

Espíritu, poder, testimonio*

Sobre la misión, el testimonio
y el proselitismo

HEINRICH SCHÄFER**

*En resumidas cuentas,
misión no puede ser otra cosa que
"Ministry by the people".*

*A Gloria y Ross,
en amistad.*

1. INTRODUCCIÓN

1.1 El problema

En la situación actual del cristianismo, en medio de cambios sociales radicales y arrolladores, estamos enfrentando muchos

*Versión modificada de la ponencia de apertura, Consulta del CMI, Unidad II, Hacia un testimonio común: Un llamado a adoptar relaciones responsables y a renunciar al proselitismo. Julio de 1998, Bossey, Suiza. Traducción del inglés por Elisabeth Cook.

**El doctor Henrich Schäfer es profesor en la UBL.

acontecimientos contradictorios. Mencionamos sólo dos a continuación. Por un lado, cristianos en el transcurso de su vida a menudo pasan por diferentes confesiones; es decir, cambian su adherencia institucional religiosa una o más veces durante su vida. Por otro lado, las iglesias confesionales como instituciones tienen temor a disolverse y están tratando de reafirmar sus fronteras y asegurar su membresía.

Los cambios sociales a nivel mundial también causan cambios profundos en el campo religioso. Existen territorios que tradicionalmente le “pertenecían” a una iglesia y ahora son campos misioneros de varias otras iglesias. Por ejemplo, el continente Latinoamericano, tradicionalmente “perteneciente” a la Iglesia Católica, se convirtió en campo misionero para las iglesias pentecostales de norte y latinoamérica. Rusia, territorio tradicional de la Iglesia Ortodoxa, se convirtió en campo misionero para evangélicos norteamericanos y europeos.

De cualquier forma, no tenemos razón para pensar que estos procesos son puramente religiosos. Así como los cambios económicos no son puramente económicos, los cambios religiosos involucran muchos factores culturales, sociales y hasta económicos. Cualquier opción religiosa -sea ya establecida o nueva- tiene su marco cultural. No existe la predicación “inocente” que no tenga que tomar en cuenta este marco. Hoy, me parece que es necesario para el pensamiento teológico estar consciente de las íntimas relaciones entre por lo menos tres factores principales: la movilidad religiosa de las personas inducida por la transformación social acelerada; el interés (y posiblemente la necesidad) institucional de mantener la membresía y las estructuras de las instituciones en tiempos de cambio; y el significado cultural, social y hasta económico de movimientos religiosos así como la fuerza de ellos, especialmente en tiempos de crisis. Es precisamente la fuerte vinculación de estos factores que produce conflictos e impone la pregunta sobre qué es la misión, el testimonio y el proselitismo.

Además, este contexto controversial se transforma inmediatamente en uno de los problemas teológicos centrales: el problema de la verdad.

1.2 Consecuencias para la teología

Este aporte no trae más que algunas observaciones de introducción a la reflexión acerca de la misión, el testimonio y el proselitismo. Es por eso que quisiera concentrarme inmediatamente en el problema de la verdad – pero esto sí, a sabiendas que sobre la verdad no se habla sino sobre el contexto cultural de la verdad.

No estamos simplemente discutiendo el problema filosófico de “la verdad”, ni su aspecto ético en las relaciones justas y vida digna. Lo que teológicamente está en juego en los conflictos intereclesiales es más bien la pregunta “¿Dónde está el Espíritu Santo?”. Muchos teólogos interpretan esta pregunta bajo dos presuposiciones, una eclesiológica y la otra hermenéutica.

1.2.1 Para muchas personas cristianas la pregunta “¿dónde está el Espíritu Santo?” significa “¿en cuál iglesia está...?”. Así que la búsqueda del Espíritu se convierte en la pregunta “¿cuál iglesia tiene el Espíritu?” o “¿cuál iglesia tiene la verdad?”. Y esto no significa mucho más que “¿cuál es la iglesia legítima aquí y ahora?”. En forma correspondiente – y con una larga tradición no sólo occidental – las personas cristianas han considerado a la pneumatología como parte de la eclesiología y, por ende, han subordinado el Espíritu a la Iglesia, a su campo de influencia social y a sus intereses. El Espíritu Santo, por fin, llegó a ser considerado, en la práctica, como un oficial de la iglesia. Esto lleva, finalmente, a que uno identifique la verdad simplemente con su propio punto de vista y excluya otras perspectivas de antemano. ¿Pero, dónde está el Espíritu de creación, redención y consumación?

