

PRESENTACIÓN

Lic. J. Norberto Saracco

Cuando hace veinte años, en noviembre de 1963, nació lo que hoy llamamos Asociación de Seminarios e Instituciones Teológicas (ASIT), lo hacía con el objetivo de ser un lugar de ENCUENTRO Y DIÁLOGO para las instituciones teológicas del Cono Sur. Las dudas y sospechas, propias de toda organización naciente, se fueron disipando con el correr de los años. Las decenas de proyectos realizados por ASIT en los diversos campos del quehacer teológico, no hacen más que demostrar el interés de servicio que la mueve y el amplio espíritu ecuménico que la caracteriza.

Con cierta frecuencia nos llega la pregunta ¿qué beneficios reciben las instituciones miembros de ASIT? A lo que respondemos: pocos y muchos. Si se piensa en categorías de cosas o recursos que los seminarios pueden recibir, diríamos pocos. Pero, si se piensa en categorías de lo que significa aceptar y ser aceptado por el otro, confrontar mutuamente nuestra tarea educativa, los objetivos y métodos usados, enriquecernos con las experiencias ajenas y sentirnos parte del Reino de Dios que es más amplio que nuestros corrales denominacionales e institucionales; entonces lo que ASIT ofrece es muchísimo. El testimonio común de los miembros de ASIT que han hallado en ella un lugar de encuentro, diálogo y desafío.

Durante muchos años el "Boletín de ASIT" fue un importante medio de comunicación dentro de la asociación. Pero poco a poco fue creciendo, y lo que empezó como un boletín informativo, fue incorporando ponencias y trabajos. En el último año, la Comisión Directiva de ASIT estudió a fondo los alcances del Boletín y resolvió encarar una nueva publicación que, sin perder los elementos básicos de lo anterior, ampliará su contenido en los distintos campos de interés para el quehacer de la Educación Teológica. Surge así, ENCUENTRO Y DIÁLOGO.

ENCUENTRO Y DIÁLOGO no es otra revista teológica. Es una publicación centrada en la Educación Teológica. La selección del material se hace sobre la base de la utilidad que pueda tener para lo que se realiza en este campo.

Los artículos de este primer número cubren los campos de Biblia, Comunicaciones, Ministerio, Psicología Pastoral, Educación Teológica por extensión.

ENCUENTRO Y DIÁLOGO no tiene una línea teológica propia. Trata de ser un medio de expresión de las diversas líneas teológicas que representan sus miembros. En tal sentido deseamos publicar también, toda reacción que nos hagan llegar sobre artículos aparecidos, como una forma concreta de contribuir al diálogo.

La aventura de esta publicación es algo que nos llena de temor, a la vez que nos desafía. Esperamos ser instrumento útil que contribuya a la madurez de las instituciones teológicas y a la profundización de su compromiso con el Reino. El logro de estos objetivos dependerá especialmente del aporte concreto de profesores y estudiantes que nos acompañen activamente en esta realización.

Índice

Hacia una hermenéutica contextual	Dr. René Padilla
Religión comercial: implicaciones para América Latina	William Fore
El futuro del libro	Albert Devasirvathan Manuel
Interpretación misionológica del ministerio	Prof. Orlando E. Costas
Hacia una reorientación en la pastoral de la vejez	Dr. Alberto Gandini

La educación teológica en América Latina

Prof. Pedro Savage

Perspectiva ecuménica y educación teológica por extensión

F. Ross Kinsler

Documentos

Conela: informe de la consulta teológica sobre la responsabilidad social, Panamá, 1983.

Mensaje de la VI asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, Vancouver, 1983

HACIA UNA HERMENÉUTICA CONTEXTUAL

Dr. René Padilla

El problema básico de la hermenéutica bíblica consiste en transportar el mensaje bíblico de su contexto original del locutor u oyente moderno, a fin de producir en él, el mismo tipo de impacto que dicho mensaje quiso producir en los lectores u oyentes originales. Otro modo de expresar esto, sería decir que la hermenéutica es esencialmente la ciencia y el arte de explicar en una situación histórica moderna la Palabra de Dios que originalmente fue explicada en un medio ambiente hebreo o grecorromano, con el propósito de lograr que la vida de los lectores u oyentes se conformen a la voluntad de Dios. Entendida en estos términos, la hermenéutica está fuertemente ligada a la situación del intérprete. Tiene que ver con esa Palabra de Dios que sólo puede ser comprendida y apropiada o aceptada en la medida en que se hace "carne" en una situación histórica específica, con todas sus formas culturales¹ y todos sus factores políticos, sociales y económicos concretos.

La importancia de tener conciencia de las particularidades de la situación, y del papel que cumplen en la tarea de hacer que el mensaje bíblico cobre significado dentro de un contexto histórico dado, es algo que no se puede exagerar. El presente trabajo intenta sugerir una hermenéutica que tome en serio la situación y que haga posible que el mensaje bíblico registrado en textos antiguos tome contacto con la situación de los lectores y oyentes modernos, pero que al mismo tiempo se mantenga fiel a su propósito original. En la primera parte describiré tres diferentes acercamientos a las Escrituras, según la importancia que se le acuerda a la situación. En la segunda parte propondré un círculo hermenéutico como un medio esencial para relacionar el mensaje bíblico con el contexto histórico. Finalmente, en la tercer parte bosquejaré las implicaciones de este acercamiento para la contextualización del Evangelio.

I. TRES ACERCAMIENTOS A LA ESCRITURA

Hablando en términos generales, existen tres acercamientos a las Escrituras, según la actitud que hacia la hermenéutica adopta el intérprete: el acercamiento intuitivo, el acercamiento científico y el acercamiento contextual.

a. El acercamiento intuitivo

Hace más de un siglo Hudson Taylor, el fundador de la Misión al Interior de China, escribió una carta a una señorita Desgraz en la que dio a conocer lo que más tarde habría de considerarse como su "secreto espiritual". Después de citar las palabras de Jesús según Juan 7:37, "*Si alguno tiene sed, venga a mí y beba,*" Taylor agregó:

¿Quién hay que no tenga sed? ¿Quién no tiene sed intelectual, sed del alma, sed del corazón o sed del cuerpo? Pues no importa cual sea o si yo las tuviere todas, "Venga a mí y" ¿permanezca sediento? ¡Ah, no! "Venga a mí y beba".

¿Qué? ¿Puede Jesús satisfacer toda mi necesidad? Si, y mucho más que eso. No solo me promete bebida que apague mi sed. ¡No, mejor que eso! "El que cree en mí (el que yo he dicho), de adentro de él fluirá..."

¹ En este trabajo, la palabra "cultura" se emplea en un sentido amplio. Incluye no solamente las habilidades técnicas, el estilo de vida, las actitudes y los valores de un pueblo, sino también sus modos de pensar, sus procesos cognitivos y sus maneras de aprender, todo lo cual en última instancia expresa un compromiso religioso.

¿Acaso es posible? ¿Habrá refrigerio para lo árido y lo sediento – humedecidas las tierras quemadas, refrescados los lugares áridos- pero más todavía, que sea tan saturada la tierra que broten las fuentes y fluyan los ríos? Si, las será. Y no meros riachuelos, llenos mientras duran las lluvias, luego secos otra vez... pero "de adentro de él fluirán ríos" –ríos como el potente Yang-tze, siempre llenos, siempre profundos. En tiempo de sequía pueden secarse los ríos, vaciarse los canales, pero el Yang-tze ¡jamás! Es siempre una corriente vastísima que fluye honda irresistiblemente.²

La lectura que hace Taylor de las palabras de Jesús pronunciadas en la fiesta de los tabernáculos en el primer siglo en Jerusalén, ilustra el acercamiento a las Escrituras que muchos cristianos adoptan en todas partes. Viene el caso hacer aquí algunas observaciones sobre el mismo.

1. El **interés principal** del intérprete se relaciona con la pertenencia y **apropiación personal del mensaje** a su propia situación. Las consideraciones hermenéuticas se dejan a un lado o bien se minimizan. En términos técnicos, el **Sitz im Leben** (la situación vital) desaparece, y el **Sitz in Glauben** (la situación de fe) se vuelve prominente. Se da por sentado que el lector moderno tiene acceso directo al significado del texto antiguo, siempre que pueda leerlo en su propia lengua. No hay conciencia alguna del papel del contexto histórico tanto en relación al texto como en relación al intérprete moderno. El supuesto básico es que la situación del lector contemporáneo coincide en buena medida con la situación representada por el texto original. El proceso interpretativo es el que aparece en el Diagrama 1.

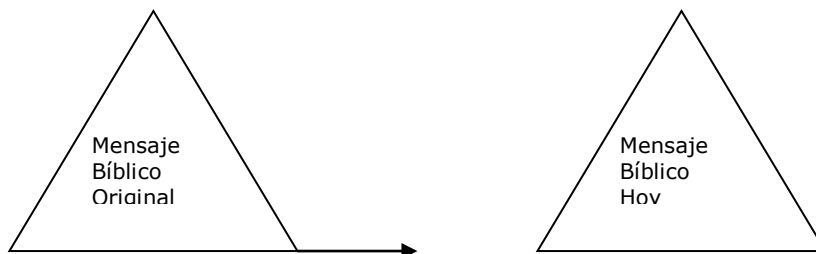


Diagrama 1

2. El **valor de este acercamiento** está en que destaca tres hechos esenciales para la hermenéutica bíblica.

Primero, que las Escrituras estaban destinadas a **la gente** común, y no exclusivamente a los teólogos profesionales. (¿Acaso no fue el descubrimiento de esta verdad lo que llevó a los reformadores del siglo XVI a traducir y hacer circular la Biblia en lenguas vernáculas?)³

² Howard y Geraldine Taylor. El secreto espiritual de Hudson Taylor. Chicago : Moody, s/f. pp. 180-181.

³ "Todos los reformadores del siglo XVI, trátense de Lutero, Zwinglio o Calvino, creían que en las Escrituras Dios hablaba en la misma forma en que lo había hecho en los primeros días a los profetas y apóstoles. Creían que si el pueblo común tuviese las Escrituras en una lengua en que pudiese entender, o podrían oír a Dios hablándoles directamente, y podrían acudir a Él en busca de consuelo, calor o instrucción; y la descripción que hacían de lo que para ellos eran las Sagradas Escrituras, es simplemente el modo de decir que todos los creyentes pueden tener acceso a la misma presencia de Dios. Las Escrituras eran para ellos, por lo tanto, una revelación personal más bien que dogmática. Relatan la experiencia de una comunión con Dios disfrutada por sus santos en épocas pasadas, que todavía puede ser compartida por los fieles. En la historia de la Biblia, como lo concebían los reformadores, oímos dos voces: la voz de Dios que le habla con amor al hombre y la voz del hombre renovado respondiéndole a Dios en fe. Esta comunión no es algo muerto que pertenece a una época pasada; puede ser compartida aquí y ahora." (T. M. Lindsay, citado por Allan M. Stibbs en: Understanding God's Word, Londres : The Inter Varsity Fellowship, 1970. p. 27)

Segundo, hay un misterio en torno a las Escrituras, en el sentido de que la Palabra de Dios está dada en palabras humanas, y se las entiende mediante la iluminación del Espíritu Santo.

Tercero, que el propósito de las Escrituras no se reduce meramente a una aprehensión intelectual de la verdad, sino que implica una **sumisión** consciente a la Palabra de Dios que se hace oír en las Escrituras. Con las limitaciones que corresponden (como se verá más adelante), estos tres hechos revisten una importancia particular en momentos en que, en las palabras de Robert J. Blaike, *"Sólo mediante la erudición sacerdotal de los 'críticos bíblicos' puede el hombre común recibir la doctrina de la Palabra de Dios."*⁴

Por otro lado, el acercamiento intuitivo puede llevar fácilmente a **alegorizaciones** en las que se pierde el sentido literal del texto. Alguien ha dicho que la alegoría es la hija de la piedad y, en efecto esto ha sido corroborado por la historia de la interpretación bíblica desde los tiempos de los padres de la iglesia primitiva hasta la época moderna. Las interpretaciones fantásticas de teólogos tan reputables como Orígenes y Agustín, Lutero y Calvino, constituyen ilustraciones más o menos sofisticadas de un acercamiento a la Biblia inspirado en una actitud piadosa. Es la misma perspectiva que adoptan muchos predicadores modernos en su esfuerzo por lograr que el mensaje bíblico resulte relevante en su propia situación. **La pregunta que corresponde plantearle a este acontecimiento si la apropiación del mensaje bíblico es posible sin violentar el texto bíblico.**

b. El acercamiento científico

Para el que tenga comprensión aunque sea superficial del papel de la historia y la cultura en relación con la exégesis bíblica, la importancia de los estudios lingüísticos e históricos para la interpretación de la Escritura es algo que resulta obvio. Si el tema central de la Biblia es la acción de Dios en la historia que alcanzó su culminación en la persona y la obra de Jesucristo, luego es imposible entender el mensaje bíblico aparte de su contexto histórico original. La materia prima de la teología no la constituyen conceptos abstractos, ajenos al tiempo, que pueden tomarse meramente de la Escritura **simpliciter** como la Palabra de Dios, sino más bien un mensaje cuya narración o interpretación están coloreadas por las culturas semíticas y greco-romana de los autores bíblicos. Por lo tanto, una de las tareas básicas de la teología es la construcción de un puente entre los lectores u oyentes contemporáneos y los autores bíblicos valiéndose del método histórico, cuyo supuesto básico es el de que la Biblia no puede entenderse aparte de sus contextos históricos originales.

Este es el acercamiento que adopta una gran mayoría de los eruditos bíblicos que se dedican al estudio académico de la Escritura. Pero es también el acercamiento que prefieren los cristianos cultos interesados en "el estudio serio de la Biblia" (por contraste con la simple lectura de la Biblia). ¿Qué hemos de decir en relación con este acercamiento?

1. El interés principal del intérprete está en entender el mensaje bíblico, orientado por la convicción de que lo que se necesita para que dicha comprensión sea posible es volver al **Sitz im Leben** de los autores bíblicos. Por lo tanto, su esfuerzo consiste en extraer, por medio de la exégesis histórico - gramatical, aquellos elementos más universales que el antiguo texto de la Escritura transmite. Dichos elementos pueden luego aplicarse a los lectores u oyentes modernos, pero a esta tarea se la concibe generalmente como una tarea que se desarrolla fuera del campo de la erudición bíblica, y que debe reservarse para los predicadores o los escritores devocionales. El proceso de interpretación es el que se sugiere en el Diagrama 2.

⁴ Secular Christianity and God Who Acts. Londres : Hodder and Stoughton, 1970. p. 27
Encuentro y Diálogo N° 1 Año 1984

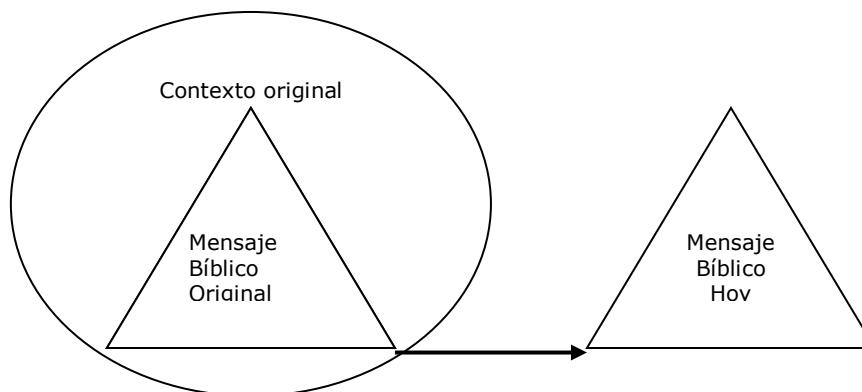


Diagrama 2

2. El **valor de este acercamiento** está en que da relieve a la naturaleza histórica de la revelación bíblica. En cierto modo, la interpretación bíblica amplía el abismo entre la Biblia y los lectores y oyentes modernos. Al hacerlo, no obstante, da testimonio del hecho de que la Palabra de Dios hoy tiene que ver con la Palabra de Dios que fue dicha en los tiempos antiguos por los profetas y apóstoles. A menos que el intérprete moderno permita que el texto hable a partir de su situación original, no tiene ninguna base para sostener que su propio mensaje tiene continuidad con el mensaje registrado en las Escrituras. Si los eventos de la revelación y su interpretación, que constituyen el contenido de la Escritura, se han de tomar seriamente, entonces, ningún intérprete tiene derecho a dedicarse libremente a la **eiségesis**: su tarea consiste en actualizar el pasado, y la actualización está relacionada con acontecimientos históricos únicos que están inexplicablemente ligados a significados normativos (si bien no exhaustivos) y son contemporáneos de todas las generaciones subsiguientes.

3. La **limitación del acercamiento científico** a las Escrituras **per se** está en que supone para el intérprete una "**objetividad**" que (como sostiene la "nueva hermenéutica")⁵ es tanto imposible como inaceptable. Imposible, porque inevitablemente el intérprete se acerca al texto con presupuestos que colorean su exégesis. Inaceptable, porque la Biblia sólo puede entenderse correctamente en la medida en que se lea en una actitud de participación y se le permita expresarse en relación con la situación en que uno se encuentra. La tarea hermenéutica no consiste solamente en definir el significado original del texto. Además el intérprete no puede suponer que el único contexto histórico concreto que tiene que tomar en cuenta es el contexto histórico relacionado con el texto, como si él mismo fuese un ser ahistórico. La hermenéutica tiene que ver con la transposición del mensaje bíblico de su contexto histórico original al contexto histórico del intérprete moderno, de modo tal que el texto escrito en el pasado haga un impacto en el presente.

El acercamiento de la crítica histórica está en bancarrota puesto que no ha logrado que en la interpretación de las Escrituras el pasado cobre vida e ilumine el presente.

La tarea hoy es cultivar un acercamiento que permita que la fe cumpla una función crítica en relación a la crítica bíblica.

⁵ Sobre los valores positivos y las limitaciones de la "nueva hermenéutica", véase A. C. Thiselton, "The New Hermeneutics". *New Testament Interpretation*. Howard Marshall, ed. Exeter : The Paternoster Press, 1977. pp. 308 ss.

c. El acercamiento contextual

Los dos acercamientos anteriores a las Escrituras son unilaterales: no le hacen justicia al contexto histórico original del texto bíblico o al contexto histórico de los lectores u oyentes modernos. En consecuencia, no hay posibilidad de entablar un diálogo significativo entre el pasado y el presente. En el modo intuitivo, el mensaje bíblico se adapta prematuramente a las necesidades contemporáneas en obsequio a la actualización. En el modo de acercamiento científico, por otra parte se considera el mensaje bíblico en su contexto original, pero su significado es trasladado a un mundo que, claramente, no es el nuestro. ¿Cómo podemos salvar el abismo existente entre el pasado y el presente? ¿Cómo puede el mensaje registrado en los documentos antiguos hablarle al intérprete en su realidad concreta, sin perder su significado original? Una cantidad de exégetas se han dedicado a estudiar este problema. Aquí me voy a limitar a proponer una manera de lograr que nuestro mensaje sea tanto bíblico como contemporáneo, por medio de un acercamiento que combina ideas positivas derivadas de la hermenéutica clásica con otras derivadas del debate hermenéutico moderno: el **acercamiento contextual**.

En este acercamiento se adoptan y equilibran los supuestos básicos de los dos acercamientos mencionados anteriormente, es decir, que el contexto del lector contemporáneo tiene mucho en común con el del contexto original del mensaje bíblico y éste puede por consiguiente apropiarse hoy, y que el mensaje bíblico sólo puede entenderse correctamente a la luz de su contexto original. Tanto el contexto del texto antiguo como el contexto del lector moderno reciben el peso que les corresponde. La meta es que el horizonte de la situación histórica contemporánea se fusione con el horizonte del texto, de manera tal que el mensaje proclamado en la situación contemporánea sea un equivalente dinámico del mensaje proclamado en el contexto original. En su forma más simple, el proceso interpretativo puede verse en el diagrama 3.

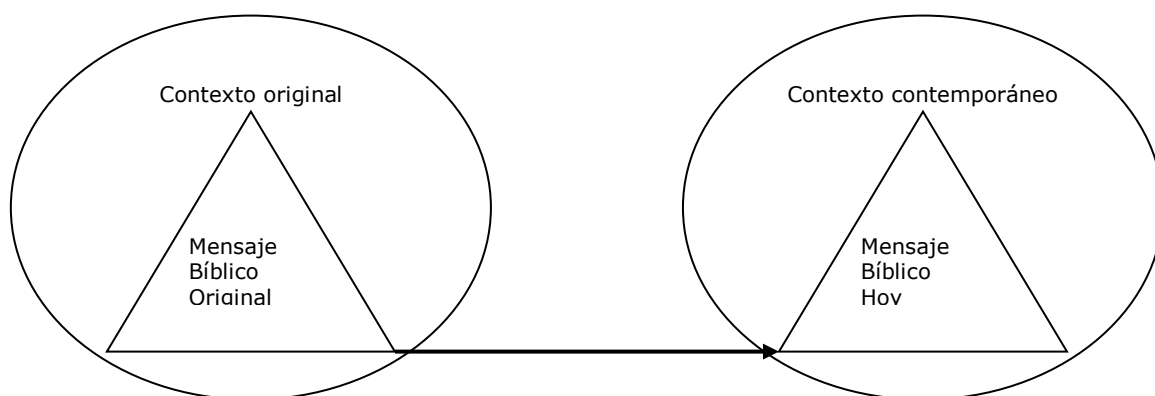


Diagrama 3

En forma simplificada, el Diagrama 3 pone manifiesto el fin que persigue el acercamiento contextual. Ilustra la importancia que tiene el contexto histórico para el mensaje bíblico, tanto en su forma original como en la contemporánea. No existe algo así, como un mensaje bíblico separado de un contexto histórico particular.

Sin embargo, la representación del proceso interpretativo que se da en la transposición del mensaje bíblico de su contexto original a un contexto contemporáneo, requiere mayor elaboración. Intentaré hacerla describiendo el proceso como un círculo hermenéutico.

II. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO

El diagrama 3 es una simplificación del proceso interpretativo porque lo representa como un movimiento en un solo sentido, vale decir, del contexto original hacia el contexto contemporáneo, cuando en realidad de verdad ninguna interpretación del mensaje bíblico es posible excepto aquella que está necesariamente condicionada por el contexto contemporáneo particular en que el intérprete mismo se encuentra. No necesariamente concordar enteramente con Bultmann y sus seguidores para poder admitir que cuando quiera que un intérprete se acerca a un texto bíblico particular, sólo puede acercarse al mismo desde su propia perspectiva. Sin embargo, si admitimos esto, resulta obvio que el proceso interpretativo comprende un círculo hermenéutico en el que el intérprete y el texto están mutuamente comprometidos, y que la interpretación inevitablemente ostenta las marcas de su contexto histórico. El proceso comprende consecuentemente, un movimiento en dos sentidos. La interacción dinámica que se desarrolla en la tarea de la interpretación se verá más claramente una vez que hayamos descrito los diversos elementos del círculo hermenéutico.

A. Los elementos del círculo hermenéutico

Los elementos que entran en juego en el círculo hermenéutico son cuatro: 1. La situación histórica del intérprete; 2. La cosmovisión del intérprete; 3. La Escritura; 4. La teología.

1. La situación histórica del intérprete

Ningún intérprete vive en el vacío. Vive en una situación histórica concreta, en una cultura, de la que deriva no sólo su lengua, sino también sus patrones de pensamiento y de conducta, sus métodos de aprendizaje, sus reacciones emocionales, sus valores, intereses y metas.

Por lo tanto, si ha de alcanzarlo la Palabra de Dios, tiene que alcanzarlo en términos de su propio contexto histórico o no lo alcanzará en absoluto. El conocimiento de Dios sólo es posible cuando la Palabra, por así decirlo, se encarna en la situación del intérprete.

Ya que la comprensión del mensaje bíblico siempre guarda relación con la situación del intérprete, no hay garantía de que su interpretación (su teología) ha de coincidir totalmente con el mensaje en su contexto original. Ninguna situación histórica refleja en su totalidad el propósito de Dios; en toda situación, por ende, existen **elementos que conspiran contra la comprensión de la Palabra de Dios**. En el lenguaje más técnico puede decirse que la **"pre-comprensión del intérprete sea un reflejo fiel del mensaje bíblico"**. Si se acepta esto, se sigue que toda interpretación es susceptible de ser corregida y perfeccionada. Se sigue también que en toda situación se hace necesario contar con salvaguardas contra las distorsiones de la Palabra de Dios. Tal vez que en el proceso de interpretación cualesquiera de los valores o premisas de la situación histórica del intérprete que son incongruentes con el mensaje bíblico se vuelven parte de la interpretación, el resultado es el **sincretismo**. En todo sincretismo hay una acomodación del mensaje bíblico a algún valor prevaleciente en la cultura, una acomodación que generalmente se origina en un deseo de presentar un mensaje "relevante".

Por otra parte, toda situación posee elementos positivos, favorables a la comprensión del mensaje bíblico. En otras palabras, toda situación hace posible cierto acercamiento a las Escrituras que ilumina aspectos del mensaje que en otras circunstancias permanecen menos visibles o incluso ocultas. Consecuentemente, las mismas diferencias culturales que entorpecen la comunicación intercultural resultan ser elementos positivos para la comprensión de la multiforme sabiduría de Dios; sirven como canales para aspectos de la palabra de Dios que resaltan mejor desde adentro de un contexto histórico particular.

Eugene Rubing ilustra esto en su artículo sobre "The African Shape of the Gospel",⁶ en el que muestra que la "visión prístina" o visión original característica de la cultura africana, coloca al africano en una posición privilegiada para comprender "cada cual es parte del todo, y el Reino comprende toda las facetas, todos los momentos, todos los actos"

Otra ilustración la proporciona Don Richardson en su libro **Hijo de paz**,⁸ que más que un fascinante relato misionero constituye un valioso estudio de hermenéutica contextual. Los Sawi –caníbales cazadores de cabezas de la ex Nueva Guinea holandesa– inicialmente aclamaron a Judas como el héroe del relato evangélico, porque idealizaban la traición; pero el Evangelio produjo una reacción positiva en ellos cuando les fue presentados en términos de un **tarop tim**, un niño de paz dado por Dios a toda la humanidad. Richardson llega a la siguiente conclusión:

*Las analogías redentoras, las claves de Dios para penetrar en las culturas de los hombres, son el acceso aprobado por el Nuevo Testamento para la evangelización intercultural. Y sólo en el Nuevo Testamento encontramos el paradigma para distinguirlas y apropiarlas, paradigmas que debemos aprender a usar. Algunas analogías de la redención se destacan en las leyendas y registros del pasado: Olenos, el Portador de los Pecados; Balder, el Inocente, perseguido hasta su muerte, pero destinado a gobernar un nuevo mundo; el Hombre Justo de Sócrates; el dios desconocido de los atenienses, analogía de la que se apropió el apóstol Juan; el cordero sacrificial de los hebreos, de la que se apropiaron tanto Juan el Bautista como Pablo. Otras analogías de la redención han estado escondidas en las culturas del presente, latentes, residuales, esperando: el niño **tarop** y las palabras de **remon sawis**, el **nabelan-kabelan**, la firmemente arraigada esperanza de inmortalidad de la tribu dani; la ceremonia **asmát** del nuevo nacimiento. Todavía otros son los lugares de refugio y las leyendas de la caída del hombre, del Diluvio, y de la escalera que une la tierra con el cielo.*

*¿Cuántas más están todavía esperando que la hallen, esperando que se apropien de ellas para la liberación de los pueblos que creen en ella, esperando que Cristo las reemplace, para que entonces desaparezcan tras el resplandor de su gloria, habiendo cumplido el propósito para el cual Dios las ordenó?*⁹

La situación histórica del intérprete no solamente proporciona "analogías redentoras" que pueden servir de **claves hermenéuticas** para la Palabra de Dios en este contexto particular; plantea también **interrogantes** que requieren respuestas espirituales. De tales interrogantes debe ocuparse la teología en cada situación. Si Dios ha de confrontar al hombre con su Palabra dentro de una situación específica, debe producirse un contacto con los horizontes del lector o el oidor del mensaje en su propio contexto histórico. Dios no sale al encuentro del hombre en una situación abstracta; Dios le sale al encuentro únicamente como un ser histórico en el contexto de su existencia corporal.

Esto quiere decir que la tarea hermenéutica exige la comprensión de la situación histórica del intérprete tanto como la comprensión de las Escrituras. Ninguna transposición del mensaje bíblico es posible a menos que el intérprete esté familiarizado con el marco de referencia dentro del cual ha de cobrar sentido el mensaje. Hay, por consiguiente, lugar para ciencias auxiliares (tales como la economía, la sociología, la psicología social y la antropología) que le permiten al intérprete definir más precisamente

⁶ His Magazini, vol. 33, N° 2 (octubre de 1972), pp.9 ss.

⁷ Ibid.

⁸ Richardson, Don. **Hijo de paz**. Miami : Vida, 1976

⁹Ibíd., pp. 316-317.

los horizontes de su **contexto histórico**, así como la lingüística, la literatura y la historia pueden ayudarle en su estudio del texto y su contexto original. Cuando más profunda y completa sea su comprensión de la situación concreta, más profunda y completas serán las preguntas que le hará la Biblia y las respuestas que encontrará en ellas.

La así llamada "teología de la liberación" en América Latina le ha prestado considerable atención a toda la cuestión de la situación histórica del intérprete y su papel decisivo en el quehacer teológico. En efecto, uno de los principales representantes de esta "escuela", Juan Luis Segundo,¹⁰ sostiene que la diferencia básica entre un teólogo de la liberación y un teólogo académico es que aquel se ve obligado a:

A cada paso a poner juntas las disciplinas que le abren paso y las disciplinas que le explican el presente, y ello en la elaboración de la teología, esto es, en su intento de interpretar la Palabra de Dios dirigida a nosotros, hoy y aquí.¹¹

Propone luego un círculo hermenéutico en el que se distingue cuatro puntos. Primero, nuestra manera de experimentar y evaluar la realidad concreta, la cual nos lleva a la "**sospecha ideológica**". Segundo, la aplicación de esa sospecha a la "superestructura ideológica", de la que la teología forma parte. Tercero, un nuevo modo de experimentar la realidad teológica, lo cual nos lleva a la "**sospecha exegética**". Cuarto, una nueva hermenéutica, vale decir, un nuevo modo de interpretar la Escritura, que incluye los elementos nuevos adquiridos en el proceso.

Optando por el análisis sociológico marxista de la realidad como punto de partida,¹² sin embargo, bloquea **a priori** la posibilidad de que las Escrituras hablen por sí mismas. Si el intérprete se acerca a la Biblia con interrogantes que surgen de una elaboración teológica de la realidad. ¿Cómo puede impedir que su teología se transforme en un mero eco de su ideología? Nadie puede sostener su propia objetividad absoluta, pero no puede servir como base para suponer que la teología debe conformarse a la ideología pre-ensavada a fin de que sea relevante. Los errores de la teología que ha sido puesta al servicio de los defensores del status que no se van a corregir atando a la teología a una ideología diferente, sino permitiendo que las Escrituras puedan expresarse libremente en nuestra situación y reformular esas mismas preguntas que la realidad concreta tiene que formularse a ella. Sin esa libertad, el círculo hermenéutico viene a ser un círculo vicioso. Queda bloqueada la circulación hermenéutica.

Esto no es negar la necesidad de desarrollar instrumentos adecuados para analizar la realidad concreta en todas sus dimensiones. Todas las investigaciones científicas, no obstante, están basadas en última instancia en un compromiso religioso y, por consiguiente, no pueden pretender ser autónomas con respecto a la Palabra de Dios. Más todavía que no se puede olvidar que la experiencia y la observación personales de la realidad también constituyen medios válidos para comprender los horizontes con los cuales tendrá que entrar en contacto la Palabra de Dios en la situación contemporánea. Ciertamente la ciencia puede agregar elementos nuevos y válidos, pero de ningún modo puede considerarse como la única manera de adquirir conocimiento de la realidad. Consecuentemente, no debe ser absolutizada.

¹⁰ Segundo, Juan Luis. Liberación de la teología. Buenos Aires : Carlos Lohé, 1975.

¹¹Ibíd., p. 12

¹² Segundo deja aclarado que su elección de este punto de partida se hace "no ciertamente por criterios teológicos, sino humanos" (Ibíd., 18). Sin embargo si él cree con W. H. van de Pol, que "toda elección de un punto de partida en ciencia, en filosofía y en teología, significa **a priori** la elección de una determinada visión del mundo y de la vida" (Ibíd., nota la pie de página 18), resulta difícil ver cómo para él la elección de un punto de partida puede ser autónomo de los criterios teológicos, como si la visión cristiana del mundo y de la vida no tuviese nada que ver con la relación a la evaluación y la formulación de teorías. Para un correctivo a este modo de aproximación, enraizado en el dualismo católico-romano entre la naturaleza y la gracia, véase Nicholas Woltestorff Reason within the bounds of religion, Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 1976.

