

Stephen B. Bevans, SVD
Roger P. Schroeder, SVD

Teología para la misión hoy

Constantes en contexto

Prólogo de Eloy Bueno de la Fuente

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
cvd@verbodivino.es

1.ª edición (junio 2009)
2.ª reimpresión (octubre 2009)

Diseño de cubierta: *Chapitel Comunicación*.

Título original: *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*.

Traducción: *Julián Fernández de Gaceo y Claudia Morales Cueto*.

© Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, Estados Unidos, 2004.

© Editorial Verbo Divino, 2009.

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra).

Impresión: I.G. Castuera, S. A.

Impreso en España - *Printed in Spain*

Depósito legal: NA. 2.775-2009

ISBN: 978-84-8169-939-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos - www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

«Ustedes son testigos de estas cosas»
Constantes en la misión de la Iglesia

En el primer ensayo de la serie publicada bajo el título *The Missionary Movement in Christian History*, Andrew Walls ofrece un modo atractivo de comprender la deslumbrante variedad de formas de cristianismo a través de la historia¹. Imaginen, dice, a un longevo estudioso de la religión que llega de otro planeta y que periódicamente ha estado recibiendo becas para el estudio del cristianismo. En su primera visita se encuentra la comunidad recién formada, alrededor del año 37 d.C. Todos son judíos, y todos practican el judaísmo a la luz de las enseñanzas de Jesús de Nazaret, del que esperan su inminente vuelta. Una segunda visita, varios cientos de años más tarde, coincide con el Concilio de Nicea, en el que participan gentes provenientes de todo el mundo mediterráneo; ni uno solo de ellos es judío. Mientras los participantes todavía tratan con veneración las Escrituras judías, también usan otra serie de escritos, y debaten acerca de si un término que no aparece en ninguna de las colecciones de Escrituras –el término griego *homoousios*– puede ser usado para expresar mejor su fe en Jesús. Varios cientos de años más tarde, el encuentro del erudito con el cristianismo tiene lugar en Irlanda, donde unos monjes expresan su fe en Jesús llevando a cabo extraños actos de penitencia y que arriesgan sus vidas viajando a lo largo y ancho del mundo conocido para sacar a rudas tribus del culto a la naturaleza y llevarlos a adorar a Jesús como Dios. Mil años más tarde, en 1840, el investigador visita de nuevo la

tierra, y se encuentra con cristianos ingleses que se disponen a enviar misioneros a África, y, algo más de cien años después, nuestra visita extraterrestre contempla los frutos de aquellos esfuerzos —se trata de africanos que profesan el cristianismo, pero no precisamente con la sobriedad de la Inglaterra victoriana—. Estos cristianos de Nigeria, eufóricos y gozosos, visten todos de blanco y danzan y cantan de camino a la Iglesia.

¿Podrían todas estas gentes pertenecer a la misma religión? Las gentes de Nicea veneraban los libros judíos, pero eran hostiles al judaísmo. Los monjes irlandeses recitan el credo niceno, pero sus intereses son bien distintos. Los misioneros británicos, bien alimentados, hablaban seguramente de santidad, pero difícilmente su compromiso los llevaba a retirarse del mundo en ascesis y penitencias corporales; y los entusiastas y alegres cristianos de Nigeria profesan ciertamente el mismo credo que los misioneros les enseñaron, pero les resulta más bien vago su significado cuando lo centran en el poder de Jesús y en su presencia sanadora en sus vidas. Todas estas gentes a lo largo de siglos se denominan a sí mismos cristianos, pero ¿comparten en realidad la misma fe? ¿Hay alguna conexión entre judíos que creyeron que Jesús era el Mesías de Israel con obispos de una fe recién legitimada que afirmaban a Jesús como Dios, con monjes desarrapados, con clérigos ingleses regordetes y con africanos llenos de vitalidad?

