – y ser sincero al hacerlo – sin tomar en cuenta los presupuestos radicales de dicha oración. No se trata de una relación individualista entre Dios y la persona que ora; no se pide únicamente por las necesidades personales, sino por “nuestro pan” y la petición sobre el cumplimiento de la voluntad del Señor abarca tanto a la tierra como al cielo. Además, en el centro de la oración está el enfoque del Reino. Michel Ledrus comenta:

“La petición “venga tu reino” está en el centro del Padrenuestro, y en ella convergen las demás peticiones, de la misma manera en que las promesas del Antiguo Testamento convergen y se realizan en el Reino de Dios inaugurado por el Cristo. La petición “venga tu Reino” no se debe considerar por sí sola como representante de “buscad primeramente el Reino de Dios”, como si las cinco peticiones siguientes correspondieran a “y el resto se os dará por añadidura”. Todas las peticiones se refieren por igual de modo orgánico, a la búsqueda y a la venida del reino de Dios; todas son igualmente espirituales y sublimes en su objeto, empezando por la siguiente inmediata: “hágase tu voluntad”, para la que tenemos la confirmación misma del Señor: “buscad primero el reino de Dios y su justicia”. (Ledrus, 2004: 22)

Para Ledrus, la justicia que se busca es el cumplimiento de la voluntad del Señor, la cual Jesús mismo define como “amaos como Yo os he amado” (2004: 22). El desarrollo del Padrenuestro sigue un orden pedagógico que encamina a la Iglesia hacia la realización del Reino de Dios (2004: 23). Su repetición en los cultos reafirma que aunque se está buscando justicia, se corrige una posible equivocación del concepto de la justicia ya que Dios se presenta como Padre. Además, la intención de Jesús al enseñar a la Iglesia a orar de esta manera es edificar la Iglesia y formar una comunión. No se trata de una relación privada entre Dios y la persona que ora: “quien llama a Dios ‘Padre’ descubre, en el mismo instante, que tiene ‘hermanos’...” (citado por Ledrus, 2004: 37). Orar conscientemente pide que la persona que sea coherente con sus peticiones (cp. 1 Timoteo 2:1–6; 1 Juan 3:14–18; 4:20–21). La liturgia obliga a la Iglesia a aterrizar la teología en una ética concreta y comprobable y una misión comprometida.

### 6.13. Conclusiones preliminares

Walter Brueggemann capta la manera en la cual la realidad social ha sofocado una posibilidad de imaginar que la situación actual podría ser transformada. Como se ha visto, Ivan Illich aboga por el poder de la narración de una historia alternativa como la mejor manera para transformar a la sociedad (citado por Hirsch, 2009). He ahí el enfoque misional de una liturgia que permite narrar, celebrar y – sobre todo – participar en la historia de Dios. Cuando la Iglesia duda que exista una posibilidad de cambio, la idea de ‘misión’ parece algo sin sentido. Brueggemann comenta:



“En nuestra sociedad contemporánea hemos arribado a una religión fabricada, adorando a un dios del cual no nos atrevemos a esperar una transformación seria. De hecho, preferimos a un dios que se hace guardián de la manera en la cual las cosas siguen iguales. Hacemos absoluto al [tiempo] presente e imaginamos que es precisamente lo que siempre ha estado. Como no tenemos memoria, articulamos acerca de un dios que no tiene historia. Como no atesoramos ni apreciamos ningún pasado, no podemos recordar el pasado de Dios con nosotros”. (1988: 127)

Parte de la tarea de la liturgia es despertar la imaginación de tal manera que se vislumbren las otras posibilidades, precisamente por lo que Dios ha hecho en el pasado. La liturgia desenmascara la propaganda de las otras narrativas que compiten por la lealtad de la Iglesia, mostrando que se trata de ídolos e ideologías que no solamente engañan, sino que encaminan a la Iglesia a la desilusión (Brueggemann, 1988: 128).

Por medio del bautismo se le asegura a la Iglesia su identidad como Pueblo redimido, se le asegura también que cuenta con la presencia de Dios mismo en el camino de la vida y que renuncia de la lealtad a los poderes del mal. Por medio de la Cena del Señor, la Iglesia no solamente participa en los beneficios que fluyen desde la cruz de Cristo, sino que proclama su esperanza en el futuro de Dios. Los cantos – tanto los Salmos como los himnos – sirven para enraizar a la Iglesia en una liturgia formativa que recuerda quién es Dios y qué ha hecho a favor de su pueblo. La celebración del Año Litúrgico provee la estructura y orientación necesaria para organizar la vida de la Iglesia alrededor de Dios y su obra redentora en Cristo Jesús.

Cuando la Iglesia reconoce que es parte de la historia de Dios y que comienza con la creación, afirma que cada persona tiene valor como alguien creado conforme al *imago dei*. Al mismo tiempo, la perspectiva de la Iglesia es realista en cuanto a la presencia del mal en el mundo porque reconoce que el pecado y la maldad son consecuencias de la caída. No espera que el mundo sea un ‘paraíso’ y sin embargo, insiste en que existe otra posibilidad de vida y que la obra redentora de Cristo no se limita a la persona individual ni a su ‘alma’ como tampoco a un futuro que no espera más que “el cielo”. En la liturgia se celebra tanto la creación como la redención y la certeza de la Nueva Creación.

Evidentemente, la práctica contextualizada, vivencial e inteligente del Año Cristiano provocaría cierta tensión con la cultura que rodea a la Iglesia guatemalteca y le permitiría ser una comunidad auténticamente alternativa con otros valores, anhelos y prácticas. Aunque tal tensión se notará más en lugares donde la religión predominante no es la cristiana, aun en América Latina la comercialización y secularización de la tradición cristiana “cultural” desafían de manera más sutil a la Iglesia al tener una vivencia auténtica del Año Cristiano.

Por ejemplo, en su enfoque original, la orientación del Adviento combina aspectos penitenciales y de gozo y esperanza, mientras que en la cultura popular se puede notar un afán por acumular en la época de Navidad. De hecho, el Adviento se trata de una preparación para la segunda venida, con el juicio final a la luz de la primera venida de Jesús. De igual manera, Semana Santa se ha vuelto más un descanso vacacional que un seguimiento a Jesús en su muerte y resurrección. En muchas de las iglesias evangélicas de la cultura occidental, se celebra la Pascua, pero no la cuaresma. En muchas de nuestras iglesias, ni se celebra el culto de Viernes Santo porque ya no hay asistencia; la mayoría de los miembros aprovecha las fechas para irse de viaje. Recuperar el Año Cristiano podría ser un antídoto poderoso contra la comercialización excesiva de la historia con su consumismo enfermizo.

La tensión que un retorno al uso del Año Cristiano podría provocar subraya la necesidad de la conversación informada entre la teología, la ética, la misión y la liturgia para evitar ser llevados únicamente por una liturgia pragmática. Cualquier conversación que incluya a la teología tendría que abarcar el desarrollo histórico tanto de la teología misma como de la liturgia, ya que existe una relación sumamente estrecha entre ambos temas. El vínculo entre *lex orandi*, *lex credendi* y *lex vivendi* funciona como el eje de una renovación de la esperanza; la celebración del Año Cristiano ofrece un método comprobado para dar vida a dicho eje.

Regresando a la importancia de los rituales tal como Moltmann los planteó, cabe resaltar ventajas concretas al aplicarlos a la celebración del Año Litúrgico:

- La celebración inteligente del Año Litúrgico crea continuidad histórica. Regula el curso del año y ordena su vida al mediar valores que están enraizados en la vida y ministerio de Jesucristo. La iglesia de hoy participa en la misma historia de Dios a

través de un discipulado continuo; un discipulado que es costoso pero ofrece la gracia necesaria a la vez.

- En segundo lugar, la celebración del Año Litúrgico contribuye a la formación de la identidad de los cristianos como parte del pueblo de Dios y como parte del pueblo del pacto cuyo centro se encuentra en Dios, en su intervención en la historia y en su promesa. Se han planteado las maneras en las cuales la celebración del Adviento podría facilitar un discipulado concreto y contextual, en el cual las experiencias de arrepentimiento, esperanza, fe y obediencia impulsarían a la Iglesia hacia una misión enraizada en el misterio de la encarnación. Además, comprender nuevamente las razones por las cuales Jesús vino al mundo profundizaría la fe y amor de la Iglesia hacia su Señor.
- En tercer lugar, la celebración del Año Litúrgico contribuye a la cohesión social del pueblo de Dios, afirmándolo en su carácter y su misión. El ritmo del año con sus temas de arrepentimiento, de esperanza y gozo, y de muerte y vida, establece los parámetros de la ética. El proyecto de Dios tal como Jesús lo vivió llega a ser el patrón de vida y de esta manera obliga a la Iglesia reflexionar sobre su misión.
- Por último, la celebración del Año Litúrgico orienta a la Iglesia al tiempo de Dios. Es el Año que da sentido a todos los años. Impulsa a la Iglesia a pensar en su futuro y ofrece la estructura que permite una creatividad litúrgica que aprende a expresar tal esperanza en maneras frescas y contextuales, sin perder el centro de su vida. Se trata del Dios Trino y su respuesta al caos que rodea a la Iglesia, en el cual los miembros del pueblo de Dios tienen que vivir como peregrinos que creen firmemente que “el rumor de la fiesta” canta acerca de la nueva realidad que ya está en camino.