En conclusión, una adecuada comprensión de la situación concreta resulta esencial por cuanto la hermenéutica no tiene que ver únicamente con el significado del mensaje para los lectores u oyentes modernos en su propia situación histórica. La encarnación deja bien en claro cuál es el punto de vista de Dios respecto a la revelación de sí mismo y a sus propósitos: Dios no proclama su mensaje desde el cielo; Dios se hace presente como hombre. La culminación de la revelación de Dios es Emanuel, y Emanuel es Jesús: ¡un judío del primer siglo! Esta encarnación demuestra inequívocamente la intención de Dios de hacerse conocer desde dentro de la situación humana concreta. En razón de la naturaleza misma de la Palabra de Dios, sólo podemos conocer su Palabra como un mensaje contextualizado en una situación particular.

2. El punto de vista del intérprete sobre el mundo y la vida

Ya hemos señalado que el intérprete se acerca a la Escritura desde una perspectiva particular. Tiene su propia perspectiva del mundo y la vida, su propio modo de aprehender la realidad, en buena medida derivado de su situación, pero que también le permite verla como un todo coherente. Esté o no conciente de esta perspectiva del mundo y la vida es determinada por la religión que está por detrás de todas sus actividades.¹³ Como lo ha expresado Peter Berger: *"toda definición de la situación implica presupuestos teóricos específicos, un marco de referencia, en última instancia una perspectiva de la realidad."*¹⁴ Podemos extender esta observación a la hermenéutica bíblica y decir que **toda interpretación del texto implica una cosmovisión.**

En general, la teología occidental no ha tenido conciencia de la medida en que ha sido afectada por el punto de vista materialista y mecanicista del mundo y de la vida que se ha apoderado de occidente.¹⁵ Para el intérprete que acepta sin cuestionamiento el punto de vista moderno y "científico" del mundo y de la vida, según el cual la conciencia empírica es la única fuente de conocimiento y nada que esté fuera de su campo puede ser real, resulta natural suponer que en los casos en que las Escrituras se refieren al mundo del espíritu o a los milagros, por ejemplo apenas se la puede tomar seriamente. A lo mejor, dicho intérprete no llegará al extremo de Bultmann, quien afirma que la cosmovisión que reflejan las Escrituras es obsoleta, y que la desmitologización constituye por lo tanto, un método hermenéutico esencial si el mensaje del Nuevo Testamento no se ha de considerar como algo articulado. Pero, por lo menos tendrá reservas mentales en cuanto a la validez de lo que consideraría una cosmovisión pre-científica.

El intérprete cuya perspectiva del mundo y de la vida ha sido enmarcada en una situación histórica dominada por el supuesto de un universo cerrado, en la que todos pueden explicarse en base a causas naturales, necesita el correctivo que proporciona la Escritura en su énfasis en un Creador personal que obra con sentido en y a través de la historia; en la creación como totalmente dependiente de Dios; en el hombre como la "imagen de Dios"; afectado por el pecado y la redención. Tales elementos constituyen las substancias de la perspectiva bíblica del mundo y de la vida, aparte de la cual no puede haber una adecuada comprensión ni de la realidad ni de las Escrituras. La perspectiva "científica" del mundo y de la vida está centrada en el hombre en un continuo cerrado, en el que no son posibles actos intencionales (y por lo tanto actos verdaderamente **humanos**) sino sólo incidentes en una cadena de causalidad natural. En contraste con esto, la perspectiva bíblica del mundo y de la vida se centra en el Dios vivo que en su propia comunicación por medio de la Palabra ha dado y sigue dando la prueba última de su existencia. Y la Biblia ha de leerse según sus propias premisas.

¹³ Cf. Kalsbeek ; Bernard y Josina Zylstra, ed. *Contours of a Christian philosophy : an introduction to Herman Dooyeweerd's thought : a supplement to the collected works of Herman Dooyeweerd.* Toronto : Wedge Publishing Foundation, 1975. esp. cap.2.

¹⁴ Berger, Peter. *Pyramids of sacrifice : political ethics and social change.* New York : Basic Book, 1976. p. 30

¹⁵ Cf. Blaikie, Robert., op cit.

A fin de poder leer la Biblia según sus propias premisas, sin embargo, quienes están condicionados por lo que Donald M. Mackey llamó "*nada-más-queísmo*"¹⁶ –el "reduccionismo ontológico" en términos filosóficos- necesitan una "**conversión epistemológica**". Necesitan comprender que el supuesto de que la razón tiene la capacidad de captar la totalidad de la realidad puede ser un supuesto sólidamente establecido en occidente, pero esto no significa que se lo acepte universalmente o que no exista reparos. ¡Bien pudiera ocurrir que lo que les impide entrar en el "extraño mundo de la Biblia" no sea su cosmovisión obsoleta que ella tiene, sino sus propios presupuestos secularistas y su injustificada confianza respecto a los poderes de la razón!

3. Las Escrituras

La hermenéutica tiene que ver con un diálogo entre las Escrituras y una situación contemporánea concreta. Su propósito es transportar el mensaje bíblico de su texto original a una situación particular en el siglo XX. Su supuesto básico es que el Dios que habló en el pasado y cuya Palabra ha sido registrada en la Biblia sigue hablando hoy en las Escrituras; que "*la revelación de Dios y el hombre que constituía una realidad en Israel, y que en Jesucristo rebasó sus limitaciones nacionales para convertirse en la fe y la vida de toda la humanidad, tiene acceso a cada nueva época solamente a través del angosto canal de las Escrituras*".¹⁷

En un sentido, la Biblia ha de leerse "como cualquier otro libro", lo que significa que el intérprete tiene que tomar en serio el hecho de que esté frente a un texto antiguo con sus propios horizontes históricos. Su tarea es hacer que el texto mismo **hable**, sea que él esté de acuerdo con dicho texto o no. **Si lo teológico depende de lo histórico, entonces el esfuerzo del intérprete debe consistir en entender lo que significa el texto en su situación original.**

En palabras de James Smart:

*Toda interpretación debe como tener su primer paso la lectura del texto con el matiz exacto de significado que tenía cuando primero fue escrito o pronunciado. Primero, las palabras deben tener retener el sentido distintivo que quiso darle su autor, y ser leídas dentro del **contexto de sus otras palabras**. Luego, cada palabra debe ser estudiada en el **contexto de la época** a fin de establecer, no solamente el significado que tenía para el autor, sino también que significado tendría para aquellos a quienes estaba dirigida, no siendo siempre idéntico ambos, además de representar ambos un papel en la génesis del texto. El trasfondo religioso, cultural y social es de la mayor importancia para penetrar por medio de las palabras en la mente del autor, pero no debe suponerse que siempre usaba palabras con la misma significación que sus contemporáneos. La omisión de cualquiera de estas disciplinas es señal de falta de respeto, no sólo por el texto y su autor, sino también para el asunto de que se trata.*¹⁸

Sin embargo, se podría argumentar que el acercamiento histórico – gramatical descrito en esta cita es también típicamente occidental y que, en consecuencia, carece de valor para las culturas no-occidentales. Después de todo –arguyen quienes sostienen dicha posición- una orientación hermenéutica particular depende de presupuestos

¹⁶ Mackay, Donald M. *The cockwork image: a Christian perspective on science*. Londres : Inter – Varsity, 1974. pp. 42 ss. "el nadamasqueísmo –dice el autor – se caracteriza por la noción de que reduciendo cualquier fenómeno a sus componentes no sólo se lo explica, sino que se da razón de él". (p. 43).

¹⁷ Smart, James D. *The strange silence of Scripture*. Londres : SCM Press, p. 144.

¹⁸ Smart, James D. *The interpretation of Scripture*. Londres : SCM Press, 1961. p 33

predeterminados culturalmente; no ha de suponerse que tiene validez universal.¹⁹ ¿Qué hemos de decir ante esta tesis?

Primero, ningún intérprete, cualquiera sea su cultura, tiene libertad para hacerle decir al texto cualquier cosa que él quiera hacerle decir. Su tarea es lograr que el texto hable por sí mismo, y con ese fin inevitablemente tiene que tomar contacto con los horizontes del texto por la vía del contexto literario, de la gramática, de la historia, etc. En Occidente y fuera de occidente, la Biblia es un libro antiguo y debe leerse "como cualquier otro libro" a fin de entenderlo. Al mismo tiempo, también es cierto que es el Espíritu quien hace posible que podamos oír la Palabra de Dios a través de la Biblia, y volvemos a ocuparnos de esto más adelante; pero en ninguna cultura puede decirse que el Espíritu sea un atajo para la comprensión del mensaje bíblico.

Segundo, la teología occidental no se ha caracterizado principalmente por un uso consecuente del método histórico-gramatical con el objeto de permitir que la Biblia misma hable, sino por un **método dogmático**, por medio del cual sistemas teológicos en competencia han silenciado las escrituras. Las conceptualizaciones abstractas modeladas según la filosofía griega a menudo han andado de la mano con alegorizaciones y tipologías en las que el carácter histórico de la revelación sucumbe completamente y la interpretación de la Biblia se vuelve un ejercicio literario y homilético caprichoso. La teología occidental proporciona abundantes ilustraciones de la manera en que se ha eludido consciente o inconscientemente la exégesis histórico-gramatical como mecanismo para sostener una posición teológica particular²⁰.

Tercero, a fin de minimizar la importancia del método-histórico-gramatical no se debe apelar al uso que del Antiguo Testamento hace el Nuevo Testamento, como si fuese algo comprobado que los escritores del Nuevo Testamento no tenían mayor interés en el sentido literal de las Escrituras del Antiguo Testamento. Desde luego, los problemas de esta área de los estudios bíblicos no pueden desestimarse fácilmente²¹. Pero no existe base alguna para la idea de que el Nuevo Testamento se especializa en exégesis altamente imaginativa muy semejante a la del judaísmo rabínico. Incluso en el caso de Pablo, a pesar de su formación rabínica, hay tal restricción en el uso de la alegoría por ejemplo, que no puede pasar desapercibida. Como lo ha expresado James Smart:

*La eliminación de todas las instancias de alegoría de sus escritores (los de Pablo) no modificaría la estructura de su teología. Esto ciertamente constituye la prueba decisiva.*²²

El esfuerzo por lograr que las Escritura hablen sin imponerles una tarea hermenéutica obligatoria para todo intérprete, cualesquiera sea su situación histórica. Aún cuando la atención que se presta a los factores históricos a veces pareciera dar como resultado un ahondamiento de la brecha entre el intérprete y el mundo de la Biblia, aún así dicho acercamiento es esencial si el mensaje bíblico ha de entenderse por lo que es:

¹⁹ Cf. Taber, Charles R. "Hermeneutics and culture". Gospel and culture / edit. John Stott y Robert T. Code. Pasadena : William Carey Library, 1979. pp. 109 ss.

²⁰ Karl Barth provee una clara ilustración de esto en su interpretación "cristológica" de Génesis 2: el que el hombre no debe estar solo significa que Cristo necesitaba a la iglesia como su ayuda idónea. El que al hombre se le hizo dormir a fin de que la mujer pudiera existir significa que la iglesia sólo podía existir mediante el dormir de la muerte de Cristo seguido de su resurrección. El que el hombre tuviese que dar su costilla para que pudiese ser formada la mujer significa que Cristo tuvo que entregarse por amor a la iglesia, recibiendo de vuelta la carne de la iglesia, es decir, la iglesia en su debilidad, así como Adán recibió a Eva. El que al hombre se le pidiese que dejase a su padre ya a su madre y se uniese a su mujer significa que Cristo tuvo que dejar la gloria de su Padre y unir a la iglesia a sí mismo. El que Adán y Eva estuviesen desnudos y no se avergonzaran significa que Jesús y la iglesia están cara a cara sin vergüenza (Dogmática III, 1, pp.376 ss).

²¹ Cf. E. Earle Ellis, "How the New Testament Uses the Old", New Testament Interpretation. E. Howard Marshall, Exeter : The Paternoster Press, 1977, pp. 199-219. En respuesta a la pregunta: ¿Podemos reproducir la exégesis del Nuevo Testamento? (Tyndale Bulletin N° 21, 1970, pp.3 ss.). Richard N. Longnecker sugiere que debiera hacer se una distinción entre el Nuevo Testamento entre exégesis reveladora y circunstancia, que no debemos reproducir, y exégesis histórico-gramatical, que si debemos reproducir.

²² Smart, James D. The interpretation of Scripture. Londres : SCM Pres, 1961. p 130

un mensaje que proviene de un contexto histórico definido, muy alejado del intérprete. Esto no quiere decir, desde luego que la objetividad total es posible, pero sí que **a menos que la objetividad se establezca como meta, todo el proceso interpretativo está condenado al fracaso desde el comienzo del mismo**. Ciertamente debemos sospechar de nuestra objetividad, pero también tenemos que mantener la esperanza de entender el texto sin que nuestras ideas preconcebidas entorpezcan la tarea de hacer que la Biblia hable por sí misma.

Con todo, **la objetividad no debe confundirse con neutralidad**. El que la Biblia deba leerse "como cualquier otro libro" puede tomarse como una afirmación de la necesidad de considerar seriamente los aspectos literarios e históricos de las Escrituras, pero también puede tomarse en el sentido de que la **Biblia debe leerse desde la perspectiva de la fe**. Ya que todo libro debe leerse a la luz del propósito para el que fue escrito, y tomando en cuenta que la Biblia se escribió para que Dios pudiese hablar en y a través de ella, se sigue que la lectura de la Biblia "como cualquier otro libro" implica leerla con una actitud de apertura hacia la Palabra de Dios.

El historiador que sostiene que el intérprete de las Escrituras, un científico bíblico, deberá ser un científico con una mente suficientemente abierta como para permitir que la materia que estudia sea la que determine la naturaleza del método a emplear. Si las Escrituras lo enfrentan con realidades teológicas, es decir, con misterios... necesitará entonces instrumentos teológicos tanto como históricos y literarios a fin de poder analizar científicamente su contenido pleno.²³

Otro modo de expresar esto, es decir que, ya que las Escrituras no están destinadas simplemente a aportar información sino a comunicar la Palabra de Dios, tiene que producirse una toma de contacto entre el horizonte del texto y los del intérprete. Es sólo cuando el intérprete está dispuesto a preguntarse: "¿Qué significa este mensaje para mí hoy, dentro de mí propio contexto?", que está preparado para entender el sentido del mensaje en su contexto original. La comprensión y la apropiación del mensaje bíblico son dos aspectos de un todo indivisible: la aprehensión comprometida de la Palabra de Dios.

Para ir más allá de un mero entendimiento intelectual de las Escrituras, sin embargo, el intérprete requiere la iluminación del Espíritu Santo. El mismo Espíritu que inspiró las Escrituras en el pasado está activo hoy para hacer la Palabra personal de Dios en una situación concreta. La Palabra escrita cuyo tema principal es Jesucristo, cumple su propósito cuando el Espíritu, cuya tarea es dar testimonio de Jesucristo, ilumina la mente y la capacita así para ver a Jesucristo en las Escrituras y su vigencia en una situación histórica específica. El testimonio de las Escrituras es inseparable del testimonio del Espíritu Santo.

En conclusión, la tarea hermenéutica es simultáneamente una tarea científica y una tarea pneumática. Tiene que ver con la comprensión del texto en su contexto original, y con la aprobación de su mensaje en una situación contemporánea. Requiere el uso de herramientas exegéticas, pero requiere igualmente la iluminación del Espíritu Santo.

4. La Teología

Ya sea en forma de "teología bíblica" o en forma de "exposición de la Biblia", la teología es el resultado de una fusión de los horizontes de la situación histórica contemporánea y los horizontes del texto. Sin esta fusión no puede darse la transposición del mensaje bíblico de una situación concreta en el pasado y una situación concreta en el presente. La teología será relevante a una situación particular en la medida en que esté

²³ *Ibíd.*, p. 31

expresada en símbolos y estructuras mentales que forman parte de dicha situación y se ocupen de las cuestiones y los intereses que surjan en ese contexto. Será fiel a la Palabra de Dios en la medida en que esté basada en las Escrituras y tengan el poder que proporciona el Espíritu para el cumplimiento del propósito divino.

En y a través de la teología en que existe una fusión genuina entre el texto antiguo y la situación contemporánea se encarna la Palabra de Dios. Así, pues, la situación histórica juega un papel decisivo en la formulación de una teología que es tanto bíblica como contemporánea. Por lo menos tres razones abonan esto.

Primero, desde que la Palabra se hizo hombre, la única comunicación posible de esta Palabra es aquella que se encarna en la historia con miras a ponerse al alcance del hombre como un ser histórico. Toda comunicación auténtica de la Palabra de Dios está modelada en la encarnación, y por lo tanto procura encontrar un punto de contacto con el hombre dentro de su propia situación concreta.

Segundo, sin una traducción que vaya más allá de las palabras a fin de meterse en la materia prima de la vida, la Palabra de Dios es una abstracción. La Palabra de Dios está relacionada con la totalidad del universo y de la experiencia humana. Si su proclamación no está dirigida a necesidades y problemas específicos en una situación particular, ¿Cómo puede experimentarse concretamente la realidad de la Palabra? La Palabra de Dios no es un principio abstracto ni una mera doctrina, sino el factor determinante de la vida en todas sus dimensiones, el criterio básico en base al cual se juzgan todos los valores que constituyen la substancia de la vida humana. Sin contextualización, por lo tanto, la Palabra de Dios necesariamente tocará a la vida solo tangencialmente²⁴.

Tercero, a fin de que la Palabra de Dios reciba una respuesta inteligente, ya sea positiva o negativa, tiene que haber comunicación efectiva, comunicación que tome en cuenta el punto de contacto entre el mensaje y el contexto histórico. Si tal es el caso, la comunicación de la Palabra de Dios no puede limitarse a la repetición de fórmulas doctrinales traducidas literalmente, cuyo éxito se haya demostrado en otras latitudes. Si la proclamación del mensaje de Dios ha de extenderse más allá del nivel consciente y su llamado ha de ser más que una invitación un mero asentamiento intelectual, debe incluir la contextualización de la Palabra de Dios como uno de los elementos esenciales. De otro modo producirá conversiones espurias o respuestas negativas que reflejarán una comunicación fallida y no un rechazo de la Palabra de Dios.

Sin embargo, si la teología representa una verdadera fusión de los horizontes del pasado con los horizontes del presente, no se limitará a tratar las preguntas que surjan dentro de una situación concreta, sino que también comunicará las preguntas que la Palabra de Dios le plantea a esa situación. La tarea hermenéutica no se completa hasta que la totalidad de la realidad haya sido sometida a la Palabra de gracia y de juicio y las personas que la componen puedan oír dicha Palabra desde dentro de su situación histórica.

B. La dinámica del círculo hermenéutico

Habiendo considerado los elementos del círculo hermenéutico ahora estamos en condiciones de echar un vistazo a la manera en que dichos elementos se interrelacionan en el proceso interpretativo. Para representar adecuadamente sería necesario emplear una película más bien que un diagrama. Entonces sería posible mostrar con mayor

²⁴ Jacobo A. Loeven acepta que para que el mensaje bíblico sea relevante tiene que dirigirse a necesidades específicas de la cultura, pero añade acertadamente que "el mensaje verdaderamente relevante se dirige no sólo a una necesidad inmediata, sino a una gama de problemas básicos. Como el verdadero mensaje de Dios, ha de proporcionar una razón de ser una nueva y renovada tanto para el individuo como para la sociedad". ("The Church : Indigenous and Ecumenical", *Practical Anthropology*, Vol. 11, N° 6 nov.-dic., 1964, p. 244.

precisión cómo un cambio en la situación del intérprete opera un cambio en su comprensión de las Escrituras, mientras que un cambio en su comprensión de las Escrituras a su vez repercute en su situación. Se vería que una hermenéutica genuina involucra un diálogo entre el contexto histórico y las Escrituras, un diálogo en que el intérprete se acerca a las Escrituras con una perspectiva particular (su visión del mundo) y se acerca a su situación con una comprensión particular de la Palabra de Dios (su teología). A pesar de las limitaciones de un dibujo estático, podemos representar el proceso interpretativo como un círculo en el que los cuatro elementos del círculo hermenéutico están conectados como muestra el diagrama 4:



La meta del proceso interpretativo es la transformación de la vida humana en su situación histórica. Con ese fin el intérprete escucha los cuestionamientos que se hacen en su situación, y acude a las Escrituras con la siguiente pregunta: "¿Qué dice Dios en las Escrituras con respecto a este problema en particular?" La forma en que enuncia las preguntas específicas dependerá naturalmente de su perspectiva del mundo y de la vida. Puede, por ello, decirse que la situación concreta sólo puede acercarse a las Escrituras a través de la cosmovisión del intérprete.

Cuanto más profundas y completas sean las preguntas que el intérprete traiga a las Escrituras a partir de su contexto histórico, más profundas y completas serán las respuestas que suministrarán las Escrituras. De esto se sigue que sin una buena comprensión de las cuestiones reales que plantea la vida en una situación particular, no puede haber una comprensión adecuada de la relevancia del mensaje bíblico en dicha situación. Cada nueva formulación de las preguntas basadas en un entendimiento más refinado de la situación, hace posible nuevas implicaciones en su mensaje. Si es cierto que las Escrituras iluminan a la vida, también es cierto que la vida ilumina a las Escrituras.

Las Escrituras no contestan preguntas que no se les hacen. Una falta de percepción de la realidad en el contexto histórico puede impedir que el intérprete detecte correctamente las preguntas que están planteándose en sus situación, en cuyo caso su teología puede especializarse en contestar preguntas que nadie hace, mientras ignora otras preguntas que exigen una respuesta bíblica.

No debemos olvidar, sin embargo, que las Escrituras no contestan directamente todas las preguntas que se les puedan formular dentro de una situación particular. Hay

un gran número de tópicos sobre los que las Escrituras no dicen nada o dicen muy poco. Por lo tanto, resulta legítimo preguntarnos si hay lugar para el método hermenéutico adoptado por J. Severino Croatto²⁵, quien afirma que, si bien el texto bíblico está "*limitado contextualmente*", es decir, que expresa el sentido del evento salvífico en términos de una situación específica antigua, no obstante puede transmitir un número infinito de significados según los horizontes del intérprete. Para Croatto, el escritor bíblico, a causa de sus limitaciones de sus propios horizontes puede tener muy poco que decir que sea relevante a nuestra acción en el mundo moderno, pero puede darnos un "núcleo kerigmático" cuyos horizontes debemos ampliar si hemos de obtener una respuesta a nuestras preguntas. La tarea del intérprete es, en consecuencia, la de "descontextualizar" el texto a fin de ir más allá del significado original dado por el autor a sus palabras, a fin de que el kerigma pueda ser actualizado en términos de una praxis que sea relevante dentro de una situación actual y que la revelación continua de Dios se haga visible en nuevos eventos. Si el evento original tiene que ser proclamado de nuevo, pero en un contexto diferente, sostiene Croatto, tiene que ser reestructurado a la luz de lo que está aconteciendo aquí y ahora, tiene que ser "recontextualizado" sobre la base de la praxis definida.

El acercamiento propuesto por Croatto hace resaltar tres hechos importantes con respecto a las Escrituras:

Primero, que el sentido de los eventos originales en las Escrituras pueden ir más allá de aquellos que los escritores originales tenían en mente al escribir. Este es un hecho que nadie puede negar si considera a las Escrituras como la Palabra de Dios que trasciende una situación histórica específica y que es relevante a la totalidad de la historia humana. Segundo, que las implicaciones más amplias de la acción de Dios en el pasado se comprenden correctamente desde dentro del contexto de la obediencia práctica (praxis, en la terminología de Croatto). Tercero, que las Escrituras no siempre dan respuestas directas a las preguntas que le formula el intérprete moderno, particularmente en relación con cuestiones éticas.

Sin embargo, Croatto no alcanza a ver el papel único que tanto los profetas como los apóstoles representan en la historia de la salvación como intérpretes autorizados de los eventos originales, cuya palabra de interpretación es inseparable de los eventos mismos²⁶. Como resultado deja abierta la puerta para una exégesis del tipo más arbitrario. Pudiera ser que un **sensus plenior** en las Escrituras sea la inferencia lógica de una doctrina bíblica de la inspiración. Pero ningún intérprete moderno puede sostener que su interpretación se encuentra en el mismo nivel que la de los profetas y apóstoles en las Escrituras, sin caer en un subjetivismo total. La interpretación de los eventos salvíficos que aparecen en la Biblia no es exhaustiva pero ciertamente normativa.

Esto, sin embargo, no resuelve el problema de aquellas preguntas para las que no se da en las Escrituras ninguna respuesta explícita. No es una ligereza preguntar: "¿De qué vale que las Escrituras sean normativas si no responden a interrogantes que surgen de la situación contemporánea?"

La respuesta está en que, en primer lugar, aún cuando las Escrituras no responden exhaustivamente a una cantidad de interrogantes contemporáneos, en cambio proporcionan guías que son suficientes para que el intérprete deduzca lo que las Escrituras dirían si se ocuparan específicamente de dichos interrogantes. Todas las respuestas tendrá que considerarse improvisaciones, pero todavía será posible juzgar cuáles de ellas están todavía más en consonancia con el tenor general de la autoridad

²⁵ Cf. Croatto, J. Severino. *Liberación y libertad : pautas hermenéuticas*. Buenos Aires : Nuevo Mundo, 1975.

²⁶ La imposibilidad de separar el evento de Cristo con su interpretación apostólica la recalca P. T. Forsyth en **The Principle of Authority** Londres : Independent Press, 1913. Según él, la revelación de Dios debía continuar, pero en la palabra apostólica de revelación. "La interpretación apostólica es parte integrante del hecho, del proceso revelatorio, parte real si bien póstuma de la continuada enseñanza de Cristo mismo. En los apóstoles se efectuó una revelación de revelación, y una revelación de la misma una vez para siempre" (p.133)

bíblica y cuáles son meros reflejos del condicionamiento histórico a que esté expuesto el intérprete. Además, el Espíritu de Dios está activo para poner a su pueblo en situación de andar en obediencia, aun cuando no pueda articular a priori todas las respuestas para cada situación específica. Cuando se reconoce que las Escrituras no se proponen proveer opiniones que puedan o no ser aceptadas por el lector moderno, sino servir de norma divina para la fe y la práctica en todas las generaciones sucesivas, se establece la base para un método hermenéutico en el que todo el esfuerzo se concentra en lograr que las Escrituras mismas hablen. Las preguntas iniciales que surgen de nuestra situación concreta quizá tengan que ser luego reformuladas. El contenido de la teología será, en consecuencia no sólo respuestas a preguntas específicas planteadas previamente dentro de la situación histórica, sino también a preguntas que el texto bíblico plantea a las preguntas iniciales. El acercamiento histórico-gramatical es, por lo tanto, una consecuencia lógica del punto de vista en el que las Escrituras son consideradas como normativas para la fe y la práctica²⁷.

Cuanto más profunda y rica sea nuestra comprensión del texto bíblico, tanto más profundo y rico será nuestro entendimiento del contexto histórico y del significado de la obediencia cristiana en ese contexto. Queda abierta así la posibilidad de cambios en la cosmovisión del intérprete y, en consecuencia, para un entendimiento y una apropiación más adecuados del mensaje bíblico. En respuesta a interrogantes más apropiados y a una cosmovisión más acorde con la Escritura, el texto mismo hablará más claramente. Cuanto más se le permite a la Biblia hablar por sí misma, tanto más las preguntas que se le formulan desde dentro de la situación histórica serán las que realmente importan; cuanto más acorde sea la perspectiva del mundo y de la vida desde la cual nos acercamos a la Biblia, tanto más relevante será la teología formulada en respuesta a las candentes cuestiones que el intérprete tiene que enfrentar en la situación concreta.

En conclusión, el proceso interpretativo involucra una continua toma de contacto mutuo entre los horizontes del texto y los horizontes del contacto histórico. Ni nuestro entendimiento del texto ni nuestra comprensión de la situación concreta resultan adecuados, a menos que ambos interactúen constantemente y se corrijan mutuamente. Cuanto esto ocurre el intérprete se acerca a las Escrituras progresivamente con preguntas acertadas y desde una perspectiva correcta, y su teología, a su vez es más bíblica y más relevante a su situación. Va de su situación concreta, a través de su visión (crecientemente más bíblica) del mundo y de la vida, a las Escrituras; y de la Escritura, a través de la teología (cada vez más relevante), a su situación, yendo y volviendo, en busca siempre de una fusión de sus propios horizontes con los de la Escritura. Así la hermenéutica puede concebirse como una circulación que progresa en forma de espiral, en la que un entendimiento más rico y más profundo de la Biblia conduce a un entendimiento mayor del contexto histórico, y un entendimiento más profundo y más rico del contexto histórico conduce a una mayor comprensión del mensaje bíblico desde dentro de la situación concreta mediante la obra del Espíritu Santo.

III. LA CONTEXTUALIZACIÓN DEL EVANGELIO

Daniel von Allmen²⁸ ha argumentado que la contextualización constituyó:

El elemento dinámico en la formación de la teología del Nuevo Testamento. La helenización de la iglesia en la época apostólica fue iniciada por misioneros helenistas, que en un movimiento espontáneo, y bajo la presión de los factores externos (la persecución), tomaron a su cargo la obra de la evangelización y abordaron a los griegos en su

²⁷ Cf. Packer, James. "Hermeneutics and Biblical Authority". Themelios, vol. 1, N° 1 (otoño de 1975), pp. 3-12.

²⁸ Almen, Daniel von. "The Birth of Theology". International Review of Mission, Vol. 64, N° 253 (enero de 1975), pp. 37-55.

*propio terreno. Fueron ellos los que, por una parte, comenzaron a adaptar al griego la tradición que dio nacimiento a los Evangelios, y los que, por otra parte, predicaron las buenas nuevas por primera vez en griego.*²⁹

Su meta, no obstante no era una "teología helenizada", sino simplemente una transcripción fiel del Evangelio al griego. Después de los traductores vinieron los poetas – cristianos de habla griega- que dieron expresión a la fe recibida, no mediante una teología elaborada sistemática, sino cantando la obra que Dios había hecho a favor de ellos. (Según von Allmen, aquí está el origen de una cantidad de himnos citados por los escritores del Nuevo Testamento, particularmente el que aparece en Filipenses 2:6-11). Finalmente, después de los poetas vinieron los teólogos, con la doble función de asegurar que los nuevos modos de expresar la fe correspondiesen a la doctrina de los apóstoles (función crítica) y demostrar que todas las declaraciones teológicas debían hacerse en relación con el corazón de la fe cristiana, es decir, el señorío universal de Jesucristo. Von Allmen sostiene que la forma en que el cristianismo fue helenizado en el primer siglo establece el modelo para la contextualización en el día de hoy. Lo que se necesita, según él, son misioneros como los helenistas que "no se lanzaron con intención teológica", poetas como los autores de los himnos citados en el Nuevo Testamento, que "no buscaron deliberadamente una forma original de expresar su fe" y teólogos como Pablo, que no se propuso a hacer teología. "El único objeto de investigación que se permite, y que incluso se encomia –concluye- es el reino de Dios en Jesucristo (cf. Mateo 6:33). Y la teología, con todas las demás cosas, nos será añadida."³⁰

El valor del artículo de von Allmen radica en que destaca la importancia de la obediencia como fuerza motora en la contextualización del Evangelio en la época apostólica. En efecto, el interés primario en la iglesia primitiva no era "hacer teología" sino obedecer el llamado de Dios a la misión. Sin embargo, es un error sugerir que el Evangelio puede predicarse, y que la fe puede cantarse, sin teología. Ni la proclamación del Evangelio ni el culto a Dios son posibles sin teología, por poco sistemática y por más "implícita" que ella sea. En otras palabras, los misioneros y poetas helenistas eran también teólogos –por cierto, no dogmáticos, pero sí proclamadores y cantores de una teología viva mediante la cual expresaban la Palabra de Dios en un contexto nuevo.

Como ha insistido P. T. Forsyth, "el objeto de nuestra fe es Dios teológico, o de otro modo ese Dios no es Amor Santo".³¹ Consecuentemente, la tarea teológica resulta inevitable. Hasta en el nivel más elemental, la comunicación de la fe cristiana plantea al comunicador la cuestión de cómo expresar el viejo mensaje en términos que tengan sentido para sus oyentes; y las categorías en las que lo expresa serán necesariamente las de una situación histórica específica. No hay, por lo tanto, modo de evitar la circulación hermenéutica.