Walls contesta afirmativamente, en dos niveles. En un primer nivel, se da una conexión *histórica*. Como hemos visto en nuestro primer capítulo, cristianos judíos que habían huido de Jerusalén predicaron a griegos en Antioquía. La cultura helenística en la que vivían estos cristianos antioqueños fue el ambiente a través del cual el mundo del Imperio romano llegó a comprender el cristianismo. Al derrumbarse la civilización de la antigüedad, la vitalidad del cristianismo continuó en la cultura de Irlanda, cuyos monjes evangelizaron Europa. Y la evangelización europea del mundo que había colonizado ha desembocado en la última fase del cristianismo, con el surgimiento de una Iglesia mundial. Walls no lo dice explícitamente aquí, pero en otra par-

te del mismo libro parece decir que esta conexión histórica se mantiene por la continuidad de la visión *misionera* del cristianismo². Como vimos en el capítulo I, la Iglesia es misionera por su propia naturaleza; persiste como Iglesia al continuar la misión de Jesús, predicando, sirviendo y dando testimonio del Reino de Dios ya inaugurado pero que todavía está en camino a la consumación, creciendo y cambiando y dejándose transformar en el proceso.

Pero Walls ve otro nivel de conexión: a pesar de «la profusión desenfadada de declaraciones diversas provenientes de los distintos grupos»³ al responder a contextos diferentes, se da en el cristianismo una «continuidad esencial»⁴ por la que permanece idéntico a sí mismo al ir transformándose en el proceso de la aventura misionera. A pesar de la variedad de lenguaje, contexto y cultura, persisten al mismo tiempo ciertas *constant*es que definen al cristianismo en su naturaleza misionera. Walls cita varias que, en general puede afirmarse, son la constante de la *crístología* y la constante de la *eclesiología*. Primero, y sobre todo, «la persona de Jesús, llamado el Cristo, tiene una relevancia definitiva»⁵. Luego tenemos el uso continuado de la Biblia, la trascendencia sacramental de la Eucaristía y el bautismo, así como la conciencia de continuidad con Israel, de donde ha brotado el fenómeno cristiano. Jesús permanece por siempre el Cristo, aunque su identidad como Cristo —la manera cómo se entiende su relevancia definitiva— se exprese diferentemente y se comprenda más profundamente en las diversas plasmaciones históricas y culturales⁶. Y aunque los cristianos van a desarrollar comprensiones variadas e incluso en conflicto entre sí acerca de quiénes son, de la relevancia que tiene la Biblia, y de cómo celebrar la Eucaristía y el bautismo, siempre se van a ver a sí mismos como una comunidad alimentada y equipada para su tarea en el mundo tanto a través de la palabra como del sacramento. El contenido de estas constantes no es el mismo, pero el cristianismo no se encuentra nunca sin una fe en Jesucristo y una teología sobre Jesús como el Cristo, y siempre con un compromiso con la comunidad que llama Iglesia y la correspondiente comprensión de la misma.

A estas dos constantes, la centralidad de Jesucristo (junto a su relación con el Padre y el Espíritu Santo) y la naturaleza eclesial de toda actividad misionera (expresada por la fidelidad a un libro común, a una herencia común y a un común ritual), nosotros proponemos otras cuatro constantes adicionales.

Primera, la Iglesia misionera alcanzó conciencia de sí misma y continúa comprendiéndose siempre sobre el horizonte del futuro. Las cuestiones de la *escatología* –¿cuándo se inaugurará plenamente el Reino de Dios?, ¿transformará el reinado de Dios esta tierra o la llevará a su plenitud?, ¿en qué grado de plenitud participa la Iglesia en la realidad del Reino?– juegan un papel esencial en la configuración de la manera en que la Iglesia vive su vida e intenta continuar la misión de Jesús.

La postura escatológica de la Iglesia, a su vez, se configura por la segunda constante adicional que proponemos: la naturaleza de la *salvación*. ¿Implica la predicación del evangelio apartarse del mundo y buscar una existencia totalmente espiritual, fuera del mundo y contra él? o ¿la salvación en Cristo se refiere a una sanación plena y holística y a un cambio y transformación estructurales?

De cara a establecer una tercera constante a las dos propuestas por Walls, constatamos que la identidad del cristianismo se determina siempre por su actitud y comprensión de lo humano, es decir, por una *antropología* específica. Se trata de ver si la humanidad se considera como caída y totalmente corrompida o como herida de gravedad, pero no sin remisión; capaz o incapaz de establecer «puntos de contacto» con la revelación en su camino hacia siempre mejores posibilidades y en disposición a dejarse iluminar o condenada sin remedio a la destrucción sin revelación. Todo esto marca diferencias al establecer ordenamientos eclesiales y al crear modos de evangelización.