## 7. Conclusiones y propuestas generales

Annie Dillard pregunta:

“¿Por qué será que la gente en la Iglesia se parece tanto a unos turistas alegres y ‘sin cerebro’ que están haciendo un tour organizado del Absoluto?... ¿Habría alguien que tenga la mínima idea de la clase de poder al que inocentemente invocan? O, como sospecho, ¿Es que nadie lo cree? Las iglesias son como niños jugando en el piso con su set de química, mezclando en el culto dominical porciones de una dinamita letal que es capaz de matar. Es una locura que las mujeres se pongan sombreros de paja o de terciopelo al ir al culto; deberíamos ponernos cascos industriales. Los ujieres deberían repartir chalecos salvavidas y linternas de emergencias; deberían amarrarnos a las bancas. Porque el dios dormido podría despertar algún día y sentirse ofendido, o el dios que se despierta podría llevarnos a lugares de los cuales no hay camino para regresar”. (1982: 40–41)

Utilizando una evidente hipérbole, Dillard apunta al potencial que la Iglesia local tiene al entender que cada vez que se reúnen están en un encuentro con el Dios Todopoderoso del universo entero. Lamentablemente, hay muchísimas iglesias locales que se congregan cada domingo por ‘inercia’. Muchas de las actividades que se realizan ya son costumbres establecidas y las razones por las cuales congregaciones han implementado dichos costumbres se quedan en la neblina gris del pasado.

Sin duda, ser iglesia es más que reunirse para celebrar un culto dominical; no se deja de ser Iglesia al salir del lugar de reunión, sin embargo, lo que ocurre durante el culto es de importancia trascendental y el desafío es recuperar el sentido de asombro, de gratitud y de inmenso privilegio que implica entrar en la presencia de Dios para rendirle culto, para entrar en comunión íntima con el Dios que es Creador y Redentor, quien se ha revelado como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Se trata de un lugar sagrado que hace que todos los demás lugares sean sagrados; de un tiempo sagrado que santifica a todos los demás tiempos.

Dada la importancia de la Iglesia, uno se pregunta ¿cómo es que demasiadas veces, en vez de ser una novia que luce con un traje radiante, la Iglesia pareciera más a una mujer anciana, encorvada, vestido de trapos, que ni se recuerda quién es? Ivan Illich tiene razón: “cuando se

corrompe lo mejor, el resultado es lo peor”. No es sencillamente una cuestión mediocridad; es que demasiadas veces a la Iglesia se le ha olvidado su identidad y su razón de ser.

Se han caminado distancias largas en el desarrollo de la presente tesis, con el propósito de ofrecer una nueva propuesta basada en una conversación entre la teología, la misión, la ética y la liturgia. A manera de concluir, se resumen algunas ideas clave con la finalidad de amarrar algunos hilos sueltos y presentar propuestas que – con la ayuda de Dios –ayudarán a la Iglesia a profundizar su compromiso con la misión desde la perspectiva del Reino de Dios.

### 7.1. Invitación a una conversación necesaria

Para que la Iglesia pueda avanzar, primero debe retroceder. Los movimientos de reforma han sido movimientos *ad fontes* – un regreso a la fuente. Tanto la Reforma Protestante como el Segundo Concilio del Vaticano abogaban por el regreso a la fuente de la Biblia por medio de los autores de la época patristica. Algo esencial que destaca en el desarrollo del pensamiento patristico es la relación entre *lex orandi, lex credendi* – la manera que se ora es la manera que se cree.<sup>43</sup> A ese binomio, se agrega frecuentemente *lex vivendi* – la manera, regla o ley por la cual se vive. Evidentemente existe un vínculo estrecho entre la ortodoxia y la orto–praxis la cual es facilitada por una combinación integral entre *lex orandi, lex credendi* y *lex vivendi*, ya sea consciente o inconscientemente.

La propuesta que se ha ofrecido en el presente escrito se ha construido sobre dicha relación reconocida por la Iglesia a través de los tiempos, con la salvedad de que se ha dividido *lex vivendi* en dos facetas que se complementan y que son indispensables para la identidad, vida y vocación de la Iglesia: la ética y la misión. Ambas forman partes esenciales del testimonio de la Iglesia, pero surgen de su identidad como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, y templo del Espíritu Santo – nombres que reflejan momentos históricos de la Iglesia en el proceso del desempeño histórico de salvación.

---

<sup>43</sup> Algunas personas argumentan que la Reforma Protestante intentaba cambiar el orden a *lex credendi, lex orandi* con la idea de dar prioridad a lo que se cree.

## 7.2. Retomar la cristología como punto de referencia

Aunque la relación con el Dios Trino informa, forma y transforma a la comunidad de fe, es la cristología la que marca la orientación decisiva de la Iglesia. Tanto la encarnación de Jesús como el envío del Señor Resucitado (Juan 20:21–22), son puntos determinantes de referencia para que se cumplan el *missio dei* y la espera del retorno del Señor. La cristología es necesariamente escatológica por el sencillo hecho que la Iglesia vive actualmente en la tensión del ‘ya’ y ‘todavía no’ del Reino de Dios.

Además, la meta hacia la cual la Iglesia se encamina como pueblo peregrino es el establecimiento del Reino en todo su esplendor en la Nueva Creación (1 Corintios 15:20–24). Visto que la escatología bíblica es cristocéntrica, cualquier conversación sobre la relación entre Cristo y la misión de su Iglesia en este tiempo de espera tendría que incluir la esperanza del cumplimiento de las promesas vinculadas con el desarrollo de la historia salvífica que la Biblia narra. En dicha historia, la cristología como punto de partida es determinante, aun cuando se construya dentro del marco trinitario.

Tal como las confesiones de la Reforma observan, la cristología tiene implicaciones para la eclesiología: es Cristo quien reúne a la Iglesia por medio de la obra del Espíritu Santo (Catecismo de Heidelberg, PyR 50). No es una relación teórica ni abstracta. Los dos puntos terminales que marcan la vida de Jesús – la encarnación y la resurrección subrayan que una cristología bíblica necesariamente es parte de la vida concreta en este mundo. Una cristología anémica produce una eclesiología enfermiza mientras que una cristología robusta produciría una eclesiología sana y sanadora. Una cristología bíblica necesariamente implica la recuperación del Reino de Dios como el enfoque dominante de la vida y misión de la Iglesia.

Como consecuencia, fundamentándose en la recuperación de la centralidad del Reino de Dios desde el mensaje de Jesús en esta disertación se ha ofrecido una eclesiología misional desde la perspectiva del Reino de Dios. El Reino de Dios es el eje principal del mensaje y ministerio de Jesús y celebra la culminación de la esperanza del pueblo de Dios. Lo que está en el centro de la historia salvífica y que como tal, funciona como la meta del *missio dei*, no podría faltar en la formulación de una eclesiología misional, pertinente y contextualizada a la realidad guatemalteca. Por ende, se ha desarrollado una nueva propuesta desde la perspectiva del Reino de Dios que

resulta de una conversación entre los varios componentes ya mencionados: teología bíblica (*lex credendi*), liturgia (*lex orandi*), y ética y misión (*lex vivendi*).

### 7.3. La novedad de la propuesta

Se trata de una nueva propuesta porque es común examinar los varios componentes de la presente tesis de manera independiente o aislada de los demás. Se suele encerrar a la teología en el campo académico o en las clases de doctrina; suele hacerse un acercamiento a la ética de manera casuista, individualista; se habla de la misionología desde la perspectiva pragmática y, por lo regular, la liturgia brilla por su ausencia. Las conclusiones confirman la necesidad de trabajar de manera interdisciplinaria e integral.

### 7.4. La importancia de la conversación

Además, se trata de una conversación por varias razones. En primer lugar, no se sugiere una imposición ya hecha, con recetas preestablecidas; más bien, se requiere un diálogo abierto y honesto. No existen fórmulas que se deban aplicar a la fuerza. Los contextos son distintos – aún en el mismo país – y cada iglesia debe hacer una exégesis de su contexto para preguntar sobre la mejor manera para vivir su eclesiología misional desde el marco del Reino de Dios. La pregunta clave será: ¿Qué significa el Reino de Dios para la calle, el pueblo, el barrio, el grupo étnico, y otros, donde el cristiano se encuentra?

En segundo lugar, se trata de una conversación para subrayar que los distintos elementos pierden su efectividad y profundidad al ser tomados de manera aislada; no se trata de monólogos o sobre énfasis de un aspecto al costo a otro. Por ejemplo, si se enfocara únicamente en la liturgia como una forma de adoración colectiva, celebrada en un culto dominical, se trataría de un reduccionismo que debilitaría no solamente el alcance de la liturgia sino su capacidad de contribuir a la formación de los miembros de la Iglesia en comunión con Dios.

De la misma manera o aún más gravemente, se correría el peligro de coquetear con los gustos de los miembros sin criterios teológicos y reducir a la liturgia a una oferta consumista de experiencias religiosas. La liturgia debe tener una relación esencial con la ética tanto como requisito fundamental de una adoración que le agrade a Dios, como también debe tener el



resultado necesario que se deriva de un encuentro con Dios. Amor a Dios y amor al prójimo son dos caras de la misma moneda (Jeremías 9:23–24; Mateo 22:36–40; Santiago 1:26–27; 1 Juan 4:20–21, y otros) y es necesario que lo tomen en cuenta las iglesias que se preocupan por ‘la sana doctrina’ con la tentación de encerrarse en debates teológicos o en defender su postura, sin proyectarse a la comunidad que le rodea.