La situación actual de la iglesia en muchas partes del mundo, sin embargo, proporciona bastantes evidencias de que con demasiada frecuencia se ha intentado evangelizar sin considerar seriamente la tarea hermenéutica. Los misioneros extranjeros frecuentemente han dado por sentado que su tarea consiste en extraer el mensaje directamente del texto bíblico, y transmitirlo directamente a sus oyentes en el "campo misionero", sin considerar para nada el papel del contexto histórico en todo el proceso interpretativo. Esta actitud sigue un esquema simplista (diagrama 5) que no encaja en la realidad.

²⁹ Ibid., p. 10.

³⁰ Ibid., p. 52.

³¹ P. T. Forsyth, op. cit., p. 221. Forsyth agrega: "Es imposible separar las preguntas. ¿En quien confías? Y ¿Qué crees acerca de él? Solo confiamos en Él en una función teológica como nuestro Salvador; no sólo como nuestro Padre –eso no es cristianismo- sino como el Padre del eterno Hijo y único Redentor". (Ibid., pp. 12-22).

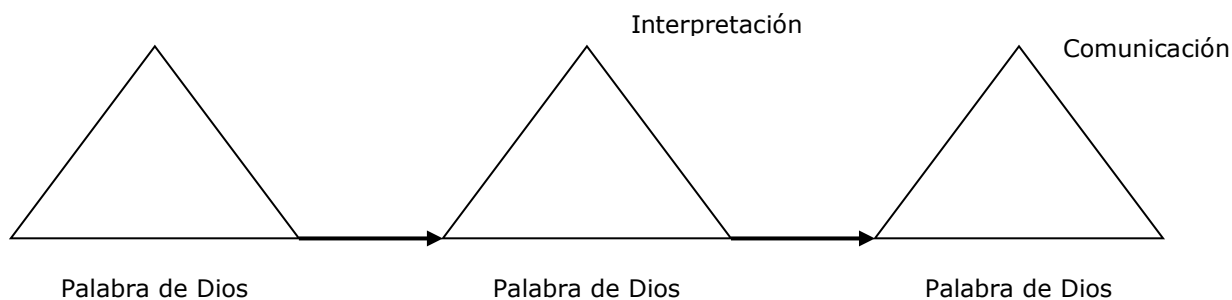


Diagrama 5

Este acercamiento simplista a la evangelización con frecuencia va de la mano con una versión occidental del cristianismo, que combina elementos bíblicos con elementos tomados de la filosofía griega y de la herencia europeo-americana,³² y pone un énfasis desequilibrado en el crecimiento numérico de la iglesia. Como resultado, en muchas partes del mundo el cristianismo está considerado como una religión étnica: la religión del hombre blanco. El Evangelio tiene un sonido foráneo, o no tiene ningún sonido, en relación de los sueños y ansiedades, problemas e interrogantes, valores y costumbres del pueblo. La Palabra de Dios se reduce a un **logos asarkos** (palabra no encarnada), a un mensaje que toca la vida solo tangencialmente. Cuando se aprecia plenamente este problema, resulta difícil estar en desacuerdo con la afirmación de Wibert R. Shenk de que "a pesar de algunos signos superficiales de éxito, el movimiento misionero moderno ha fracasado en un nivel profundo hasta el día de hoy. La iglesia que es producto de este movimiento histórico sufre seriamente de la falta de raíces espirituales e intelectuales".³³

Sería difícil ilustrar la dependencia teológica de las "iglesias más jóvenes" con respecto a las "iglesias más antiguas"; cosa que es tan real y tan perjudicial como la dependencia económica que caracteriza a los "países sub-desarrollados". Baste mencionar que una impresionante cantidad de literatura cristiana publicada en dichos países consisten en traducciones del inglés (que van desde la "escatología - ficción" hasta los manuales sobre "cómo disfrutar el sexo") y que en una cantidad de instituciones teológicas el plan de estudio consiste en una copia xerox del plan utilizado por instituciones similares en los Estados Unidos o Europa.³⁴

Hay una urgente necesidad en todas partes de una lectura del Evangelio **desde dentro de la situación histórica particular**, bajo la dirección del Espíritu Santo, y en aras de una contextualización de la iglesia. Es únicamente en la medida en que la Palabra de Dios se hace carne en el pueblo de Dios que el Evangelio toma forma en la historia. Según el propósito de Dios, el Evangelio no debe ser nunca un mensaje en palabras meramente, sino un mensaje encarnado en su iglesia y, a través de ella, en la historia. El

³² En otra parte he indicado el problema que plantea en todo el mundo un "cristianismo-cultura", en el que el Evangelio que se predica ostenta las marcas del "estilo de vida norteamericano". "El Evangelio y la Evangelización". El Evangelio hoy. Buenos Aires : Certeza, p. 112-117.

³³ "Theology and Missionary Task". Missiology: an International Review, vol. 1, N° 3 (jul. de 1973), p. 295.

³⁴ En el caso de Asia, la situación ha sido descrita por un líder evangélico muy respetado, en los siguientes términos: "Las escuelas se asocian con instituciones extranjeras para conceder títulos tienen que seguir los planes extranjeros. En muchos puntos este plan es irrelevante para la situación de Asia. Por ejemplo, en las escuelas teológicas evangélicas occidentales, los estudiantes estudian defensas contra los teólogos liberales. Pero la mayoría de los asiáticos no tienen ningún problema en aceptar los milagros, el sobrenaturalismo, y la autoridad de la Biblia. Los asiáticos no tendrían que dedicar tiempo a contestar preguntas que no se hacen en el Asia. En cambio, sí necesitan concentrarse en cuestiones relativas al sufrimiento, la pobreza, la posesión demoníaca, la urbanización, el comunismo, y otras religiones asiáticas vivas. Por lo tanto, tenemos que contextualizar nuestro plan de estudios". (Bong Rin Ro, "Why Accreditation?", Asia Theological News, Vol. 3, N°2 (jul. de 1977), pp. 2-3.

Dios que siempre ha hablado a los hombres dentro de una situación concreta, ha designado a la iglesia como su instrumento para la manifestación de la presencia de Cristo entre las naciones de la tierra. La contextualización del Evangelio nunca puede ocurrir aparte de la contextualización de la iglesia.

Si el Evangelio ha de hacerse visible en la vida de la iglesia, **toda la iglesia** tiene que ser reconocida como "la comunidad hermenéutica", el lugar donde ocurre la interpretación. El propósito de Dios al revelarse en las Escrituras no es proveer las bases para sistemas teológicos sino dar forma a una nueva humanidad creada a la imagen de Jesucristo. La hermenéutica bíblica concierne a toda la iglesia puesto que tiene que ver con la creación divina de una comunidad llamada a manifestar el Reino de Dios en toda área de la vida.

La contextualización del Evangelio no ha de consistir en una adaptación de una teología existente a una situación particular. No ha de ser meramente el resultado de un proceso intelectual. No ha de ser auxiliado por un paternalismo misionero benevolente destinado a ayudar a los "nativos" a seleccionar elementos culturales que pueden considerarse positivos. Sólo podrá ser el resultado de una nueva e incondicionada lectura de la Escritura, con una hermenéutica en la que el Evangelio y el contexto histórico entra en un diálogo cuyo propósito es el de colocar cada aspecto de la vida y misión de la iglesia bajo la soberanía del Señor Jesucristo en su situación histórica concreta.

RELIGIÓN COMERCIAL: IMPLICACIONES PARA AMÉRICA LATINA

William F. Fore

Presidente de WACC, Consejo Nacional de Iglesias de U.S.A.

Ponencia presentada en la V Asamblea Regional de la WACC, 15-19 de Agosto de 1983.

Me han pedido que hable sobre la Iglesia Electrónica en Norteamérica, y mi primera y espontánea respuesta es citar a H. L. Menken, uno de los columnistas periodísticos de los años 30 de este siglo, que señalaba que para toda pregunta difícil y complicada hay una respuesta sencilla, fácilmente comprensible y "equivocada".

En lugar de caer en la trampa, debo decir desde el comienzo que el tema que tenemos ante nosotros es mucho más complejo de lo que aparenta, y que necesariamente levanta preguntas fundamentales acerca de la naturaleza de la religión, el lugar y propósito de la difusión masiva y aún la naturaleza de las metas de las sociedades en la s que vivimos.

Para considerar este tema necesito cambiar el título, no ya "Iglesia Electrónica" porque estos evangelistas de radio y televisión no lo son, sino "Religión Comercial"¹ que describe mucho mejor su ausencia. Primero quiero definir el fenómeno mostrando en funcionamiento algunos recortes televisivos de ellos y proveyendo alguna información acerca de su audiencia, sus mensajes, llamados y sus finanzas. Después quiero examinar cómo la religión comercial fue creada, en cierto sentido, por la difusión comercial masiva. Finalmente, quisiera considerar sus implicaciones para América Latina en la perspectiva de cómo tratar la difusión masiva.

I. TELEDIFUSIÓN DE LA RELIGIÓN COMERCIAL

La difusión religiosa en un país tan grande y diverso como son los Estados Unidos de Norteamérica, es necesariamente compleja y amplia. En resumen, y sólo en televisión, hay alrededor de dos docenas de los así llamados grupos religiosos "mayores" que proveen programas, que van desde los "spots" de treinta segundos a programas semanales de media hora durante todo el año. El Consejo Nacional de Iglesias, la Conferencia Católica de EE.UU. y varios grupos juntos, trabajan con tres redes de televisión para proveer a sus afiliados programación gratuita o de "servicio público": media hora semanal en la ABC, media hora en CBS y 18 programas "especiales" de una hora, en el año, en NBC.²

Hay más de treinta grupos religiosamente conservadores o de los llamados "neoevangélicos"³ que proveen programación, en forma corporativa. Por lo menos 36 estaciones de televisión dedican exclusivamente su transmisión a difundir programas provenientes de estos grupos. Algunos de estos programas están incorporados en 250 estaciones privadas de televisión, en horario comercial. La Cadena de Difusión Cristiana (CBN) -Pat Robertson y el club 700- distribuye programación religiosa las 24 horas del

¹ N. del T.: la expresión "comercial" cubre en inglés tres facetas distintas, que corresponden en castellano a distintas expresiones: tiene, en primer lugar, el sentido que le damos usualmente: tráfico de mercaderías realizado con afán de lucro. Además, se lo utiliza como sinónimo de "espacio publicitario" en los medios masivos de comunicación. También en este sentido es utilizado para indicar el carácter privado y lucrativo de ciertos medios, a diferencia del carácter público y sin fines de lucro de los medios en manos del Estado o de entidades de bien público. Los tres aspectos son utilizados por el autor en el desarrollo de la expresión.

² Estas tres cadenas (ABC, CBS, NBC) son la mayoría de EE.UU. y las únicas que cubren el país de costa a costa por repetidoras (N. del T.).

³ Traducimos así el término *evangelicals*, dado que aún no hay acuerdo en nuestro medio sobre su denominación correcta (N. del T.)

día, vía satélite, a cerca de 2.900 sistemas de cable domiciliario, con una audiencia potencial combinada que pasa los 16 millones de personas.

Además hay más de una docena de organizaciones para-eclésiásticas que proveen "maratones televisivos" para juntar dinero para el trabajo misionero, la investigación médica, etc. comprando espacio de difusión en base a distintos mercados y usando seguimiento por correo y telefónico. La mayor de estas es "Visión Mundial", que tiene regularmente "especiales" de una, dos, tres, cuatro o cinco horas ya preparado para TV. El programa de una hora, por ejemplo, fue pasado *quince veces* solamente en Los Ángeles, y a través de todo el país las maratones televisivas de "Visión Mundial" alcanzan a 200 de las 260 plazas comerciales. Visión Mundial invierte 10 millones de dólares por año para recaudar 110 millones de dólares.

Finalmente, hay cientos de programas religiosos producidos localmente, la mayoría de ellos la televización de los cultos locales, que en algunos casos son espacios comerciales, y en otros son cesiones gratuitas de "servicio público". Además hay un número significativo de programas documentales o temáticos que son producidos por emisoras locales en cooperación con las iglesias de la comunidad local.

En esto hemos tomado en cuenta las emisoras radiales religiosas, donde se puede calcular aproximadamente 10 veces mayor actividad en este sentido.

A. Definición de la Religión Comercial

No quiero decir que toda participación cristiana en los medios masivos de difusión sea Religión Comercial, o la Iglesia Electrónica. Lo que estoy tratando aquí son los programas televisivos que:

1. Son distribuidos nacionalmente, generalmente en espacios pagos.
2. Dependen de un líder carismático, que es destacado.
3. Exhiben producciones de pulida calidad y alto presupuesto.
4. Regularmente piden dinero durante el programa.
5. Hacen uso abundante del teléfono y contactos con la audiencia por cartas personales "computarizadas". Muchos distribuyen sus programas nacionalmente tanto por la difusión aérea regular como por sistemas de cable domiciliario vía satélite.

B. Audiencia

La siguiente estadística nos da los *ratings Nielsen*, en Noviembre de 1980 para los once programas religiosos corporativos líderes, que son el corazón de la Religión Comercial:

Tabla I

Nombre	Difusoras		Rating promedio		Audiencia promedio		Cobertura porcentual	
Oral Roberts	177	201	1.6	1.4	1.275	2.009	96%	98%
Robert Schuller	161	167	1.5	1.4	2.089	2.108	91%	93%
Rex Humbard	209	202	1.2	1.1	1.924	1.651	92%	97%

Jimmy Swaggart	207	227	1.1	1.0	1.652	1.927	95%	96%
Jerry Falwell	244	223	.8	.5	1.220	902	93%	85%
Day of Discovey	180	170	.9	.7	1.244	1.008	88%	83%
Insight	51	54	1.1	.4	781	884	46%	44%
PTL Club	193	175	.4	.3	621	504	74%	77%
700 Club	123	116	.3	.4	477	503	78%	76%
James Robinson	69	73	NA	.2	NA	376	NA	27%
Ken Copeland	69	141	NA	.4	NA	569	NA	74%

Según un estudio de Hadden y Swann, titulado "Predicadores del horario central: el creciente poder de la televangelización", el periodo de mayor crecimiento del evangelismo electrónico fue en la década del setenta:

Tabla II

Año	Programas corporativos	Alcance de audiencia (combinados)
1970	38	9.803.000
1975	65	20.806.000
1976	68	22.812.000
1977	62	21.998.000
1978	72	22.538.000
1979	66	21.277.000
1980	66	22.538.000

Aparentemente la audiencia total de los diez primeros clasificados en 1977 ha comenzado a descender desde entonces. A modo de comparación, los programas mayores⁴ de la cadena NBC en 1980 tuvieron una audiencia promedio de 2.046 millones, además aproximadamente 600.000 para ABC y 400.000 en CBS.

Las audiencias de los tres programas mayores semanales promedian por lo menos 3 millones, algo más que cualquiera de los mayores evangelistas incorporados.

Durante el período de 1970-1981 sólo los programas de Religión Comercial en el momento culminante de su alcance de audiencia. Y si bien no tenemos aún datos confiables acerca del alcance acumulativo del total de los programas de la religión comercial, las mejores estimaciones nos indican que es de aproximadamente entre 8 y 11 millones de televidentes.

⁴ La denominación "programas mayores" se utiliza para aquello que cubren la totalidad de la respectiva cadena de todo el país.

C. Contenido

¿Qué predicán estos predicadores? Hadden y Swan identifican tres temas que tienden a calmar los sentimientos de culpa, mediante referencias al Diablo; "el Diablo es responsable por toda transgresión". En segundo lugar, ponen énfasis en el poder del pensamiento positivo: "Si dejas que solamente Dios dirija tu vida, todo andará súper-bien" y en tercer lugar, predicán que es correcto preocuparse de sí mismo: el egoísmo humano, si se lo observa correctamente, no es pecado.

Una técnica particularmente usada es la de la "Gente de éxito", "Los que llegaron", desde "Miss América" hasta el un acaudalado comerciante, desfilan ante las cámaras para describir cuán mal estaba su vida hasta que Dios entró en escena. El mensaje es sencillo: Cree en Dios y todo te irá bien también a ti. Desgraciadamente, cuando esperanzados conversos descubren que, a pesar de su conversión, todavía tienen problemas, no pueden echarle la culpa a Dios, y no deben culpar al evangelista, sino que se culpan a sí mismos, y entonces su alienación y su auto-subestimación crecen. Otra técnica es la de "Da y conseguirás", usada por todos los evangelistas electrónicos de más audiencia. La consigna es que si das -realmente das- a Dios, él te lo devolverá multiplicado. Los escépticos lo llaman "la lotería celestial".

Peter G. Horsefield, pastor de la Iglesia en Unidad, de Australia, completó recientemente su doctorado en Teología en la Universidad de Boston con un estudio de la difusión masiva religiosa evangélica en los Estados Unidos. Identificó de la siguiente manera las características básicas de los programas:

1. "Son autoritarios en una época en que la autoridad aparece cuestionada".
2. "Acentúan lo individual como la unidad social funcional, con una gran carga sobre la necesidad del individuo de actuar mediante 'el nuevo nacimiento' y el respaldo al programa. Esto le da al individuo agobiado por los traumas sociales algo que hacer como respuesta".
3. Son generalmente "afirmativos de los valores sociales que sostiene el americano medio": recompensa por el esfuerzo, igual oportunidad de éxito para todos, el valor intrínseco (y el imprimatur divino) del sistema americano de libre empresa.
4. Refuerzan estas creencias con "una continua presentación de personalidades socialmente reconocidas y atractivas que los sostienen".
5. Estos programas hacen énfasis en la competencia "una batalla entre Dios y el diablo".
6. "La escatología concreta... es atractiva para quienes no ven la salida a la aparentemente desesperada situación humana". Horsefield señala que: "por un lado estos programas evangelistas proclaman el inminente y trascientífico fin de este mundo, y por otro presentan invitados cuyo mérito es su éxito en este mundo".

D. Finanzas

La recaudación de fondos no es, por supuesto, una actividad central, sino "la" actividad central, de la Religión Comercial.

El ingreso de la Cadena de Difusión Cristiana (el Club 700) fue superior, el año pasado, a los \$U 70.000.000. El Club PTL recogió cerca de 50 millones de dólares, Jerry Falwell orilló los 70 y Jimy Swaggart los 45 millones. Swaggart ocupa, comúnmente, 223 estaciones de TV en Estados Unidos y dice tener más de un millón de nombres en su lista de correspondencia. Dos tercios de los contribuyentes mandan algo menos de 10 dólares al mes, y el promedio de donaciones está cercano a los 45 millones anuales.

Un estudio reciente del "cinturón bíblico de Ohio Central", muestra que cerca de dos tercios de los hogares de allí contribuye a alguna congregación local, y un 15%

contribuye a los predicadores electrónicos. Swaggart es el de mayor rating en Ohio Central, aunque solo alcanza al 2% de los hogares. Swaggart dice que el 95% de su respaldo proviene de gente que va a la iglesia. De sus 45 millones de dólares anuales de ingreso, Swaggart gasta 38 en mantener su show en el aire –más del 80%. Por cada dos dólares de costo de producción, gasta un tercero comprando espacio televisivo. Pero afirma que gracias a su ingreso de TV puede alimentar a 20.000 niños por día en lugares pobres del mundo y edificar iglesias en esas áreas (él está en unos 200 canales “fuera” de Estados Unidos).

A modo de contraste señala el Rev. Norman Dewire, coordinador ejecutivo del programa de la Iglesia Metodista Universal, que “la Iglesia Metodista Unida nacional se sostiene con 5 centavos por cada dólar que recibe, sostiene 750 misioneros, produce materiales de estudio y liturgia, tiene la mayor red de colegios privados en EE.UU., 100 hogares de ancianos, y además de todos los materiales de comunicaciones, afronta el llamado y formación para el ministerio cristiano”.

Analizando el Club PTL, Peter Horsefield se refiere a Jim Bakker y su pretensión de que en 1979, recibieron a Cristo como Salvador 28.143 personas, y que estos “nuevos conversos representaban una nueva Iglesia de mas de 500 personas formada cada semana por el PTL”. Pero la investigación de Horsefield demuestra que el 80% de quienes respondieron ya estaban asociados a una iglesia, o que abandonaron, dejando, cuando mucho, a 20% los que se unieron a alguna iglesia. Con un ingreso anual de 50 millones de dólares, esto nos deja la posibilidad de una nueva iglesia de 500 miembros abiertos cada mes, con una inversión promedio de 4.400.000 dólares por iglesia, o 9.345 dólares por convertido.

II. RELIGIÓN COMERCIAL Y DIFUSIÓN MASIVA COMERCIAL

¿Cómo hemos llegado en EE.UU. a este estado de la Religión Comercial? ¿Cómo hemos llegado a una situación en la que los convertidos son comprados, en la que el Evangelio se equipara con un producto comercial, y donde cerca de diez millones de personas, semanalmente participan alegremente de una religión privada, trivializada, que busca vender, bajo un disfraz moderno, la gracia barata y las indulgencias contra las que se rebelaron sus antepasados hace más de tres siglos?

Pienso, que tras la religión comercial se están moviendo dos fuerzas distintas. Una, por así decirlo, que la atrae, la “tironea”, la otra empujándola, dándole forma. La primera, la atractiva la constituyen las necesidades espirituales no respondidas. La Religión Comercial ha desarrollado un diagnóstico extremadamente exacto y sensible de las necesidades espirituales y la búsqueda de millones de personas que reaccionan intuitivamente contra la cosmovisión humana y no-cristiana que nos presentan los medios masivos de difusión. Los evangelistas electrónicos comprendieron que hay mucha gente lastimada porque son ignorados y se sienten innecesarios; porque son tratados como mercancía por los comerciantes, y como muñecos tontos por los políticos. Porque dudan de su propia valía, y sienten que no pueden decir su propia palabra acerca de cómo evitar su propia vida. Mucha gente se siente hoy, en Estados Unidos, insegura, asustada, alienada, llena de dudas acerca de sí misma, y no solamente un tanto enojada o amargada. Como lo señala el film *Notwork*, están “locos como un infierno, y ya no se aguantan”. Nuestras iglesias mayores, para nuestra eterna vergüenza, han tenido por mucho a ignorar la naturaleza y amplitud de estas necesidades de parte de millones de personas que viven al alcance de nuestro ministerio. De hecho, las iglesias mayores parecen ser parte de la solución. Son estas necesidades sin respuestas lo que han hecho posible la Religión Comercial.

Por ya casi dos décadas, la actividad que más horas ha consumido para el americano es mirar TV. Es cada vez más claro que los investigadores que la televisión es tan penetrante en la vida de la gente de EE.UU., que provee una especie de realidad

alternativa, un mundo sustituto, para millones de personas. En 1972 el decano de la Escuela Anneberg de Comunicaciones de la Universidad de Pennsylvania, el Dr. George Gerbner, señaló que el papel básico de la televisión en EE.UU. es el de proveer las funciones simbólicas anteriormente realizadas por las religiones populares. Sostenía que los previsible escenarios de las noticias, dramas, ficciones y opinión que diariamente consumen millones de personas bien pueden pasar por los rituales, cultos, mitos y autos de la fe de la vida moderna.

Pero a fin de atrapar y mantener su audiencia, la televisión tiene que ofrecerse como sustituto para muchas actividades que anteriormente la gente realizaba en grupos, comunitariamente. Se acostumbraba a ir al cine, o a una representación local, o festival de música o a una reunión social en el salón de la iglesia. Actualmente, mirar largometrajes por televisión. Cuando era joven las calles estaban llenas de chicos jugando a la pelota toda la tarde hasta que ya no había luz. Ahora las calles están sin chicos, ya que se pasan la tarde viendo televisión desde "Plaza Sésamo" hasta "Kojak". En los fines de semana personas de todas las edades salían a practicar deportes, o al menos iban a mirar el fútbol. Ahora tienen la opción de sentarse todo el sábado y el domingo en su propia sala y mirar las estrellas mundiales del tenis, fútbol, u otra docena de deportes, "solos en la multitud" como lo describía Jacques Ellul.

Así la televisión comercial ha ido capturando gradualmente casi todas las actividades de la vida norteamericana, moldeadas para adecuarse al esquema televisivo (obsérvese como las convenciones políticas son programadas para que puedan ser cubiertas por televisión) y poder ser empaquetadas como para atraer la mayor audiencia posible a la pantalla de TV, y por lo tanto, al auspiciante comercial. Porque en EE.UU. la televisión no funciona básicamente como un medio de comunicación, sino como un medio publicitario -diseñado primariamente- como para atraer la mayor cantidad de público, al más bajo precio, hacia el auspiciante publicitario. El verdadero público al que se sirve es el publicista. Los televidentes son en realidad la mercancía que se compra, vende y entrega.

Así la televisión ha capturado y procesado casi todo: entretenimiento, deportes, cultura, política, educación. Ahora, en los últimos diez años, más o menos, ha avanzado sobre la concurrencia a la iglesia -uno de los últimos baluartes contra la "televisación" en Norteamérica. Su asistente en esta tarea de procesar la religión ha sido, por supuesto, la Religión Comercial- quienes aceptan sustituir el tubo catódico, y un fantasma, iglesia sin pueblo, por la iglesia de un pueblo real, con necesidades reales. Esta gente acepta esto por dos razones: primero, porque su teología no advierte los peligros que significa separar las personas de la comunidad; y segundo, porque trae aparejados poder y dinero en cantidad para quienes resultan exitosos.

Creo que la mayoría de los predicadores comenzaron con los más altos motivos, pero en el camino de la televisión comenzó a corromperlos, a ellos y a su mensaje. Les dio fama, fortuna y eventualmente celebridad. Los obligó a buscar dinero: dinero para comprar espacio televisivo, para llegar a audiencias mayores, para conseguir más dinero para comprar más espacio, y mantener una audiencia numerosa. La televisión los obligó a agradar al público, nunca ofender, o desafiar, o plantear las duras preguntas que exige una religión genuina. La Religión Comercial no puede hablar mucho acerca del sufrimiento, acerca del compartir con otros, acerca de la cruz, la justicia, la humildad y la entrega de sí mismo (en lugar de un cheque) por amor al prójimo.

La televisión comercial (privada) es en EE.UU. un medio de gratificación instantánea y de respuestas sencillas. No es manejada bien con ideas complicadas o desafiantes. Buscando públicos cada vez más numerosos, la Religión Comercial tiene que seguir el esquema, proveyendo una religión trivial y superficial, un pegamento rápido para solucionar las ansiedades personales. Ha debido reforzar los valores de la sociedad secular que pretendía rechazar. Desnudar su retórica y mostrar los valores reales que subyacen: éxito económico, poder, ganancia, seguridad, riqueza.

Esto es realmente la idolatría –absorber la visión de la sociedad secular del éxito y del egoísmo y justificarle con una delgada cubierta de cristianismo. Y detrás de esto hay dos fuerzas: las necesidades genuinas de millones de personas que no han encontrado respuesta, y los requerimientos conformantes, demoníacos de la televisión comercial.

III. IMPLICACIONES PARA AMÉRICA LATINA

Lo que esto significa es que los líderes en comunicaciones religiosas deben preguntarse si deben dejar que las nuevas técnicas de comunicaciones se desarrollen solamente o primariamente según las fuerzas del mercado, o si deben desarrollarse de acuerdo a planes o políticas cuidadosamente elaboradas, tras un completo debate público, en el contexto del gobierno. Necesitan preguntarse cuál es el sentido último de la comunicación en la sociedad humana: ¿es solamente una fuente de trabajo y de desarrollo económico, o es fundamentalmente un proceso mediante el cual se entretienen las personas, se informan, y mediante el cual expresan sus ideas, debaten los temas nacionales y forman su juicio político? ¿Es una más de las distintas facetas del comercio, o es algo esencial a la preservación del proceso democrático?

Estados Unidos ha explorado el camino de comercializar las comunicaciones. Nuestro sistema depende ahora casi exclusivamente de las fuerzas del mercado, con el aval de un gobierno permisivo. Otras naciones tienen aún la oportunidad de elegir otras aproximaciones, el enfoque de una planificación basada en la plena discusión pública de los propósitos y metas de las comunicaciones y de la toma de decisiones en un contexto político antes que económico. Si los países latinoamericanos no logran moverse en dirección de una política pública racional acerca de los nuevos medios tecnológicos de comunicación, entonces seguramente seguirán a los Estados Unidos permitiendo que el mercado económico reemplace al mercado de ideas de la sociedad.

Las implicaciones para las iglesias en esta situación son dos: primero, las iglesias deben comprometerse con el proceso político que determinará el futuro de las comunicaciones en sus países. Este es un tema profundamente ético y moral, enteramente aparte del interés personal que pueden tener las iglesias de llegar al gran público.

En segundo lugar, las iglesias deben tomar la iniciativa, trabajando con los medios de difusión y las organizaciones de cable domiciliario, para usar la nueva tecnología creando comunidad y proveyendo a las necesidades sin respuesta de las personas. Esta programación debería:

1. Ayudar a las personas a preguntarse correctamente acerca de sí mismos y la religión: ¿Quién soy? ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Cuáles son mis valores reales? Etc.
2. Proveer modelos y ejemplos de las maneras en que la iglesia y la comunidad pueden ayudar a la gente en sus problemas, tales como asesoramiento acerca del casamiento y del divorcio, clínicas para alcohólicos y drogadictos, ayuda a los enfermos y ancianos, derivamiento psiquiátrico, etc.
3. Sugiriendo que se puede obtener mejor ayuda en contacto con los pastores de la localidad, o relacionándose con una iglesia.

La programación producida localmente por las iglesias, debe apuntar a los mismos objetivos básicos –el compromiso de la iglesia en el servicio a la comunidad toda-. Sospecho que la principal piedra de tropiezo para este propósito no es la tecnología, sino la capacidad de la iglesia de responder eficazmente, en cuyo caso los comunicadores pueden llegar a ser un desafío profético a la iglesia para sumir su ministerio y testimonio en la comunidad en la que viven.

Resumiendo, creo que la raíz del problema es teológico. Mientras la Religión Comercial ha sabido identificar las necesidades de las gentes alienadas y espiritualmente

carenciados, ha respondido ofreciéndoles una piedra en lugar del Pan de Vida. Las iglesias en Sur América tienen la oportunidad de enfrentar este mismo desafío, y aprender de nuestro error. El comunicador acá puede ser un agente catalizador que obligue a las iglesias a enfrentar la pregunta acerca de su relevancia para sus comunidades, y sinceramente espero que los comunicadores y líderes religiosos puedan responder efectivamente a este desafío.

EL FUTURO DEL LIBRO

Albert Devasirvatham Manuel

Ponencia presentada en la V Asamblea Regional de la WACC, 15-19 de Agosto de 1983.

Bajo el título "El futuro del Libro" fue llevado a cabo en Londres, en junio de 1982, el Congreso Mundial sobre Libros, auspiciado por la UNESCO. Aunque sugiere una aproximación sepulcral al rol de los libros, lo retenemos para desafiarnos a encarar los serios problemas de la industria del libro.

PARTE I: EL FUTURO DEL LIBRO AMENAZADO

Durante siglos se han considerado a los libros como el medio principal de comunicación masiva. Hoy su rol está siendo desafiado por una variedad de otros medios y el futuro del libro aparece dudoso. En esta sección, trataremos las siguientes amenazas principales:

1. La revolución electrónica y la llegada de los medios no impresos.
2. Analfabetismo masivo en muchas partes del mundo, y...
3. La duda acerca de la efectividad del libro en áreas de rápidos cambios sociales.

1. La revolución electrónica y la llegada de los medios no impresos

"El hombre del año 1982" de la revista *Time* no fue un hombre ni una mujer, sino una máquina, la computadora (*Time* 1/83). Este es un reconocimiento de la principal revolución tecnológica que se desarrolla en el presente, una revolución comparable a la producida por la introducción de la imprenta en el siglo XVI.

Las dos habilidades que tiene una computadora, son la comunicación y la de almacenar, clasificar y rápidamente recuperar una cantidad inmensa de información. Esta última se está aprovechando para producir una revolución de comunicaciones con importantes consecuencias sociales. El futurista Alvin Toffler, en su libro "*The Third Wave*" (William Morrow & Co. Inc. New York 1980), previó la uniformidad y centralización del trabajo en fábricas y oficinas dando lugar a una nueva versión de la vida pre-industrial en la "choza electrónica" en donde los miembros de la familia trabajarán, aprenderán y tendrán su esparcimiento juntos en torno del "corazón electrónico", la computadora. Hay señales de que tales cambios están ya ocurriendo.

El impacto de la tecnología de la computadora en el mundo de los "medios" se puede agrupar en dos amplias categorías. La primera comprende los cambios que se están llevando a cabo en la transferencia de información con el producto terminal presentado mediante una "unidad de despliegue visual" (VDU). Esta también es conocida como los medios electrónicos o "no impresos" (sin libros). La segunda categoría usa la tecnología de la computadora para lograr mayor eficiencia en el negocio de la publicación de libros. El producto terminal, en este caso, es la copia concreta: en su forma tradicional: el libro.