1.2.2 La presuposición hermenéutica tiende a separar la dogmática (como una reflexión sobre asuntos de la fe) de la ética (como la reflexión sobre la acción). De modo que la dogmática formula la verdad de la fe cristiana y la ética reflexiona acerca de modos para poner esos resultados “en la práctica” o “aplicarlos”. En esta forma de pensar – mayormente implícita – opera un concepto platónico de teoría. Por ende la búsqueda de dignidad humana parece ser una búsqueda meramente “ética” (asociada a la práctica) y no una cuestión de la verdad (ya que esta última se asocia a la teoría). Pero como cristianos y cristianas reconocemos que Jesucristo fue verdaderamente un ser humano y consideramos a la fe como una forma de vida (y no sólo un estado mental). Así que difícilmente podemos pensar en la fe como algo que no es pertinente para la dignidad humana. Y no podemos concebir de la dignidad humana como algo irrelevante para discusiones sobre la fe. La fe de una persona es parte de su dignidad, y la dignidad de una persona como ser humano es asunto también de la fe cristiana.

Tenemos buenas razones, considero, para iniciar nuestras reflexiones sobre la misión con una pneumatología trinitaria.

2. LA PNEUMATOLOGÍA TRINITARIA COMO FUNDAMENTO DE LA MISIÓN

La Conferencia del Consejo Misionero Internacional en Willingen (1952) entendió la misión de la iglesia como *participación* en la “*missio Dei*” del Dios tri-uno, o sea en el proyecto de Dios con su creación. Ahora, si tomamos en serio las raíces de la fe cristiana en el Antiguo Testamento, no me parece posible reducir el fundamento teológico de la misión en términos de un universalismo cristocéntrico. Más bien, para las demandas de hoy, un enfoque pneumatológico me parece mucho más adecuado.

2.1 El Espíritu Santo

Según el Credo Niceno, el Espíritu Santo es el “dador de vida” que “habló por los profetas”. Es el dador de vida en tanto que está presente en la creación como el *ruah Jahwe* (Gen 1:2), dando aliento, vida y energía a todas las cosas en todo momento (p.e. Ez 2). Habló por medio de los profetas para recordar la justicia (*zedakah*) como derecho del más débil; y para despertar jueces que fueran salvadores de las tribus de Israel cuando estaban en crisis. El Espíritu actúa en forma soberana hasta por medio de extranjeros (p.ej. Babilonios o el rey Cyrus) en contra o a favor de Israel. Este Espíritu Santo actúa dónde quiere (y esto significa incluso redimir cómo y quién quiere); y *al mismo tiempo* es el Espíritu de Cristo y de su Iglesia.

La fe de una persona es parte de su dignidad, y la dignidad de una persona como ser humano es asunto también de la fe cristiana.

2.2 Jesucristo

Dios se identificó con Jesús en su bautismo por medio del Espíritu que descendió sobre él. Jesús actuó en el poder del Espíritu en contra de los poderes del pecado y la destrucción. Sanó, expulsó demonios y restauró el derecho de las personas discriminadas, oprimidas y excluidas a vivir en dignidad. Es el Espíritu del Dios trino que está presente en el vino y el pan de la última cena y que acompaña a Jesús en su tortura en la cruz. Es el Espíritu que resucita a Jesús y quien lo “declara hijo de Dios” (Ro. 1:3). El significado universal de la muerte y de la resurrección de Cristo se deriva precisamente de la *humanidad* de Jesús: en la resurrección del torturado, del ser humano privado de toda su dignidad, la dignidad humana se afirma universalmente en contra de los poderes del pecado y la destrucción. Testificar a Cristo debe ser, a la vez, restaurar la dignidad humana; jamás puede ir en contra de la dignidad humana. Es este Espíritu, identificado con Cristo, el que constituye la Iglesia en el

Pentecostés como el cuerpo de Cristo. En esta iglesia, la iglesia del Espíritu, todos los miembros y las funciones están ordenadas para dar testimonio de Jesús de Nazaret; pero al mismo tiempo los cristianos y la iglesia son unos con la totalidad de la creación en el *Spiritus creator*.

2.3 Dios Padre

El Espíritu Santo es el Espíritu de Dios Padre y, por ende, el Espíritu de la creación y también el Espíritu de liberación en el Éxodo, de justicia en las palabras de los profetas, de vida y realización de toda la creación. La creación, anterior al pecado, y el llamado profético a la justicia apuntan de nuevo a una vida en dignidad. Y esto no se limita a ciertas personas, sino que es para todos, Israelitas y extranjeros. Finalmente, el Espíritu morará en la tienda de Dios entre los seres humanos y en la ciudad celestial, y estará presente en el vino, el pan y las canciones del banquete celestial. Es el que secará toda lágrima, porque como Espíritu de Jesucristo conoce lo que es el sufrimiento. El Espíritu del Padre restaurará universalmente la dignidad de la vida a toda su creación.