En tercer lugar, se trata de una conversación precisamente porque el desarrollo del pensamiento misionológico se deriva de una comunicación de múltiples vías: la teología hacia la liturgia y la liturgia hacia la teología; la ética hacia la liturgia y la ética como resultado coherente de la liturgia y la teología. La misión encapsula y define la razón de ser de la Iglesia y como tal, la proclamación del mensaje bíblico, su servicio (tanto en liturgia como en diaconía) y su manera de vivir en el mundo forman conjuntamente su testimonio como pueblo de Dios. Al mismo tiempo, la liturgia se enraíza a la vida y misión de la Iglesia, en la gracia de Dios y en la comunión con Dios mismo. La liturgia mantiene viva la narrativa de la historia de la salvación como la memoria colectiva del pueblo de Dios para luego invitar a la Iglesia a participar en la misma historia.

Además, las buenas noticias que se predicán son el evangelio del Reino de Dios y no se debe ignorar que era Jesús mismo quien instaba a sus seguidores a que buscaran el Reino de Dios y su justicia antes que cualquier otra cosa (Mateo 6:33). El énfasis en la justicia ubica a la Iglesia en el campo de la ética desde el primer momento en la reflexión sobre su vocación. Como la misión trata de reconciliación entre Dios y todo el universo (2 Corintios 5:18–20; Efesios 1:9,10; Colosenses 1:15–20), la clase de justicia tendría que ser restaurativa y no simplemente punitiva. Una lectura de toda la Biblia aclara que temas como el de la justicia no son opcionales: la justicia es el fundamento del trono de Yahvé (Salmo 97:1,2; 99:4) y parte esencial de su carácter (Jeremías 9:23,24; 22:15,16).

En cuarto lugar, se trata de una conversación porque se reconoce la diversidad de dones y capacidades dentro de la Iglesia local o regional. La propuesta de una conversación implica la participación de diferentes sectores de la Iglesia según dichos dones, conforme a la gracia recibida de parte de Dios (Romanos 12:4–8; 1 Corintios 12:12–14). Además, se requiere una conversación entre músicos, artistas, teólogos, trabajadores sociales, facilitadores de

transformación comunitaria, biblistas, misioneros y misioneras, celebrantes del culto, pastores, ancianos y diáconos, maestros y maestras de escuela dominical, profesores de teología, historiadores, personas que ocupan puestos públicos, jóvenes y personas de la tercera edad, madres solteras y personas marginadas, entre otras.

Se deberían aprovechar las estructuras eclesíásticas para facilitar la conversación entre las diferentes regiones del país ya sean indígenas, no indígenas, urbanas y rurales. Entrar en conversaciones auténticas podría contribuir al fortalecimiento de la identidad y de la autocomprensión y misión de la Iglesia en su propio contexto. Narrar la historia bíblica como una invitación para participar en el proyecto de Dios en la cotidianidad concreta del contexto local ofrece una visión distinta del rol de cada miembro de la Iglesia.

### 7.5. La importancia de una conversación realista y relevante

En el contexto guatemalteco, se reconoce la importancia de tener algún tipo de teología como base. Tanto las iglesias históricas como las pentecostales apelan a la importancia de tener una ‘sana doctrina’,<sup>44</sup> aunque es notable que no todas las iglesias presenten un resumen de su doctrina de forma que sea inmediatamente accesible en su página web; uno tiene que buscar y navegar para encontrar su credo. El hecho de que algunas Iglesias han preferido ocultar o –por lo menos– no resaltar su base doctrinal es, quizá, otro síntoma de una tendencia anti intelectual de la Iglesia guatemalteca. En cambio, la misión, evangelismo, discipulado, adoración y liderazgo son temas que ocupan más importancia en la promoción de las Iglesias y las páginas web ofrecen programas u otras ofertas para atraer a nuevos miembros. Es de temer que se trate de construir pragmáticamente sobre un suelo teológico arenoso que no pueda soportar las amenazas del secularismo a largo plazo.

Sin embargo, sería ingenuo concluir que no hay ninguna relación entre la teología y la misión, la ética y la liturgia, o que la teología no importa en el desarrollo de cualquier tema.

---

<sup>44</sup> Por ejemplo, ver los siguientes sitios: <http://asambleasdedios.org.gt>, <http://cibg.info/main.asp?clc=399>, <http://guatemetodista.org>, <http://casadedios.org/en/get-to-know-us/>, <http://frater.org/es/instalaciones/frater-ciudad-san-cristobal/>

Consciente o inconscientemente la doctrina que se maneja influye en la manera que se vive la misión y ética de la Iglesia. Por ejemplo, si se considera que el evangelio consiste en la salvación del ‘alma’ y su estadía en el cielo después de la muerte, es dudable que se ponga mucha importancia en la transformación de la comunidad o las necesidades físicas de las personas. Una escatología ‘rpto céntrica’ produce una liturgia, una misión y una ética muy distinta a una escatología nutrida por la cristología cósmica que vislumbra la reconciliación del universo con Dios. Si el concepto de Reino se concibe en términos de prosperidad material, una ética de servicio no tendría mucho énfasis en la vida de la Iglesia. La diferencia entre una ética que responde a una teología de la gracia es muy distinta a la ética con tendencias humanistas o moralistas.

#### 7.5.1. Pensar en la liturgia–celebración – *lex orandi*

De igual manera, la influencia del pensamiento misionológico en la liturgia se hace evidente en la meta, objetivo o propósito del culto (como el ámbito principal de la adoración colectiva). El cambio en la arquitectura y en la ubicación de la mesa y el púlpito hacia un escenario, marca un giro en la dirección fundamental desde tener de los sacramentos y la Palabra como elementos centrales, hacia un enfoque de entretenimiento que difiere muy poco de un concierto secular. Quizá la única referencia a una relación entre la liturgia y la misión se concibe en ver el culto como un método para alcanzar a más personas. En otras palabras: la celebración del culto sirve para atraer a las personas. La formación pedagógica de la iglesia por medio de liturgia al grado que entienda su identidad, su razón de ser y su misión, no aparece en la agenda litúrgica fuera de unos cuantos himnos como “Trabajad” o “Cristo está buscando obreros ya” – himnos que cantan sobre la necesidad de evangelizar pero que tienen poco que ver con la transformación de la comunidad de manera integral. Los himnos ‘clásicos’ también suelen presentar la misión de la Iglesia como la de ‘rescatar almas’. Ya que se trata de reduccionismos, urge una conversación entre la liturgia y la misión – una conversación de doble vía.

Como se ha argumentado, la recuperación del Año Cristiano ofrecería una herramienta valiosa para encaminar a la Iglesia a un discipulado colectivo basado en la vida y ministerio de Jesucristo. Los ritmos del Año Cristiano permitirían tiempos de celebración y reflexión, tiempos de preparación y arrepentimiento, y tiempos de participación en la misión de forma más

intencional. El desarrollo del Año ayudaría a la Iglesia a aprender que no se pueden satisfacer los gustos ni los deseos inmediatamente: tanto el adviento como la cuaresma enseñan que se requiere un tiempo de preparación para el encuentro con el Señor. El cumplimiento de las promesas del Señor fortalecerá la esperanza que debería marcar la identidad de cada comunidad eclesial.

Para que lo ritual tenga el impacto deseado, se necesitaría una educación contextualizada que explique el simbolismo, los rubros litúrgicos, la historia y más, para que los miembros puedan participar inteligentemente. Las posibilidades de compartir materiales educativos con base en el Año Cristiano permitirían una formación de toda la Iglesia: niños, jóvenes, adultos y otros. Además, facilitarían la preparación de mensajes de parte de predicadores laicos o maestros de educación quienes no tienen el acceso ni las finanzas para adquirir otros estudios.

La liturgia que toma al Año Cristiano como su marco de referencia ofrece una reorientación de la vida, un discipulado colectivo alrededor de Jesús en una manera que profundiza el conocimiento y compromiso con la misión de Jesús año con año. La liturgia abre la imaginación eclesial para vislumbrar que existe otra meta narrativa que da sentido a la vida; al mismo tiempo desenmascara los ‘mitos’ de las meta narrativas del progreso por medio de la tecnología, consumismo y placer hedonista o de las meta narrativas fatalistas que no ofrecen ninguna esperanza para la vida antes de la muerte.

La liturgia llama a la Iglesia a una conversión constante y pertinente hacia el Señor y hacia lo establecido en la Alianza de la gracia. La armonía entre Palabra y sacramento se hace más evidente al seguir los ritmos del año litúrgico. Si se ignora un retorno al Señor y una reorientación de las prioridades de la vida, se temería que la proclamación del Reino ha sido sofocada por la bulla de los cultos y un ofrecimiento del evangelio barato. Aquí también se llama a la Iglesia a regresar con su Señor como expresión de un arrepentimiento continuo para caminar en pos de Él, fortalecida por la presencia del Espíritu Santo.