Trataremos la segunda categoría en otra sección y aquí limitaremos nuestra atención a los avances que se dan en los medios no impresos y los desafíos que ponen ante la industria del libro.

Los medios no impresos están basados en computadoras o bien en la TV.

La característica principal de los sistemas basados en computadoras son bancos de datos que se instalan en centros claves, conteniendo la información requerida. En acceso a los bancos de datos es provista por teléfono o por computadora. La información aparece en la pantalla del usuario sin demora notoria. Los siguientes ejemplos ilustran su efectividad:

El cirujano ortopédico Jon Love, de Madisonville, Ky., conecta el receptor (apple) en su casa al AMA/NET, lo cual ofrece, entre otras cosas, información acerca de 1.500 drogas diferentes y Medline, un compendio de todos artículos sobre medicina publicados en EE.UU. "Un día usé la computadora tres veces en doce minutos", dice. "Yo necesitaba información acerca de artritis y cáncer en la pierna. Me ahorró una hora y media de lectura. Quiero que me retribuya cada vez que lo necesito".

Charles Manly III es abogado en Grimel, Iowa (pop 8.700), una ciudad sin una biblioteca con libros sobre leyes, por tanto paga u\$s 425 por mes para conectar un procesador de palabras CPT a Westlaw, un banco de datos legales en St. Paul. Justamente ahora necesitaba antecedentes en cuanto a un caso de seguro de automóvil. Disca el número de Westlaw, se identifica por clave y después escribe: Tribunales (Iowa) seguro insuficiente. "La computadora rápidamente responde que hay un solo caso en Iowa, de unos catorce años atrás". Mandly solicita una revisión de otros estados del medio - este, y recibe una larga lista de los precedentes en Michigan y Minnessota. "No soy maniático", dice, "pero si uno se mantiene actualizado con los nuevos descubrimientos, ni aún en el trabajo rural se puede competir".¹

Estos sistemas, generalmente son usados para negocios, investigación académica y otras necesidades profesionales. La información necesaria para el trabajo de referencias puede ser recibida convenientemente de tales fuentes y el espacio que de otro modo ocupaban los grandes volúmenes, puede ser economizado. Es posible revisar y poner al día la información en el banco de datos. El sistema es eficiente y ahorra tiempo.

Sin embargo, este sistema tiene algunas desventajas. Por ejemplo es muy costoso instalar bancos de datos. En el futuro, tal vez, el progreso de la tecnología puede reducir el costo del equipo y hacer posible el reemplazo de los libros permitiendo el acceso a la información a través de los bancos de datos. Las computadoras no son adecuadas para el almacenaje y reciclaje de información de tipo narrativo, es decir, novelas y textos. Ya que se apoyan en una pantalla para presentar la información, fuerzan la vista y no son útiles para uso prolongado.

Las computadoras pueden utilizarse para propósitos educativos con programas pregrabados en forma de disco o cassette. También es posible enseñarse a uno mismo a diseñar un programa u ordenar que la computadora lo haga. Se espera que los desarrollos en estas áreas ayudarán al Tercer Mundo a vencer problemas tales como el analfabetismo y la superpoblación.

Los sistemas basados en la televisión dependen de los televisores convencionales, aunque modificados con equipo especial. La información retenida en una central de datos se pide por teléfono y se escribe en el televisor del usuario. Un sistema como éste es la *British Telecommunications Prestel*. Este tipo de comunicación se conoce en general como *Videotex*.

El video cassette y los videos discos pertenecen a esta categoría. Dan al televidente programas e información aparte de los presentados por las emisoras

¹Time 1/83

nacionales. Los sistemas basados en televisión, en gran parte se usan para dar noticias e información y es probable que su impacto sobre la publicación de libros sea mínimo.

2. Analfabetismo como una desventaja mayor para la comunicación mediante libros

Por medio de la WACC, el Centro de Investigación para las Comunicaciones Masivas de la Universidad de Leicester, en colaboración con el Consejo para Desarrollo Social en Nueva Delhi, participa de una investigación sobre "Los Medios Masivos y cambio social-cultural en el Tercer Mundo" en India. La investigación se centra sobre el uso de lo provisto por vía de los diversos complejos de comunicación, y las implicancias de ese uso para la vida de varias comunidades elegidas para este propósito, en la India (Distrito Ernakulam en Kerala, Distrito Guntur en Andhra Pradesh, Distrito Nadra en Bengal Occidental). El informe de este estudio estará listo antes de Mayo de 1983, para la reunión de WACC en Londres, pero algunos de los hallazgos preliminares muestra que el uso del libro es tan infinitamente pequeño que no puede ser considerado como un "uso regular".

Porcentajes de uso regular:

Medio	Kerala		Andhra Pradesh	
	Masc.	Fem.	Masc.	Fem.
Radio	52	37	21	25
Periódico	52	21	10	3
Revistas	18	17	3	0
Películas	11	2	10	4
Danza popular, etc.	3	1	2	2
Libros	--	--	--	--

La falta de lectores causa gran preocupación para los que están en la industria del libro. Hay varios factores que nos hicieron creer hace una década que el analfabetismo podría ser tratado efectivamente, éstos eran:

- Resolución política nacional
- Estructuras sociales y económicas dinámicas, ej. las campañas de alfabetización tiene más probabilidades de éxito en una sociedad en movimiento hacia una mayor justicia social
- Conciencia y participación de la población
- Planes para actividades literarias relacionadas con el sistema educativo como un todo y guiado hacia el desarrollo económico y social.

A pesar de los pasos que muchos países han llevado a cabo para promover la alfabetización (en Tanzania fue un éxito notable, ya que se incrementó de un 35% en 1977 a 74,5% en 1979), la verdad lisa y llana es que el analfabetismo está creciendo (1970: 742 millones de adultos analfabetos; 1980: 814 millones; 1990: 884 millones).

En este contexto podemos preguntarnos: ¿Es la alfabetización el único camino hacia el aprendizaje? ¿Puede impartir educación básica por radio? Citamos un extracto de *Development Communication Report*, Abril 1980:

"A pesar de los esfuerzos organizados de las dos últimas décadas y un porcentaje de analfabetismo que merma en la población mundial, el número absoluto de analfabetos continuará aumentando. Durante la década del 70, solamente, la población de analfabetos aumentó en 72 millones de personas. Con un cierto aire de fracaso por los resultados del Programa Experimental de alfabetización mundial a gran escala (EWLP), parecería que el mundo está listo para abandonar la alfabetización y tal vez 'deberíamos' abandonar la alfabetización. ¿Alguna vez la alfabetización ha sido nuestro objetivo? Nuestro objetivo ha sido hacer realidad el derecho de cada individuo a la educación y traer a toda la comunidad, el conocimiento global de la sociedad del siglo XX, junto a las técnicas y recursos para utilizar tal conocimiento para mejorar el nivel de vida. Pero nuestro concepto de educación básica garantizada a cada individuo, se ha cristalizado alrededor del polo del analfabetismo. La alfabetización ha sido sinónimo de educación básica, y es considerada como el acceso a todas las demás formas de aprendizaje, un paso indispensable en el proceso de aprendizaje para todos los individuos en toda sociedad.

Si la educación básica de millones de pobres que viven predominantemente en las regiones rurales de los países en desarrollo se articula sobre la alfabetización, el futuro se ve negro. No hay escapatoria al hecho de que el logro operativo de los programas de alfabetización ha sido íntimo. Hemos alcanzado a alfabetizar a muy pocos, muchas veces a un costo enormemente antieconómico y sin perspectivas reales de proveer los recursos necesarios para mantener las habilidades adquiridas.

Debemos diseñar un programa para la educación básica de las masas rurales, que no reciben un servicio efectivo de las escuelas, y debemos rescatar el papel de la alfabetización en tal papel. Deberíamos considerar la posibilidad de un programa amplio de educación por radio, como una alternativa para la alfabetización de los pobres en áreas rurales.

Los argumentos son dignos de consideración. Hay situaciones en las cuales la palabra escrita no es un medio de comunicación eficaz. Bajo tales circunstancias, podemos asumir que las transformaciones sociales se lograrán por medio de la presentación auditiva y visual de hechos e ideas".

3. Los libros en áreas de cambios sociales rápidos

En la feria de libros de Frankfurt en octubre de 1982, algunos editores cristianos discutían este asunto bajo el amplio tema de "Religión", elegido por las autoridades de la Feria del Libro. Los participantes latinoamericanos, en particular los de la línea de la Teología de la Liberación, señalaban que los libros no están orientados hacia la población en general, sino hacia una élite educada.

Un participante de México expresó su punto de vista de la siguiente manera:

- El libro no puede considerarse como el medio de comunicación por excelencia.
- El libro es un medio pasivo y no se presta para un diálogo con el autor.
- Los pobres y las masas no leen libros.
- En la tarea de crear la nueva sociedad, son los afiches (posters) y no los libros quienes hablan en forma efectiva a las masas.

- El libro es para la privatización: "Yo y mi libro", no es una idea colectiva.
- El libro fomenta la mentalidad consumista.

En la discusión que siguió a estas afirmaciones, diferentes opiniones se hicieron oír por parte de los participantes de diferentes países.

- La revolución nicaragüense comenzó con un libro. Hay necesidad de diferenciar entre el libro como producto comercial o de consumo y el libro como una obra que fomenta ideas.
- Los movimientos de transformación social se apoyan sobre minorías dentro del movimiento, inspiradas por ideas tomadas de los libros.
- Aquellos que producen afiches (posters) aprenden de los libros. Los líderes de los grupos colectivos leen libros.
- La revolución de Ayatollah Khomeini en Irán fue organizada e implementada por medio de casetes. Un casete madre, conteniendo indicaciones, fue introducido en Irán, luego fue copiado y distribuido. Esto ayudó a comenzar una revolución bajo los propios ojos del poderoso Servicio Secreto de la Policía.

Todos estos argumentos nos llevaron a cuestionar la idea de absolutizar el libro. Si la comunicación es nuestra mayor preocupación, no debemos detenernos ante la posibilidad de usar afiches (posters), casetes, videos, etc. para suplementar o suplantar el libro. La *British Broadcasting Corporation* (B.B.C.) ha demostrado con éxito que la TV, la radio, casetes, libros y discos, pueden ser utilizados para transmitir el mismo mensaje.

Un reciente estudio por McGraw Hill nos muestra que "la publicación de libros está entrando en una nueva era, en la cual el mercado de los artículos electrónicos tenderá a eclipsar el del libro tradicional". Nuestra discusión acerca del problema nos trae a los siguientes puntos:

- Artefactos electrónicos basados en la computación están reemplazando a los libros que ofrecen información de trabajo. Sin embargo, no son convenientes para manejar información de tipo narrativo.
- Los sistemas basados en TV se usan ampliamente para proveer noticias e información. Su impacto sobre la publicación de libros es mínima.
- Los libros no son medios de comunicación eficaces en regiones de vertiginosos cambios sociales y analfabetismo masivo. Radio, casetes, TV y afiches (posters), juegan un rol importante en tales situaciones.

Pero también debe considerarse que los libros son compactos, relativamente baratos en cuanto a producción, transporte y almacenaje. Son durables, fáciles de manejar, y no dependen de la electricidad ni requieren asistencia técnica. No podemos pensar que en un futuro previsible sea notablemente afectado el rol de los libros en cuanto a entrenamiento, instrucción y conocimiento. Pero si se verá limitado como fuente de información. Por tanto no hay mucho terreno para sostener la tesis de McGraw Hill.

Pero permanece el hecho de que los sistemas computarizados, bancos de datos, procesadores de palabras, TV, radio, casetes y toda la gama de medios de comunicación, fuera de los libros, están disponibles para almacenar e intercambiar noticias, opiniones e información. ¿Cómo se relacionan unos con otros? Esta pregunta es interesante para nuestra discusión, y podemos considerar aquí la teoría de Walter J. Ong acerca de la interrelación de los medios.

La interrelación de los medios

La interrelación de los medios es sostenida vigorosamente por Walter J. Ong en su libro: *"La presencia de la palabra: algunos prolegómenos para la historia cultural y religiosa"*. (Mineápolis : Imprenta de la Universidad de Minnesota, 1981). "Los medios verbales exitosos no se excluyen unos a otros", escribe, "sino que se yuxtaponen" (p.9). "Sólo una cultura excesivamente visualista, como ha sido la tendencia en los últimos siglos en algunos sectores de Occidente, puede suponer que la sola visión de acceso satisfactorio a lo real, o que el surgimiento de lo visual deba significar la supresión de todos los demás sentidos y lo que representan" (p.10).

Las culturas pueden dividirse en etapas relacionadas unas con otras:

- 1a etapa: la palabra no registrada – cultura oral (en su hábitat original de sonido no grabado, tiene memoria).
- 2a etapa: el mundo desnaturalizado – alfabeto registro de la escritura (monumentos de piedra, tótems, indicadores de propiedad, pictografías, información acumulada en la cabeza, escritura, sistemas organizados de escritura). Hacia el 1500 muchos ya usaban la escritura.
- 3a etapa: electrónica y el hoy sensorial – electrónica para la comunicación verbal, secuencia dentro de esta etapa (telégrafo, teléfono, radio, películas sonoras, televisión, computadoras). Impresión: tipos móviles, libros.

Esta relación mutua nos recuerda la continuidad de los medios impresos pese a la explosión de los medios electrónicos. Ong lo explica al escribir:

Hay una vasta diferencia entre la existencia tribal y la nuestra propia, porque el hombre tribal no sabía o aún no había asimilado la escritura e impresión. La cultura electrónica presente, aún con su nueva activación de sonido, depende necesariamente de ambas. Pues los medios en su sucesión no se cancelan unos a otros sino que se construyen unos sobre otros. Cuando el hombre comenzó a escribir, no dejó de hablar. Es probable que habló aún más. Las personas alfabetizadas son a menudo excelentes oradores, aunque hablan en forma algo diferente a lo que lo hace o hacía el hombre que sólo habla. Cuando se desarrolló la imprenta, el hombre no dejó de escribir. Todo lo contrario, sólo con la imprenta se hizo imperiosa la necesidad de que todos aprendiesen a escribir, universalización del alfabetismo y el dominio de la lecto-escritura, nunca ha sido objetivo de culturas manuscritas, sino sólo de culturas de la impresión. Ahora que tenemos comunicaciones electrónicas, no dejaremos de escribir e imprimir. La sociedad tecnológica en su etapa electrónica no puede existir sin una vasta cantidad de escritura e impresión. Más allá de su activación y sonido, imprime más que cualquier otra etapa. Uno de los problemas propios de las computadoras electrónicas es que su entrega impresa en muchos casos resulta tan vasta que es inútil; no hay suficientes empleados para leer más que una fracción.

Sin embargo, en verdad, que lo dicho, escrito o impreso puede llegar a estar cada vez más determinado por la forma que la electrónica y el sonido dan a la organización social y a la vida humana en general. Nos enfrentamos con un "sensorium", no solamente extendido a través de los diversos medios, sino también reflejado y refractado tanto dentro como fuera de sí mismo en tantas direcciones. Nuestra situación es de interacciones hoy cada vez más complejas que llega a ser tremendamente inquietante".²

²Ong, Walter J. La presencia de la palabra: algunos prolegómenos para la historia cultural y religiosa. Mineápolis : Imprenta de la Universidad de Minnesota, 1981. pp. 88-89

Aún más, Ong tiene una amplia concepción de la comunicación en sí misma y es en este contexto que debemos examinar su tesis cuando habla de los medios como "superponiéndose unos a otros". Escribe:

"Por comunicación entendemos aquí no solamente nuevas formas para que el hombre pueda entrar en contacto con sus semejantes, sino, más completamente, las posibilidades para que una persona pueda entrar en la vida y la conciencia de otras, y por lo tanto en su propia vida. Las comunicaciones se relacionan entre sí, obviamente, con el sentido humano de la propia presencia, para sí y para los demás, y al sentido de la presencia de Dios.³

PARTE II: LA REVOLUCION ELECTRÓNICA Y LA INDUSTRIA DEL LIBRO

Los resultados de la tecnología electrónica han transformado la escena de las publicaciones. A un nivel, el proceso del manejo de textos está siendo simplificado por la inclusión de técnicas de procesamiento de palabras, y a otro nivel, la computadora está siendo usada en procedimientos complejos para realizar tareas de alta precisión y tareas intensivas tales como la mayor impresión. En ambos casos, la computadora provee creciente eficiencia y mayor producción. La amenazante revolución electrónica, puede llegar a ser la salvación de los editores. Un caso aparecido en el *Financial Times de Londres* nos ilustra bien el punto:

"El Departamento de Historia de los Negocios, de la Escuela de Economía de Londres, está por embarcarse en una aventura de publicaciones de gran envergadura: un informe sobre las vidas de 1000 hombres de negocios del Reino Unido en los últimos 100 años. Pero esto no será publicado en el país donde hicieron fortuna. Cuando la LSE (Escuela de Economía de Londres) buscó imprenta hace ocho meses, una firma del otro lado del Atlántico, la Gale Research, de Chicago, estaba dispuesta a ofrecer tecnología superior a menos costo, pues sus tarifas eran un 60% menores a los del Reino Unido; y Gale podía garantizar el doble de número de copias de lo que podían producir los impresores del Reino Unido.⁴

La necesidad económica de reducir los costos de los servicios y mercaderías está obligando a las oficinas y fábricas a instalar aparatos electrónicos. Las editoriales tiene poca elección, más que recibir al futuro electrónico con los brazos abiertos.

Manejo de textos

Los nuevos procedimientos para el manejo de textos están basados en la tecnología del micro-procesador, la cual está siendo incorporada en el equipo de procesamiento de palabra, terminales inteligentes y computadoras personales.

Un libro reciente del ex - presidente de los EE.UU., Jimmy Carter, titulado: "Conservando la fe", fue copiado por el autor en un procesador de palabras del editor por una terminal. El autor y el editor podían ver el texto en sus respectivas pantallas y corregir los originales para su publicación.

El procesador de palabras tiene una ventaja definitiva sobre la máquina de escribir tradicional para preparar el original para impresión. Una vez que el texto ha sido tipeado a una terminal, puede ser corregido fácilmente, los párrafos reescritos las secciones

³Ibíd., p. 15

⁴Financial Times de Londres. mar. 30, 1983.

intercambiables. Los procesadores de palabras van de simples máquinas de escribir con memoria hasta aparatos suficientes con inteligencia propia, con pantalla visual e impresión. El teclado es como el de la máquina de escribir común. La máquina incluye una memoria o una cinta magnética, discos, etc. lo cual es de fácil acceso para impresión, corrección o re-utilización.

Muchas computadoras personales tienen ahora programas simples para procesar palabras y son accesibles a bajo costo. Las salidas de tal equipo pueden ser utilizadas para publicar en varias formas, la más simple es hacer copias fotográficas sin errores para hacer planchas de impresión.

La ventaja de utilizar procesadores de palabras en la preparación de originales para impresión, es que el equipo es mucho más económico que el de la industria tradicional de la impresión. Los autores ya están realizando sus manuscritos sobre cintas o discos, de los que se puede reformar y diagramar el texto sin necesidad de re-escribir.

Automatización del equipo

Mini – computadoras y micro – computadoras se utilizan cada vez más en las publicaciones, liberando al operario del trabajo rutinario y dando mejores resultados y mayor producción. Además están disponibles proceso de automatización del compaginado y del funcionamiento de la impresora, así como también de las operaciones de encuadernado.

Registro del texto

Cualquier máquina de funcionamiento electrónico maneja también información digital. Cualquier texto ingresado a la memoria digital, ya no necesita ser manejado por el hombre hasta que sale como material impreso. Cuando no hay ventajas económicas en realizar grandes ediciones, el editor sólo tiene que conservar el original en forma de cinta magnética. Esto ahorra espacio y no hay necesidad de tener capital congelado en stock.

La distribución

Las nuevas tecnologías ofrecen soluciones permanentes y efectivas a muchos de los problemas de distribución. Las dos aplicaciones más significativas son la transmisión electrónica de órdenes de compra y la incorporación de código del registro de productos como parte integral del diseño de la tapa de cada libro. Esto mejora la eficiencia y reduce el costo del envío de los libros.

Problemas que surgen por la introducción de la nueva tecnología

Uno de los efectos de introducir nueva tecnología es que se alteran las líneas demarcadas entre el autor, editor e impresor. Existen posibilidades de que el autor pase por alto al editor y al impresor, entrando sus manuscritos en un sistema de registro de datos y de distribución, o más aún, utilizar la tecnología moderna de reproducción y encuadernación para producir sus propios libros. Por supuesto, los autores deberán adquirir los conocimientos y técnicas para operar los sistemas de computación.

La inversión inicial en equipo electrónico podría ser un factor prohibitivo. Involucra un alto nivel de inversión y poco rédito. Probablemente se introducirá poco a poco la nueva tecnología para mejorar los servicios existentes. Otra posibilidad sería la de formar cooperativas de editores para instalar sistemas de uso universal aceptables para todos.

El nuevo énfasis sobre el manejo electrónico de textos afectará seriamente el libre flujo de noticias e información desde y hacia los países que aún no han adaptado su tecnología. Por ejemplo, los autores que no tengan acceso a procesadores de palabras encontrarán dificultades con casas editoriales internacionales. Se aumentaría también la brecha entre las sociedades, no sólo en términos económicos sin también en términos de mutua conciencia.

Las realidades económicas y técnicas inevitablemente promoverán la centralización, tanto nacional como internacional. Las noticias y la información recibida y distribuida por agencias centralmente controladas podría teñirse de los intereses políticos o ideológicos de la agencia en cuestión. La libertad que gozan los editores podría verse reducida.

La centralización podría llevar finalmente a una mayor dominación por parte de las sociedades industriales. Es la información la que es considerada indispensable, no ya la tierra, el capital o el trabajo y en los países industrializados ya se están construyendo sofisticados sistemas de computación para almacenar y brindar información.

Los países menos desarrollados tendrán dificultades para acceder a la tan necesaria información por no tener la tecnología y los recursos necesarios. Esto podría reducirlos a un estado de dependencia con respecto a los países desarrollados y podría resultar un "imperialismo cultural" de otro tipo. Al referirse a este tema en particular en la publicación educativa, Tony Beal, hace la siguiente sugerencia:

"Sin duda, cuanto mayor sofisticación en el método, mayor dependencia del país al proceso industrial general, tanto en lo financiero como en el formato y estilo del material educativo que importa. Aún los países pobres tienen algunas facilidades para imprimir, al menos una impresora del estado. Es posible la producción de materiales simples para su propia escuela primaria, dándole algún control sobre la educación básica. Esta iniciativa estaría perdida si la educación estuviese apoyada únicamente sobre los productos de las naciones altamente industrializadas."⁵

La automatización de la industria de la publicación creará desempleo. Este problema humano necesitará cuidadosa atención.⁶

⁵Beal, Tony. El futuro del libro. Parte I: "El impacto de las nuevas tecnologías". p. 21-22.

⁶ Esta es una edición ampliada de una exposición presentada en la Consulta de la WACC sobre la publicación cristiana en la India, que se llevó a cabo en Nueva Delhi, desde el 28 de febrero al 3 de marzo de 1983. El autor desea agradecer como fuente de mucha de la información usada en este artículo, las siguientes publicaciones de la UNESCO (División for Books Promotion and International Exchanges, Unesco, 7 Place de Fontenoy, 75700, Paris, Francia):

El futuro del libro, parte I, El impacto de las nuevas tecnologías, editado por Priscila Oakeshott y Clive Bradley (1982), y...

El futuro del libro: parte II, El rol cambiante de la lectura, por Michael Gault (1982).

Encuentro y Diálogo N° 1 Año 1984

INTERPRETACIÓN MISIONOLÓGICA DEL MINISTERIO

Prof. Orlando E. Costas

Conferencia Latinoamericana de Educación Teológica Buenos Aires, 5 al 7 de Julio, 1983

Se ha dicho que la iglesia existe por la misión.¹ La iglesia nace por el movimiento misionero del Dios trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ello involucra el envío del Hijo por el Padre en el poder del Espíritu para salvar al mundo del pecado y la muerte. Ese evento hace necesario el envío del Espíritu por el Padre en nombre del Hijo para reconciliar al mundo con Dios y salvarlo de la fe en Jesucristo.²

La iglesia vive por la fe en Cristo gracias a la obra misionera del Espíritu Santo; existe para la gloria del Padre en el servicio misionero del Espíritu. La iglesia es primicias de la obra misionera del Espíritu; aquella porción del mundo que responde al mensaje del evangelio y confiesa a Cristo como Salvador y Señor. Tiene como su principal razón de ser la alabanza a Dios y su glorificación para siempre. Pero cumple ese propósito cuando se pone al servicio del Espíritu en su misión de traer al mundo a Cristo.

La iglesia es una comunidad de servicio espiritual. Es la agencia del Espíritu en el mundo. Y es movilizadora (motivada, adiestrada y coordinada) para realizar ese servicio por lo que se ha denominado el ministerio "apartado" u "ordenado". Se le llama así por su carácter especial (no superior) dentro del ministerio general de la iglesia.³ El ministerio ordenado es el liderazgo que el Espíritu Santo le da a la iglesia para que le pueda ser útil en su misión de traer al mundo a la fe en Cristo.⁴ De modo que la Iglesia cumple con la misión por medio del liderazgo ministerial.

Sin ministerio no puede haber misión, así como no puede haber misión sin el ministerio. Sin mujeres y hombres apartados para la formación, administración y el cuidado de los miembros del cuerpo de Cristo, la Iglesia no puede ser instrumento de Dios en el mundo. Ello se hace claramente evidente en la historia de la primera iglesia registrada en el territorio gentil: la Iglesia de Antioquía (Hch. 11:19-30; 13:1-3)

El Ministerio, el Espíritu y la Misión: el caso de la iglesia de Antioquía

La iglesia de Antioquía había surgido de la dispersión a causa de la persecución que hubo con motivo de Esteban (Hch. 11:19ss.). Según Hechos 8:4 *"los que fueron esparcidos iban por todas partes anunciando el evangelio"*. Al principio, sólo le predicaron a los judíos que residían en Antioquía, capital de Siria (Hch. 11:19b). En el grupo pionero, sin embargo, hubo algunos de tierras gentiles que se atrevieron a cruzar las barreras culturales para evangelizar también a los gentiles (Hch. 11:20). Surgió un tremendo despertamiento en la ciudad (Hch. 11:21), de tal manera que los apóstoles en Jerusalén enviaron a Bernabé como su representante, así como lo habían hecho

¹ Cf. Emil Brunner, **The Word and the World**. (London: SCM Press, 1931), p. 108.

² Cf. Jürgen Moltmann. **La iglesia, fuerza del espíritu** (Salamanca : Sígueme, 1978). pp. 73 ss.; **The Trinity and the Kingdom**. (San Francisco : Harper and Row, 1981). passim.

³ Cf. Faith and Order Secretariat, **Baptism, Eucharist and Ministry**. (Geneva: World Council of Churches, 1982), p. 21

⁴ Para este estudio cuidadoso del liderazgo ministerial en las comunidades neotestamentarias y su desarrollo posterior, aunque con referencia especial al problema de la Iglesia Católica contemporánea, véase la excelente obra de Edward Schillebeenchx, **Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ**, traducido del holandés por John Bowden (New York: Crossroad, 1981), 165 p.

anteriormente en el caso de Samaria (Hch. 8:5ss). Bernabé en cambio fue a Tarso a buscar a Saulo para que le acompañara en la obra. En Antioquía permanecieron un año ministrando la Palabra de Dios (Hch. 11:26).

El Espíritu Santo bendijo aquella congregación con un liderazgo extraordinario. De acuerdo al texto lucano, surgieron dos tipos de líderes en la iglesia antioqueña: "profetas y maestros" (Hch. 13:1). Sabemos que en el N.T. se usa una gran variedad de términos para el ministerio. En Hch. 6:1-6, Lucas se refiere a "los doce" y a "los siete". Más tarde habla de Santiago y los ancianos como los líderes de la iglesia de Jerusalén (Hch. 15:13-22). En la primera epístola a los Corintios, Pablo menciona a "apóstoles, profetas y maestros" (1 Cor. 12:28), al igual que en Romanos, donde se refiere a "diáconos y asistentes" (Rom. 16:1). En la carta a los filipenses usa los términos seculares **episkopoi** y **diakonoi** para describir el ministerio cristiano (Fil. 1:1). Este uso variado de títulos es evidencia de que en la iglesia primitiva había diferentes tipos de líderes, todos con funciones específicas, al servicio de la Iglesia misionera. De ahí que pese al hecho de que los términos que usa Lucas para describir los ministros de la iglesia en Antioquía no sean de ninguna manera típicos de todas las comunidades cristianas del N.T., la experiencia primigenia de dicha congregación puede ser considerada como **muestra** del carácter misional del ministerio en la iglesia apostólica. De lo que nos informa el libro de Hechos acerca de la iglesia en Antioquía, podemos deducir varias implicaciones misionológicas sobre el ministerio.

El ministerio como un don del Espíritu que recibe la iglesia en la misión

El Espíritu había permitido la dispersión de la iglesia en Jerusalén. Como resultado, una porción de creyentes llegó a la capital de Siria y comenzó a reunirse en nombre del Señor. Se puede decir que al principio aquella congregación fue una comunidad de exiliados. Los primeros ministros que el Espíritu les dio fueron evangelistas. De ahí que no se contentaron simplemente con evangelizar a los judíos, sino que también decidieron anunciar el evangelio a los gentiles (Hch. 11:20). Fueron ellos los que fundaron la primera iglesia culturalmente heterogénea, de la cual surgió un nuevo centro de operaciones para la evangelización del mundo gentil.

Se puede concluir que fue a raíz del desarrollo fenomenal que experimentó la iglesia antioqueña, gracias al ministerio de aquellos primeros evangelistas, que el Espíritu decidió ampliar su cuerpo ministerial a "profetas y maestros" (Hch. 13:1). La tarea de éstos parece haber sido eminentemente pastoral: enseñaban la Palabra, dirigían el culto y administraban la obra diaconal (Hch. 11:26-30; 13:2)

La antigua iglesia de Antioquía es prototipo de toda nueva congregación. Cada iglesia es el fruto de la obra misionera, pasa por el mismo proceso: es comenzada por uno o más líderes (laicos y ordenados) con el don del Espíritu para evangelizar y fundar obras. A medida que se va desarrollando la misma, el Espíritu va proveyendo de líderes que necesita para confirmar en la fe a los nuevos creyentes y ayudarlos a participar eficazmente en la misión.

Es así como el ministerio de la iglesia tiene su fundamento carismático y misional. El ministerio apartado (los pastores y otros líderes de dedicación exclusiva) es un don de gracia ("carisma") que la iglesia recibe en la misión. Los ministros no son peones, empleados para satisfacer los caprichos de la feligresía, ni mucho menos administradores de sucursal, enviados por la jerarquía denominacional para cuidar los intereses de la organización y el sistema eclesiástico. Son recursos que el Espíritu le da a la iglesia para que participe eficazmente en la misión. De ahí que deba cuidarlos y cultivarlos, recibéndolos como una bendición del Señor.

La misión crece por el ministerio

Una segunda implicación que se deriva de la experiencia misional de la iglesia en Antioquía es el hecho de que el ministerio es un instrumento del Espíritu para que la Iglesia pueda crecer en su servicio de traer al mundo a los pies de Cristo. Los profetas y maestros que el Espíritu le había dado a la iglesia de Antioquía estaban realizando una tremenda obra. Los que creían y se bautizaban no sólo eran confirmados en la Palabra, sino ayudados a desarrollar un nuevo estilo de vida. No en balde fue en Antioquía donde "se les llamó cristianos por primera vez" a los seguidores de Cristo (Hch. 11:26) y donde se recogió la primera ofrenda para los pobres de Jerusalén (Hch. 11:29-30). Aquella era una iglesia de oración, ayuno y celebración cultural. Fue justamente durante uno de sus cultos cuando el cuerpo ministerial descubrió que el Espíritu tenía otros planes. Por medio de uno de los profetas, escucharon al Espíritu ordenar que le apartaran a "Bernabé y a Saulo para la obra" a que les había llamado (Hch. 13:2).

Como en Antioquía, así cada iglesia que tiene un ministerio activo y dinámico descubre que el Espíritu Santo siempre pone por delante nuevos desafíos y nuevas fronteras. Los ministros de la iglesia son llamados a estar ocupados en la misión. No son enviados a hacer ninguna otra cosa que la de ejercer el ministerio que Dios les ha entregado, estando atento a la voz del Espíritu. La gran tentación de muchos líderes eclesiales es la de cambiar su **primogenitura** ministerial por "el plato de lentejas" de carreras seculares más prominentes y lucrativas. En tales circunstancias, el Espíritu tiene que levantar nuevos líderes para continuar la misión. Y por supuesto, hay aquellos que pretenden estar ocupados en el ministerio sin prestar atención a la voz del Espíritu. Se sumergen tanto en la obra que se olvidan del Soberano de la misión. En tales circunstancias, la obra se estanca y el ministerio pierde vitalidad. De ahí la necesidad de "trabajar y orar", estando ocupados en la obra y atentos a lo que el Espíritu le dice a la iglesia. Cuando se trabaja en la obra y se ora por ella, la misión crece y se descubren nuevos planes y oportunidades.