2.4 La "Missio Dei"

La teología occidental tradicionalmente ha entendido la "misión de Dios" como el auto-envío trino de Dios en su *opera ad extra*, sus "obras hacia afuera". Es decir, como el amor de Dios que abunda y se derrama en que Dios crea la creación de la nada y permanece en ella y con ella a pesar del pecado y la perversión humana y apunta hacia su consumación escatológica. En las discusiones ecuménicas tempranas, el acento en la interpretación del *missio Dei* era cristológico. Esto limitaba la fuerza interpretativa del pensamiento trinitario, ajustándolo a las fronteras del razonamiento eclesiológico. Me parece que los desafíos de la actualidad nos exigen la reinterpretación pneumatológica y contextual de la *missio Dei*. No podemos pronunciar ninguna palabra testimonial o teológica acerca de la *missio*

Dei, acerca del Espíritu Santo, o acerca de Cristo, si no es desde la fe; y no podemos tener fe si nos es en medio de la vida.

2.5 La verdad

Esto también es válido para la verdad. No podemos pronunciar una palabra verdadera y no podemos realizar cualquier experiencia de la verdad, si no es en medio de la vida. No vivimos, si no es en la historia. No podemos recibir ninguna revelación que no venga por medio de palabras y de signos comprensibles para seres humanos históricos y cambiantes. La revelación es revelación para seres humanos en la que Dios habla el lenguaje humano y sus diferentes dialectos. Si no, no podemos entender nada.

*La fe vive en
la verdad y la
verdad vive a
través de la fe; la
fe vive en la
historia, en
cuerpo y alma.*

La verdad del evangelio, la verdad de la fe es vivir la verdad. La fe vive en la verdad y la verdad vive a través de la fe; la fe vive en la historia, en cuerpo y alma.

Si la verdad es del Dios trino, la verdad aparece donde ella quiere. De ninguna manera, a mi forma de ver, la verdad reside en alguna referencia explícita como tal, sea esta una referencia a Cristo, a la Iglesia o a otra cosa. Semejante explicitud se prestaría demasiado fácilmente al abuso absolutista. Bien podría funcionar como una ideología para legitimar ciegamente cualquier poder político y social o aún un interés institucional de la iglesia misma en obtener poder político.

La verdad se hace presente en el testimonio auténtico del Dios *trino*. Esto significa que la verdad puede acontecer afuera de los límites de las iglesias, mientras que las iglesias bien pueden fallarle a la verdad.

3. LA CREACIÓN Y LA IGLESIA

3.1 La presencia del Espíritu en la creación

Como el Espíritu de Dios está presente en su creación, preservando la vida e impulsando el proyecto de redención del pecado y de la destrucción, podemos concebirlo como presente en todas las religiones y movimientos sociales que se unen a la lucha por la vida en contra de las fuerzas del mal. El Espíritu puede estar presente de muchas formas. Así podemos apreciar los movimientos sociales y políticos en favor de la vida y la dignidad como colaboradores con Dios y con la iglesia en la *missio Dei*.

La iglesia no es la única forma en que el Espíritu está presente en la creación. No tiene derecho exclusivo sobre la presencia del Espíritu.

Más bien podemos apreciar a todos los seres de la creación -según San Francisco de Asís- como hermanas y hermanos que han surgido de la mano del mismo *Spiritus creator*. Esto no tiene nada que ver con el panteísmo, así como la fe no tiene nada que ver con el teísmo o con la racionalidad y la subjetividad cartesiana.

3.2 La presencia del Espíritu en la Iglesia

La Iglesia tiene una relación especial con el Espíritu Santo. En su aspecto general, la teología limita y orienta esta relación por medio del testimonio bíblico de la obra de Dios con su creación. Más específicamente, la teología limita y orienta el papel y el significado de la iglesia por medio de la relación especial que ella tiene con Cristo. Así las personas cristianas y la iglesia no tienen el derecho a reclamar el ser hijos de Dios en un sentido *exclusivo*. Pero como son llamados a la hermandad de Jesús de Nazaret, la iglesia y los cristianos tienen un *compromiso* especial: imitar a Cristo.