#### 7.5.2. La conversación entre la ética y la liturgia – *lex vivendi, lex orandi*

La misma conclusión se podría subrayar entre la ética y la liturgia. La pregunta desconcertante que necesariamente se hace es: ¿Existe actualmente una conversación entre la ética y la liturgia? Las iglesias, los pastores y ministros de alabanza deberían repasar el

repertorios de sus cantos, himnos y mensajes para averiguar si hay una relación evidente entre la ética como requisito indispensable para una adoración legítima o no. Además, se podría preguntar hasta qué punto la liturgia está formando a los miembros de la Iglesia para que vivan como cristianos en sus comunidades y como sujetos de una transformación concreta. El tema de la justicia aparece con frecuencia en los salmos y profetas; ¿ocupa el mismo énfasis en los cultos cristianos contemporáneos?

Como se ha notado, la liturgia mantiene la ética enraizada en Cristo y su gracia, evitando así un activismo frenético que contribuye al síndrome del ‘agotamiento de la misericordia’. Hay tantas necesidades que piden una respuesta de parte de la Iglesia que muchas veces los miembros se sienten sobrecargados e incapaces de responder adecuadamente. Es la liturgia la que mantiene viva y nutre la memoria colectiva del pueblo de Dios, informándole acerca de su historia, su identidad, su misión y su razón de ser y dirigiendo su mirada hacia el Dios de la historia. Es la liturgia la que dirige la mirada de la Iglesia hacia Dios y espera de Él la gracia necesaria para vivir por amor. La liturgia nos recuerda que es Dios quien habita en medio de su Iglesia. La Iglesia está llamada a dar testimonio del Salvador; no es ella el salvador mismo. Por eso, la liturgia debe ser un aprendizaje participativo que fortalece la cohesión social por medio del ritual y los ritmos festivos y ‘ordinarios’.

Nuevamente se indica que es una conversación en doble vía porque si bien es cierto que “el árbol se conoce por sus frutos” (Mateo 7:15–20), la falta de fruto de justicia y de transformación social obliga a la Iglesia reflexionar sobre la clase de teología que sirve de base por su vida, proclamación, ministerios y misiones. Las preguntas que una iglesia que no ha contribuido a la transformación de su contorno han de hacerse son: ¿Se predica el mismo mensaje que Jesús predicaba? ¿Se tienen las mismas prioridades que la Iglesia primitiva tenía, las cuales provocaron un ‘trastorno’ de su mundo?

No se trata de caer en romanticismo con la Iglesia primitiva la cual tenía sus desafíos también, sin embargo, en su mejor momento, la Iglesia impulsó un movimiento que transformó a las comunidades en las cuales vivían. Recordar los desafíos que enfrentaba la Iglesia naciente en un contexto antagónico con pocos recursos financieros podría facilitar una autoevaluación

honesto que permitiría un cambio de rumbo en la transmisión de la teología, en su concepto de misión, en la liturgia y en la ética cotidiana – tanto personal como comunitaria.

### 7.5.3. La base indispensable de la teología bíblica para la eclesiología misional – *lex credendi*

Se ha tratado en esta tesis acerca de la importancia de la teología para una reorientación de la identidad, vida y misión de la Iglesia. De hecho, se puede argumentar que la crisis actual de la Iglesia es una crisis teológica (MacKay). Como consecuencia, se requiere un retorno a la reflexión teológica; sin embargo, se trata de una reflexión teológica que toma en serio la Biblia desde una hermenéutica misionológica, la cual necesariamente exige una lectura concreta y contextualizada para evitar una idealización platónica de la Iglesia. Una lectura concreta, desde el camino y debidamente contextualizada necesariamente toma en serio el carácter histórico de la Biblia en el sentido que ella es parte de la historia de la salvación, una historia cuyo protagonista es Dios mismo. Como se trata de historia, se presta para una traducción a los contextos nuevos con más facilidad que si se hubiera tratado de una filosofía o ideología.

Una teología bíblica que se acerca al texto bíblico tendría que respetar que Dios se ha revelado como Trinidad en el desarrollo del mismo y al mismo tiempo reconocer la centralidad del Hijo encarnado como la revelación por excelencia de Dios. El Hijo es conocido como “Él que había de venir” o como “el Mesías” (el ungido) que está estrechamente vinculado con el Reino o Reinado de Dios. Dicho Reino se hace concreto en la historia humana como aspecto esencial de la obra redentora y reconciliadora de Dios.

La relación entre la Iglesia y el Reino ha provocado discusión y malentendidos. Lo que no se niega es que hay una relación entre ambos. Sin embargo, un estudio de los textos novotestamentarios muestra que la prioridad de los evangelios es el Reino. Moltmann enseña que es imposible entender a Jesús sin tomar en serio al Reino y es imposible entender al Reino sin tomar en serio a Jesús (1997: 16). Con Küng se pregunta si es posible que la crisis actual de la Iglesia se deba en gran parte a la percepción de que la Iglesia tiene una agenda muy distinta a la agenda de Jesús, la cual se denomina “Reino”.

Se ha observado que el tema del Reino ha cobrado más interés en los últimos años; sin embargo, el enfoque ha sido muy distinto al de Jesús. Mientras que Jesús abogaba por el servicio a los demás (Mateo 20:28; Marcos 10:45; Lucas 22:24–30), la predicación del Reino de Dios en muchas iglesias gira alrededor del ofrecimiento de bienes materiales que supuestamente son ‘dignos de un hijo del Rey’. Se propone regresar a una revisión de la teología del Reino a partir de la persona, ministerio y misión de Jesús mismo.

Por la confusión sobre el Reino se recalca que es importante no igualar a la Iglesia con el Reino. La Iglesia refleja, demuestra y anuncia al Reino de Dios, pero el Reino sigue siendo algo mucho más grande que la Iglesia ya que Dios ejerce su autoridad soberana en su Reinado, el cual abarca todo el universo. La congregación local se convierte en “la hermenéutica del Reino de Dios” (Newbiggin). Aunque la Iglesia debería vivir conforme a la agenda del Reino, ella no es ni dueña del Reino ni el reemplazo de Jesús, quien encarnó al Reino.

La Iglesia está llamada a dar testimonio del Reino por medio de sus acciones y sus palabras. La Iglesia participa en el Reino e invita a otras personas participar también; es similar al tráiler que anuncia la próxima presentación de la película o es como el aroma de la carne asada que advierte que será una buena cena. La Iglesia debe vivir de tal manera que se despierte el interés en lo que Dios está haciendo y las personas que estén observándola comiencen a hacerle preguntas. Debería transmitir otra perspectiva y esperanza; narrar otra historia, modelar otra manera de vivir.

Una recuperación de la centralidad del Reino de Dios en la vida y misión de la Iglesia corregiría los reduccionismos que afligen a la misma Iglesia. Al ver el vínculo estrecho con Jesús, quien encarnó el Reino, se notará que participar en el Reino es una participación en el *missio dei* según el estilo de Jesús, lo cual implicaría tener una vida cruciforme, al servicio de los demás. En contra de la Teología de la Prosperidad que utiliza el concepto del Reino para alcanzar sus propios fines, se destacaría la importancia del servicio, de la justicia y de la misericordia a favor de los marginados, los rechazados y los más necesitados.

De la misma manera, una participación consciente del *missio dei* desafiaría a la Teología de la Liberación por quedarse demasiadas veces a nivel horizontal o de ver los pecados y la necesidad de salvación únicamente en términos sociales, políticos o económicos; no se niega que

autores como Gustavo Gutiérrez han publicado libros que resaltan una espiritualidad saludable, sin embargo, a nivel popular se concibe a la Teología de la Liberación principalmente como un movimiento social. Quizá sea mejor hablar de “teologías de la liberación”. Una lectura cuidadosa de los evangelios ofrecería también un panorama de la restauración de personas individuales de parte de Dios. La restauración tendría que ser integral: restaura a la persona con Dios, consigo misma, con la comunidad (incluyendo a su familia), con su entorno, y más. No se debería definir el concepto del pecado únicamente en términos económicos ni de relaciones de opresión – sin excluirlas. El término clave en esta última frase es ‘únicamente’. Si la debilidad del mensaje no católico ha sido un reduccionismo que se concentra demasiado en el individuo, la solución no sería ignorar a la persona como sujeto, sino incorporarla dentro de la comunidad eclesial, familiar y socio-política. Los pobres son pecadores también. Para aproximar una participación integral de la persona a su comunidad, el tema del Reino de Dios ofrece ricas pistas para la reflexión y la *praxis*.

Al orientar al pensamiento eclesial de forma misionológica a partir del Reino de Dios, es menester no menospreciar la importancia ni de la Iglesia universal ni de la iglesia local. Hay un neologismo que capta este concepto: “*glocal*”.<sup>45</sup> La Iglesia es la hermenéutica o clave de interpretación de las buenas noticias del Reino de Dios ante el mundo que pregunta: “¿Qué me puede decir ese Dios Creador?, ¿Dónde encuentro esperanza auténtica?”. La Iglesia es el punto de contacto de las personas no creyentes con las buenas noticias, en lo concreto de lo cotidiano. Que la Iglesia entienda su relación con el mensaje del Reino (y su justicia) es un desafío y una oportunidad que no se deberían dejar pasar por alto. Es muy probable que se necesitaría deconstruir su pensamiento del Reino de Dios para luego reconstruirlo con base en la persona, mensaje y ministerio de Jesús como el Mensajero y Mensaje del Reino de Dios (Marcos 1:14,15). Nuevamente, el punto de partida debería ser Jesucristo mismo quien encarnó el mensaje del Reino.