La fidelidad misional de la iglesia se prueba en su sacrificio ministerial

En tercer lugar, podemos deducir de la iglesia de Antioquía que la fidelidad misional no consiste en el éxito organizativo, sino que descansa en su disposición a compartir su liderazgo con la obra que está todavía por realizarse. La iglesia de Antioquía demostró su tremendo carácter misionero cuando el Espíritu Santo le ordenó que le apartara a dos miembros clave de su equipo ministerial. Bernabé y Saulo habían venido desempeñando un papel estratégico en aquella congregación, eran los maestros. La iglesia respondió a la orden del Espíritu Santo sin titubeos (Hch. 13:3). Verificó así su fidelidad a la misión con su acción sacrificial, de la misma manera que había hecho con la necesidad de la iglesia madre en Jerusalén (Hch. 11:27-30).

La iglesia no puede apropiarse de su liderazgo como si fuera una propiedad privada. Antes bien debe siempre recordar que el ministerio es un don, y mostrarse dispuesta a ofrecerlo sacrificialmente, aunque implique una disminución de su programa, por causa de la misión. Porque la misión no es un conjunto de acciones que realiza la iglesia, sino la demostración de una nueva vida ofrecida como oblación para los que todavía no la han experimentado. Es la disposición de compartir lo mejor de su liderazgo con los pueblos que yacen más allá de las fronteras de la fe donde la iglesia muestra la eficacia de su ministerio y su madurez en la misión. Una iglesia misionera se destaca siempre por su generosidad ministerial. Sabe que lo que tiene es un don de gracia para ser compartido. Prueba, pues, su fidelidad a la misión respondiendo sacrificialmente al Espíritu Santo cuando le pide lo mejor para la extensión del evangelio por todas las naciones. Es en ese momento donde la iglesia y su ministerio se convierten en centro de operaciones misionales. Cumple así su objetivo más noble: servir a Dios (ofrecer sacrificios de alabanza) en el apostolado.

La Pastoral Como Expresión Práctica De La Misión En América Latina:

Una Perspectiva Histórica

Así como la iglesia apostólica conoció una gran gama de líderes eclesiales, la iglesia en América Latina ha contado con diversos tipos de ministerios. Sea la Iglesia Católica Apostólica con sus obispos, presbíteros, diáconos, religiosos, catecistas y delegados de la Palabra, o sean las diversas denominaciones protestantes con sus pastores, ancianos, diáconos, evangelistas, maestros y misioneros, el hecho es que el cristianismo latinoamericano ha experimentado un ministerio multifacético a través de la historia. A esa variedad de líderes, algunos de los cuales son laicos dedicados exclusivamente a la obra, se le ha venido llamando durante las últimas décadas "agentes pastorales". Es así como el adjetivo "pastoral", derivado de la imagen y título bíblico de pastor, que dentro de algunas iglesias es a veces limitado al personal profesional de una congregación, y que en la Iglesia Católica es reservado a los obispos, ha venido a tomar el lugar del término "ministerio". "La pastoral" en América Latina tiene por lo menos una triple referencia. Se refiere:

1. A la obra que realiza todo el pueblo de Dios en cumplimiento con la misión.
2. Al liderazgo que le permite llevar a cabo.
3. A las estrategias que utiliza.

La pastoral en América Latina es pues la expresión práctica de la misión.⁵ El fermento pastoral en las últimas décadas es parte de un proceso cuyo origen está marcado por la crisis religiosa que vive América Latina desde el desmoronamiento de la antigua cristianidad a principios de siglo, y que se agudiza con la crisis económica mundial de 1930, que en América Latina produce como consecuencia más notable la explosión urbana.⁶ El éxodo del campo a la ciudad cambia la fisonomía del continente y con ello se produce una nueva situación pastoral.⁷

La pastoral católica: de la protección a la crítica profética y la reacción eclesial

La pastoral católica responde con una ofensiva de "protección" a través de la llamada Acción Católica. Busca proteger a los fieles ante una nueva situación socio-económica y política que vive América Latina mediante la milicia de laicos en instituciones caritativas, educativas y potestativas creadas por la iglesia para hacer frente a los nuevos desafíos que se presentan como resultados de dicha situación.⁸ Pero la agudización de la crisis social, económica y política, en el proceso de secularización y la creciente descristianización que experimenta el continente como resultado de la explosión urbana destinan al fracaso a dicha estrategia.

Como en Europa, así en América Latina: la Iglesia Católica se ve forzada a reconocer que no está situada en un continente cristiano, sino en territorio de misión. De una pastoral de protección, se pasa a una pastoral de testimonio, donde la acción evangelizadora se convierte en prioridad. Una reorientación pastoral en orden a la evangelización requiere, no obstante, una renovación de las estructuras y de los agentes pastorales. De ahí que en 1960 se funda el Instituto Pastoral Latinoamericano. En su corto trayecto, el IPLA logra crear una nueva conciencia pastoral que, apoyada,

⁵Cf. Orlando E. Costas, **El protestantismo en América Latina hoy: ensayos del camino, 1972-74** (San José: Publicaciones INDEF). Véase especialmente el ensayo "Hacia una pastoral evangélica para el hombre latinoamericano", pp. 77-113, y en particular, la pág. 111 nota 14. Para la pastoral católica, véase, entre otros, Segundo Galilea, **Información teológica y pastoral sobre América Latina** (Bogotá: CLAR, 1974)

⁶ Cf José Luis Romero, **Latinoamérica: las ciudades y las ideas** (México: Siglo XXI, 1976), p. 139.

⁷ Juan Luis Segundo, **Acción pastoral: sus motivos ocultos** (Buenos Aires: Ediciones Búsqueda, 1972), pp. 9-16.

⁸ Cf. Casiano Floristán, "Método teológico de la teología pastoral" en **Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología**, editado por Enrique Maldonado (México: Comité Organizador del Encuentro de Teología, 1976), p. 238.

estimulada y desafiada por acontecimientos internacionales como el Concilio Vaticano II, la Segunda Conferencia del CELAM (Medellín 1968) y el fermento revolucionario que se vive en América Latina desde fines de la década del 50, hace hincapié no sólo sobre el gran desafío evangelizador, sino también, y especialmente, sobre el problema del subdesarrollo socio-económico, entendido como dependencia y opresión. Al IPLA le siguen movimientos como los de comunidades de base, Cristianos por el Socialismo (Chile), Sacerdotes para el Pueblo (México) y grupos ecuménicos como ISAL (en Bolivia) y Éxodo (en Costa Rica). Surge así lo que Casiano Floristán ha llamado "una pastoral crítico-profética". Se trata de una pastoral que se vuelca "desde las perspectivas del Éxodo, el profetismo y la crítica de Jesús a los poderes o clases dominantes", hacia la realidad social, económica y política para transformarla; que ve a la Iglesia como sacramento de liberación y exige, por lo tanto, que ésta se ponga incondicionalmente al servicio de los pobres y oprimidos.⁹

A mediados de la década de los 70, sin embargo, surge una fuerte reacción eclesial en contra de la nueva pastoral. Obispos, sacerdotes, teólogos y políticos conservadores, insatisfechos con la postura social de Medellín, y especialmente con la crítica profética, lanzan una extraordinaria campaña para darle reverso al "espíritu" de Medellín. Con el apoyo de ciertas figuras claves del Vaticano intentan tomar control absoluto de la Tercera Asamblea General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla, México en febrero de 1979. Pero gracias a la influencia de los obispos dedicados a la pastoral profética, la protesta de las comunidades eclesiales de base, el apoyo moral de muchos teólogos católicos, obispos, sacerdotes y laicos en otros continentes y el servicio diligente de un impresionante número de teólogos talentosos latinoamericanos, Puebla no puede darle reverso al compromiso de Medellín. Antes bien, lo confirma.¹⁰

Si bien es cierto que Puebla no afectó adversamente la pastoral crítico-profética, tampoco logró interrumpir la línea pastoral del sector conservador dentro del CELAM. Es así como se notan hoy dentro del catolicismo latinoamericano por lo menos dos líneas pastorales: una que siguiendo la orientación crítico-profética de la década pasada pone a la pastoral al **servicio** del pueblo pobre y oprimido, y la otra que procura defender la **autoridad** de la iglesia y recobrar los aspectos perdidos por los que podríase llamar una nueva pastoral de cristianidad. La primera es la línea que siguen los obispos, sacerdotes y teólogos allegados a las expresiones más autóctonas del movimiento de comunidades de base. La segunda es la línea oficial del CELAM.

La pastoral protestante: de la expansión y la consolidación a la crítica renovadora y la reacción conservadora

Por su parte, el protestantismo responde a la misma situación por la vía de la expansión numérica y la consolidación institucional. Se multiplican los grupos pentecostales en los grandes centros urbanos. Se organizan numerosos esfuerzos multitudinarios (campañas) de evangelización. Se fortalecen y se incrementan las instituciones educativas y sociales, especialmente las llamadas iglesias históricas, y se va formando un nuevo liderazgo pastoral.

Ya para la década del 50 van surgiendo nuevas inquietudes dentro de los diferentes sectores protestantes. Se va tomando conciencia de la situación "dividida, divisiva y fisípida" (Míguez Bonino) que caracteriza al protestantismo latinoamericano. Comienza a sentirse su alienación cultural y el peso de la crisis social, económica y política. Surgen nuevos planteamientos críticos sobre la práctica evangelizadora, la estructura de la congregación y la naturaleza del ministerio. De este contexto, aparecen

⁹ *Ibíd.*, pp. 240-242.

¹⁰ Cf. Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, **Puebla: la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina** (Bogotá: CELAM), párr. 1134/1135, p. 236
Encuentro y Diálogo N° 1 Año 1984

diversas tentativas de colaboración intra-protestantes: organizaciones juveniles y estudiantiles como ULAJE, FUMEJ y la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos; redes de comunicación como DIA y LEAL; comisiones educativas como CELADEC; y movimientos como ISAL, UNELAM y Evangelismo a Fondo.¹¹

Este último, que surge inicialmente como una crítica a la práctica evangelística vigente (campañas multitudinarias) y, a la vez, como un llamado de abandono del complejo de minoría religiosa que solía caracterizar a las iglesias protestantes no-pentecostales de la década de los 50, por medio de una movilización total, vino a convertirse en pocos años en un movimiento de renovación pastoral. Al proponer una inversión en las tradicionales relaciones pastor – congregación, de modo que el pastor en vez de ser el centro de la acción evangelizadora se convierta en un ayudante y facilitador, sobre quien debía de recaer la responsabilidad de la obra pastoral en las diversas situaciones del diario vivir; al ver a la iglesia como una gran familia donde se comparte experiencias comunes, donde se celebra la fe y se mantiene viva la esperanza; al entenderla como un centro de reflexión sobre la fe y el adiestramiento para la misión; al asemejarla a un equipo con una tarea común pero con funciones diversas; al hacer hincapié sobre la organización de numerosas células de oración y testimonio fuera del templo (en hogares, fábricas, colegios y establecimientos comerciales) dirigidas por laicos; al insistir en la mancomunación de todos los recursos, poniéndolos a disposición de la iglesia toda, en orden a una acción evangelizadora conjunta, al subrayar todo ello, el movimiento de Evangelización a Fondo (EVAF) estaba proponiendo a la vez, una pastoral integral y contextual, de conjunto y desde las bases.¹²

Paralelo a EVAF, surge durante la década de los 60 el movimiento de educación teológica por extensión.¹³ Se trata de un esfuerzo por popularizar la educación teológica para equipar al máximo número de creyentes en la obra del ministerio que ha sido dado a toda la iglesia, y formar líderes naturales (locales) que puedan ayudar a la misma a cumplir con su vocación concreta del diario vivir.

Hay que mencionar también durante el período de discusión los esfuerzos de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, las asociaciones regionales de escuelas teológicas y el Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP)¹⁴. Estos y otros semejantes procuraron profundizar en la reflexión teológica – pastoral.

¹¹ Cf. Comité Editorial del CLAI, ed. **Oaxtepec 1978: unidad y misión en América Latina** (San José: CLAI, 1981). Véase especialmente los siguientes ensayos: W. Dayton Roberts, "El movimiento de cooperación estratégica: de San José 1948 a Bogotá 1965", pp. 45-64; José Míguez Bonino, "Hacia un protestantismo entre la I y la II CELA (1949-1960)", pp. 65-80; Néstor Míguez, "De Rosario a Oaxtepec: los movimientos ecuménicos y la búsqueda de la unidad cristiana en América Latina", pp. 121-131. Cf. Además Orlando E. Costas, **Theology of Crossroads in Contemporary Latin America** (Amsterdam: Editions Rodopoi, 1976), pp. 29-55, 149-223.

¹² Sobre la teoría detrás del movimiento de Evangelismo a Fondo, véase: Guillermo Cook, "De Evangelismo a Fondo a evangelización a fondo", en: **Marcha Internacional**, N° 19 (1972), pp. 8-9; "Total Mobilization of the Church for Total Evangelization of the World", en: *World Mission Magazine*, XV:9 (octubre, 1971); Orlando E. Costas, "Depth in Evangelism: An Interpretation of" In: *Depth Evangelism around the World* y "In-Depth Evangelism in Latin America" en: **Let the Earth Hear His Voice**, ed. por J. D. Douglas (Mineapolis: World Wide Publications, 1974); "New Perspectives of In-Depth Evangelism", tres artículos en **In-Depth Evangelism Around the World** I:4 (January-March, 1974), 54-55, 59-60; I:3 (October-December, 1973), 39, 42-48; I:2 (July-September, 1973), 17-21, "Hacia una evangelización pertinente", en **Hacia una teología de la evangelización**, ed. por Orlando E. Costas (Buenos Aires: La Aurora, 1973), pp. 263-273; **Compromiso y misión** (San José: Caribe, 1979), pp. 20-21; Rubén Lores, "Evangelismo a Fondo se renueva" En **Marcha Internacional**, N° 17 (julio-diciembre, 1970); Paul Pretiz, "In Depth Evangelistic Movements around the World: a report", **Occasional Essays**, II:2 (June, 1974); INDEPTH Team, "The meaning of in-depth Evangelismo" en: **In-depth Evangelism around the World**, I:1 (April-June, 1973), I:3; IDEA, "The Historical Development of In-Depth Evangelism", en **Depth Evangelism around the World**, I:2 (July-September, 1973), 31-32.

¹³ Cf. Kenneth B. Mulholland and Nelly de Jacobs, "Presbyterian Seminary of Guatemala: a modest experiment becomes a model for change", in **Ministry by the People: Theological by Extension**, edited by F. Ross Kinsler (Geneva: WCC Publications and Maryknoll, N.Y. Orbis Book, 1983), pp. 33-42; véase también en el mismo tomo, pp. 52-92.

¹⁴ Sobre la Fraternidad Teológica Latinoamericana, véase Anthony Christopher Smith, "The Essentials of Missionology from the Evangelical Perspective of the 'Fraternidad Teológica Latinoamericana'", tesis doctoral Encuentro y Diálogo N° 1 Año 1984

Uno de los primeros intentos sistemáticos sobre la pastoral evangélica latinoamericana es la obra de Emilio Castro, **Hacia una pastoral latinoamericana** (1974). Castro sugiere tres modelos pastorales que pueden identificarse tanto en diversas etapas históricas del protestantismo en la presente situación. Son éstos:

1. El modelo caudillista del misionero pionero, reforzado por el sistema de la hacienda y el clericalismo de la cristianidad colonial.
2. El modelo de capellanía basado en la imagen del pastor como líder profesional llamado a agregarle una dimensión religiosa a los miembros de la iglesia.
3. El modelo de capacitación donde el pastor entrena y acompaña a la congregación en el desarrollo de su ministerio.¹⁵

Estos tres modelos no son de ninguna manera únicos. A ellos se les puede agregar otros, tales como:

1. El del **pastor-evangelista**, quien ve su tarea principalmente como un predicador de masas, un iniciador de nuevas congregaciones, o un reclutador de nuevos miembros.
2. El **administrador** quien enfatiza la mayordomía de los bienes, la iniciación y dirección de esfuerzos educativos o sociales vinculados con la iglesia, o la construcción de templos.
3. El **terapeuta** para quien la pastoral significa cuidar espiritual y emocionalmente de su feligresía por el consejo y la visita.
4. El **líder de base**, quien es ante todo un miembro de la comunidad que se destaca por su autoridad moral y espiritual.

Tal diversidad responde a las múltiples situaciones en que se encuentran las iglesias latinoamericanas. La situación cambiante del continente, las experiencias culturales de sus pueblos, las circunstancias específicas que acompañan el comienzo y desarrollo de la obra y las tradiciones misionológicas y eclesiásticas detrás de los fieles, moldean no sólo las imágenes sino también los estilos de liderazgo ministerial.

La Vocación Ministerial Y Las Prioridades De La Misión En América Latina:

El ministerio es ante todo una vocación. Es un llamado que el Espíritu le extiende a hombres y mujeres en la iglesia para ejercer una tarea especial en el contexto de la misión. Como tal tiene una dimensión subjetiva y otra objetiva.

Por una parte, el ministerio conlleva una inclinación al servicio exclusivo del evangelio: el sentimiento de que no otra cosa que uno preferiría hacer que la de trabajar permanentemente en la obra de Dios. En ese sentido el ministerio no es una carrera que se escoge porque le parece interesante o porque no tiene otra cosa mejor que hacer. Antes bien, es una carrera con la cual uno se siente comprometido sin haberlo determinado. Al ministerio cristiano se ingresa por convicción, o sea, por la creencia santa de que Dios ha escogido a uno para realizar una obra particular y le ha dado los dones necesarios para realizarla. El ministerio es obediencia al testimonio interno del Espíritu.

(inédita), presentado en el Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, EE.UU. (1983); Samuel Escobar, "Del primero al segundo CLADE: evangélicos en busca de una evangelización contextual", **Pastoralia**, 2:3 (septiembre), pp.22-30, y por el mismo autor, "Espíritu y mensaje de CLADE II: balance y perspectiva de una década de vida evangélica en América Latina" en: **CLADE II: América Latina y la evangelización en los años 80** (México: FTL, 1980), IX-XVII. Sobre el papel de las asociaciones regionales de escuelas teológicas, véase a Costas, **Theology of the Crossroads**, pp. 227-234. En cuanto a CELEP, véase "La pastoral en América Latina: ensayos e informes de una consulta", **Pastoralia**, I:1 (abril, 1978); "El CELEP en la década de los 80", **Documentos para la misión**, N° 1 (septiembre, 1980).

¹⁵ Emilio Castro, **Hacia una pastoral latinoamericana**, (San José: Publicaciones INDEF, 1974), pp. 22-44

Por otra parte, la vocación ministerial tiene una dimensión objetiva: la confirmación externa de que Dios verdaderamente ha escogido a uno para una tarea especial. Esa confirmación es manifiesta en el crecimiento en la fe, el desarrollo de los dones de liderazgo espiritual, la fidelidad al evangelio y el reconocimiento público de la congregación de creyentes.

La vocación ministerial exige una formación conmensurable a sus objetivos. Es decir, una formación que permita a los candidatos conocerse a sí mismos, madurar en la fe, desarrollar un estilo pastoral positivo, aprender a ser fieles mayordomos del evangelio y crecer en la vida del Espíritu.

Por mucho tiempo se ha pensado que la manera de proveer dicha información es a través de los programas formales de educación teológica estructurados en orden de la excelencia académica. No importa, cuál sea el nivel de estudio (primario, secundario o universitario), el criterio básico ha sido lograr el mérito intelectual, el cual es medido por el número de materias aprobadas y la calificación recibida de ellas. Las materias responden a objetivos académicos (contenidos necesarios para adquirir un cúmulo de conocimientos bíblicos, teológicos, históricos y pastorales). Cada nivel tiene como meta implícita capacitar a los alumnos a ascender a un grado más alto.

Por supuesto, en la medida en que vivimos en sociedad con sistemas educativos meritocráticos es prácticamente inevitable que la educación teológica siga un patrón semejante. ¿Qué ocurre, sin embargo, cuando no se cuenta con los recursos necesarios para sostener un sistema educativo de tal envergadura? En tales casos se presenta, por una parte, el fenómeno de la mediocridad en la educación formal y, por la otra, el inevitable desarrollo de patrones educativos informales de conformidad con las circunstancias locales.

En un continente como América Latina donde los recursos económicos y teológicos son tan limitados y donde la iglesia es, no obstante, muy dinámica, no sólo ha proliferado el número de pastores y otros líderes ministeriales laicos, sino también el número de alternativas en la educación teológica. Quiéranlo o no, los líderes eclesiásticos y educadores teológicos, el hecho es que (por lo menos dentro del protestantismo) hay más líderes ministeriales sin una preparación teológica formal que graduados de seminarios o institutos. Existe también un creciente deseo en muchos feligreses de adquirir herramientas para servir al señor en la misión, pero dentro de sus respectivas circunstancias. Ello ha forzado a decenas de instituciones teológicas a desarrollar programas de extensión, los cuales se caracterizan por la flexibilidad y adaptabilidad, aunque están montados sobre el marco de la educación teológica formal.

El problema es que ni los programas en residencia ni las nuevas alternativas en la educación por extensión son garantía de una formación ministerial eficaz. Esto es así por cuanto el objetivo de dicho programa es, por lo general, académico y profesional y no formativo y praxial. Ciertamente es posible que los programas de residencia y extensión puedan trascender lo puramente académico y profesional y llegar a ser instrumentos eficaces de la formación que exige la vocación ministerial. De igual manera, tendríamos que reconocer que siempre es posible recibir una adecuada formación fuera de la institución teológica. Nuestro Señor Jesucristo trabajó con sus discípulos por tres años enseñándoles con palabras y hechos lo que significaba ser agentes del Reino de Dios y testigos de su gracia. En la época apostólica (como podemos constatar en el caso de las iglesias de Jerusalén y Antioquía en el libro de los Hechos) la preparación ministerial se daba en el contexto de la vida común de la iglesia. En Norteamérica, durante los días de la colonia británica, cuando no había seminarios ni facultades de teología, los pastores se formaban bajo el tutelaje de líderes ministeriales que tomaban a los candidatos como aprendices. Por un periodo de tres o cuatro años les enseñaba a crecer como personas, a entender la obra del ministerio y a ejercerlo. Por su parte, la obra evangélica en América Latina ha dependido de obreros formados por el Espíritu en la "escuela de la

experiencia". Allí han aprendido los rudimentos básicos de la fe y del ministerio cristiano, y dentro de sus limitaciones académicas su labor ha sido fructífera.

Si la vocación ministerial se da en el contexto de la misión, luego los que participan en la formación de los llamados a ejercer el ministerio tienen siempre que preguntarse sobre las prioridades de la misión en el momento y el espacio en que les toca vivir y ministrar. En América Latina esta es la pregunta que menos se han hecho las instituciones teológicas. Discernir las prioridades de la misión en América Latina durante la década actual es la tarea más urgente en la educación teológica y el aspecto más crítico de esta ponencia. De ahí que nos vamos a permitir concluir con varias implicaciones sobre las prioridades de la misión.

Hay que tener presente lo que hemos venido sosteniendo desde un principio, a saber, que la misión es provincia del Espíritu. Pero el Espíritu, hemos dicho, es enviado por el Padre en nombre del Hijo; es la presencia misma de Cristo resucitado y la continuación del ministerio terrenal de Jesús. De ahí que la misión del Espíritu encuentre su correlación con la misión de Jesucristo. El Espíritu, que unge a Jesús para el cumplimiento de su ministerio mesiánico (Lc. 4:14-20), con énfasis especial en los pobres, los oprimidos y los desposeídos, y que la fuerza que lo resucitó de los muertos (Rom. 1:4), es también el que llena a la iglesia de la presencia de Cristo y hace posible que él se esconda detrás de los presos, los enfermos, los hambrientos y desnudos, como lo enseña el evangelio de Mateo (25:31-45). Por lo mismo, son éstos los que constituyen la referencia básica para determinar la identidad de la iglesia en la historia.

No hay otra iglesia que la comunidad de Jesús el Cristo hecho presente por el Espíritu. Donde está Cristo, allí está la Iglesia. Como hemos dicho, ser iglesia es vivir por fe en Cristo mediante el poder del Espíritu. Ello implica una identificación histórica con Cristo: la encarnación de la vida en el Espíritu en las situaciones concretas del diario vivir, especialmente aquellas que muestran la vulnerabilidad de los "pobres y humildes" (que son dos categorías que abarcan los diversos grupos hacia los cuales Jesús dirigió su ministerio).¹⁶ Si el Cristo pneumático se esconde detrás de los "pobres y humildes", luego la iglesia necesitará ser una iglesia humilde y pobre para vivir de conformidad con la obra del Espíritu. Sólo desde esa ubicación histórica y espiritual puede la iglesia discernir las prioridades de la misión. Es desde la perspectiva de una iglesia poseída por el Espíritu de Cristo y solidarizada con los "pobres y humildes", que nos permitimos identificar las siguientes prioridades misionales para América Latina hoy.

Afirmación de la vida y denuncia de la violencia

El "Reino de los cielos sufre violencia" (Mt. 11:12) en América Latina. Un panorama sombrío rodea a los pueblos de todo el hemisferio. Se niega la vida y se exalta la muerte con mecanismos violentos de reprensión en nombre de la ley y el orden, en defensa de la tradición cristiana y con pretextos benévolos y humanitarios. La primer prioridad de la hora es la de "arrebatarle" el Reino a los agentes de la muerte, afirmando la vida y denunciando la violencia. Ello tiene varias implicaciones.

Implica en primer lugar, **defender el derecho del pobre a la vida y combatir los mecanismos de represión socio-económica** que contribuyen a su pobreza. Durante los años de la administración del ex - presidente norteamericano Jimmy Carter, se hizo mucho énfasis en los derechos humanos. Sin embargo, se dijo muy poco sobre los derechos de los pobres (que son el foco tanto del humanismo del A.T. cuanto del N.T.). Ciertamente no debemos minimizar el impacto positivo que tuvo la política de Carter sobre los derechos humanos en muchos países represivos de América Latina. Pero tampoco debemos olvidar que las violaciones más serias durante la última década han sido en contra del pueblo pobre del hemisferio.

¹⁶ Sobre nuestro concepto de pobreza, véase nuestra obra **Compromiso y misión**, pp.111-139. Encuentro y Diálogo N° 1 Año 1984

En los últimos años hemos visto la acción represiva del Fondo Monasterio Internacional sobre la economía de países como Perú y Jamaica, forzando alzas generales en el costo básico de la vida que sólo pueden ser caracterizadas de inhumanas y crueles. En muchos de los países latinoamericanos los esfuerzos más mínimos por mejorar el salario de los obreros son repelidos con represalias legales e institucionales. La iglesia debe combatir a toda costa estos y otros tantos mecanismos de represión socio-económica así como defender el derecho de los pobres a disfrutar de los aspectos básicos de la vida abogando por formas de organización social más comunitaria, una economía que ofrezca verdaderas posibilidades de socialización de la producción y del consumo popular y una estructura política más participativa, que dé garantías de seguridad social y derechos individuales.

Afirmar la vida y denunciar la violencia implica, en segundo lugar, **condenar la tortura y abogar por procesos jurídicos equitativos**. Durante la última década hemos dado en América Latina un giro casi de 180 grados, retrocediendo cientos de años en la historia al restituir métodos crueles de castigo, como la tortura, que habían sido superados por procedimientos más humanitarios y civilizados. La tortura se utiliza como método policial para obtener información. Su reaparición en Latinoamérica está en relación directa con la desaparición del Estado de Derecho. Pero ante todo, ha surgido como un componente fundamental en la ideología de "seguridad nacional" propagada por los Estados Unidos y regímenes de turno. (¿Dónde, si no en los cursos de entrenamiento de guerra no-convencional que han ofrecido agentes militares estadounidenses a agentes militares o policíacos latinoamericanos se les comenzó a enseñar a los regímenes represivos de América Latina a usar la tortura como instrumento político?). La complicidad es global, o por lo menos mayoritaria. Dentro de esta situación, ciertos sectores de la iglesia se han pronunciado, mientras que otros han callado. Los que han callado lo han hecho o bien por su radical asilamiento histórico o por su ingenua aceptación de la idea que todo ello le pasa solamente a los que andan inmiscuidos en tareas subversivas, propaganda que ha sido ampliamente divulgada por los practicantes de la tortura.

En tercer lugar, afirmar la vida y denunciar la violencia implica **defender las libertades humanas y atacar el complejo armamentista** que hace posible la negación de esas libertades. La iglesia puede cruzarse de brazos ante la violación sistemática del sufragio con la simple y descarada prohibición de elecciones libres, fraudes electorales o condicionamientos legales que impiden la participación plena del pueblo en la elección de sus gobernantes. Tampoco puede aceptar la perfección sistemática de aquellos que piensan diferente a la mayoría o la negación del derecho de la libre asociación. Estas y otras tantas libertades tiene que ser defendidas a toda costa y en todos los niveles de la sociedad. A la misma vez, la comunidad eclesial debe atacar la carrera armamentista de los países desarrollados que no sólo está poniendo en peligro el bienestar de todo el planeta con su arsenal nuclear, sino que ha abierto las puertas para que naciones pobres como Brasil se inicie por el mismo camino. Ello permite, además, que industrias militares de la América del Norte (o de Europa) se enriquezcan a expensas del sudor y la sangre de los pueblos subdesarrollados del hemisferio. Estos armamentos que se les venden a dichos pueblos hacen posible la violación sistemática de las referidas libertades. Curiosamente, esa misma industria alimenta la violencia nacional que se ve en los países del Norte por su oposición organizada al control de armamentos, y con el apoyo de la industria fílmica, creando un ambiente de terror, especialmente en las calles de las principales metrópolis estadounidenses.

La denuncia de este panorama de violencia y la afirmación de la vida se presenta hoy como un desafío ineludible ante los cristianos y las iglesias del continente. Porque el reino del cual somos partícipes y cuyo mensaje hemos sido llamados a anunciar, nos obliga a ponernos del lado del amor y no del odio del injusticia y no de la desigualdad, de la paz y no de la agresión. Siendo así, no nos queda otra alternativa que la de empeñar nuestros esfuerzos en programas que denuncien esa violencia institucionalizada y

afirmen el derecho del pobre y el perseguido a la vida, programas que pongan al ser humano por encima del Estado y sus instituciones. Hacer lo contrario sería acobardarnos y renunciar a nuestras responsabilidades como primicias de la nueva creación.

Solidaridad humana y unidad cristiana

Esa responsabilidad exige solidaridad humana. Porque no es posible afirmar la vida sin un compromiso solidario con toda la humanidad en su lucha por la vida. La división de los pueblos en clases sociales, bloques ideológicos, grupos raciales, movimientos religiosos y chauvinismos sexistas son reflejo de la amenaza de muerte que asedia a la raza humana. Ello es particularmente evidente en nuestro hemisferio, donde tenemos un largo trayecto de guerras practicidad, de bloqueos económicos, de antagonismos clasistas, raciales o sexistas, de conflictos religiosos y discriminaciones ideológicas. Nuestro suelo americano es hoy por hoy uno de los espacios más divididos y fracturados, interna y externamente, del planeta tierra. Para afirmar la vida es necesario que superemos esas fricciones y nos solidaricemos en un frente humanitario común.

Esas divisiones hemisféricas hallan su contraparte en la extraordinaria división de la iglesia. El conflicto es simplemente la tradicional polémica católico-protestante. Antes bien, se trata de divisiones entre católicos y católicos, entre protestantes y protestantes, entre feligresía y jerarquía, entre organismos paraeclesiales, entre divergentes posiciones teológicas y distintas opciones pastorales; en fin, se trata de una fractura múltiple. Por ello, la iglesia se encuentra inepta para servir como instrumento de reconciliación entre los pueblos americanos, como primicias de la nueva humanidad.

Como pueblo de Dios no podemos eludir este desafío ecuménico. Urge que desarrollemos una pastoral ecuménica: un esfuerzo combinado a favor de programas de cooperación cristiana en orden de una vida más solidaria y fraterna entre los pueblos americanos. Dichos programas tendrán que ser de varios tipos y grados: desde encuentros teológicos interconfesionales hasta actividades intereclesiales de testimonio común y coaliciones socioreligiosas en pro de la dignidad humana y el bienestar social de los pueblos.