La presencia especial del Espíritu en la iglesia no significa que las iglesias cristianas (y mucho menos *una* iglesia) pueden reclamar que ellas mismas tienen la verdad. Al contrario, dado su compromiso especial, la iglesia corre el riesgo de fallar en forma mucho más flagrante si no está imitando a Jesús de Nazaret.

4. LA PARTICULARIDAD DE LA MISIÓN Y LA UNIVERSALIDAD DEL EVANGELIO

4.1 El Dios universal

El actuar de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo es universal.

4.2 La iglesia particular, universal en Dios

El actuar y el mensaje de la iglesia no pueden ser universales, porque la iglesia no es Dios. Pensar en la universalidad (“catolicidad”) de la iglesia como parte propia de la iglesia misma, como un “atributo de su esencia” o algo parecido, se parece mucho más a la voz de

La iglesia no es la única forma en que el Espíritu está presente en la creación. No tiene derecho exclusivo sobre la presencia del Espíritu.

Aristóteles que a la voz de la Biblia. Según las escrituras, deberíamos pensar más bien en la universalidad de la iglesia como algo que reside *más allá* de la iglesia (“extra se”), en Dios mismo. La universalidad de la iglesia, de este modo, acontece por medio de y en su relación viva y vivida con Dios; quiere decir: en la alabanza como adoración y glorificación del Dios siempre más grande y en el testimonio como la imitación de Cristo. Pero no se da en el imponer los intereses y las opiniones de la iglesia sobre otros.

4.3 Lenguajes particulares

En consecuencia, la iglesia sólo puede referirse al Dios universal en términos y lenguajes muy particulares. Su particularidad es cultural. En este sentido hasta la Biblia se refiere al Dios universal contando testimonios de experiencias particulares con él. Las buenas nuevas sólo pueden ser comprendidas universalmente si sus testigos hablan lenguajes particulares.

Es precisamente la universalidad de la obra creadora, redentora y escatológica de Dios, lo que hace imposible que *una* iglesia o aun *todas* las iglesias cristianas juntas puedan anunciar *todas* las facetas de la obra de Dios.

5. LA COOPERACIÓN CON PERSONAS NO-CRISTIANAS

5.1 El interés común en la vida

No sólo cristianos, sino también otros movimientos religiosos y sociales, están propagando y defendiendo en muchas formas la vida de la creación, humana y no-humana. Es parte del testimonio cristiano participar abiertamente en esta lucha y no esconderse tras el particularismo de los intereses institucionales de la iglesia.

5.2 El testimonio ético especial de la iglesia

Un criterio de cooperación común podría ser el interés en la vida. El testimonio cristiano especifica criterios; se refiere al llamado profético a la justicia (*zedakah*) y a Jesús, quien nos recuerda por su vida y por su mención de la Regla de Oro lo que está en juego: la dignidad de aquellos que son los y las más débiles en cualquier situación y contexto concreto. Desde este punto de vista, el testimonio

cristiano como cooperación crítica con otros movimientos religiosos y sociales debería ser posible – sin proselitismo.

6. LA PROCLAMACIÓN DEL EVANGELIO

6.1 Las buenas nuevas de Jesucristo

Con este trasfondo, la especificidad de las iglesias cristianas reside en su referencia a Jesucristo como la presencia encarnada de Dios, quien ofrece la posibilidad de vivir hoy el gozo de la redención futura.

Estas son buenas nuevas para quienes están viviendo en situaciones de opresión y pobreza, de sufrimiento y lágrimas. Restaura su dignidad como personas, al cuidado de un Dios amoroso.

La iglesia da testimonio de estas buenas nuevas imitando a Jesús de Nazaret: viviendo el mensaje del Reino según su proclamación (Lc 4) y anunciando la redención de cada ser humano y de toda la creación.

6.2 Una invitación a la fe

La gente puede fácilmente entender el anuncio de redención como un llamado a la conversión a Cristo. Pero las personas cristianas deben pronunciar este llamado como una invitación y no como una imposición por medio de la violencia simbólica. Su autoridad es la de la petición o

*No sólo
cristianos, sino
también otros
movimientos
religiosos y
sociales, están
propagando y
defendiendo en
muchas formas
la vida de la
creación, humana
y no-humana.*

del ofrecimiento, no la de un ultimátum. Sin embargo, como invitación, debemos de pronunciar el llamado con claridad y comprensión.