---

<sup>45</sup> Escuchado de C. Bartholomew, comunicación personal, mayo de 2016.



Everett Harrison comenta: “Dios dio a una persona, luego a una proclamación y finalmente a un pueblo. Este es el orden histórico y teológico” (1996: xvii). La formación del pueblo de Dios, vinculado a la persona de Jesús como resultado de la proclamación, ofrece la pauta para entender no solamente el origen y la base de la formación de la Iglesia, sino su importancia. La proclamación del Reino resultó en la formación de la Iglesia. Aunque no se debería equiparar a la Iglesia con el Reino, es indiscutible que la Iglesia es parte del mismo mensaje proclamado de las buenas noticias del Reino de Dios.

### ***Una eclesiología del Reino de Dios***

Es de importancia fundamental recalcar que la Iglesia existe porque Dios existe, y Dios existe en la comunidad de la Trinidad. Es dentro de la dicha comunidad trina que Dios abre el círculo para integrar a su pueblo. La Iglesia existe porque es pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo. Es Dios quien llama a la Iglesia (*ek – klesia*) como el grupo de personas que Dios ha llamado para sí, a luego formar comunidades que se reúnen para entrar en una relación estrecha con Dios mismo. No es una asociación libre de personas, ni humanista ni humanitaria en primer lugar. La Iglesia es una creación de Dios. La liturgia, antes de ser una acción de parte de la Iglesia dirigida hacia Dios, es un movimiento desde Dios hacia la Iglesia.

El movimiento desde Dios hacia la Iglesia establece que toda la actividad de la Iglesia debería estar enraizada en el reconocimiento y experiencia de la dependencia total de la gracia de Dios. Tal reconocimiento es importante porque subraya la necesidad indispensable de regresar a la fuente de la vida para poder vivir como Iglesia y ofrece los recursos necesarios para vivir como tal. La relación con Dios es lo que determina todo en cuanto a la Iglesia: identidad, actividades y misión. Sin embargo, la tentación perenne es que las personas comiencen a decidir cuestiones de identidad, actividades y misión de manera aislada de Dios – o aún peor – en nombre de Dios, como algunos profetas del Antiguo Testamento quienes ‘corrieron sin que Dios les hubiera enviado’ (Jeremías 14:14,15; 23:21; 27:15; 29:9).

En el peor de los casos, se toma a la Iglesia como un negocio para sostener a la familia pastoral o para agrandar su patrimonio familiar. Reconocer que la Iglesia existe como una comunidad llamada por Dios y para Dios podría reorientar su reflexión en cuanto a su identidad y

misión y recuperar la prioridad de Dios como dueño de la misma. Sin embargo, no se trata únicamente de cuestiones de autoridad sino de una relación íntima y amorosa.

### ***Reino de Dios y alianza con Dios – el doble eje central de la historia***

En términos bíblicos, la relación estrecha entre Dios y su Iglesia se denomina pacto o alianza. Hay dos dimensiones que son de suma importancia como parte de la conclusión:

En primer lugar, se destaca la fidelidad de Dios en cuanto a su promesa. José María Castillo afirma que “la promesa es la gran revelación de Dios en la Biblia” (1990: 17). Castillo aclara que la promesa es una manifestación de Dios como “Dios peregrino” quien no se vincula a ningún lugar, ni situación y, a la vez, como “Dios protector” – el Dios que “defiende, ayuda y da seguridad en cualquier situación y en cualquier circunstancia” (1990: 17). Asimismo resalta la conclusión y las implicaciones teológicas y prácticas al escribir: “el proyecto de Dios y la salvación que él nos trae no dependen de los medios humanos, de la capacidad del hombre, sino solamente de la palabra de Dios, que se compromete y es fiel hasta el final”. (1990: 17)

Las implicaciones esperanzadoras para la Iglesia y para la misión de ella son evidentemente claras. En vez de ver a Dios como una amenaza o como “el dios justiciero” que se pasa el tiempo castigando, prohibiendo, censurando y descuidando de los suyos con demasiada frecuencia – un Dios casi insoportable (Castillo, 1990: 20), la fidelidad de Dios anima a la Iglesia a caminar con Él, con la confianza de que Dios es como Aquel que se reveló en las promesas a los patriarcas: un Dios protector que siempre acompaña a su pueblo y garantiza su futuro; escudo y pronto auxilio; que “no abandona jamás y que en todo momento, proporciona seguridad y esperanza” (1990: 17). Cabría preguntarse si la Iglesia ha captado la importancia de su relación con Dios: ella es pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo y la misión es precisamente *missio dei*. ¿Vive y disfruta la Iglesia de la gracia de Dios?

Claro, una relación del pacto o de alianza implica y exige una respuesta de fidelidad de parte de la misma iglesia también. La pregunta desconcertante es: ¿le preocupa a la Iglesia lo que Dios piensa de ella, sus exigencias, su gracia, su amor, su reputación y aprobación o está más preocupada por lo que diga la gente? Tomar a Dios en serio en dicha relación de alianza podría reorientar a la Iglesia e impulsar una relación celebrada en la liturgia, expresada por una ética

distinta, informada por la historia participativa que pone en alto el nombre de Dios. El decálogo funciona como punto de referencia principal para el pueblo redimido. Aquí entra la necesidad de una conversión continua – un volverse al Señor (*shuv*) y una reestructuración de las prioridades de la Iglesia (*metanoia*) según las prioridades de Dios.

En segundo lugar, Cristo es el Mediador del Pacto quien representa a Dios ante el pueblo y al pueblo ante Dios. Visto de esta manera, el Mediador es el protagonista principal de la liturgia y la misión. Al retomar la relación entre Jesús y el Reino de Dios como eje central del Nuevo Testamento y, por ende, de la Iglesia, no es difícil entender que hay implicaciones para la liturgia desde la perspectiva del Reino de Dios. La Iglesia ora “venga tu Reino”; la mesa del Señor es el punto central del culto; la Iglesia vive en espera del Reino que viene (Lucas 11:2). El renacimiento por el Espíritu (Juan 3) abre el camino para entrar en el Reino de Dios.

#### 7.5.4. La misión – *lex vivendi*

Jesús no solamente funciona como el protagonista principal de la liturgia, sino que es también el protagonista principal de la misión. Juan narra las palabras tan significativas: “Como el Padre me envió a mí, así yo los envío a ustedes. Acto seguido, sopló sobre ellos y les dijo: – reciban al Espíritu Santo...” (Juan 20:21,22). En una manera en que se refleja la formación del ser humano por el Creador en el huerto de Edén (Génesis 2:7), Jesús transmite el don del Espíritu Santo para que los discípulos retomen su función como trabajadores en el proyecto de Dios, un proyecto que se descubre a lo largo de la Biblia.

#### ***La misión desde el missio dei***

La importancia de retomar la estructura de la Biblia como la historia salvífica para orientar a la misión de la Iglesia no debe ser menospreciada. La conversación sobre *missio dei* ha pasado por diferentes etapas en el desarrollo de una misionología del siglo XX. En la década de 1930, Karl Hartenstein propuso el concepto de *missio dei* y en 1952 presentó un documento sobre la relación entre la misión y la escatología para las conferencias del Consejo Mundial de Iglesias en Willingen. Al reconocer la presencia de Cristo por medio del Espíritu Santo en la Iglesia, Hartenstein afirma que Cristo sigue formando a su Iglesia para que sea su propio instrumento, y para que trabaje representando a Cristo mismo en la historia. Para Hartenstein, “la debilidad más

grande de la iglesia y de la misión es que ella no se considera a sí misma dentro de la estructura redentora–histórica y como consecuencia que no sea consciente del hecho de que ella es el instrumento del Señor para realizar su plan de salvación” (citado por Flett, 2010: 151). Efectivamente, una de las conclusiones más importantes de la presente disertación es la de recalcar la necesidad de prestar atención seria y detenida a la misma estructura de la Biblia como la revelación de quién es Dios, cómo actúa en la historia y cuál es su propósito al hacerlo.

### *La misión desde la perspectiva del Reino de Dios*

La recuperación de la centralidad del Reino de Dios, en contraste con un enfoque exclusivo en la persona individual o aún en la Iglesia en sí misma, impactaría a la misión de la Iglesia en múltiples maneras. Por ejemplo, puesto que la Iglesia no está llamada a predicarse a sí misma (Küng: 120) como la meta de la obra misionera, se podría impulsar un ecumenismo bíblico, el cual permite la superación de la competencia, el robo de ovejas y el mercadeo basado en estrategias de negocio que frecuentemente caracterizan la labor de iglesias populares en el contexto latinoamericano y abriría el camino hacia una colaboración que busque la transformación de la comunidad en la cual las diversas iglesias y cristianos se encuentran.