Compromiso evangélico, evangelización y crecimiento eclesial

Para ello, se necesita un profundo compromiso con el evangelio que estimule un saludable proceso de evangelización y crecimiento eclesial. Dicho compromiso implica una entrega total al reino de Dios y su justicia, entrega que es posible solamente cuando se sufre una profunda experiencia de conversión. (He aquí uno de los problemas fundamentales de la misión cristiana en América Latina: una comunidad cristiana masificada, con poco arraigo en el evangelio.) Por evangelización y crecimiento eclesial, entendemos un proceso de desarrollo integral a través del cual la comunidad de fe comunica el evangelio en hechos y palabras y llama a hombres y mujeres a la fe y al arrepentimiento. De esa comunicación la iglesia se nutre de nuevos miembros, amplía la participación de sus integrantes en su vida orgánica, profundiza su comprensión de la fe y sirve sacrificialmente a los necesitados. Tal proceso es un imperativo entre las iglesias del continente. Es un hecho indiscutible que las iglesias latinoamericanas están o bien estancadas, sometidas a un franco proceso de deterioro, o engordando, exponiéndose cada día al peligro de un infarto mortal. ¡No en balde el reino "sufre violencia" en América Latina! ¡Se ha distorsionado su anuncio y se han abaratado sus exigencias! América Latina necesita ser **todavía** evangelizada y sus iglesias revitalizadas.

Urge, por lo tanto, una movilización del Pueblo de Dios en orden a una evangelización profunda y un crecimiento integral. Ello daría como resultado una nueva ola de cristianos, arraigados en el evangelio, dedicados a la comunicación del evangelio en todas las esferas de la sociedad y respaldados por congregaciones vibrantes y

saludables. Sin una movilización de tal magnitud, las iglesias seguirán estancadas y masificadas, haciéndose cada vez más inoperantes. Por su parte, los cristianos perderán la oportunidad de contribuir significativamente a la transformación de su historia, dejándose absorber por los reinos de este mundo. Si queremos ser fieles a la misión cristiana en América Latina, debemos mancomunar nuestros recursos para el desarrollo de programas que fomenten una comunicación eficaz del evangelio y estimulen el crecimiento integral de nuestras respectivas iglesias.

Si el ministerio es el don que recibe la iglesia en la misión, luego la vocación ministerial en América Latina debe orientarse hacia las tres prioridades señaladas arriba. Es decir, debe ser una pastoral **profética** de anuncio y denuncia evangélica; **ecuménica** de solidaridad humana y unidad cristiana; **disciplinadora** de formación espiritual de la comunidad eclesial; y **evangelizadora** de convocación a la obediencia de la fe y movilización para su comunicación eficaz. Estas son las líneas misionológicas que proponemos para la preparación de aquellos que el Espíritu está llamando para el ministerio en la América Latina de hoy.

HACIA UNA REORIENTACIÓN EN LA PASTORAL DE LA VEJEZ

Dr. Alberto Gandini

I- EL CONTEXTO DE LA CULTURA LATINOAMERICANA

*Entramos en la tarde de la vida con una profunda falta de preparación; peor que esto, entramos en los mismos ideales y convicciones que teníamos hasta ese momento; pero no podemos, indudablemente, vivir el crepúsculo de la vida con el mismo programa de la mañana.*¹ Esta frase de Jung nos plantea la filosofía de vida que nuestra sociedad presenta para el hombre en gerontoexistencia.

Hallamos un enfoque evolutivo estereotipado, pues dividimos la vida en infancia, adolescencia, juventud, adultez y vejez; o en la primera edad, segunda edad y tercera edad. La división de la existencia entre diferentes edades resulta un fenómeno atávico, desestructurante de la vida humana. Además se compara la juventud con la plenitud de la vida y la vejez con el entorpecimiento de las facultades. Se refuerza de esta manera la separación biológica, psicológica y social de estas generaciones, estratificando el modelo de la vida o se vista, arregle y conduzca ridículamente como un joven.

Mi hipótesis de trabajo es que nuestra cultura no puede integrar la vejez a la vida, por lo tanto no educa para la misma.

a. El lugar del geronte

Quisiera centralizarme en el espacio del geronte en la ciudad mediana y las grandes urbes, pues en los lugares en que la forma de vida se halla ligada a la tierra y la naturaleza se ha encontrado fácilmente la solución al problema de las generaciones.

Las investigaciones actuales empezaron con el aumento de la proporcionalidad en ciertos países de Europa a principios de siglo. En nuestro contexto carecemos de estadísticas fehacientemente respecto a la problemática, por ello, carecemos de estructuras sociales que favorezcan la vida.

Al aumentar el porcentaje de personas de edad se han multiplicado directamente en nuestro medio las enfermedades crónicas físicas y mentales. También con los progresos de la urbanización se produce una disgregación familiar.² Los ancianos no solamente son separados por la migración de los hijos, sino por las distancias de traslados luego la soledad produce una alta tasa de suicidios que desconocemos en el país.

La situación económica es poco feliz para los senescentes. Son muy pocos los países donde la jubilación alcanza para que la pensión un matrimonio pueda vivir dignamente. Al ascender los problemas de enfermedad, disminuye la utilidad del ingreso, pues la medicación resulta muy cara y no existen seguros de enfermedad.

Al existir pocas posibilidades laborales en el medio, es imposible ofrecer posibilidades a los mayores que deseen continuar laborando. Como síntesis podemos afirmar que se necesita un abordaje doble. En primer lugar, **atender a la salud mental de los propios ancianos**, y segundo, **conseguir que la sociedad se de cuenta más cabalmente de las necesidades y las posibilidades de las personas de edad avanzada.**³ Ya que si la vejez es parte de la vida existirá siempre la posibilidad de desarrollo para todo individuo independientemente del estado en que se encuentre.

¹ Jung, C. Tomado de Vischer, A. **La vejez como destino y plenitud**, p. 216

² OMS. **Problemas de Salud Mental del Envejecimiento y de la Vejez**. p.10

³ *Ibíd.*, p.6

b. El hombre como unidad

Los conceptos populares que maneja la sociedad acerca del gerente aparecen como resultado de las filosofías científicas existente. En primer lugar, el dualismo cartesiano ha escindido la visión totalitaria de las estructuras humanas.⁴ Se ha dividido al hombre al hombre a fin de comprenderlo, más escisión no llega a integrarse por lo que pasa a trasladarse a la comprensión de la senectud, al abordaje de la vida dividida en compartimentos estancos, como la juventud, la madurez y la vejez, perdiendo de vista la focalización de la senectud como la vida. El pensamiento de que la vejez es la pérdida de la vida o la antividia, deviene de dicha conceptualización científico – ideológica.

La dicotomía del pensamiento científico actúa en el tratamiento del anciano, pues se lo aborda unilateralmente enfrentando los desajustes físicos o reuniendo a grupos de gerontes en clínicas donde se los “mantiene”, trabajando con laboterapia pero sin lograr un acercamiento global a la vejez. Dicha circunstancia será difícil de revertir a menos que la unilateralidad científica pueda integrarse, aún con la problemática espiritual del hombre, respecto de la muerte y del más allá.

Nuestra sociedad urbana, huye de la vejez en su forma de vida. Las personas tratan artificialmente de quitarse los años de vida, cuando *nada en el mundo nos hace más viejos como el miedo a serlo*.⁵ La influencia de la cultura griega pesa sobre nosotros, su desmedido aprecio por la juventud contrastando con la idealización de la senectud por parte de las culturas orientales y la integración de los ancianos en la vida comunitaria. En nuestro contexto se los retira de la comunidad al no considerarlos importantes; en otros pueblos permanecen integrados activamente y presentados como modelos.

Desde esta conceptualización se desprende que si la senectud es un aspecto de la vida humana, la preparación para transitar la misma no se realiza **in situ**, sino que se aprende a vivir desde la niñez, desde la propia integración familiar, padre – hijo, desde la juventud donde se enfrenta el proyecto de la vida, no con un sentido parcial, sino integrando todas las posibilidades de acción. Hay que prepararse para la senectud desde la niñez y nada más importante que este enfoque preventivo para tratar de cambiar pedagógicamente un enfoque científico social.

c. Lo laboral

C. Darwin ha influenciado a occidente desde 1856, cuando propone que el progreso de la especie humana se alcanza a partir de la lucha. El hombre entonces compete y lucha socialmente hasta lograr una profesión, establecerse en su hábitat. Empero ocurre que si el incentivo de vida es la lucha por alcanzar objetivos en la primera instancia de la existencia, posteriormente, cuando se halla en circunstancias de refugiarse en lo íntimo, de convivir consigo mismo, cuando no tiene que luchar, cuando se jubila se ha perdido el sentido de la vida. La educación para la lucha y el trabajo es una educación para el activismo dirigido.

Nos encontramos en una sociedad argentina con el grave problema de la jubilación, donde las personas preparadas para luchar, que vivieron para el trabajo de pronto si ninguna educación o preparación previa disponen de todo el tiempo libre, disponen de la vida, pero no disponen de algo por qué luchar, carecen de sentido para existir.

⁴ Merleau Ponty, M. **Fenomenología de la Percepción**

⁵ Von Feuchtersleben, E. Tomado de Vischer, op.cit.

Muchos son los que reclaman la libertad y cuando la obtienen, no saben que hacer con ella, porque jamás se prepararon para gozarla. Nuestro entrenamiento ha sido para trabajar y no para pasar los ocios.⁶

La problemática del enfrentamiento de la vejez no resulta de un enfoque psicológico, sino de la conceptualización de la vida, de los proyectos existenciales que propone la cultura, de la política, de la justicia social, de la economía, del lugar de lo espiritual – religioso, de lo físico y de la persona. Resulta necesario laborar preventivamente por la preparación de las personas desde la niñez para la senectud.

II- LA CIRCUNSTANCIA DE LA SALUD DEL GERONTE

Envejecer y vivir son conceptos incluyentes, no pueden pensarse aislados, pues se condicionan mutuamente. En cuanto a la vejez, *"la mayoría de los gerontólogos está de acuerdo en que no existe una causa determinada del envejecimiento, como tampoco existe una explicación equivalente acerca del origen de la vida".⁷*

El desarrollo de las condiciones de vida de nuestro siglo ha posibilitado que en los países desarrollados los promedios de vida estén alrededor de los 75 años. En nuestro país no tenemos cifras actualizadas, pero probablemente la expectativa media de vida oscile ahora entre los 65 y los 70 años.

a. Elementos económicos – sociales

La pobreza es una de las características más dolorosas entre los ancianos y en parte una de las causas de enfermedad y decadencia. Evaluaremos el sostén financiero del jubilado para comprobar dicha circunstancia.

1. El sostén financiero

En nuestro país las pensiones a la vejez no siguen el curso ascendente del costo de la vida, por lo que apenas alcanza para sobrevivir. En otros casos donde la mujer no ha trabajado en empresa sino como ama de casa la situación aún es más precaria, pues se cuenta con una sola jubilación, en la mayoría de los casos mínima. Esta falta de recursos que evidencia de alguna manera el subdesarrollo económico, alcanza al obrero y en la vida, resultando como consecuencia que *"la tercera parte de las personas de más de 65 años de edad se encuentren, al parecer, en malas condiciones de aptitud física por causa de enfermedades crónicas".⁸*

Esta situación económica afecta la posibilidad de dedicarse a una actividad constructiva, a no permitir realizar metas como viajar, realizar hobbies, hacer cursos, etc. Circunstancia que disminuye su autoestima, limita las posibilidades de vida y no siempre permite la adquisición de buenos hábitos de salud previos post jubilatorios.

2. La forma de vida en la gran ciudad

La condición de vida en la ciudad lleva al aislamiento motivado por la industrialización, la urbanización en departamentos de alto costo, circunstancia que promueve etiologías de salud, provocando los trastornos conocidos en el organismo. El aislamiento contribuye al ingreso de gerontes a hospitales, asilos, clínicas geriátricas.

El hombre al jubilarse generalmente pierde el contacto con sus compañeros de trabajo, se queda sin amistades y recurre a las plazas o parques a realizar juegos lúdicos o juegos de bochas que son las posibilidades de recreación que le brinda el medio.

⁶ Tournier, P. **Aprendiendo a envejecer**, p.35

⁷ Wolterek, H. **La vejez, segunda vida del hombre**, p.301

⁸ Ibid, p.40

La soledad es el problema fundamental, pues en general viven solos en su departamento o casa, sin la posibilidad de contacto con la naturaleza, lejos de sus nietos y sus hijos y sin poder sentirse útiles socialmente aunque estén regularmente sanos.

b. Etiologías típicas del senil

Muchas de las enfermedades físicas que se experimentan se arrastran desde la madurez o antes, como la trombosis coronaria, hipertensión, cáncer de bronquios, enfermedades de las vías respiratorias y la arteriosclerosis. Aparte debemos introducir la disminución visual, auditiva, la agilidad física y mental, etc.

Respecto a las enfermedades mentales propias de la vejez, hallamos la psicosis donde predominan los síntomas depresivos o maniáticos; las parafrenias con alucinaciones auditivas y visuales; los estados confusionales delirantes, la psicosis arteriosclerótica, la demencia senil, demencias preseniles primarias, demencias preseniles y seniles secundarias, las reacciones depresivas, la hipocondría; las reacciones paranoides, las aberraciones sexuales y los estados de ansiedad.⁹

c. Aspectos psicológicos y psicopatológicos

Durante la senectud el aparato psíquico es presionado por cuatro circunstancias que promueven el desequilibrio de la persona:

1. La reaparición de los aspectos neuróticos no resueltos
2. Los conceptos de la sociedad acerca de la vejez
3. La involución
4. La disminución de relaciones con las cuales encuentra equilibrio psíquico

En el geronte reaparecen los aspectos inconcientes no resueltos de la niñez que aprovechan de la pérdida de eficacia del yo para superar la barrera de la represión y neutralizar la actividad. Este retorno de lo reprimido o el proceso regresivo a fantasías, deseos y el pensamiento mágico, sirviéndole dicha conducta como soporte de la autoestima, pasos que nos llevan a un cuadro psicótico.

El proceso regresivo se inicia a partir del rechazo social del geronte, que llega a formar parte del sí mismo y asociado a la neurosis deriva en autorechazo, hecho que inmediatamente reduce las defensas del yo. Ocurre en el individuo un intento desesperado por restablecer los mecanismos defensivos que lleva a un desgaste psicofísico. Es entonces cuando la corriente inconciente invade el yo, produciéndose la regresión psicológica, pasando a centrarse el interés no en el mundo exterior sino en las fantasías inconcientes interpretadas como reales.¹⁰

Durante la regresión del aparato psíquico no es necesario que la misma opere a la par de la involución o degeneración psicológica, sino que la misma puede actuarse como un hecho repentino durante los últimos años del geronte.

A medida que la persona envejece, resulta acosada por las circunstancias mencionadas, luego de observar una pérdida de la autoconfianza, una disminución del concepto de autovalía y autoestima que conduce a una mayor inseguridad. De allí que el geronte comience a experimentar ansiedades, temores que le llevan al aislamiento en la lucha por reencontrar el equilibrio.

⁹ OMS, Op. Cit, p.16

¹⁰ Mira y López, E. **Hacia una vejez joven**, p.74-85; y OMS, Op. Cit, p.16-39
Encuentro y Diálogo N° 1 Año 1984

Desde el punto de vista clínico podemos llamar a este proceso **recesión**, donde *"la persona de edad parece recorrer, pasando por una serie de estados regresivos, nivel tras nivel de las etapas del desarrollo infantil, todo el camino de retorno hacia la infancia psicológica. La última etapa de la recesión es... la demencia previa a la muerte, y corresponde en muchos aspectos a la de la organización fetal de un recién nacido."*¹¹

El proceso normal podemos comprenderlo como que la pérdida de los apoyos psicológicos de la familia y el trabajo, dan lugar a debilitamiento de la personalidad. Cuando se van debilitando las defensas del yo ocurre un abandono neurótico parcial que disminuye la autoestima. Se da lugar entonces a la melancolía senil, donde aparece la depresión de acuerdo al desequilibrio psíquico. En este momento el yo realiza esfuerzos de reequilibración a fin de alcanzar una reorganización interna, logrando una mejoría temporaria que produce bienestar.

Ocurre que en la próxima etapa un envejecimiento con abandono neurótico secundario, aparece la declinación senil y una recesión emocional progresiva.¹²

La senectud es afectada en dos funciones de homeostasis narcisísticas: las funciones genitales y el cerebro. Al producirse un debilitamiento de la capacidad intelectual, como de las funciones del yo, la acomodación a nuevas situaciones resulta limitada y se recurre al conservadorismo.

El mantenimiento del equilibrio narcisista depende de las actitudes de la persona, de su proyecto de vida, en el pasado, presente y futuro. Por lo que hay personas mayores que conservan su autoestima fundados en sus logros anteriores.

III- LA REORIENTACIÓN EXISTENCIAL DEL GERONTE

Los objetivos terapéuticos del anciano se sitúan como menos ambiciosos que la psicoterapia o el psicoanálisis de personas. Psicoanálisis no es posible realizar, y otros enfoques terapéuticos pueden practicarse, siempre orientados hacia áreas menos contaminantes del yo. El trabajo con la regresión siempre permite el desarrollo de la persona, en cambio la acción regresiva responde muy limitadamente a la psicoterapia.

Es fundamental en la terapia un diagnóstico correcto y el laborar con metas de acción que apunten al desarrollo de las partes sanas del yo y a disminuir el área de alteración psicótica.

a. El proyecto de vida

El trabajo psicopedagógico cobra gran importancia en el tratamiento del senescente, primero buscando el establecimiento de un buen **raport** a través del contacto y la relación afectiva. Lo afectivo es la puerta de entrada a la terapia, estableciendo una relación cálida es posible lograr no sólo acompañarle en la senectud sino ayudar al crecimiento de la personalidad.

Lo fundamental de la relación es permitirle trabajar un proyecto de vida. Si carece del mismo, enseñarle a planearlos, comenzando según el estado del paciente con proyectos diarios, semanales, mensuales y anuales. Dichos objetivos nunca deben planificarse con más de 5 años. Se trata de trabajar con el sentido inmediato proyectándolo en el corto plazo, a fin de no despertar ansiedad respecto de las expectativas de vida.

¹¹ Zinberg, N. y Kaufman, I. **Psicología normal de la vejez**, p.163

¹² *Ibíd.*, p. 165

"El secreto de una vejez feliz consiste en poner de acuerdo las posibilidades, la forma de vivir y la edad, como una buena pareja de caballos saben trotar rítmicamente y a compás por la alameda".¹³

El psicopedagogo ha de guiar las posibles elecciones acompañándolas desde el proyecto de vida. El establecimiento de este objetivo de vida es clave, ya que la vida sin sentido se deja de lado fácilmente. No sólo acompañando las posibles tareas, sino incentivando y alentando la realización de las mismas.

Resulta fundamental la preparación espiritual para la muerte. La fe cristiana provee respuestas para que el anciano pueda enfrentar la vejez con Dios. *"Aceptar la muerte es aceptar esta ley de superación, implica fijar la mirada más allá de los límites... la aceptación de la muerte transforma la muerte."*¹⁴

En la terapéutica del geronte esta tarea resulta fundamental, para lo cual es necesario que el psicopedagogo y el psicólogo tengan resueltos el tema, de lo contrario la movilización será tal que no podrán encararlo. Tampoco debe caerse en un cientificismo, pues la ciencia no tiene respuestas del origen ni el final de la vida sino la fe, circunstancia que le hará ser muy respetuoso respecto de lo religioso como ayuda para la vida del senil.

La elaboración del proyecto ha de focalizarse hacia el desarrollo de labores manuales (laborterapia) y circunstancias de recreación. La actividad manual presenta un aspecto inagotable, siempre existen cosas por aprender, luego se procurará llevar el aprendizaje de actividades que proveerán las mismas satisfacciones que el trabajo.

Como labor preventiva cuanto más temprano comience a prepararse una persona, mejor resultará su vejez. Es de notar que las personas instruidas tienen mayores posibilidades de llegar a disfrutar de su vida de jubilado. Pero el cultivarse no se limita a una carrera universitaria, sino al desarrollo por la instrucción que se desea adquirir. Además la perspectiva de vida en Jesucristo amplía las dimensiones de los posibles proyectos, donde el desarrollo de la satisfacción nos desafía hasta que el Señor nos llame a su Reino.

b. Actividades posibles en la iglesia

A partir de la comprensión del senil es posible enfocar la actividad de la comunidad cristiana desde otros abordajes. La iglesia cuenta con grandes oportunidades para desarrollar una actividad redentora con el anciano. Cuenta con las instalaciones del templo y una cantidad de personas mayores que integran la comunidad, por lo que se encuentra con grandes ventajas para realizar un programa con el senil, aparte de la actividad eclesial general.

A continuación enumeraremos sintéticamente algunas actividades posibles fundamentadas en el sentido comunitario de desarrollo:

- Grupos de oración y estudio bíblico
- Clases de gimnasia para gerontes
- Grupos de visita a hospitales y asilos
- Equipos de ayuda comunitaria, donde cada anciano ofrece sus capacidades a los hermanos o al barrio
- Cursos dictados por seniles, como costura, cocina, enfermería, plomería, mecánica del automóvil, carpintería, etc.
- Retiros y campamentos para gerontes

¹³ Vidal, G. Bleichmar, H. y Usandivars, R. **Enciclopedia de psiquiatría**, pp.704-710

¹⁴ Vischer, Op. Cit., p. 223

- Paseos y excursiones y salidas
- Reuniones semanales para gerontes
- Equipos de mayores que preparan comida y la distribuyen en las casas de los gerontes que viven solos
- Centros recreativos para los ancianos del barrio, con actividades de lectura, pintura, tejido, gimnasia, investigación, etc.
- Clases de natación
- Fiestas de cumpleaños para cada uno de ellos
- Conferencias
- Debates
- Películas
- Actuación comunitaria en roles de diáconos, ancianos y consejeros
- Edición de boletines y revistas
- Hospitales de día

Bibliografía

- Mira y López, E. **Hacia una vejez joven**. Buenos Aires : Kapeluz, 1962
- OMS. **Problemas de salud mental del envejecimiento y de la vejez**. Buenos Aires : Humanitas, 1964.
- Merleau, Ponty. **Fenomenología de la percepción**. Buenos Aires : Península, 1976.
- Tournier, P. **Aprendiendo a envejecer**. Buenos Aires : La Aurora, 1973.
- Vidal, G., Bleichmar, H. y Usandivaras, R. **Enciclopedia de psiquiatría**. Buenos Aires : El Ateneo, 1973.
- Vischer, A. **La vejez como destino y plenitud**. Buenos Aires : Sudamericana, 1949.
- Woltereck, H. **La vejez, segunda vida del hombre**. México : Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Zinberg, N. y Kaufman, I. **Psicología normal de la vejez**. Barcelona : Paidós, 1978.

LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA EN LA AMÉRICA LATINA

Prof. Pedro Savage

Conferencia Latinoamericana de Educación Teológica Bautista

Buenos Aires, 5 al 7 de julio de 1983

Al tratar de definir la esfera y el alcance de la educación teológica, quisiera partir de otra perspectiva que la clásica. La clásica presupone que la educación teológica es la esfera y tarea de las instituciones teológicas, sean institutos, seminarios (residencia y extensión). Mientras que la educación cristiana es la tarea de la iglesia en la escuela dominical, en la predicación y en algunos otros cursos informales.

La tarea de la educación teológica es la formación para ver toda la realidad, desde la perspectiva de la **fe** y todo el consejo de Dios. Es decir, la persona cristiana elabora una epistemología cristiana que le permite que **la verdad de la Palabra** sea la luz sobre sus actos, su caminar humano sobre la tierra. La persona forma una mente cristiana que le permite juzgar las otras epistemologías contemporáneas, y sus ubicaciones en la historia y su contexto actual.

Esta **perspectiva cristiana** llega a ser una perspectiva misionera que le impulsa a la persona a ubicarse en la historia y contexto social como actor y agente de Dios y con un compromiso serio en la misión de Dios en el mundo. Es una perspectiva que permite que la mente, **mente de Cristo**, juzgue la historia y contexto, impulsando un verdadero cuestionamiento y diálogo entre la Palabra de Dios y el contexto histórico.

Pero no es una perspectiva sociológica que se confunde con las ideologías contemporáneas de esa generación, sino una perspectiva que permite que el entendimiento renovado e iluminado por el Espíritu Santo pueda juzgar y comprobar cuál es la buena, agradable y excelente voluntad de Dios.

Por otro lado, esta perspectiva puede llegar a niveles de excelencia y erudición, pero no la debemos confundir con la especialización académica de un teólogo, sino que es la riqueza de una manera de ver la realidad desde una perspectiva cristiana que impulsa una manera integral y vivencial de un pueblo de Dios insertado en la sociedad. Todo cristiano por consiguiente debe y puede tener la mente de Cristo.

Esto implica que el cristiano encuentra sus **significados**, sus valores centrales de la vida en una visión cristiana de la vida. Esta formación teológica, se inicia en el hogar, se profundiza en la iglesia y se articula en el Seminario.

La educación cristiana llega a ser una tarea complementaria a la educación teológica. Es la formación integral de la persona en su capacidad de **amar**. Mientras la educación teológica se enfoca y forma la **perspectiva cristiana** –la mente que percibe y entiende– la educación cristiana enfoca la integración de la persona consigo misma, con su familia, la iglesia y la sociedad. Es la formación de la persona para que pudiera asumir su vocación como persona cristiana, llamada a un servicio y ministerio.

La educación cristiana se preocupa por el desenvolvimiento de la persona hacia la madurez psicológica y su madurez espiritual. Tener una autoestima de sí adecuada; una autonomía personal; una ubicación en el presente que sea sana.

La educación cristiana trata de obviar el desarrollo de mecanismos psicológicos y espirituales que permitan al cristianismo esconderse y fugarse detrás de máscaras de hipocresía. Por contraste la formación cristiana impulsa la integración de la totalidad de la persona en su desenvolvimiento afectivo, volitivo, cognoscitivo y relacional, al aprender a vivir por y con el Espíritu Santo.

El proceso de la socialización en la familia cristiana es orientado a estimular la formación del niño en un contexto de seguridad y amor que a su vez produce un amor narcísico sano, como también un amor hacia otros seres inmediatos. El niño se siente pertenecido y amado. Asume su apellido con confianza y gratitud.

La iglesia llega a ser la comunidad de familias donde la persona descubre nuevas imágenes enriquecedoras que amplían su mundo afectivo y relacional a la medida que la iglesia es una comunidad sanadora que vive el perdón y el amor. En ese contexto la persona va cobrando confianza, alegría y amor. Se siente nutrido por la comunidad de la fe.

La educación cristiana es un proceso permanente desde la cuna hasta la muerte. La formación del cristiano a amar se enriquece en el camino de la vida por distintas experiencias de dolor y sufrimiento, alegría y gozo que Dios le permite pasar. Estas experiencias formativas que expresan el beneplácito y presencia de Dios, afirma la capacidad de amar. Es cuando el cristiano asume su cruz en su llamado, que podemos hablar de la eficacia de la formación cristiana.

La **educación escolar** que se inicia en la primaria y lleva al niño hasta los niveles terciarios, es una educación institucional jerárquica que tiene como objetivo central el desarrollo de las facultades intelectuales. Por consiguiente, el hombre y la mujer **cultos**, o el **educado**, es aquel que ha alcanzado un cierto nivel de conocimientos y los puede utilizar como buen ciudadano en algún empleo.

La educación escolar tiende a ser un acercamiento masificador y bancario. Al ampliar la educación escolar a toda la población, el estado burocratizó la instrumentación educativa, se crearon acercamientos pedagógicos uniformes para alcanzar una gran cantidad de niños y se enfatizó el acercamiento enciclopedista bancario en el desarrollo de las facultades mentales.

Esto ha producido un analfabetismo literario en el ciudadano que ha alcanzado aun el nivel terciario del sistema escolar. La capacidad de razonar, utilizando las cinco habilidades cognoscitivas, es seriamente limitada. Pocos años después de haber concluido el sistema escolar, el joven adulto escasamente se acuerda de lo que almacenó en su banco de memoria.

Con el avance de la tecnología, el Estado se ha visto forzado a estructurar un acercamiento más funcionalista y técnico, permitiendo que el joven se gradúe del sistema escolar con algunas destrezas técnicas. Su formación como persona aún más, es limitada a ser una pieza más en la máquina de una fábrica de producción.

La educación escolar es la gran máquina que asegura que el niño se acople con el mundo del adulto en una sociedad de producción, consumo y placer. No le ubica en su historia para ser actor de su historia. Lo acompleja con notas, grados y títulos para ocupar un puesto jerárquico de prestigio y consumo. Lo encierra en salas, en aulas y en edificios para que su aprendizaje sea teórico. Lo aleja de su ubicación en la realidad para alimentar las imágenes, conceptos e ilusiones que no reflejan la historia contemporánea, la lucha social y económica y las confrontaciones ideológicas de nuestro tiempo. Se gradúa como un desubicado de su sociedad, alienado de las estructuras del trabajo y de la dinámica vivencial del pueblo. Llega a ser carne de cañón para una clase de poder que disfruta los beneficios económicos y sociales.

La educación teológica tiene que tomar en serio la realidad de una sociedad domesticada, proselitizada a un pacifismo del silencio y alineación social y no confundir la **paz** y el **orden** de una sociedad domesticada, por la **paz** que vive el reinado de Jesucristo.

I - LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA EN EL HOGAR

El niño en sus primeros años de la vida se encuentra en una serie de aventuras que resulta en una creciente **conciencia de sí** frente a lo que le rodea. Esta **conciencia de sí** se fortalece y se enriquece por la imagen de *mi mamá* que brinda un mundo de continuidad, seguridad y placer. La imagen de *mi papá* amplía su mundo al sentir la fuerza ruda, la disciplina de un marco moral y coherente.

Estas imágenes, vinculadas con la exploración de su mundo físico y la ampliación creciente de sí mismo, el niño las vive; vive las fuerzas integradoras de su personalidad, con placer. Son estas imágenes nutrientes que sirven para las primeras percepciones del padre Dios que se forman en el niño. Una ausencia psicológica del padre, produce una ausencia de imagen que pudiera servir de base para percibir y sentir a Dios.

En nuestro contexto latinoamericano donde la ausencia psicológica del padre del hogar es bien conocida, la imagen de la madre llega a ser la central. El niño encuentra que le es más fácil adorar a una madre Dios, la virgen María, que a un padre Dios.

En algunos casos donde el amor que le brinda la madre al niño es condicional: *si te portas bien te regalo...* el niño incierto de un ambiente de amor condicional y seguro, aprende a desarrollar su conducta como un manipuleo social para conseguir el amor de la madre. Posteriormente aprende que el amor de Dios es mágico. Se acerca a la virgen, a los santos, o aún a la iglesia para adquirir ciertos beneficios que son pagados por cierta conducta o acción. Le cuesta aprender posteriormente lo incondicional que es el amor de Dios para él o ella, sea en el perdón que Dios ofrece, sea en algún beneficio o aún en una relación permanente que demande del mismo cristiano un compromiso incondicional.

Frente a imágenes inciertas, amor condicional, la disciplina del niño dentro de un marco moral coherente, es limitada. Lo bueno, lo justo y lo coherente se degenera en lo conveniente, lo placentero, lo inmediato de la madre. El niño no descubre que la madre responde a una moral superior a ella misma que viene de un Dios, sino los valores que adquirió de sus padres y lo que ella siente en el momento. En algunos casos se apela a Dios como el juez para reforzar la disciplina del momento. Al vincular a Dios a una disciplina arbitraria, los padres proyectan un Dios caprichoso, parcial y cambiante como ellos mismos.

El niño, al llegar a la etapa conceptual de su desarrollo cognoscitivo, comienza a describir su realidad en conceptos. Si el niño crece en un hogar de un analfabetismo literario, su capacidad de conceptualizar, de abstraer y pensar es limitada. Por el contrario, donde los padres son dos adultos que conversan y disfrutan un diálogo enriquecedor, los niños al participar con los padres en el diálogo, van ampliando sus habilidades de conceptualizar lo que les rodea.

No es suficiente que los padres sean cristianos, solamente de templo, sino que sepan articular su fe con sus hijos, especialmente frente a las inquietudes que desde los tres años suelen levantar. Es aquí donde se fundamenta la tarea de la formación de la educación teológica.

La tarea de la educación teológica en el hogar se inicia con las primeras preguntas que el niño dirige a su madre. Preguntas que tiene que ver con el diario vivir. Un diario vivir que trata de los placeres, los miedos, los deseos, las prohibiciones, las fantasías; el vecino, la hermana, el juguete, el brujo, el payaso; la herida, el paseo, el predicador, la maestra, etc.