6.3 Fe y dignidad

La dignidad siempre depende de ambas cosas: el estilo de vida, en cuerpo y alma, en la comunidad y las formas de percibir y juzgarnos a nosotros mismos y a aquello que nos rodea. La dignidad involucra la vida y la fe. Esto significa que la proclamación de cualquier opción religiosa siempre es pertinente para la dignidad humana; puede ayudar a las personas a vivir en dignidad o puede destruir su dignidad.

Cada cultura define en forma diferente lo que es la dignidad humana. Y cada forma de destruir la dignidad humana opera de manera algo diferente. Como no hay proclamación del evangelio sin un “atuendo” cultural, es necesario estar conscientes al testificar de factores destructivos y constructivos presentes en el encuentro. Podría ser de ayuda, por ende, para las “nuevas” misiones en una región particular estar en contacto con las iglesias más “antiguas” de la localidad. Y si estas iglesias hablan acerca de la fe, están hablando al mismo tiempo de la cultura particular y de la particular forma que toma la dignidad humana. Pero no podrían hablar de la dignidad humana sin hablar a la vez de una fe que traspasa los límites de las culturas. Ni podrían hablar de una fe culturalmente encarnada, si lo que ellos llaman cultura oprime la libertad de la fe y la dignidad humana, por ejemplo a través de uniones entre la iglesia institucional y el poder político. Siempre – aunque muchas veces inconscientemente – estamos hablando de las tres cosas a la misma vez: fe, cultura y dignidad humana. Y esto es precisamente, lo que hace que dar testimonio de la fe sea un acto tan delicado. Si buscamos formas de dar un testimonio común, debemos estar más conscientes de la interrelación entre fe, cultura y dignidad humana – dentro de contextos que son marcados por los agentes del poder social.

7. UN TESTIMONIO COMÚN Y NO UNA DOGMÁTICA UNIFICADORA

7.1 Diferentes testimonios y no una fórmula

No me parece cierto que haya *una* fórmula para el testimonio auténtico. Por ejemplo, las personas pueden entender la fórmula “Jesús es Señor” únicamente si en su cultura el significado de la palabra “Señor” corresponde al significado que tiene en la Biblia.

Para la cultura indígena de los *tojolabal* en México, p.ej., el término *kyrios* se ha traducido con la palabra “abogado” en la versión del Summer Institute of Linguistics. Pero este es el término que usan los indígenas para referirse a los abogados que reciben sobornos. También para las culturas europeas en las tradiciones democráticas, ese término podría ser problemático, como de hecho lo es el término “Señor”.

Si el conquistador proclama a Cristo como “Señor” mientras mata a los conquistados, ¿dónde está el testimonio?

Desde sus primeros días el tal llamado “*un* evangelio” ha consistido de muchos testimonios diferentes y hasta conflictivos de las experiencias con Dios. *Tenían* que ser diferentes para poder hablar de un Dios que está presente en diversas situaciones y para ser significativo para hombres y mujeres en diferentes contextos.

7.2 Dignidad y fe

Así como la resurrección de Cristo reafirma la dignidad humana en su contexto cultural y social, me parece importante explicitar esto en el lenguaje de cada cultura y clase social. Esto no tiene nada que ver con las preguntas frecuentemente levantadas acerca de si el evangelio está “en contra de la cultura” o no, o si la fe construye sobre valores culturales, etc. Estas son preguntas abstractas. Creo

del ofrecimiento, no la de un ultimátum. Sin embargo, como invitación, debemos de pronunciar el llamado con claridad y comprensión.

6.3 Fe y dignidad

La dignidad siempre depende de ambas cosas: el estilo de vida, en cuerpo y alma, en la comunidad y las formas de percibir y juzgarnos a nosotros mismos y a aquello que nos rodea. La dignidad involucra la vida y la fe. Esto significa que la proclamación de cualquier opción religiosa siempre es pertinente para la dignidad humana; puede ayudar a las personas a vivir en dignidad o puede destruir su dignidad.