Finalmente, las cuestiones de si la *cultura* humana puede ser vehículo u obstáculo para la comunicación del evangelio, si puede ser un medio para nuevas intuiciones respecto a la realidad de Dios y de un Dios que se da a sí mismo en Jesucristo, si debe ser destruida o transformada o explorada

por la Iglesia en misión –estas cuestiones acerca de la bondad, la perversidad, el valor o la amenaza de la cultura no pueden ser separadas de lo que define al cristianismo o de lo que la Iglesia está llamada a ser en su tarca misionera.

La respuesta a estas cuestiones acerca de Jesús, la Iglesia, el futuro, la salvación, la naturaleza humana y la cultura han variado ciertamente durante los dos mil años de existencia del cristianismo, al ir la Iglesia respondiendo a su naturaleza misionera en los diversos contextos. Permanecen, sin embargo, como *cuestiones* siempre presentes y siempre urgentes, porque la manera en que se responda a las mismas determina cómo encuentra el cristianismo su identidad concreta y cómo se constituye a sí mismo en fidelidad a la misión de Jesús. Proponemos, por tanto, seis *constantes* en el cristianismo, seis cuestiones a las que el cristianismo constantemente debe dar respuesta, seis cuestiones que conforman el modo en el que la Iglesia predicará, servirá y dará testimonio del Reino de Dios: 1) ¿Quién es Jesucristo y cuál es su significado? 2) ¿Cuál es la naturaleza de la Iglesia cristiana? 3) ¿Cómo considera la Iglesia su futuro escatológico? 4) ¿Cuál es la naturaleza de la salvación que proclama? 5) ¿Cómo valora la Iglesia lo humano? 6) ¿Cuál es el valor de la cultura humana como contexto en el que se proclama el evangelio?

Seis constantes de la misión, tres tipos de teología

Este capítulo examina las diversas maneras en las que estas seis cuestiones han sido respondidas en la historia de la teología, y trata así de descubrir los modos en que la Iglesia ha vivido su identidad como la comunidad que comparte y continúa la misión de Jesús. Nuestro objetivo, en otras palabras, es trazar aquí el mapa de las varias rutas teológicas y misionológicas posibles que el cristianismo ha tomado y puede tomar en el futuro al esforzarse por ser fiel a su identidad misionera esencial. Si el capítulo I podía resumirse con la frase «(la Iglesia) es, por su naturaleza, misionera», el pre-

sente capítulo puede resumirse en el Gran Mandato tal y como se expresa al final del evangelio de Lucas: «Ustedes son testigos de estas cosas» (24,48).

Nuestros guías en esta investigación son dos teólogos contemporáneos: Justo L. González, historiador de la Iglesia, cubano-americano, y, en menor medida, Dorothee Sölle, teóloga alemana, representante de la teología feminista y de la liberación. En *Christian Thought Revised*, González delinea «tres tipos de teología»⁷; Sölle diseña tres «paradigmas» teológicos en su libro *Reflexiones sobre Dios*, de 1990⁸. Cada uno de estos tipos o paradigmas ha sido generalmente considerado como una expresión de ortodoxia de la fe cristiana; los tres se remontan a los primeros siglos del cristianismo y los tres han sobrevivido, de una u otra forma, a través de los tiempos y continúan vivos hasta nuestros días. Estos tipos o paradigmas son modelos, esto es, casos «construidos funcional y, en cierto modo, artificialmente» que pueden ser «útiles e iluminadores para tratar realidades más complejas y diferenciadas»⁹. Ello significa que, aunque se dan evidentemente elementos de los otros dos tipos o paradigmas en cada uno, hay un cierto rumbo, una cierta tendencia, una cierta perspectiva en cada uno que lo hace distinto y que tiende a determinar o colorear todas las expresiones doctrinales de fe y las decisiones pastorales que la encarnan¹⁰. González compara sus tipos con la caricatura de una persona: aunque la persona concreta obviamente no posee los rasgos exagerados del retrato, la identidad de la persona es reconocida con claridad pasmosa, chistosa y a veces chocante. «De modo semejante, al diseñar una tipología como la que aquí se presenta, uno recalca aquellos elementos más característicos de un tipo particular. Esto ayuda a clarificar las cuestiones y contrastes, con tal que no sea entendido como una descripción real que hace superfluos todos los matices.»¹¹ Probablemente no se encuentre ningún exponente «puro» de ninguno de los tipos, pero cada decisión de la Iglesia, toda posición teológica y, por tanto, toda actitud respecto a la misión puede considerarse como consecuencia lógica de una perspectiva específica que será característica de alguno de los tres tipos de paradigmas.