El altar familiar ha sido una de las actividades más eficaces en las primeras generaciones de protestantes en América Latina. Lo triste es que la iglesia ha querido enfatizar más la actividad de la escuela dominical, que la del altar familiar, con el resultado que ha quedado esta institución familiar en desuso en muchos hogares.

El catequizar al niño desde una tierna edad, ha sido una costumbre católica romana. En muchas parroquias esta actividad familiar ha caído en desuso. Lo que lo ha reemplazado, es una forma de catequesis antes de la primera comunión. En círculos

protestantes, aún los reformadores que lo enfatizaron en los siglos XVI, XVII y XVIII, lo han dejado caer en desuso.

Los padres cristianos precisan instrumentos catequéticos en su labor de educación teológica permitiéndoles elaborar, según la etapa de maduración del niño, una formación graduada de la perspectiva cristiana del niño. El catequizar implica un diálogo formal entre padres e hijos sobre los conceptos centrales de la fe, permitiendo al niño dominarlos e incorporarlos en su manera de ver la realidad que lo rodea.

Al llegar a la etapa cognoscitiva y la pubertad, los padres precisan un acercamiento problematizador permitiendo al joven/niño articular dudas, temores y problemas. El niño desea a la luz de la perspectiva cristiana que va adquiriendo, desarrollar un arte de vivir. El joven adulto, requiere reflexionar sobre la sabiduría salomónica dentro del marco de una perspectiva cristiana. Por factores económicos, culturales y religiosos, el hogar moderno propicia un proceso secularizador donde el joven/niño, aunque tenga padres cristianos, adquiere una perspectiva secularizada de la realidad. Los medios masivos de comunicación se desenvuelven desde ésta perspectiva apremiando un estilo de vida anticristiano. El mismo sistema escolarizado propicia una perspectiva secularizada y donde ciertos valores materialistas son apremiados.

En la adolescencia, el joven cuestiona los valores del mundo del adulto y trata de revivir momentos idílicos ilusorios. Este es el momento cuando los padres tienen la oportunidad de iniciar una apertura permitiendo estos cuestionamientos. Generalmente son interrogantes que se enfocan en el estilo de vida, valores y bases del mundo occidental. ¿Por qué tienen que ser piezas de una fábrica? ¿Por qué un cartón? ¿Por qué vivir agitados? ¿Por qué no disfrutar de la vida? Cada pregunta en sí contiene una fundamentación teológica: ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué valgo? ¿A dónde voy?

Es tiempo que la iglesia redescubra lo que es la familia como iglesia casera. Una iglesia donde el padre es el pastor que protege, estimula y educa la familia y una madre que crea un nido de amor y seguridad. Sin duda, la psicología clínica nos ha demostrado el papel formativo en la estructura psíquica de la persona, que juegan los padres y la familia. Tenemos que descubrir los instrumentos y los espacios para recuperar este instrumento social dado por Dios en la creación.

II - LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA Y LA IGLESIA EN LA AMÉRICA LATINA

La tarea de la **formación teológica** de cada cristiano, es la responsabilidad de la iglesia, sea como una comunidad que vive y reflexiona sobre su fe, como también aquellos llamados dentro de la comunidad a ser las **parteras teológicas** o maestros de la fe. En la historia de la iglesia a través de los siglos, esto ha sido el patrón que ha permitido que la iglesia siga siendo pobre, ha sobrevivido con pocas instituciones paralelas complementarias (para – eclesiásticas).

Esta tarea se inicia con la evangelización cuando se anuncian las buenas nuevas del Reino y se llama a cada persona y a toda la humanidad, a cambiar su perspectiva, **su manera de ver y vivir la realidad** (metanoia). Sin embargo, lo que ha caracterizado la evangelización contemporánea en América Latina, ha sido el evangelio de las ofertas, que ofrece amor, paz, perdón, pero no le pide al pecador un cambio de perspectiva. Si es que se habla de pecado, se enfatiza el arrepentimiento como algo individual frente a los pecados personales y raras veces se hace un llamado a un arrepentimiento a pecados de involucración social.

Hay un **vacío de reflexión teológica** en la evangelización que impulsa a la persona a no identificar el costo de lo que implica el llegar a ser **discípulo de Jesucristo**. En

nuestras iglesias se ha formado un laicado dependiente teológicamente del pastor desde el momento que pisa la puerta de la iglesia.

La iglesia protestante se limita en su identidad a ser una iglesia litúrgica reunida en un edificio por una o dos horas por semana, donde el sermón cobra el lugar central del culto. Este es el instrumento básico en la formación de una perspectiva cristiana de la realidad que a través de los siglos, los protestantes han sostenido. En lo general el pastor se esfuerza para aclarar el pasaje bíblico, en forma existencial y vivencial, permitiendo un enriquecimiento de la predicación, con ilustraciones de su propia experiencia cristiana. Por la escasa preparación teológica del pastor, sus sermones tienden a tener las siguientes limitaciones:

1. El pastor no es consciente de su acondicionamiento ideológico, y las lentes culturales y existenciales por las cuales lee las Escrituras. Como consecuencia cae en la tentación de reafirmar las tradiciones de su denominación, sus propios prejuicios y valores de clase.
2. Por su propia formación bancaria en el sistema escolar y del seminario, tiende a pensar que, lo que él **memorizó**, lo tienen que memorizar los feligreses sin cuestionar, dudar o dialogar. Espera y recibe un pacifismo de sermón.
3. Mientras hace un esfuerzo por leer el texto bíblico e interpretarlo, no tiene la práctica ni los instrumentos para **leer** a la sociedad que le rodea. Si es que tiene un acercamiento a la sociedad, es intuitivo y folklórico. Las consecuencias de esta limitación se ven en tres niveles:
 - a. Forma una teología legalista de prohibiciones que trata de marcar una línea clara y dogmática entre la comunidad no cristiana y la comunidad cristiana.
 - b. Crea una **mentalidad de bombero** donde se evangeliza rescatando gente de las llamas de la sociedad y no llega a ser una luz rectora y sal que sazona a ella. **La iglesia es una comunidad que vive fuera del mundo.**
 - c. No tiene una noción clara de lo que pudiera ser valioso o aún demoníaco en su cultura y por consiguiente tiende a vivir un doble patrón. Por un lado, valores de clase media con una apertura al progreso liberal, pero por otro lado, con un sentido de culpa frente a lo que demanda el sacrificio de la vida cristiana.
4. En su desenvolvimiento hermenéutico, el pastor no llega a identificar las claves hermenéuticas que le ofrece el texto bíblico para poder desarrollar su teología frente al mundo que lo rodea. No desarrolla una mente cristiana. El pragmatismo, funcionalismo o aún el momento existencial, le guían en las decisiones más apremiantes como persona o como un líder de la comunidad. Por consiguiente, él no se da cuenta del marco filosófico en que presenta el discurso de su sermón, lo que implica sus declaraciones a la luz de la psicología, antropología y sociología. Aún mucho más serio es todavía, que tiende a contradecir o negar lo que pudiera haber dicho en el sermón, o la falta de coherencia entre lo dicho y lo hecho. No existe una comunicación directa entre la Palabra de Dios, y el periódico que lee cada día.

La escuela dominical es una institución dentro de la iglesia que responde a la definición de una educación cristiana clásica. Este acercamiento se esfuerza por llevar al niño y al adulto por un proceso didáctico a través de las páginas de la Biblia, que permite que los principios, biografías, imágenes, ilustraciones descubiertas en la Biblia, pudieran aplicarse a la vida cristiana.

La escuela dominical, hablando en forma general, tiende a seguir el modelo escolarizado, pero sin la misma eficacia burocrática. Tiende a una educación bancaria, aún se nota cierto esfuerzo en algunas iglesias por estructurar talleres y seminarios de

reflexión a nivel de universitarios. Algunos materiales de CELADEC en algunas iglesias bautistas tratan de impulsar un diálogo entre la sociedad y la comunidad cristiana. Materiales que vienen de fuentes bautistas como el Expositor Bíblico se limita a la aclaración del texto bíblico desde cierta perspectiva, con alusiones a ciertos problemas morales personales.

En muchas iglesias, la preparación de los maestros de escuela dominical es pobre. Son a menudo voluntarios que no han cursado ni un curso formal de preparación didáctica ni de formación teológica. Como son voluntarios y muy a menudo con un compromiso limitado, la iglesia tiende a inhibirse de exigir un alto grado de excelencia en ellos.

En algunas iglesias, la escuela dominical ha sido reemplazada por un instituto dentro de la iglesia, que tiene como objetivo la preparación de la iglesia en sus distintos ministerios. Mientras que el nivel de compromiso de excelencia se ha levantado, todavía tiende a ser un acercamiento bancario y estático.

Con la excepción de algunos cursos cortos, no existe una escuela de formación de padres de familia en las iglesias, donde se apoya, orienta y entrena a los padres en la formación teológica y cristiana de los hijos. Las familias, como familias cristianas, viven al margen de la iglesia.

La educación teológica es el instrumento dado a la iglesia por Cristo para **perfeccionar a los santos**, para la obra – trabajo del ministerio, para la eficacia en el crecimiento de la iglesia. Jesús da prioridad al **hacer discípulos** en su ministerio como el vehículo de formar **una mente – una perspectiva** de Su Reinado. Él impulsó el cuestionamiento del sistema de los fariseos, por medio de conversaciones, diálogos y confrontaciones. Él deseaba exigir de sus discípulos una verdadera conversión (metanoia) de la vieja manera de vivir de los fariseos, a una nueva manera de vivir de Su Reinado.

La iglesia como instrumento del Reinado de Jesucristo está llamada a ubicarse en el mundo como la luz rectora y sal que sazona y frena el mal. A que viva como una comunidad de armonía y paz, que refleje **una nueva manera de ser y pensar**. Por su propia naturaleza, la iglesia es misionera, que cuestiona la historia y es agente en el **hacer de la historia**.

No puede acomodarse a ningún sistema social, porque no es de este mundo en la forma de pensar como el mundo.

III - LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA FORMAL

En forma paralela a la iglesia, y en muchas situaciones, autónoma de la iglesia, existen más de 800 instituciones de formación teológica (facultades, seminarios, institutos). Sean de tipo residencial o de extensión, ambos responden a una serie de patrones que crean una cierta uniformidad institucional.

Se cree que existe un proceso escolarizado, generalmente bancario, que precisa que el funcionario eclesiástico pase a desarrollar una labor pastoral. Este proceso puede durar de 12 meses a 4 años en periodos de 8 a 12 semanas cada uno. Es un proceso teórico con algunas experiencias vivenciales, pero pocas veces estructuradas en las comunidades locales eclesiásticas. En los sistemas de extensión a menudo, el estudiante es un adulto ejerciendo una labor en la iglesia y en la sociedad que le impulsa a cuestionar ciertos elementos teóricos de su aprendizaje. En lo residencial, por lo general, son jóvenes que todavía no han despertado la capacidad de cuestionar las presentaciones

teóricas de clase. Se tiende por consiguiente a recibir muchas respuestas a preguntas que ellos jamás han formulado.

En muchos casos, la institución ha articulado metas generales para ella misma, pero no existen instrumentos pedagógicos para forjar un equipo y comunidad de aprendizaje, desprendiéndose de esas metas. Cada profesor tiende a tocar su instrumento como le parezca y la orquesta del equipo pedagógico se dispersa en sus esfuerzos. El estudiante por consiguiente, no tiende a descubrir la coherencia del proceso; la integración de los conceptos; la riqueza de una visión integral global del proceso. La Biblia, por consiguiente, llega a ser una serie de paquetes de conocimiento sin una articulación integradora que impulse una perspectiva teológica.

Como no existen objetivos pedagógicos medibles, acordados por el equipo didáctico y comunidad de aprendizaje, es difícil evaluar la eficiencia, la eficacia y excelencia del aprendizaje de los que están en el proceso. Los títulos que reciben los graduados de este proceso, no reflejan una evaluación objetiva, sino tienden a expresar el parecer subjetivo de los miembros del equipo didáctico y su apreciación del alumno, como también de su propia institución. En parte esta realidad existe porque pocos profesores en los seminarios tienen una formación didáctica y pedagógica. Se presume que un título en teología les hace aptos para ser profesores de teología.

Generalmente no existe una formación teológica que despierte y afirme **una perspectiva cristiana integral**. Esto se verá en las siguientes ilustraciones:

El estudio de la historia eclesiástica, si es que lo hay, es bancario. No se inicia desde la historia inmediata del educando, ni termina impulsándolo a ser actor activo de su historia. Es tema de interés y curiosidad pero no un instrumento de reflexión y conciencia histórica.

Es estudio de la teología, generalmente se limita a la tradición bautista como mentalidad apologética de **defender la fe** (bautista). Los cursos teológicos no parten de la práctica de la fe del estudiante y **sus conocimientos**, cuestionando sus creencias, valores y compromiso cristiano, sino de una presentación de conceptos bíblicos, dogmáticos, históricos y teológicos, que a juicio del profesor de la institución e iglesia, el estudiante debe dominar. El estudio de la Biblia tiende a ser estático, bancario y teórico. No se da en un contexto de adoración, culto y sermón; no se recibe en el contexto de una práctica de inserción histórica; no se vive como aquella palabra que **no volverá vacía** en el quehacer misionero. Como se no se lee el periódico al lado de la Biblia, el educando no aprende a juzgar su lectura del periódico, bíblicamente. El pensamiento, concepto, principio y mensaje de la Biblia, se encadenan a las Escrituras, sin desarrollar un estilo de **pensar** que sea crítico, cuestionador y misionero frente al diario vivir.

Raras veces existen cursos formales de filosofía en los seminarios que estimulen al educando en primer lugar a pensar, y en segundo lugar, a cuestionar las formas de pensar y conocer la realidad. Bien sabemos que toda persona tiene su filosofía y al presentar su discurso, sea como testimonio o sermón, lo está presentando dentro de los parámetros filosóficos. No puede haber un pensar teológico, sino un pensar filosófico.

Lo que ha reemplazado a la filosofía en los seminarios, es el estudio de las ciencias sociales. Se está haciendo el esfuerzo en algunos seminarios, de utilizar ciertos instrumentos de las ciencias sociales para mejorar entendimiento de la realidad. Muchos de estos instrumentos nacen dentro de un marco funcionalista a-histórico. Sin embargo, raras veces se escuchan trabajos interdisciplinarios donde el acercamiento empírico científico de ese acercamiento a las ciencias sociales es juzgado por la reflexión teológica. Es triste escuchar en algunas ocasiones, que es más bien la epistemología empírica y científica que juzga a la teología.

Pocos estudiantes se gradúan con la capacidad de **pensar teológicamente** aunque pocos más pudieran graduarse con cierta perspectiva cristiana. El primero responde a lo

que se precisa de una articulación de un discurso teológico, mientras que el segundo es la capacidad de juzgar y ubicarse. La forma de juzgar una perspectiva cristiana, como también un pensar teológico, es por su ubicación en la historia y compromiso misionológico en el Señor.

En los primeros años de la existencia del seminario, siglo XVIII, se enfatizaba la necesidad de tener a los ministros mejor educados; **más cultos**. Hoy se siente otra presión, la de que el pastor sea un técnico eclesiástico que domine ciertas funciones eclesiásticas. El pastor tiene que saber coordinar todas las actividades de la iglesia, generalmente las que se llevan en el templo, y dando prioridad al culto dominical. Los seminarios, por consiguiente, han desarrollado cursos titulados **prácticos**, para satisfacer estas presiones. En muchas situaciones se dan estos cursos prácticos en un contexto teórico, con poca práctica. Ellos mayormente responden a necesidades funcionales de la vida y estructura de la iglesia. Estas prácticas a menudo revelan una manera de pensar pragmática, funcionalista y existencialista. Raras veces se da que la **práctica** y la **reflexión** se integren para insertar a la persona y la comunidad en la sociedad que le rodea. Las prácticas burocráticas llegan a ser inflexibles y estáticas. Al pastor se le relega a ser funcionario y no un agente de Dios en la historia.

La educación teológica formal tiene que responder a una hermenéutica circular que se convierte en espiral. Todo estudiante, hombre o mujer, lucha con dos realidades. **La primera** es la que le rodea y le dio vida: su familia, la economía y el mercado; la justicia y la policía; los ricos y los pobres; los oprimidos, el huérfano o la viuda, etc. **La segunda** es la realidad cristiana que nace en la Palabra y en el Espíritu y se expresa en la comunidad cristiana. Esta también dio vida: hermanos como pastores, diáconos; esperanza y gozo; amor y seguridad; perdón y apertura, una visión misionera.

El educador y el educando, vive un estilo de vida teológico donde los dos polos, la realidad y la Palabra entran en diálogo permanente. Mediante la iluminación del Espíritu Santo. La Palabra juzga la realidad y el educador y educando, vive una vida más obediente al Señor cada día. Un caminar de vida que refleja una reflexión teológica que parte de una perspectiva cristiana. Es ese espiral hermenéutico que le lleva día tras día a profundizar e integrar su perspectiva cristiana como también vivir su vida, como una vida de obediencia en la práctica misionera dada por el Señor.

En conclusión, la educación teológica formal debe producir hombres y mujeres que sean teólogos. Un teólogo que no sea un estudioso de escritorio. Sino un cristiano comprometido e involucrado con las realidades de su iglesia local y la tarea de la iglesia en el mundo. Refleja y escucha desde el polvo de la batalla en la cual está involucrada la iglesia; el smog de las problemáticas que la confunden; en los dolores que le crean angustias de vida en la sociedad. Es desde este encuentro pastoral que el teólogo habla. Vive con su comunidad que vive el arrepentimiento y el perdón; se arraiga y se entrega en el amor; se cultiva y se arraiga en la esperanza. Vive y reflexiona desde los hechos y acciones obedientes de la iglesia y su misión. Se esfuerza en el Espíritu, a ser una comunidad del Reino.

PERSPECTIVAS ECUMÉNICAS Y EDUCACIÓN TEOLÓGICA POR EXTENSIÓN

F. Ross Kinsler

La agenda ecuménica de nuestro día es central para la tarea de la educación teológica. La agenda ha sido sintetizada por el Consejo Mundial de Iglesias bajo cuatro acápites:

- a. La expresión y la comunicación de nuestra fe en el Trino Dios.
- b. La búsqueda de una sociedad justa, participatoria y sostenible
- c. La unidad de la iglesia y su relación con la unidad de la humanidad.
- d. La educación y la renovación en la búsqueda de verdadera comunidad.

Muchos dirían que no sólo es esta agenda central para la tarea de la educación teológica sino que juega un papel central en el logro de la misma. Ambos presupuestos podrían ser probados examinando lo que en efecto sucede en las instituciones teológicas. Tal examen tendría que ir más allá de los objetivos establecidos explícitamente por estas instituciones y mirar el currículo y el contenido de los cursos, las actitudes y compromiso de los profesores y estudiantes, y las relaciones entre ellos y el mundo real de la iglesia.

Ciertamente la educación teológica ofrece un potencial sin paralelo para la causa ecuménica. Los siguientes párrafos enfocarán la educación teológica por extensión como un canal para la tarea ecuménica en la iglesia. Este modelo de educación teológica alternativa no tiene todavía veinte años pero ya hay evidencia considerable de que por lo menos algunos programas de extensión están tomando en serio las preocupaciones más importantes del movimiento ecuménico. Ya que la ETE afecta y se basa en el liderazgo de la iglesia a nivel parroquia y comunidad de base, su significado para el logro de la agenda ecuménica demanda atención especial.

Por un lado, la historia contemporánea parece estar controlada y manipulada por menos gente con mayor concentración de poder. Por otro lado, hay evidencia de que la tarea de proclamar las buenas nuevas, lograr la justicia, alcanzar la unidad y renovar la comunidad humana, está en manos principalmente de gente común en situaciones locales. No debemos sorprendernos que los seguidores de Jesús, quienes sirvieron, testificaron y murieron "fuera del campamento" están hoy también cumpliendo su ministerio "en la periferia". Quienes estamos involucrados en el movimiento ecuménico y en la educación teológica estamos invitados a descubrir, de manera nueva y concreta, el significado de la evangelización, la justicia, la unidad, la comunidad, uniendo esfuerzos con el pueblo de Dios en la periferia y hacer de su fe y testimonio el foco central de la iglesia.

A. LA EXPRESIÓN Y COMUNICACIÓN DE NUESTRA FE EN EL TRINO DIOS

La conferencia sobre Misión Mundial y Evangelización realizada en Melbourne en 1980 fue una experiencia estimulante. La agenda fue difícil: Buenas nuevas a los pobres, el Reino de Dios y las luchas humanas, la iglesia testifica del Reino, y Cristo crucificado y resucitado desafía el poder humano. El tema central fue abrumador: "Venga tu Reino". La agenda del mundo estaba presente dramáticamente en el gozoso testimonio de las delegaciones de Zimbabue y Nicaragua y en las dolorosas historias de los participantes de El Salvador, Chile, Namibia, Sudáfrica, Corea, Formosa, etc. Fue la reunión más representativa de esta clase que jamás se halla realizado: seiscientas personas de cien países; un número considerable de ortodoxos, católicos romanos, evangélicos conservadores, algunos de iglesias independientes, pentecostales y grupos más pequeños. Para quienes asistieron y para quienes observaron desde la distancia, Melbourne demostró un cambio de papeles en el movimiento cristiano mundial

largamente esperado. Para todos los que tenían ojos para ver se puso en evidencia la fuerza de la iglesia mundial, no sólo en número sino aún más en cuanto a un testimonio dinámico, había pasado de Europa y América del Norte, al África, Asia, Latinoamérica, El Caribe, las islas del Pacífico; de las iglesias del Primer y Segundo Mundo. El cambio era claro en el trabajo y el ambiente de la Conferencia. Estaba ejemplificado por el liderazgo, que incluía al Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias, Phillip Potter (Jamaica), el Director de la Comisión de Misión Mundial y Evangelización, Emilio Castro (Latinoamérica) y el Moderador de la misma comisión, Soritua Nabalbal (Asia). Este cambio del movimiento cristiano mundial es evidente en la secularización de la fe y la declinación del testimonio transformador en el Noratlántico y el crecimiento masivo de las iglesias en el África, la reevangelización de América Latina (por parte de los católicos, pentecostales y protestantes), y la contextualización, cada vez más profunda del testimonio y el servicio de las iglesias en todas las partes del Tercer Mundo. Me gustaría tomar a Kenia como ejemplo de evangelización y crecimiento de la iglesia, y luego examinar algunos desarrollos recientes en la educación teológica por extensión allí y en otras partes.

David Barratt, quien recientemente publicó la Enciclopedia Cristiana Mundial, por muchos años ha estudiado el fenómeno de las iglesias africanas independientes y las iglesias de Kenia desde su pequeña oficina de Nairobi. El ayudó a editar el Manual de Iglesias de Kenia en 1973, el mismo que contiene muchísima información estadística, artículos y ensayos descriptivos. Su observación respecto a esas iglesias es la siguiente: *"Durante el siglo XX la fe cristiana ha estado extendiéndose en Kenia a una velocidad meteórica y está todavía extendiéndose aún más rápidamente que en cualquier otra parte del mundo"*. En 1900 había 5000 cristianos entre dos millones novecientos mil habitantes de Kenia. En 1972 había ocho millones de cristianos entre los doce millones de habitantes, o sea el 66% de la población total. Las estadísticas corrientes indican que para el año 2000 habrá veintiocho millones de cristianos, o sea, el 83.4% de la población total (34.000.000). La comunidad cristiana está creciendo actualmente dos veces más rápido que la población general. Barratt anota que este crecimiento extraordinario no es el resultado de misiones foráneas o un transplante extranjero, sino que se debe a un cristianismo autóctono. No puede ser el trabajo de jerarquías eclesiásticas o clérigos profesionales ya que sobrepasa en muchos su recursos y su control. Como la pequeña semilla de mostaza es *"una señal de la llegada del Reino de Dios en una forma genuinamente autóctona"* entre la gente común.

Algunos objetarán que los cristianos de Kenia no expresan adecuadamente la comprensión de la misión articulada en Melbourne. Bien puede ser que la mayoría de congregaciones en Kenia (católicas, protestantes, independientes y ortodoxas) tendrían muchísima dificultad de comprender los documentos de Melbourne. Pero esas congregaciones son las iglesias de los pobres involucrados en las luchas humanas y testificando de la presencia y el poder de Dios a través de su vida y su ferviente adoración.

La pregunta es: ¿cómo puede la educación teológica relacionarse efectivamente con el dinámico movimiento cristiano de Kenia? Las universidades teológicas, los seminarios y los institutos bíblicos juegan un importante papel en el entrenamiento de pastores, sacerdotes y obispos. Están repletos y, sin embargo, la proporción de pastores en relación a los miembros de las congregaciones sigue bajando. La mayor parte de la predicación, la enseñanza y el cuidado pastoral son realizados por hombres y mujeres que nunca ingresarán a una institución teológica.

Una de las diócesis de la iglesia de la provincia de Kenia (Anglicana) que es la mayor denominación protestante, han iniciado programas de educación teológica por extensión a fin de proveer capacitación teológica y pastoral a los líderes congregacionales. En mayo de 1981 la Junta Provincial de Educación Teológica urgió a todas las diócesis a comenzar programas de ETE. La iglesia africana del interior, de la

cual el presidente de Kenia es miembro y predicador, opera una red de ETE en todo el país y está proyectando tener varios miles de estudiantes. En 1980 la organización de Iglesias Africanas Independientes inició un programa piloto en Kenia, y ya cerca de 2000 personas han solicitado los cursos. Hay más o menos veinte programas de extensión en Kenia, algunos a nivel universitario y otros a niveles más elementales, representando un espectro teológico y eclesiástico muy amplio. Cada uno, a su manera, provee herramientas para la comprensión y comunicación del evangelio en el contexto local.

La experiencia de ETE en Kenia y en otras partes ha sido clarificadora y liberadora. No sólo que muchísima más gente tiene acceso a la capacitación, sino que los líderes naturales de las iglesias más calificados, dotados y probados pueden tomar su lugar en el ministerio. La reflexión teológica y la capacitación pastoral se tornan más relevantes y dinámicas porque los estudiantes traen al proceso una riqueza de experiencia, preguntas significativas para tratar y práctica diaria para comprobar lo que estudian. El ministerio y la reflexión teológica son, así, más participatorios, y la tendencia universal al elitismo es desafiada. La ETE no sólo se basa en el crecimiento y el testimonio de toda la iglesia sino que contribuye a éstos. Aún si los recursos materiales estuviesen disponibles, es evidente que la capacitación académica y profesional al estilo occidental no sería apropiada para la mayoría de líderes autóctonos de la Iglesia de Kenia.

A esta altura tal vez valdría la pena examinar la situación de Estados Unidos, donde las denominaciones históricas lejos de crecer, están declinando, y preguntar qué está sucediendo en el campo de la educación teológica por extensión. La denominación Bautista del Sur, que con sus once millones de miembros es la más grande del país, inició su departamento por extensión en 1951. Este ofrece cursos a predicadores que han surgido de las congregaciones y a laicos interesados, como educación continuada para pastores, y más recientemente como un sustituto para la educación básica de seminarios. Tiene hoy más de once mil estudiantes. El Seminario Teológico San Francisco (presbiteriano) comenzó a explorar las posibilidades de la educación teológica no residencial a comienzos de la década del 60, desarrollando programas de educación continuada, con títulos para pastores que estudien mientras ejercen su ministerio. A esto posteriormente se añadió un título para laicos que toman en serio su vocación cristiana en la sociedad. Este Seminario cuenta actualmente con ciento cincuenta estudiantes residentes y ochocientos no residentes en todo el país y en el exterior. En todos los estados de la zona occidental se está estableciendo una red de centros de extensión para apoyar estos programas y ofrecer otras opciones a clérigos y laicos. Más o menos ochenta instituciones teológicas en los Estados Unidos tienen ahora programas de doctorado en ministerio. Muchos sirven a grandes números de clérigos y laicos por medio de programas descentralizados, sin títulos. Unos pocos están comenzando a ofrecer una maestría en divinidades (antes llamado Bachillerato en Divinidades) por extensión.

Quienes participan en la ETE en los Estados Unidos están experimentando resultados similares a los de Kenia, aunque el contexto es radicalmente diferente. Cuando la educación teológica es accesible a clérigos y laicos maduros y experimentados, se hace más relevante, dinámica y participatoria. Tales desarrollos pueden ser en gran medida autosostenidos, lo cual significa que pueden extenderse a muchas personas. Cuando más se amplía la base para la reflexión teológica y el ministerio, tanto más crece la Iglesia y extiende su testimonio.

B. LA BÚSQUEDA DE UNA SOCIEDAD JUSTA, PARTICIPATORIA Y SUSTENTABLE

La idea de una sociedad justa, participatoria y sustentable (SJPS) reúne muchos aspectos de la agenda ecuménica y los mantiene en tensión en torno a los conceptos de justicia, participación y sustentación. Ya que la Iglesia está profundamente arraigada en los países del Noratlántico y en las regiones del Tercer Mundo, debe involucrarse

profundamente en las dimensiones locales como internacionales de estas preocupaciones. Debido a que la misión de la Iglesia está definida por el Reino, el reinado soberano y redentor de Dios sobre la historia y la creación, estas preocupaciones no son marginales sino centrales en el evangelio y en la tarea de la Educación Teológica.

No sería posible aquí entrar en el debate amplio que rodea a la SJPS. Más bien, seleccionaremos un sector de la necesidad humana, que es la salud y el cuidado de ella, y lo usaremos como paradigma. Hay paralelismos obvios en otros sectores.

En 1979, E. Richard Brown publicó en la **Social Science and Medicine**, un artículo fascinante, intitulado: "*Exportar educación médica, profesionalismo, modernización e imperialismo*". Su tesis era que el patrón estadounidense de modernización y profesionalismo, comenzando en 1914, fue exportado intencionalmente a los países "subdesarrollados" a fin de conformar el desarrollo cultural, político y económico del país receptor y satisfacer las necesidades de las naciones occidentales. Los registros de las "*Filantropías Rockefeller*" muestran que éstas estaban conscientes de que la China tenía aproximadamente cuatrocientos mil practicantes médicos tradicionales; que prefirieron ignorar y desacreditar este tremendo recurso para la salud pública e introducir en su lugar la medicina "científica", a través de la escuela médica de Bekine, siguiendo los modelos estadounidenses más altos; que la élite médica producida de esta manera (166 médicos en los primeros veintidós años) servirían mejor al imperio económico de Estados Unidos, que estaba en expansión, por medio de la formación de una clase profesional, ejecutiva, con más conceptos del mundo industrializados. Además, sabían que "de todas las formas de intervención extranjera, la medicina es irresistible para todos los pueblos de la tierra". En 1917 el presidente de la fundación Rockefeller, Jorge Vincent, escribió que los dispensarios y médicos estaban penetrando pacíficamente en esos lugares extremadamente peligrosos para los soldados, demostrando que, para el propósito de aplacar a gente primitiva y suspicaz la medicina tiene algunas ventajas que no tienen las ametralladoras. Durante cincuenta años este modelo fue adaptado y emulado alrededor del mundo por la fundación Rockefeller, los programas de ayuda foránea, los misioneros y las organizaciones internacionales de salud.

Hay amplia evidencia de que este acercamiento a la salud, fuese o no motivado intencionalmente por el imperialismo occidental en algún caso específico, ha tenido resultados desastrosos para la gente del Tercer Mundo, como lo comprueban estudios más recientes de la fundación Rockefeller. Brown observa que, mientras que las escuelas médicas y los hospitales consumen una enorme porción de los fondos disponibles, la medicina curativa de alta tecnología no tiene ningún impacto, o muy poco, en relación a las mayores causas de enfermedad y muerte, como son la mala nutrición, la enfermedad infecciosa y el agua contaminada.

Durante las décadas de los años 60 y 70, la Comisión Médica Cristiana del Consejo Mundial de Iglesias y la Organización Mundial de la Salud de las Naciones Unidas tomaron pasos para revertir este proceso y pusieron como prioridad el desarrollo de sistemas de cuidado de la salud que fuesen justos y sustentables entre las poblaciones mayoritarias del mundo, que son pobres y en general están excluidos de los servicios médicos comunes. Afirmaron que no hay mayor injusticia que la que permite que unos pocos monopolicen los recursos con cuidado médico del mundo para sus propias necesidades, mientras que la **vasta** mayoría sufre innecesariamente y observa cómo sus niños se mueren de enfermedades que podrían ser prevenidas.