Cada cultura define en forma diferente lo que es la dignidad humana. Y cada forma de destruir la dignidad humana opera de manera algo diferente. Como no hay proclamación del evangelio sin un “atuendo” cultural, es necesario estar conscientes al testificar de factores destructivos y constructivos presentes en el encuentro. Podría ser de ayuda, por ende, para las “nuevas” misiones en una región particular estar en contacto con las iglesias más “antiguas” de la localidad. Y si estas iglesias hablan acerca de la fe, están hablando al mismo tiempo de la cultura particular y de la particular forma que toma la dignidad humana. Pero no podrían hablar de la dignidad humana sin hablar a la vez de una fe que traspasa los límites de las culturas. Ni podrían hablar de una fe culturalmente encarnada, si lo que ellos llaman cultura oprime la libertad de la fe y la dignidad humana, por ejemplo a través de uniones entre la iglesia institucional y el poder político. Siempre – aunque muchas veces inconscientemente – estamos hablando de las tres cosas a la misma vez: fe, cultura y dignidad humana. Y esto es precisamente, lo que hace que dar testimonio de la fe sea un acto tan delicado. Si buscamos formas de dar un testimonio común, debemos estar más conscientes de la interrelación entre fe, cultura y dignidad humana – dentro de contextos que son marcados por los agentes del poder social.

7.

7.1 Diferen

No m
auténtico.
es Señor’
“Señor” d

Para la
kyrios se l
Summer l
indígenas
para las cu
podría se

Si el co
a los con

Desde
de mucho
riencias c
Dios que
para hom

7.2 Dignid

Así co
en su cor
en el leng
ver con
evangelio
sobre val

que no hay evangelio y no hay fe, de ninguna manera, sin cultura. Así que el evangelio siempre está *en* la cultura, *con* la cultura y *en contra de* la cultura. Restaura la dignidad humana donde está destruida y la impulsa donde es producida por la cultura. De modo que la fe es una fe viviente únicamente si vive dentro de la cultura, coopera con la cultura y, a la vez, contradice la cultura – todo esto en formas concretas y específicas. La fe edifica la dignidad humana en las condiciones concretas de esta.

7.3 La referencia común a Cristo y la diversidad de culturas

Creo que debemos subrayar el hecho de que si bien todos y todas nos referimos a Cristo, esta referencia se pronuncia de muchas formas. Algunas veces hasta hay conflicto entre estas formas. Esto demanda una apertura para el diálogo. Los cristianos y las cristianas pueden basar esta apertura en la certeza de que Jesucristo nos *guía a* toda verdad (aunque *no nos la da para tenerla*).

El “testimonio común” no significa que todos actuamos de la misma manera. Al contrario, el testimonio común es más creativo por más facetas culturales que permita. Esto necesariamente incluye cierto grado de competencia en el campo religioso - pero debe excluir la violencia simbólica.

8. EL CAMPO RELIGIOSO

8.1 El campo religioso y la sociedad

Al entender a la cultura y la dominación como términos *relacionales*, podemos visualizar el campo religioso – aunque relativamente independiente – en comunicación cercana con otros campos de la praxis social. El cambio social, por ende, genera cambio religioso y el cambio religioso genera cambio social – ambos con influencia

limitada sobre el otro polo y en una interrelación continua. Esto quiere decir que los límites religiosos y sociales se encuentran en una re-definición continua, simplemente por los mismos procesos de cambio social. Estos procesos no obedecen a las decisiones de juntas misioneras, teólogos, intelectuales, ni siquiera a gobiernos. Forman parte de desenvolvimientos sistémicos de gran envergadura en los cuales interfieren innumerables factores. Actores individuales o institucionales pueden conocer sólo una ínfima cantidad de estos factores y pueden tener influencia sobre una minoría de ellos – y esto conociendo casi nada acerca de los resultados probables de las manipulaciones.

*...la fe es una fe
viviente únicamente
si vive dentro de la
cultura, coopera con
la cultura y, a la
vez, contradice a la
cultura*

Las transformaciones sociales de hoy son tremendamente rápidas y profundas. Por ello, no es posible juzgar la re-definición de los límites culturales y religiosos – incluyendo el papel del cristianismo occidental – simplemente como algo dañino o peligroso. Por el contrario, puede ser un proceso necesario e inevitable por medio del cual mensajes religiosos (incluyendo el evangelio) mantienen su significado para las personas. También podría ser que el evangelio sólo mantenga su significado para el futuro de la humanidad, si algunas instituciones eclesiásticas y maneras de predicar el evangelio y de “entregarlo” desaparecen – igual a la semilla que tiene que caer en el suelo y morir...

Para llevar estas “grandes preguntas” a un nivel más práctico y relevante para las decisiones eclesiales concretas, nuevamente queremos subrayar el hecho de que cualquier opción y mensaje religioso viene con un “paquete” de connotaciones y efectos culturales, sociales y económicos. Esto significa que está identificado con su cultura de origen y que lleva una carga de connotaciones

correspondientes a aquellas personas que reciben el mensaje. Y una parte importante de estas connotaciones – sin hablar de todas las complicaciones hermenéuticas – son las mismas relaciones de poder que existen desde ya entre los contextos de origen y los que reciben.