Sölle habla de tres paradigmas: «ortodoxo/conservador», «liberal» y «teología radical/teología de la liberación»¹². González llama a estas tres perspectivas específicas simplemente: tipo A, tipo B, tipo C, y dichos tipos se corresponden muy de cerca con los tres paradigmas de Sölle. A pesar de que el tipo C, o paradigma teológico radical/teología de la liberación, es el más antiguo de los tres tipos o paradigmas propuestos, tanto González como Sölle los tratan siguiendo el orden por el que han sido más conocidos por los cristianos. Tal orden de tratamiento refleja el nivel de influencia que dichos tipos han ejercido sobre la Iglesia occidental y su misión. González y Sölle escriben sus libros con la manifiesta preferencia por el tercer tipo de la clasificación (tipo C), y de entrada admitimos que nosotros también compartimos la misma preferencia (aunque debemos admitir igualmente una inclinación hacia *ciertas* formas del tipo B)¹³. Lo que es importante poner de relieve, sin embargo, es que los tres tipos han gozado siempre y continúan gozando, si no de una aprobación plena en la Iglesia, al menos de una relativa tolerancia. Además, es importante reconocer la contextualidad básica de cada uno de los tres paradigmas. Si el tipo A logró en el pasado una posición predominante, se debió a que sus perspectivas han ayudado a articular el cristianismo dando sentido y meta a los cristianos de esos tiempos. Si la teología liberal expresada en el tipo B ha continuado siendo un rival próximo con relación al más dominante tipo A, se debe a que siempre ha representado una alternativa vigorosa a lo que más adelante describiremos como visión más bien legalista. Si el tipo C o teología de la liberación ha surgido en nuestro tiempo como una más adecuada comprensión del cristianismo para muchos, esto se debe a que está enraizado en los profundos cambios históricos y demográficos de finales del siglo XX y comienzos del XXI, y en el sorprendente paralelismo entre la situación del cristianismo de hoy y del cristianismo en sus orígenes. Si Philip Jenkins tiene razón en afirmar que el futuro del cristianismo será más conservador y más pentecostal, la teología tipo A puede encontrar una nueva expresión ahora que el centro de gravedad se ha desplazado del Norte próspero al Sur empobrecido¹⁴.

En las páginas que siguen, con ánimo de simplificar, hemos decidido emplear la designación más neutral de tipo A, tipo B y tipo C. El lector, sin embargo, tendría que tener siempre en mente los conceptos más descriptivos de Sölle. La intención tanto de González como de Sölle en sus libros es bosquejar tres tipos o paradigmas de *teología*. Lo que nosotros estamos intentando hacer en estas páginas es ilustrar cómo la tipología que ellos desarrollan puede interpretarse en términos de una teología de la misión. En la medida en que los cuestionamientos, que conforman las seis constantes de la misión de la Iglesia anteriormente expuestas, sean respondidos de acuerdo con cada paradigma, nosotros trataremos de trazar lo más claro posible las implicaciones misionológicas correspondientes. Este capítulo, que admitimos resultó muy amplio, proporciona el marco de referencia para nuestras reflexiones tanto en la Parte II como en la III. El esquema de la página siguiente ofrece una guía a través de nuestra propuesta.