Lamentablemente, el caciquismo y las dinastías familiares influyen tanto en la toma de decisiones administrativas como en el desempeño de la misión y la (falta) de colaboración con otras Iglesias. Es Jesús mismo quien enfatizó que no se trata de ‘tribus’ o grupos privilegiados que excluyen a otras personas cuando ellas mismas están “al lado del Reino y no en su contra” (Marcos 9:40; Lucas 9:50). Se requiere madurez eclesiástica para reorientar la vida y misión de la Iglesia desde el centro del Reino de Dios. Hay diferentes niveles para trabajar juntos y no se trata necesariamente de formar una sola congregación; la unidad se puede expresar en maneras auténticas y atractivas con el deseo de que las personas no cristianas reconozcan que Jesús ha sido el enviado del Padre e invitarles a unirse a una comunidad conocida por su amor (Juan 17:21–23).

### *La invitación al ecumenismo bíblico para cumplir con la misión*

Sin duda, como se ha mostrado, hay razones válidas para insistir en la presencia de diferentes iglesias con diferentes tradiciones en un solo barrio; razones litúrgicas, doctrinales,

sacramentales, y otras. Lo que se debe aprender es a aprovechar los espacios naturales donde cristianos de las diversas iglesias pueden colaborar para impulsar la transformación de su barrio o comunidad. No es imposible; tampoco es algo de otro mundo. Si algunos modelos negativos han sido traídos del exterior, no se puede negar que hay buenos modelos también.

### *Nuevos modelos en el contexto poscristiano*

Uno de estos modelos busca retomar el concepto de ‘parroquia’, definido como el área geográficamente limitada para demarcar un campo de acción pastoral y misional, ya sea un barrio, una zona de la ciudad o una vecindad definida. Grupos de líderes eclesiásticos y miembros laicos han experimentado con el modelo de ‘nuevas parroquias’ donde las iglesias no solamente se complementan, sino que colaboran en maneras que superan límites congregacionales a favor de la transformación de su localidad (cp. Sparks, Soerens, Friesen, 2014: 135–164). Se trata de “colectivos de parroquias” ([parishcollective.org](http://parishcollective.org)) que trabajan a favor de la salud social de un sector de la ciudad o pueblo. En la ciudad de Hamilton, Ontario, una red de Iglesias muy diversas – Anglicana, Bautista, Independiente, Pentecostal, Presbiteriana, Reformada, y otras – han trabajado sobre este modelo por décadas, a tal grado que la municipalidad les toma en cuenta para la planificación cívica que busca transformar el centro urbano moribundo ([TrueCity.ca](http://TrueCity.ca)).

Se ha colaborado para erradicar la pobreza y la falta de alimentación, para ofrecer apoyo a nuevos inmigrantes, para renovar casas en mal estado a modo de ofrecer lugares seguros a familias de escasos recursos, y más, en una manera que no viola las normas de las iglesias que participan.

En la ciudad de Cambridge, Ontario, las Iglesias del centro histórico colaboran entre sí para no duplicar esfuerzos ni entrar en competencia. Cada miembro de la red de Iglesias tiene su propia área de ministerio especializado – alimentación para las personas indigentes, apoyo psicológico, consejería familiar, huertos familiares, atención al migrante, y otros – además de que existe una cooperación ejemplar. Si el nombre ‘parroquia’ resulta ofensivo o poco entendible de parte de los no católicos, se podría utilizar otro nombre para facilitar la misma cooperación inter eclesiástica. Ya es tiempo de ver que la misión de la Iglesia tiene un alcance que va mucho más allá del proselitismo, la competencia o el consumismo eclesiástico que tristemente fomenta la

fragmentación social. Si las Iglesias no pueden contribuir al fortalecimiento del tejido social, ¿quiénes lo podrían hacer?

David Bosch, en su libro magistral, *Misión en Transformación*, argumenta que el paradigma posmoderno es precisamente el ecuménico (Bosch, 2000: 427ss). En parte se presenta el paradigma como respuesta a la crisis en el entendimiento moderno de la salvación (2000: 485). En parte surge por la convicción de que la unidad de la Iglesia no es opcional y afecta la validez de su testimonio ante el mundo incrédulo (2000: 559). Por otro lado, el ecumenismo implica que la Iglesia que envía y la Iglesia receptora sean realmente instituciones hermanas (2000: 567–568). De la misma manera, la proliferación de Iglesias que surgen sobre la base de ciertas distinciones resulta ofensiva para las nuevas generaciones de cristianos.

Bosch demuestra la aplicación práctica de entender la misión de la Iglesia particular desde la historia bíblica, que enfatiza que se participa en una historia común (citando a Hoekendijk: 568). Desde la teología, se enfatiza que el Espíritu Santo ha sido dado a la Iglesia como [una sola] Iglesia. Concluye: “Si nuestra misión ha de ser cristológica y pneumatológica, también tiene que ser eclesial en el sentido de ser la sola misión de la sola Iglesia” (2000: 568). La Iglesia como señal del Reino anticipa la reconciliación de todas las cosas, así que su unidad es una señal profética que celebra la reconciliación de la familia humana (2000: 568).

Finalmente, Bosch subraya que la falta de unidad “no es solamente una molestia, sino un pecado” (2000: 569). Se requiere una reflexión cuidadosa sobre la realidad guatemalteca. El marco de referencia de la historia como *missio dei* que abarca el cosmos en su alcance reconciliador establece la agenda de la reflexión inter eclesial.

#### *El Reino como eje transversal en el missio dei*

De la misma manera en que la teología que apoya a la misión se basa en la historia redentora narrada por la Biblia, la misión se desarrolla sobre el guión histórico que comienza en la creación y termina con la Nueva Creación. No se construye una misionología sobre unos pocos textos aislados – ni siquiera en textos como ‘la Gran Comisión’ de Mateo 28. Más bien, como se ha mostrado, la misión de la Iglesia es una participación en el *missio dei*, el cual tiene como propósito o meta la reconciliación de “todas las cosas, tanto las que están en la tierra como las

que están en el cielo, haciendo la paz mediante la sangre que derramó en la cruz' (Colosenses 1:20; cp., Efesios 1:9,10). En otras palabras, la misión es necesariamente una acción integral que no excluye a ningún campo que requiera restauración. En términos bíblicos, se vislumbra a la creación bajo el gobierno benigno y soberano de Dios, quien ejerce su autoridad legítima como el Rey del universo.

### *El evangelio del Reino de Dios es integral*

Al tomar el Reino de Dios como punto de partida, la persona y ministerio de Jesús cobra una importancia indispensable. Al prestar atención a la agenda misma de Jesús tal como el 'manifiesto de Nazaret' aclara, una misión que refleja las prioridades del Reino de Dios será necesariamente integral y combinará aspectos espirituales, físicos y sociales (Lucas 4:18–20). Los milagros de Jesús, su predicación y su comprensión de la importancia del *Shabat* ilustraban el carácter sanador del Reino de Dios ya que ofrecía un anticipo de la Nueva Creación. Se trata del establecimiento del *shalom* como la expresión de la obra de reconciliación que resume el propósito del *missio dei*.

### *El Reino de Dios, la misión y la ética*

Para implementar una nueva visión de la misión desde la perspectiva del Reino donde Dios ejerce su autoridad benéfica, se requiere una ética que se fundamenta sobre la justicia como un reflejo del mismo carácter de Dios. Como se ha mostrado, se refiere a una justicia restaurativa que promueve el bienestar social y contribuye a la curación de las heridas sociales que siguen causando exclusión, señalamientos y discriminación en Guatemala.

Una ética del Reino buscará la restauración tanto de la víctima como la del opresor, lo cual es un mensaje radical. Tal postura es posible únicamente al tomar a las enseñanzas de Jesús en serio; su enseñanza ética surge de la autocomprensión de ser hijo amado de Dios quien se define como 'Abba'. De esa relación fundamental, nace no solamente una cualidad de vida que transforma a la persona en sí, sino también sus deseos, sus prioridades y su relación con los demás. En otras palabras, se trata de una ética de justicia, paz y misericordia.

Un estilo de vida informado por las bienaventuranzas del Sermón del Monte reorientará la perspectiva de lo que significa ser un ciudadano del Reino de Dios. Se trata de una manera de ser

y vivir en la que no solamente se ve ejemplificado a Jesús, sino que es radicalmente contracultural ya que requiere y resalta una disposición que valora precisamente lo que la cultura menosprecia: la pobreza de espíritu (dependencia total de Dios), la capacidad de llorar, la humildad y la misericordia, el hambre y sed de justicia, la compasión, la pureza de corazón, la ‘no violencia’ y la búsqueda de la paz, el sufrimiento y la persecución (Mateo 5:3–12).

Al ver la diferencia entre la predicación popular sobre el Reino y lo que el texto realmente dice, cabe preguntarse: ¿Cómo es posible que se haya desviado a favor de una visión que fomenta los intereses personales y el materialismo? ¿Cómo es posible que se haya ignorado la centralidad de la justicia, la paz y la misericordia? Se reconoce que el sufrimiento y la persecución no son cosas que uno desee, sin embargo, la insistencia enfática de la necesidad de llevar la cruz, negarse a uno mismo y seguir a Jesús precisamente en el camino hacia la cruz, no debería faltar en la proclamación del evangelio del Reino de Dios (Mateo 10:38; Lucas 14:27; Juan 12:24–26). De igual manera, Jesús subraya una tabla de valores muy distinta a la del mundo; destaca la importancia del servicio en el Reino (Mateo 20:25–28; Marcos 10:29–31).