8.2 Un enfoque teológico sobre el cambio religioso

El cambio religioso y social es parte de la historia de Dios con el mundo y está sujeto a la influencia del pecado y de la gracia, del bien y del mal al mismo tiempo. El evangelio nos provee la libertad para actuar creativamente dentro de estos cambios para testificar acerca de Jesús de Nazaret. Dentro de los límites de las condiciones sociales y las necesidades reales o imaginarias de las iglesias, esta libertad significa libertad de la presión de que las instituciones se auto-proclamen.

Ser liberados por el evangelio nos permite ver al Espíritu Santo actuando y creando nuevas alternativas más allá de los límites de nuestras propias iglesias y aún más allá de los límites de la iglesia cristiana como tal. Tal libertad nos aleja de las luchas por la hegemonía religiosa en situaciones de cambio social: luchas que mayormente se dan a expensas de los más débiles en las sociedades y las víctimas del cambio social. Dentro de esta libertad el Espíritu impulsa la fantasía de imaginar nuevas formas de resolver conflictos y de vivir con contradicciones irreconciliables. Así, después de todo y por encima de todo, muestra cómo dar testimonio de Cristo, confrontando los problemas más urgentes de un mundo trastornado por cambios profundos.

8.3 El campo religioso y la unidad del cristianismo

El así llamado “escándalo de la división” entre las iglesias cristianas no reside en el hecho de que las iglesias no logran establecer una unidad institucional. La unidad institucional – la creación de una

transformación moderna del pensamiento platónico sin bases bíblicas, según mi parecer nunca existió en la iglesia cristiana y nunca existirá.

El “escándalo de la división” recae en el hecho de que las iglesias cristianas no son capaces de testificar juntas frente a la violación abierta de la dignidad humana y de la vida. El escándalo tiene sus raíces no en las diferencias doctrinales como tales, sino en la combinación de dos factores: por un lado tenemos las dinámicas de los campos social y religioso ejerciendo sus influencias tácitas sobre las iglesias y sus doctrinas; por el otro lado tenemos la falta de voluntad o de capacidad de las iglesias, sus teólogos y los cristianos en general de tomar consciencia de los efectos de esas dinámicas sobre las iglesias y sus creencias o doctrinas. Tales influencias pueden ser múltiples: la presión silenciosa que el mercado de los “bienes religiosos” con sus posiciones de poder ejerce sobre las iglesias; o, algo más remoto, la fuerza determinante del poder político y económico sobre la relación de fuerzas en el campo religioso. ¿Por qué es que las iglesias ortodoxas y católica no logran mediar y dar testimonio de Cristo en el conflicto en los Balcanes? ¿Por qué es que las iglesias pentecostal, protestante y católica no pudieron testificar juntas en contra de las atrocidades cometidas en Centroamérica durante la década de los ochenta? ¿Por diferencias doctrinales?

El “escándalo de la división” es un escándalo del testimonio. Surge de la lógica del campo religioso como un campo de poderes en conflicto, y de la disposición de las iglesias cristianas de permitir que esta dinámica dicte sus políticas. Si las iglesias consideran sus fronteras institucionales y confesionales como las fronteras mismas de la verdad, esto significa que ellas someten el Espíritu de la verdad a la lógica del poder del campo religioso y del espacio social más amplio. Si las iglesias buscan dar testimonio del Dios trino, esto las lleva a someter la lógica de la política eclesial a otra dinámica: la lógica de Jesucristo y del *Spiritus creator*.

La unidad del cristianismo sólo puede ser unidad en un testimonio común – testimonio expresado según las condiciones de los campos concretos y tangibles de la praxis humana.

8.4 La competencia religiosa

En el campo religioso, necesariamente, diferentes cuerpos compiten por adherentes y por hegemonía en la sociedad. Lo mismo sucedía también con las comunidades cristianas en el tiempo del Nuevo Testamento. Durante “tiempos tranquilos” esta competencia puede ser insignificante o, incluso, de provecho. Pero en tiempos de cambio social, las relaciones de competencia son susceptibles a ser infectadas por la violencia simbólica.

9. EL PROSELITISMO COMO VIOLENCIA SIMBÓLICA

9.1 La violencia simbólica

El término “violencia simbólica” significa lo siguiente: actuar con el poder de palabras, signos, símbolos, prácticas rituales y/o status político o religioso en relación a otras personas o grupos, de tal forma que éstos se ven obligados a obedecer la voluntad de aquellos que emplean estas formas de acción. Yo quisiera entender al proselitismo como una forma de violencia simbólica, ya que busca fortalecer el poder eclesiástico en la sociedad ejerciendo coerción sobre las personas por medios simbólicos.