El nuevo acercamiento, que se denomina cuidado básico de la salud o cuidado de la salud basado en la comunidad, comienza con el presupuesto de que las comunidades locales, no importan cuán pobres o "primitivas", deben determinar sus propias necesidades y tomar la responsabilidad del cuidado de su propia salud. Los promotores locales de la salud, seleccionados por sus propias comunidades y con acceso a un entrenamiento apropiado, pueden proveer el liderazgo básico para la educación y el cuidado de la salud. La mayoría de los problemas de salud en las regiones pobres no

pueden ser solucionados por el tratamiento médico: requiere una reforma agraria, mejoras agrícolas, cambios en las dietas y en las costumbres, etc. La salud no es simplemente la erradicación de la enfermedad sino el establecimiento de integridad psicológica, social y espiritual. Este acercamiento no niega el valor de los doctores profesionales, los hospitales y las drogas, pero sí sugiere que es necesario voltear la pirámide del cuidado médico en la salud. Los agentes principales de la salud son los promotores de salud y sus comités locales en cada comunidad; los otros, incluyendo a los médicos y enfermeras, deben ser vistos como auxiliares. Aunque parezca elemental, este acercamiento podrá lograr en palabras de la Organización Mundial de la Salud, *"la salud para todos hacia el año 2000"*.

Es fácil encontrar similitudes con el cuidado básico de la salud en otros sectores del desarrollo humano. La similitud de este acercamiento con la educación teológica por extensión es sorprendente. Algunos de quienes participan de ésta han comenzado a ver no sólo un paralelismo sino una convergencia, es decir, un camino para la búsqueda del cuidado básico e integral de la salud y de un ministerio básico e integral por medio de las mismas conexiones y congregaciones.

Muchos programas de ETE se han iniciado simplemente porque las instituciones teológicas existentes no pueden proveer suficientes pastores entrenados, peor ahora hay quienes están convencidos de que la ETE es necesaria para mantener un ministerio que sea justo, participatorio y sustentable en todas las sociedades. El peligro es que el patrón de ministerio de la educación teológica exportado del Noratlántico es muy profesional y costoso. Aún los países ricos, donde el costo no es factor importante, se puede preguntar si el modelo profesional es apropiado, ya que el ministerio es fundamentalmente el llamado a toda la iglesia.

La Iglesia Metodista Unida y la Iglesia Unida de Cristo en las Filipinas, en cooperación con el Seminario Unido (Manila), lanzó un programa de extensión en 1974 con los siguientes objetivos:

1. Proveer educación teológica para los obreros eclesiásticos que ya están sirviendo en el campo y para los candidatos a ministerios, cuyo número está creciendo.
2. Diseñar una educación teológica apropiada, para los obreros eclesiásticos, en el liderazgo del ministerio de liberación, justicia y desarrollo.

Los estudios revelan que la mayoría de los pastores no han estudiado en el Seminario, que la necesidad de pastores está creciendo más rápido que el número de graduados, y que la mayoría de las congregaciones no podrían permitirse el lujo de pagar salarios a pastores. Además fue evidente que los ministerios de liberación y justicia de las iglesias no podrían ser encomendados a una élite privilegiada sin que tendrían que ser dirigidos por líderes en las congregaciones locales. Setecientos de estos líderes están ahora involucrados en estudios independientes y se reúnen regularmente en grupos locales para discutir la tradición cristiana, la vocación cristiana y los problemas contemporáneos en Filipinas, caracterizada por la explotación y la opresión.

Entre los estudiantes procedentes de las minorías en países del primer mundo son evidentes necesidades similares. La escuela de entrenamiento cristiano en Arizona provee recursos para programas de ETE entre pueblos aborígenes de los Estados Unidos. El Seminario Teológico Nueva York ofrece todos sus programas por la noche y en los fines de semana con el propósito de servir al liderazgo de las iglesias negras, hispanas y orientales del área metropolitana. Las preocupaciones por la justicia, la participación y la sustentación son céntricas en sus programas.

Igualmente importante es la necesidad de llevar estas preocupaciones a los cristianos en todos los niveles de las estructuras sociales. Ya que los laicos son la vanguardia del testimonio y el servicio de la Iglesia en el mundo, la escuela de Teología de la Universidad del Sur afirma que los mismos pueden desarrollar herramientas

teológicas esenciales. Aproximadamente cinco mil están actualmente matriculados en pequeños grupos a lo largo y ancho de todo el país y en el exterior, siguiendo un currículum riguroso de cuatro años, cuya intención es capacitarlos para discernir, hacer suyos e implementar los procesos mediante los cuales el Reino de Dios se manifiesta en su vida y en el mundo.

C. LA UNIDAD DE LA IGLESIA Y SU RELACIÓN CON LA UNIDAD DE LA HUMANIDAD

Los informes de la reunión de la Comisión de Fe y Constitución realizada en Lima en enero de 1982, indican que los delegados celebraron el consenso alcanzado respecto al Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio, con una ovación unánime. También en esa reunión se completó el estudio sobre la comunidad de hombres y mujeres de la Iglesia. Los resultados de estos dos programas son de gran significado potencial para la unidad de la Iglesia y la unidad de la humanidad.

Desde la primera conferencia sobre Fe y Orden (Lausana 1927), numerosas reuniones y estudios han contribuido a una creciente comprensión de la vida y la fe que unen a las tradiciones cristianas principales. Desde la reunión de Lovaina (1971), el Consejo Mundial de Iglesias ha vinculado la búsqueda de la unidad en la Iglesia con la búsqueda de la unidad en comunidad humana más amplia. Hemos tenido que reconocer que las grandes divisiones y conflictos de la comunidad humana se encuentran también en la Iglesia. La iglesia, por lo tanto, debe tratar el sexismo, el racismo, el clasismo y las diferencias culturales nacionales e ideológicas, tanto para su propia salud como por causa del mundo, bajo el mandato del evangelio. Nuestro llamado en Cristo, en quien no hay judío ni griego, varón ni mujer, esclavo o libre, ha de ser una señal y un paradigma de la unidad de la humanidad.

El desafío de la educación teológica es tomar estos nuevos logros ecuménicos y hacerlos realidad en la vida de las iglesias a nivel local. Con demasiada frecuencia los estudios, declaraciones y recomendaciones que hacen los cuerpos ecuménicos y las jerarquías eclesiásticas permanecen desconocidos e inoperantes en la vida de los miembros. Aun los documentos estudiados en el currículum teológico son archivados y ordenados mucho antes de que los estudiantes lleguen a posiciones en el pastorado donde podrían hacer algo al respecto.

En algunos lugares (Sudáfrica, Guyana, Tanzania), la educación teológica por extensión está organizada como un esfuerzo conjunto de Católicos Romanos y Protestantes. En muchos otros lugares, varias denominaciones protestantes trabajan juntas. Además el modelo descentralizado supera la barrera de raza, etnia, clase, sexo, edad, mucho más que las escuelas presenciales. Esto significa que el contenido de los cursos relacionados con la falta de unidad de la iglesia o en la comunidad humana, es colocado inmediatamente en las manos de los líderes locales quienes pueden hacer algo efectivo con el mismo. En efecto, hay muchos caso en que las congregaciones locales, las comunidades de base, y otros grupos están muy delante de las declaraciones denominacionales o ecuménicas.

El programa de extensión del Seminario Presbiteriano de Guatemala es auspiciado sólo por una denominación, pero ha contribuido al avance ecuménico en varias direcciones. La mayoría considera que el pentecostalismo es una amenaza en término de exceso carismático, solidez doctrinal, proselitismo y divisionismo; por la presencia de varios pentecostales sobresalientes y de líderes presbiterianos prominentes entre los estudiantes condujo a una reflexión y dirección seria en la denominación. Similarmente, cuando la iglesia encaró una crisis importante en relación a su actitud hacia la Iglesia Católica Romana, los protagonistas de las posiciones en conflicto estaban entre los estudiantes, cuyos estudios tenían que ver con ese asunto. La denominación no ordena a mujeres como ancianos o pastores, pero la participación efectiva de muchas mujeres en el programa y la graduación de varias ha levantado preguntas consistentemente sobre el

papel y la perspectiva de las mujeres en la Iglesia. Los Mayas de Guatemala, que constituyen el 60 % de la población y quizás el 50 % de los miembros de la Iglesia, han sido tratados en el pasado como ciudadanos de segunda clase en la sociedad y en la Iglesia, pero la inclusión en un curso de antropología, la participación de líderes indígenas como estudiantes, y la adaptación especial del programa han hecho posible que se organicen muchas iglesias indígenas y muchos presbíteros indígenas.

El Taller de Teología Ecuménica de Ginebra es un experimento importante dirigido conjuntamente por teólogos católicos-romanos y protestantes. Está dirigido a laicos que se matriculan para un curso de dos años de instrucción y experimento teológico con una nueva clase de comunidad. Cada curso es dictado conjuntamente por teólogos de ambas tradiciones, de tal modo que hay una seguridad de un diálogo constante y la confrontación constante de la falta de unidad. Los participantes traen sus desilusiones con la religión tradicional y los problemas del mundo secular, lo cual asegura que su obra teológica tenga que ver con los problemas reales del mundo. Procedentes de una diáspora secular, estos cristianos están creando una nueva comunidad ecuménica, un lugar donde pueden experimentar la unidad en pequeña escala mientras trabajan en pro de la unidad más amplia del Reino.

D. EDUCACIÓN Y RENOVACIÓN EN LA BÚSQUEDA DE UNA COMUNIDAD VERDADERA

Desde la Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias en Nairobi (1975) y antes, hemos tomado en serio la crítica radical de nuestros sistemas educativos, particularmente como se están desarrollando en el Tercer Mundo. El pequeño libro de Ivan Illich en América Latina **¿Para que sirve la escuela?** Es un ataque devastador de la estructura e ideología de las escuelas públicas, las cuales ponen una "panacea para la integración social" y en efecto sustentan y facilitan la formación de élites fascistas. La mentalidad escolar disfruta del apoyo incondicional de las masas porque crea el mito de una movilidad abierta para todos. Las escuelas califican y consecuentemente descalifican a la población según niveles obtenidos en la escuela, inculcando una sumisión irrestricta a la pirámide socio-económica. En Bolivia, por ejemplo, la mitad del presupuesto total para la educación se gasta en el 1% de la población que pasa por la universidad, y sólo el 2% de los campesinos han llegado a quinto grado. Esta discriminación fue legalizada en 1967 cuando se declaró que la educación primaria era obligatoria para todos, una ley que convirtió en delincuente de hecho a las mayorías y en explotadores inmorales a los demás. Por decreto, la búsqueda de diplomas y privilegios no prepara a los estudiantes para cuestionar y cambiar las terribles injusticias en que viven (como sugeriría la retórica de las demostraciones estudiantiles) sino que más bien los alienta de su propio pueblo y cultura.

Paulo Freire ofrece un simple análisis de la psico-dinámica de la educación tradicional en América Latina y en otras partes. Es un proceso de domesticación. El profesor, la fuente de todo conocimiento, deposita ese conocimiento en las mentes vacías y sumisas de los estudiantes, los cuales lo conservan para su uso futuro. Los estudiantes así abandonan su curiosidad natural, su iniciativa, su conocimiento y cultura, la clase social y el sistema económico de explotación dominante.

Obviamente, estas estructuras y métodos educativos deben ser cambiados radicalmente a fin de buscar una educación real y una renovación para la verdadera comunidad. La discriminación en las calificaciones debe ser reemplazada por el libre acceso a centros de enseñanza. La gente de todos los niveles escolares debe comenzar por recobrar la identidad cultural genuina, su dignidad y potencialidad personales, su derecho a escribir su propia historia, su deber de transformar el mundo.

Es fácil ver como la educación teológica ha sido cautivada por la mentalidad escolar, emulando las estructuras y psico-dinámica socio-educacional, tratando de ascender y hacer ascender a los estudiantes por la escala de escolaridad que produce

privilegio y dependencia dentro de la Iglesia. También es fácil ver cómo la educación teológica por extensión ofrece posibilidades nuevas y radicales proveyendo acceso a la enseñanza teológica a gente de todas las localidades geográficas, clases sociales, grupos étnicos y raciales, sexos, edades y niveles escolares. Al llevar a la educación teológica a las congregaciones locales, ahora es posible no solamente relacionarla más efectivamente con una variedad muy grande de contextos, sino también crear medios de colaboración en el proceso de aprendizaje, ya que se realiza en aquellos contextos donde los estudiantes son los líderes.

Adeolu Adecbola, un eminente teólogo africano, ecuménico y educador teológico, comenzó en la década del 70 una crítica radical de las escuelas de África y la búsqueda de medios educacionales para una respuesta auténtica e integral en la iglesia a las enormes necesidades de desarrollo en aquel continente. Habiendo servido por muchos años, primero como rector de la Facultad Teológica Emmanuel, y luego como director de la Iglesia y Sociedad del Consejo Cristiano de Nigeria, fundó el Centro de Religión Aplicada y Educación en 1979. Ahora se están preparando y probando métodos de extensión para cuatro clases de personas: campesinos a los cuales se les considera los principales agentes de cambios significativos y permanentes en las zonas rurales; estudiantes politécnicos y universitario, a quienes se les desafía a encontrar e introducir ciencia y tecnología apropiadas; pastores y catequistas trabajadores, quienes necesitan una capacitación teológica, interdisciplinaria y práctica para una nueva comprensión de la misión de la Iglesia. Utilizando una amplia gama de métodos y recursos como universidades sin paredes, este "curso de renovación para pastores y otros cristianos africanos" operará en varios niveles y ofrecerá especialización para ministerios pastorales, educacionales, rurales, urbanos y públicos.

El Seminario Bíblico Latinoamericano, una de las instituciones protestantes más grandes y respetadas de América Latina, ha comenzado un programa internacional de extensión a "nivel" universitario como una respuesta prioritaria a su situación. Habiendo adoptado la posición profética en cuestiones de pobreza, desarrollo y explotación, la facultad ha preparado un currículum abierto que incluye una amplia variedad de módulos para estudios dirigidos, ciertos requisitos básicos en términos de estudios introductorios y herramientas básicas para el quehacer teológico, y la mayor libertad en cuanto al punto de ingreso y el área de concentración. Se requiere que cada estudiante diseñe y realice proyectos de acción/reflexión basados en el análisis de las necesidades particulares en sus propias iglesias y comunidades. Se termina el trabajo por medio de ponencias de reflexión que integran las percepciones teológicas, ideológicas y estratégicas ganadas por medio de la experiencia.

Se está haciendo evidente que la Educación Teológica por Extensión puede funcionar como buena base en un nivel académico y que evita y mitiga los enormes peligros de elitismo y dependencia. También puede ser una herramienta efectiva de educación para la liberación y el desarrollo auténtico.

Una de las alternativas más importantes de los programas de educación teológica es el Instituto Internacional de Teología a Distancia, que fue inaugurado en 1973 en la Archidiócesis católico-romana de Madrid y ahora tiene 6700 estudiantes en todo el mundo, pero especialmente en España y América Latina. Sus propósitos son proveer una educación continuada para sacerdotes y ofrecer una capacitación más básica en el campo teológico y práctico a religiosos y laicos con bases en los siguientes presupuestos:

"Que la formación teológica es un derecho cristiano fundamental más bien que un privilegio de unos pocos; que la participación de laicos requiere una preparación apropiada para los varios ministerios y responsabilidades pastorales; que los recursos técnicos modernos ofrecen la posibilidad de reducir el costo de la educación superior y de extenderla a un número mayor de personas con un alto nivel de logros; y que las nuevas necesidades pastorales surgen a diario en las diócesis rurales y urbanas, requiriendo una formación continuada de todos los niveles y en todos los sectores del ministerio".

Hay, por supuesto, muchos ejemplos de programas de Educación Teológica por Extensión que son estrechos, manipulativas o simplemente infantiles. Tales programas deben desafiarnos no a rechazar todo el concepto, sino más bien a buscar nuevas maneras de responder al tremendo interés en muchos lugares alrededor del mundo. Los ejemplos citados en esta ponencia, vistos en contraste con los estrechos límites de las instituciones tradicionales, nos hacen reconocer que es mucho más lo que se puede hacer por medio de la educación teológica para la renovación y la capacitación de toda la iglesia en busca de la verdadera comunidad.

CONELA: INFORME DE LA CONSULTA TEOLÓGICA SOBRE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL Panamá, 1983

DOCUMENTO

Los participantes en la consulta teológica convocada por la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), nos hemos reunido en la ciudad de Panamá, del 2 al 4 de septiembre de 1983 para reflexionar sobre la responsabilidad social de las iglesias evangélicas en América Latina.

Compartimos con nuestros hermanos las siguientes consideraciones esperando que contribuyan al estudio de tan importante tema en la comunidad evangélica latinoamericana. Con el ánimo de destacar algunos fundamentos doctrinales y sugerencias para el quehacer social evangélico, el presente documento fue escrito de manera especial para los pastores y otros consiervos que trabajan en la iglesia local y fuera de ella.

Nos hemos acercado a las páginas de las Sagradas Escrituras para estudiar el tema y además reflexionar sobre el contenido de las siguientes ponencias:

1. La responsabilidad social del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento
2. La responsabilidad social del pueblo de Dios en el Nuevo Testamento
3. El concepto de la responsabilidad social en la Teología Contemporánea
4. La iglesia y la responsabilidad social
5. Los evangélicos latinoamericanos y la responsabilidad social; enfoque histórico
6. La evangelización y la responsabilidad social
7. El cristiano como individuo y la responsabilidad social.

No hemos pasado por alto que a través de la historia los evangélicos latinoamericanos han contribuido al bien de la colectividad en los campos de la educación, la salud, la asistencia social y la acción social.

Reconocemos que hemos recibido influencia de las consideraciones efectuadas en los congresos como Wheaton, Illinois, 1966; Bogotá, Colombia, 1969; Lausana, Suiza, 1974; Lima, Perú, 1979; Grand Rapids, Michigan, 1982; Weaton, Illinois, 1983, sobre el tema de la responsabilidad social.

Como resultado de nuestro estudio presentamos los siguientes principios bíblicos que pueden servir de base para el cumplimiento de nuestra responsabilidad social:

Fundamentos doctrinales

1. La escritura y no el contexto social es el punto de partida y el factor condicionante para toda reflexión que conduzca a una ética social. (2 Cor. 10:3-4; 2 Ti. 3:16-17; 2 Pe. 1:19-21).
2. Dios es el Señor de la historia y llevará su propósito hasta la consumación de la misma en la gloria, y por lo tanto el hombre debe reconocer que Dios es el soberano y someterse a Él (Is. 46:16; Dn. 2:22-22; Mt. 28:18; Fil. 2:9-11; 1 Ti. 6:15-16).
3. El hombre, creado a la imagen de Dios, ha recibido de Él la responsabilidad de cumplir tres mandatos: el de crear una sociedad; el de obedecer la revelación de Dios, el de administrar los recursos naturales (Gn. 1:26-28; 2:16-17; 2:19; Sal. 8:5-8).

4. El trabajo es uno de los órdenes de la creación, para bendición del hombre; éste tiene el privilegio, el deber y el derecho de trabajar con lealtad y ser tratado dignamente con la debida remuneración (Gn. 2:15; Col. 3:23; 2 T. 3:10-12; Mt. 10:10; Ef. 6:5-9).
5. Los hombres, por haber sido creados a la imagen de Dios, tienen por eso mismo una dignidad que debe ser respetada sin discriminación por causa de la raza, cultura, credo, sexo, posición social o cualquier otro motivo (Gn. 1:26-28; y 2:7; Dt. 10:17; Col. 3:11-25).
6. El pecado es la rebelión contra Dios y su soberanía y la raíz de los males que afectan a todo individuo, y a toda sociedad con todas sus instituciones (Gn. 3:11-19; 6:5-12; 11:1-9).
7. La familia es una institución fundamental de la sociedad y por ello debemos velar por su defensa y bienestar (Gn. 2:20-25; Ef. 5:21; 6:4).
8. Por medio del Señor Jesucristo, Dios ha redimido a un pueblo para sí, formado por personas reunidas en comunidades locales las cuales tienen como propósito adorarle, proclamar y vivir el evangelio y servir a la sociedad, actuando conforme a principios ético bíblicos (Jn.17:6; Ef. 2:10; Tit. 2:11-12; Hch. 2:41-47; Ef. 5:19; 2 Ti. 4:2; 1 P. 2:9-11).
9. En el cumplimiento de nuestra misión consideramos como nuestro ejemplo al Señor Jesucristo, quien movido por compasión, anduvo predicando, enseñando, haciendo el bien **"y sanando a todos los oprimidos del diablo porque Dios estaba con él"** (Mt. 9:35-37; Lc. 4:18; 7:22; Jn. 13:15; Hch. 10:38; 1 P. 2:21; 1 Jn. 2:6).
10. Cuando las iglesias responden con obediencia a las demandas de las Escrituras y del Espíritu Santo, uno de los resultados es una mayor preocupación y cumplimiento de su responsabilidad social, dentro de la comunidad de fe, y fuera de ella (Hch. 2:41-47; 10:29-37; Gá. 6:7-10).
11. La iglesia local cumple con su ministerio cuando sus miembros anuncian y viven el evangelio de acuerdo con los dones dados por el Espíritu Santo. Este ministerio es de un testimonio de la gracia salvadora de Dios, a la vez que una denuncia del pecado individual y social, y una advertencia del **juicio divino** que comienza con la casa de Dios (Ro. 1:8; 12:8; 1 Co. 12:14; Ef. 5:11; 1 T. 1:8; 1 P. 2:11-15; 4:17).
12. El concepto divino de gobierno es parte del orden de Dios en la creación. Las autoridades por consiguiente **"no están para infundir temor al que hace el bien, sino al malo"** y su misión tiene que ser para el bien de las persona. En tanto, que no violenten la conciencia de los creyentes en lo social o en lo religioso todo cristiano debe someterse a las autoridades superiores como divinamente establecidas, dando al César sólo lo que le corresponde (Gn.9:6; Sal. 2:10; Hch. 4:19-20; Ro 13:1-4; Ap. 19:11-16).
13. Las iglesias no deben involucrarse en la lucha por el poder político, pero si pueden afirmar y defender los derechos de todos los seres humanos. Al mismo tiempo, los miembros participan en el proceso político según la conciencia cristiana (Gn. 41:25-45; Neh. 1:2; Dn. 2:48-49; Hch. 16:36-37; 22:25-26).
14. Las iglesias deben estar dispuestas a sufrir por causa de su mensaje y sus buenas obras aunque no deben provocar innecesariamente la persecución (1 P. 2:19-24; 3:15-17; 4:14-16).
15. Los creyentes hemos sido espiritualmente librados de la potestad de las tinieblas y trasladados al reino del amado Hijo de Dios. Este reino no es comida ni bebida, sino poder de Dios, y debemos anunciarlo fielmente. Cuando Cristo venga

manifestará su reino glorioso en el mundo (Jn. 3:3 y 3:5; Gá. 1:4; Ro. 14:27; Co. 1:12-13; 1 Co. 4:20; 6:9; Gá. 5:21; Hch. 8:5, 12; 20:18-25; 28:23, 31; 2 Ti. 4:12; Ap. 11:15).

16. La consumación de la esperanza es la venida del Señor en la gloria y esta convicción nos motiva a cumplir fielmente los diferentes aspectos de nuestro ministerio (2 P. 3:9-14; 1 Jn. 3:2-3; Tit. 2:11-15).

En base de las consideraciones anteriores, y queriendo estimular una reflexión más profunda sobre la responsabilidad social de las Iglesias Evangélicas en América Latina nos parece pertinente formular las siguientes sugerencias.

Sugerencias:

- Que se organicen reuniones multidisciplinarias para líderes evangélicos a nivel local, regional e internacional con el fin de continuar con el estudio de temas como los siguientes: libertad y liberación. Servicio social y acción social. Participación de la iglesia en el proceso político. Ministerio profético de la iglesia. Riqueza y pobreza; y otros problemas semejantes.
- Que las instituciones de educación teológica den mayor énfasis al tema de la responsabilidad social y celebren consultas nacionales e internacionales para institutos y seminarios.
- Que se estimule la publicación y lectura de literatura que a diferentes niveles oriente al pueblo cristiano sobre su responsabilidad social
- Que las iglesias locales involucren a los profesionales en proyectos de responsabilidad social.

MENSAJE DE LA VI ASAMBLEA DEL CONSEJO MUNIDAL DE IGLESIAS

Vancouver, 1983

Saludos en el nombre del Jesucristo desde la VI Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, reunida en Vancouver, Canadá. Representamos a cuatrocientos millones de personas de trescientas iglesias miembros. La participación de mujeres, jóvenes y discapacitados ha sido mayor que nunca. Les agradecemos sus oraciones por nosotros. Rebozamos de alabanza a Dios cuya gracia nos ha sostenido desde la última Asamblea. En muchos lugares ha aumentado la profundidad de su compromiso y la cantidad de las iglesias miembro. Nos regocija el valor y la fe mostrados en la adversidad. Nos sentimos llenos de humildad frente a los participantes llamados a ser mártires. El Espíritu Santo ha derramado sobre nosotros éstos, y otros muchos dones, y por ello nos reunimos en acción de gracias.

Esta reunión continúa la sucesión que se inició en Ámsterdam en 1948, con el compromiso de permanecer unidos. Desde entonces nos hemos visto llamadas a crecer y a luchar en unidad. Ahora somos llamados a vivir en unidad, bajo el lema: "Jesucristo, vida del mundo". En esta Asamblea hemos gustado de esa vida. Nuestro culto es una gran carpa que nos recuerda al pueblo peregrino, la presencia de indios canadienses que nos han planteado un desafío, las conmovedoras oraciones y alabanzas en muchas lenguas pero en un solo espíritu de devoción, nuestros esfuerzos para afrontar aún los temas más controversiales, los cantos de los niños... todos esos elementos son parte de nuestra vida en unidad en el seno de la familia cristiana. La significativa participación de huéspedes de otras religiones y de miles de visitantes nos trae la presencia de la comunidad humana más amplia.

Este compromiso que todos hemos asumido en Vancouver, pone de relieve cuán crítico en la vida del mundo, es este momento en el que se está volviendo una página de la historia. Oímos los clamores de millones de personas que luchan diariamente por la supervivencia. Sabemos de los campamentos de refugiados y de las lágrimas de todos los que padecen pérdidas inhumanas. Percibimos el temor de los grupos y naciones ricas y la falta de esperanza de muchos que viven en mundo rico en cosas, pero con un gran vacío espiritual. Hay un gran abismo entre el norte y el sur, entre el este y el oeste. Nuestro mundo -el mundo de Dios- debe elegir entre la vida y la muerte, la bendición y la maldición.

Esta opción decisiva nos obliga a proclamar de nuevo que la vida es un don de Dios. La vida en toda su plenitud refleja el amor de la comunión de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este es el modelo para nuestra vida, un don inestimable y maravilloso, frágil e irremplazable. Sólo cuando entablamos una relación de amor con Dios, con nuestro prójimo y con el mundo de la naturaleza, puede existir la vida en plenitud. La miseria y el caos del mundo son el resultado de habernos negado aceptar los designios de Dios para nosotros. Constantemente, en público y en privado, se quebranta la comunidad, se mutila la vida y vivimos aislados. En la vida de Jesús vemos cara a cara la verdadera vida de Dios. El experimentó nuestra vida, nuestro nacimiento, nuestra niñez, nuestro cansancio, nuestra risa y nuestras lágrimas.

Compartió la comida con los hambrientos, el amor con los despreciados, la salud con los enfermos, el perdón de los arrepentidos. Vivió en solidaridad con los pobres y los oprimidos, y al final dio su vida por los demás. En el misterio de la Eucaristía, Dios resucitado nos capacita para vivir ese modo de dar y recibir. "Si el grano de trigo no cae y muere, queda solo, pero si muere, lleva mucho fruto" (Juan 12:24).

Sólo el poder transformador del Espíritu Santo permite que pueda abrirse en nosotros ese camino de vida. Esta transformación es costosa; significa que estemos dispuestos a exponernos incluso a la muerte en nuestra peregrinación hacia el Reino.

En ese camino reconocemos nuestra infidelidad. La división de la Iglesia en puntos centrales de su existencia, muestra incapacidad de dar testimonio con valor e imaginación, nuestro aferrarnos a viejos prejuicios, nuestra participación en la injusticia del mundo; todo ello nos dice que somos desobedientes. Pero la gracia nos maravilla, porque todavía persista en llamarnos a ser su pueblo; la casa de piedras vivas edificadas sobre Cristo, su fundamento. Signo de esta gracia es el movimiento ecuménico en el que ningún miembro de la Iglesia está solo.

La Asamblea, por consiguiente, renueva su compromiso con la visión ecuménica. El Señor ora por la unidad de su pueblo, que es un signo mediante el cual el mundo puede ser conducido a la fe, a la renovación y a la unidad. Avanzamos con pasos lentos, tropezando por el camino, hacia la unidad visible de la Iglesia, pero estamos seguros de que la dirección es esencial para nuestra fidelidad. Desde la Asamblea de Nairobi se ha progresado en muchos lugares: nuevas iglesias unidas, actos de testimonio común y proyectos ecuménicos locales. Hay una nueva convergencia teológica, que podría permitir avances decisivos hacia una comunión eucarística. Agradecemos especialmente a Dios la esperanza que nos ha dado con el documento "Bautismo, Eucaristía y Ministerio", y esperamos que obtenga una amplia respuesta.

Renovamos nuestro compromiso con la misión y la evangelización. Los entendemos como una profunda identificación con otras personas, en las que no es posible propagar la buena nueva de la que Jesucristo, Dios y Salvador, es la vida el mundo. No podemos imponer la fe mediante la elocuencia. Solamente podemos sustentarla con paciencia y cuidado para que el Espíritu Santo, Dios evangelista, nos inspire las palabras que hemos de pronunciar. Tenemos que traducir nuestra proclamación a todas las lenguas y para todas las culturas, sea cual fuere nuestro contexto, entre creyentes o no creyentes. Recordamos que el amor de Dios es para todos sin excepción. Todos somos invitados al banquete. Jesucristo, el pan de vida, llama a todos los que tienen hambre y su alimento nunca se agota.

Renovamos nuestro compromiso con la justicia y la paz. Así como Jesucristo sanó y convocó a la vida eterna, nosotros tenemos que servir a la vida de todos. Vemos que las fuerzas de la muerte desvirtúan los dones benéficos de Dios. La injusticia niega la unidad, el compartir y la responsabilidad, que son dones de Dios. Cuando las naciones, los grupos y los sistemas tienen poder de decisión sobre las vidas de las personas, aman este poder. El camino de Dios es compartir ese poder darlo a cada persona. La injusticia devora a los que no tienen poder. La pobreza, continúa sin esperanzas, es el destino de millones de personas. La tierra robada es motivo de resentimiento y de guerra; la diversidad se convierte en la prisión infantil del racismo. Necesitamos con toda urgencia, un nuevo orden internacional, en el que el poder se comparta y no se tome con avidez. Nos comprometemos a esforzarnos para conseguir ese orden. Pero volvemos a preguntar: ¿Qué pasa en la Iglesia? ¿Compartimos libremente el poder? ¿Nos aferramos a las riquezas de la Iglesia? ¿Afirmamos que los poderosos son nuestros amigos y cerramos nuestros oídos a los que no tienen poder? Tenemos tareas que cumplir en nuestra propia casa. La injusticia flagrante, constante y opresora, conduce a la violencia. Hoy en día, la vida está amenazada por la guerra, el aumento de las armas de todo tipo y en particular, la carrera de armamentos nucleares. La ciencia y la tecnología, que tanto pueden hacer para alimentar, vestir, y alojar a toda la humanidad, pueden utilizarse, hoy, para acabar con la vida en la tierra. La carrera de armamentos absorbe una gran cantidad de recursos desesperadamente necesarios para mantener la vida humana. Los que amenazan con su poderío militar están jugando con políticas de muerte. Vivimos todos en un momento de crisis. Nos levantamos solidarios, en todas partes del mundo, para exhortar incesantemente desde todas las tribunas, a que se ponga fin a la carrera de armamentos. La vida, don excelso de Dios, debe protegerse cuando la seguridad se

utiliza como excusa de un militarismo arrogante. Las raíces del árbol de la paz están hechas de justicia.

La vida es un don que hemos recibido. Contemplamos ese don de Dios con cariño y gratitud. En el culto de apertura de la Asamblea, una madre levantó a su hijo hasta la mesa del Señor. Era un signo de esperanza y de continuidad de la vida. Algunas veces casi nos abruma la pequeñez e insignificancia de nuestra vida y entonces nos sentimos desamparados. Pero cuando en el culto nos alimentamos con el pan de vida, reconocemos una y otra vez el acto salvífico de Dios en Cristo presente en nuestra vida. Nos admira y nos sorprende que el designio eterno de Dios sea confiado, una y otra vez, a gente común y corriente. Dios corre se riesgo. Las fuerzas de la muerte son poderosas. Pero más poderoso es el don de la vida en Cristo. Nos comprometemos a vivir esa vida, con todos sus riesgos y alegrías y, por eso, con todas las huestes celestiales, nos atrevemos a pregonar: "¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?"

"¡Cristo ha resucitado, verdaderamente, ha resucitado!"