Al mismo tiempo, se espera que la Iglesia sea nuevamente lo que Dios la ha llamado a ser por medio de un retorno a los temas centrales del Reino de Dios y un seguimiento a Jesús del Reino – desde los márgenes de la sociedad, desde una vida solidaria con los que sufren y lloran – por el poder del Espíritu Santo. Se concluye con las palabras que la hija del arzobispo sudafricano, Desmond Tutu dijo al autor de esta tesis en una conversación privada. Se le preguntó qué podría hacer la Iglesia en medio de una sociedad violenta con tantos problemas. Después de reflejar unos breves instantes, ella miró fijamente y dijo: “Que la Iglesia aprenda a vivir como Iglesia”. La iglesia no es de origen humano: es una creación divina. Que su dependencia al Señor se transforme en una participación en la misión de Dios trino.

## 7.6. Pistas para seguir la conversación

Ninguna tesis pretender tener la ‘palabra final’ y siguiendo el enfoque de esta tesis, se trata de tener una conversación continua. Lo que se ha presentado es un aporte a una conversación respetuosa con la sociedad y con la Iglesia. Se presentan varias pistas para seguir la conversación y sin duda, hay otras que se podrían agregar.



En el campo de la teología:

- Examinar la relación entre la cristología y la pneumatología más al fondo. De manera especial, se podría reflexionar sobre una pneumatología que se desarrolla desde la creación narrada en Génesis 1 hasta el fin de Apocalipsis y no solamente desde los textos clásicos relacionados a Hechos o las cartas paulinas.
- Investigar la centralidad de la Alianza, que es un tema muy rico, no solamente porque es un tema central, sino porque sus aplicaciones ofrecen estructura y esperanza.

En el campo de la misión:

- Estudiar modelos guatemaltecos y de otros lugares del mundo mayoritario que son integrales y hacer un análisis de los modelos que han contribuido a la transformación de sus comunidades.
- Profundizar el estudio del rol del discipulado en el desarrollo de una misionología pertinente.

En el campo de la ética

- Examinar temas económicos y ecológicos (además del enfoque en la justicia del Reino), precisamente porque muchos de los desafíos sociales son resultado de modelos económicos que esclavizan, explotan o que fomentan la desigualdad. El acceso a la tierra es un aspecto de la historia guatemalteca que sigue provocando conflictos. El uso de químicos y fertilizantes, el aprovechamiento de los bancos hacia los campesinos en relación a préstamos, requiere un estudio ético desde una lectura bíblico–teológica y social.
- Abordar los temas de la violencia familiar y cuestiones de género, así como la vida y misión de la Iglesia y la sociedad. Sin familias sanas y saludables, la patología social seguirá causando estragos sociales.

En el campo de la liturgia

- Formar de mejor manera a la Iglesia a través de la participación inteligente de los sacramentos del bautismo y la Santa Cena, ofrecería una oportunidad muy fértil que contribuiría al cumplimiento de la misión de la Iglesia.
- Incorporar aspectos de la experiencia indígena a las celebraciones litúrgicas.

## Referencias

### Libros

- Allen, R. (2012). *Missionary Methods St Paul's or ours?* (Roland Allen Library [1962]). Havertown: Lutterworth Press.
- Arrastía, C. (1993). *Teoría y Práctica de la Predicación (Comentario Bíblico Hispanoamericano)*. Miami, FL: Editorial Caribe.
- Barth, K. (1963). *God in Action*. Manhasset, N.Y.: Round Table Press.
- Barth, K. (1976). *Comunidad Cristiana y Comunidad Civil (Colección nuevas fronteras)*. Madrid: Marova.
- Barth, K., (2010) *Church Dogmatics* (Hendrickson Publishers, ed. ed.) Peabody, MA
- Bartholomew, C., & Goheen, M. (2009). *The True Story of the Whole World : Finding your Place in the Biblical Drama*. Grand Rapids, Mich.: Faith Alive Christian Resources.
- Bartholomew, C., & Goheen, M. (2014). *The Drama of Scripture : Finding our Place in the Biblical Story* (Second edition. ed.). Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Bedford, N. Segura, H., (2012) *Sigamos a Jesús: En su Reino de Vida; Cuaderno de Participación Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE V)*
- Bender, K. (2013). *Karl Barth's christological ecclesiology* (New paperback edition. ed.). Eugene, Or.: Cascade Books.
- Bessenecker, S. (2006). *The New Friars: The Emerging Movement Serving the World's Poor*. Downers Grove, Ill.: IVP Books.
- Bosch, D. (2000). *Misión en transformación : Cambios de Paradigma en la Teología de la Misión*. Grand Rapids, Mi.: Libros Desafío.
- Brueggemann, W. (2001). *Praying the Psalms*. Winona, Minn.: Saint Mary's Press.
- Brueggemann, W. (2002). *Spirituality of the Psalms*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

- Brueggemann, W. (2005). *Cadences of Home: Preaching among Exiles* (7. print. ed.). Louisville: Westminster John Knox.
- Cámara, H., & McDonagh, F. (2009). *Dom Helder Camara: Essential writings (Modern spiritual masters series)*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Castillo, J. (2007). *Espiritualidad para los Insatisfechos*. Madrid: Trotta.
- Castillo, J., & Estrada, J. (2007). *El proyecto de Jesús* (Séptima edición. ed., Verdad e imagen, 94). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Cavalletti, S. (1998). *Living liturgy: Elementary Reflections*. Chicago, IL: Catechesis of the Good Shepherd Publications.
- Chan, S. (2006). *Liturgical Theology: The Church as Worshiping Community*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic.
- Chittister, J. (2010). *The liturgical year (The ancient practices series)*. Nashville: Thomas Nelson.
- Costas, O. (1976). *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America : Missiology in Mainline Protestantism, 1969-1974*. Amsterdam Keizersgracht 302-304: Rodopi.
- Descalzo, J.L. (1997) *Vida y Misterio de Jesús de Nazaret*. 3 Tomos. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Dillard, A. (1982). *Teaching a Stone to Talk: Expeditions and Encounters* (1st ed. ed.). New York: Harper & Row.
- Douthat, D. (2013). *Bad Religion: How We Became a Nation of Heretics*, New York: Simon and Schuster.
- Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios: Para anunciarlo y realizarlo en la historia* (Colección presencia teológica, 18). Santander Spain: Editorial Sal Terrae.
- Ellacuría, I., & Lee, M. (2013). *Ignacio Ellacuria : Essays on History, Liberation, and Salvation*. Maryknoll, New York.: Orbis Books.

- Escobar, S. (1999). *Tiempo de Misión: América Latina y la Misión cristiana hoy*, Bogotá y Guatemala: Ediciones Clara-Semilla.
- Ferguson, S.; Wright, D.; Packer, J. (2003) *Nuevo Diccionario Teológico*, El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones.
- Flett, J. (2010) *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the Nature of the Christian Community*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Floristán, C. (1997) *De Domingo a Domingo*. Santander: Ediciones Sal Terrae (Colección Ritos y Símbolos).
- Goheen, M. (2011). *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Goheen, M., & Bartholomew, C. (2008). *Living at the Crossroads: An Introduction to Christian Worldview*. Grand Rapids, MI.: Baker Academic.
- González Buelta, B. (2004). *Salmos para Sentir y Gustar Internamente." Una ayuda para la experiencia de los ejercicios espirituales*. Santander: Sal Terrae.
- González, A. (2008) *El evangelio de la paz y el reinado de Dios*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Gutiérrez, G. (1990). *La verdad os hará libres* (Colección "Pedal", 209). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1993) *Beber en su Propio Pozo* (Colección "Peda", 173). Salamanca: Ediciones Sígueme
- Haase, A. (2009). *Living the Lord's Prayer: The Way of the Disciple*. Downers Grove, Illinois: IVP Books.
- Haddorff, D. (2010). *Christian ethics as witness: Barth's ethics for a world at risk*. Eugene, Or.: Cascade Books.
- Heschel, A. (2001) *The Prophets* (New Paperback Edition, ed.). New York: Harper Perennial Classics.
- Hiebert, P. (1993), "De-theologizing missiology: A response" Trinity World Forum.