La violencia simbólica puede consistir en obligar a las personas a cambiar su orientación religiosa o, también, en obligar a las personas a no cambiar su orientación religiosa, aunque les pareciera ser necesario.

Todo mensaje religioso viene acompañado de su “paquete cultural”. Así la religión está involucrada – quiera o no – en procesos de dominación y de resistencia. Esto significa que cualquier actividad misionera o testimonial podría objetivamente formar parte de la dominación por violencia simbólica, aun cuando no sea intencional.

9.2 Las iglesias y el poder

La violencia simbólica casi siempre es utilizada para fortalecer al cuerpo religioso respectivo en términos de presencia y poder sociales. Esto podría incluir, o no, alianzas con poderes políticos o económicos.

De este modo, iglesias establecidas podrían hacer uso de la violencia simbólica para defender su hegemonía sobre una sociedad dada y cerrar, por medios propagandísticos y/o políticos, el campo religioso a otras alternativas religiosas, cristianas o no cristianas. Por otro lado, grupos nuevos en un campo dado pueden usar la violencia política para atacar al orden establecido, muy probablemente con medios propagandísticos y/o económicos.

El “proselitismo” y el “anti proselitismo” pueden ser meras máscaras encubriendo estrategias religiosas que buscan la dominación social y cultural a través de la violencia simbólica.

*Yo quisiera entender
al proselitismo como
una forma de
violencia simbólica,
ya que busca
fortalecer el poder
eclesiástico en la
sociedad ejerciendo
coerción sobre las
personas por medios
simbólicos.*

10. ESPÍRITU, PODER Y TESTIMONIO

10.1 La libertad del Espíritu

El Espíritu sopla donde quiere.

10.2 El Espíritu de vida

Es el Espíritu de verdad en la Biblia, es el Espíritu de la creación, de la vida, de la integridad y de la consumación. No es particularista, pero en favor de la opción universal de Dios por la vida se parcializa en contextos concretos con sus relaciones de poder.

10.3 El Espíritu de Jesús

El Espíritu de verdad en el Nuevo Testamento es el Espíritu de Jesús de Nazaret: torturado, débil, y resucitado de los muertos con las heridas aun en su cuerpo. Es el Espíritu de verdad, por ende, es el Espíritu de los débiles y de aquellos y aquellas que están bajo el poder y la dominación de otros.

10.4 El Espíritu de verdad

Por ende, el criterio de la verdad no puede ser un criterio eclesiástico. Un criterio espiritual de la verdad, y por ende de la misión y del testimonio, plantea la pregunta: ¿Quiénes son los y las débiles, los y las sin poder, las personas dominadas y excluidas? ¿Y que son *para ellos y ellas* las fuentes para recibir el poder del Espíritu de vida?

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Educación teológica: sujetos y contextos

Homenaje a Ross y Gloria Kinsler

5 ROY MAY: Presentación

7 JOSÉ DUQUE: Caminantes peregrinos

Entrevista a Ross y Gloria Kinsler

31 IRENE FOULKES: "Pedagogía teológica y género"

II Encuentro-Taller de Profesoras de Teología de A.L. y el Caribe

43 SARA BALTODANO: Pistas pedagógicas con óptica
de género para la Consejería Pastoral

53 OFELIA ORTEGA: El aprendizaje ecuménico

Eje fundamental de la Educación Teológica de la mujer

65 ANTONIO OTZOY: La educación teológica en el
contexto del diálogo interreligioso

79 HEINRICH SHÄFER: Espíritu, poder, testimonio

Sobre la misión, el testimonio y el proselitismo

99 FRANCISCO MENA: La formación teológica como búsqueda de Dios

123 JANET W. MAY: Educando para la vida, buscando la paz

Desafíos educativos para las mujeres en el nuevo milenio

♦

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad.

Los autores y las autoras se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

♦

Comité Editorial

ROY MAY,

Director

IRENE FOULKES

VICTORIO ARAYA

ELISABETH COOK

♦

Diagramación
DAMARIS ALVAREZ

Copyright c 2000 Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL

Apdo 901-1000

San José, Costa Rica

Tel.: (+506) 224-2791/283-8848/283-4498

Fax.: (+506) 283-6826

E-mail: bsebila@sol.racsa.co.cr

ISSN 1019-6366



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