- Hirsch, A. (2009). *Caminos Olvidados: Reactivemos la Iglesia Misional*. PDF: Missional Press.
- Iriarte, G.(1996). *Ética Social Cristiana*. México D.F.: Ediciones Dabar
- Jungmann (1966), *The Liturgy of the Word*, Collegeville: Liturgical Press.
- Kärkkäinen, V. *Christ and Reconciliation*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Keller, T. (2014). *Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*. Grand Rapids, MI: Zondervan
- Kirk, J. (1997). *The Mission of Theology and Theology as Mission (Christian mission and modern culture series)*. Valley Forge, Pa.: Trinity Press International.
- Köster, W., “*Recovering Collective Memory in the Context of Postmodernism*, en Pecklers, K., (2003). *Liturgy in a Postmodern World*, London: Continuum Books.
- Kruger, Doberman, Bertinat y Zijlstra, (2006) *Vida Plena para toda la Creación: Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica*, Argentina: AIPRAL y ISEDET.
- Küng, H. (1984). *La iglesia* (5. ed. ed., Biblioteca herder. sección de teología y filosofía, 113). Barcelona: Herder.
- Ledrus, M. (2004). *El Padrenuestro, Oración Evangélica (Beber de la Roca)*. Madrid: San Pablo.
- Lewis, C. (1965). *The Weight of Glory: And Other Addresses* (1st American paperback edition. ed.). Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans.
- Mackay, J. (1984). *Prefacio a la Teología Cristiana*. México: Casa Unida de Publicaciones.
- Mardones, J. (2000). *En el Umbral del Mañana: El Cristianismo del Futuro*. Madrid: PPC.
- Mardones, J. (2003). *Postmodernidad y cristianismo: El Desafío del Fragmento* (3ª ed ed., Presencia teológica, 50). Santander: Sal Terrae.
- Martin Kähler [1908]. *Schriften zur Christologie und Mission*. 1971; trad. David Bosch, *Misión en Transformación*, Grand Rapids: Libros Desafío, 2000 [1991]
- Martínez Díez, F. (2007). *Creer en Jesucristo, vivir en cristiano* (Navarra) Verbo Divino.

- Míguez Bonino, J., & Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos. (1995). *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Mikkelsen, H. (2010). *Reconciled humanity: Karl Barth in dialogue*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.
- Moltmann, J. (1974). *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (1st U.S. ed. ed.). New York: Harper & Row.
- Moltmann, J. (1993). *The Church in the Power of the Spirit : A Contribution to Messianic Ecclesiology* (1st Fortress Press ed. ed.). Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J. (1993). *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions* (1st Fortress Press ed. ed.). Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J. (1997). *Cristo para Nosotros Hoy*. Madrid: Movimiento Cultural Cristiano.
- Moltmann, J. (1997). *The source of life: The Holy Spirit and the Theology of life* (1st Fortress Press ed. ed.). Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J. (2012). *Ethics of hope* (1st Fortress Press ed. ed.). Minneapolis: Fortress Press.
- Mott, S. (1995). *Ética bíblica y Cambio Social*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Müller-Fahrenheit (1997), *The Art of Forgiveness: Theological Reflections on Healing and Reconciliation*, Ginebra: Consejo Mundial de Iglesias, (citado por Vanier)
- Newbigin, L. (1986). *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western culture*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans.
- Newbigin, L. (1995). *The open secret: An introduction to the Theology of Mission* (Rev. ed. ed.). Grand Rapids, MI.: W.B. Eerdmans.
- Newbigin, L. (1999) *The Gospel in a Pluralistic Society*. Geneva: CMI.
- Padilla (1998), *El futuro del cristianismo en América Latina - Perspectivas misionológicas en Iglesia, Ética y poder*
- Sacks, J. (2009) *Covenant and Conversation: A Weekly Reading of the Jewish Bible*, New Milford, CT: Maggid Books.

- Schillebeeckx, E. (1963). *Cristo y los Cristianos: Gracia y Liberación*. Madrid: Cristiandad.
- Schmemmann, A. (1973). *For the Life of the World : Sacraments and orthodoxy*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.
- Smith, J. (2009). *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Cultural liturgies, v. 1). Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Sobrinho, J. (1995). *Jesús en América Latina: Su significado para la fe y la cristología* (3a ed. ed., Colección presencia teológica, 12). Santander: Sal Terrae.
- Sparks P.; Soerens, T.; Friesen, D. (2014). *New Parish, The: How Neighborhood Churches Are Transforming Mission, Discipleship and Community*. Downers Grove, IL: IVP Books.
- Spykman, G. (1994). *Teología Reformacional: Un Nuevo Paradigma para hacer la Dogmática*, Jenison, MI: TELL.
- Stassen, G., Gushee, D., & Fricke S, R. (2007). *La Ética del Reino: [Siguiendo a Jesús en un Contexto Contemporáneo]*. El Paso, Tex.: Editorial Mundo Hispano.
- Tickle, P., & Shroyer, D. (2008). *The Great Emergence: How Christianity is Changing and Why*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Tomaine, J. (2015). *St. Benedict's Toolbox: The Nuts and Bolts of Everyday Benedictine Living* (Tenth anniversary edition. ed.). New York: Morehouse Publishing.
- Vanier, J. (1998). *Becoming Human*, Toronto: House of Anansi Press.
- Velasco, J. Ed., (2001) *Libro de Confesiones*. Louisville, KY. Oficina de la Asamblea General Iglesia Presbiteriana (E.U.A)
- Volf, M. (2006). *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*. Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans.
- Vos, G. (1994). *The Pauline Eschatology*. Phillipsburg, N.J. .: P & R Pub.
- W.A. Visser 'T Hooft, *The Kingship of Christ: An Interpretation of Recent European Theology, The Stone Lectures for 1947*, Princeton Theological Seminary (New York: Harper & Brothers, 1948).



- Webber, R. (2008). *Ancient-future worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative (Ancient-future series)*. Grand Rapids, MI.: Baker Books.
- Wells, S. (2004). *Improvisation: The Drama of Christian Ethics*. Grand Rapids, MI.: Brazos Press.
- Wolters, A. (2006). *La Creación Recuperada: Bases Bíblicas para una Cosmovisión Reformacional*. Sioux Center: Dordt College Press.
- Wolterstorff, N., Gornik, M., & Thompson, G. (2011). *Hearing the call: Liturgy, justice, church, and world*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Wright, N. (2011). *Scripture and the authority of God: How to read the bible today (Rev. and expanded ed. ed.)*. New York: HarperOne.
- Yoder, J., Solano, L., Padilla, C., & Fraternidad Teológica Latinoamericana. (1998). *Iglesia, Ética y Poder (Serie boletín teológico, numero 2)*. Buenos Aires: Kairós.

### Artículos web

- Álvarez, C. (2015). *Países siguen caso Chixoy*. 2017, de Prensa Libre Sitio web: <http://www.prensalibre.com/paises-siguen-caso-chixoy>
- Hemeroteca PL. (2015). *Baldetti: el Federico Mora es un lugar febonito*. 2017, de Prensa Libre Sitio web: <http://www.prensalibre.com/hemeroteca/el-federico-mora-es-un-lugar-rebonito>
- Juan Pablo II. (1993). *Encíclica Veritatis Splendor*. 2017, de Christendom Awake Sitio web: <http://www.christendom-awake.org/pages/may/veritas.htm>
- Markham, D. (2012). *Tareas Principales en la Movilización Misionera*. 2017, de COMIBAM Sitio web: <http://www.comibam.org/es/tareas-principales-en-la-movilizacion-misionera/>
- Miller, D. (2006). *The New Face of Global Christianity: The Emergence of 'Progressive Pentecostalism'*. 2017, de Pew Research Center Sitio web: <http://www.pewforum.org/2006/04/12/the-new-face-of-global-christianity-the-emergence-of-progressive-pentecostalism/>

- Movimiento Lausana. (2010). *Historia*. 2017, de Blog del Movimiento Lausana Sitio web:  
<http://movimientolausana.blogspot.ca/p/historia.html>
- Padilla, R. (2010). *El futuro del Movimiento de Lausana*. 2017, de Blog de René Padilla Sitio web:  
<http://www.kairos.org.ar/blog/?p=469>
- Página web de Jean Vanier. (2009). *Una teología encarnada*. 2017, de Association Jean Vanier  
 Url: [http://www.jean-vanier.org/es/su\\_mensaje/una\\_teologia/una\\_teologia\\_encarnada](http://www.jean-vanier.org/es/su_mensaje/una_teologia/una_teologia_encarnada)
- Palma, C. (2014). *PDH confirma tratos inhumanos en el hospital Federico Mora*. 2017, de Prensa Libre, Sitio web:  
[http://www.prensalibre.com/noticias/comunitario/Hospital\\_Psiquiatrico-Federico\\_Mora-Ministerio\\_de\\_Salud-BBC\\_0\\_1261673970.html](http://www.prensalibre.com/noticias/comunitario/Hospital_Psiquiatrico-Federico_Mora-Ministerio_de_Salud-BBC_0_1261673970.html)
- PrensaLibre.Com. (2014). *ONU exige medidas de protección en hospital Federico Mora*. 2017, de Prensa Libre Sitio web: [http://www.prensalibre.com/noticias/comunitario/Oacnudh-Derechos\\_Humanos-Hospital\\_Federico\\_Mora\\_0\\_1262873923.html](http://www.prensalibre.com/noticias/comunitario/Oacnudh-Derechos_Humanos-Hospital_Federico_Mora_0_1262873923.html)
- Rogers, C. (2014). *Violaciones y tortura: el infierno del peor hospital psiquiátrico de América"* 2017, de BBC Sitio web:  
[http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/12/141205\\_salud\\_hospital\\_mental\\_guatemala\\_peor\\_amv](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/12/141205_salud_hospital_mental_guatemala_peor_amv)
- Wikipedia. (2017). *Church of South India*. 2017, de Wikipedia Sitio web:  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Church\\_of\\_South\\_India](https://en.wikipedia.org/wiki/Church_of_South_India)
- Wright, N. T. (2016). *The Resurrection and the Postmodern Dilemma*. 2017, de NTWrightPage Sitio web: <http://ntwrightpage.com/2016/04/05/the-resurrection-and-the-postmodern-dilemma/>