ESQUEMA DE LOS TRES TIPOS DE TEOLOGÍA

	Teología Tipo A	Teología Tipo B	Teología Tipo C
Origen	Cartago	Alejandro	Antioquía
Cultura	Romana	Helenista	Oriente Próximo
Figura clave	Tertuliano	Orígenes	Ireneo
Concepto clave	Derecho	Verdad	Historia
Trayectoria	Agustín	Abelardo	Francisco de Asís
	Anselmo de Canterbury	Scheiermacher	Lutero (Juventud)
	Tomás de Aquino	Protestantismo lib.	Wesley
	Ortodoxia protestante	Möhlér	Barth
	Fundamentalismo	Lonergan	Teilhard de Chardin
	Neotomismo	Rahner	Guíérrez
Cristología	Persona: «desde arriba»	Persona: Premoderna: «desde arriba»	Persona: «desde abajo»

	Teología Tipo A	Teología Tipo B	Teología Tipo C
	Redención: satisfacción	Moderna: «desde abajo»	
	Excluyente	Redención: Modelo ejemplar	Redención: Liberación
		Incluyente/ modificado pluralista	Incluyente/ moderado pluralista
Eclesiología	Modelo institucional	Comunión mística Sacramento	Heraldo/ Sierva
Escatología	En el futuro Individual	Realizada Individual	Inaugurada Histórica
Salvación	Espiritual	Premoderna: iluminación espiritual Moderna: Holística	Holística
Antropología	Negativa Jerárquica	Positiva Premoderna: jerárquica Moderna: igualdad	Positiva Premoderna: menos jerárquica Moderna: igualdad
Cultura	Premoderna: clasicista Moderna: empírica Modelos contracultural o de traducción	Premoderna: clasicista Moderna: empírica Modelo antropológico	Premoderna: clasicista Moderna: empírica Modelos de praxis o contracultural moderado
Figuras en misión	Francisco Javier William Carey	Cirilo y Metodio Matteo Ricci Max Warren John Mbiti	Monjes de Siria Oriental Francisco de Asís Teólogos de la liberación

Teología tipo A: La misión como salvación de las almas y expansión de la Iglesia

La teología tipo A tiene sus orígenes en el norte de África, en la ciudad de Cartago, donde al final del siglo II nos encontramos con una comunidad cristiana floreciente. Cartago, en otro tiempo enemiga a muerte de Roma, conquistada y destruida en el 146 a.C. por este imperio, que sobre sus ruinas construyó una colonia, era a la llegada del cristianismo completamente romana en arquitectura, cultura y visión del mundo. Esta importante ciudad romana fue el lugar natal de Tertuliano, uno de los pensadores cristianos de mayor influencia que haya existido y a quien se puede atribuir, dice González, los orígenes de este tipo de teología de grandísima influencia.

Aunque no hay certeza, Tertuliano puede haber sido un hombre del derecho. Sus obras reflejan el pensamiento y el lenguaje de una mente jurídica y esa mentalidad fue seguramente reflejo de uno de los más grandes regalos de Roma a la civilización occidental: el Derecho. El Derecho Romano estaba enraizado en la filosofía del estoicismo, filosofía que impregnaba en esa época la cultura del occidente romano y del norte de África. El estoicismo creía en el ordenamiento fundamental del universo, y enseñaba que la verdadera felicidad se podía lograr solamente si uno se sometía a sí mismo a dicho ordenamiento. Los romanos veían su propio ordenamiento político como el resultado racional de esta ley natural fundamental, de tal manera que vivir como romano, al menos políticamente, era vivir en armonía con el ordenamiento universal.

González sugiere que *Derecho* podría ser el término más apropiado para caracterizar el pensamiento de Tertuliano, y dice que *Derecho* puede caracterizar también la tipología teológica que le caracteriza¹⁵. En los escritos de Tertuliano, Dios es descrito como legislador y juez, la creación se concibe como completa y ordenada en su totalidad, y el pecado es descrito como ir contra este orden y quebrantar la ley. Los seres humanos nacen en este mundo como pecadores, al he-

redar el pecado de los primeros padres, quienes desde los mismos orígenes quebrantaron la ley y desbarataron el ordenamiento del mundo¹⁶. Jesús es dibujado como el nuevo Moisés, y el evangelio como la nueva ley, una ley nueva del arrepentimiento. Si los hombres y mujeres se someten a dicha ley en el bautismo, serán salvados y evitarán así el castigo de Dios, siempre y cuando obedezcan las leyes de la Iglesia de Dios y los mandamientos de la Sagrada Escritura. Al final, Dios hará resucitar y juzgará a toda la raza humana y los salvados estarán con Dios para siempre en un estado en el que el orden habrá sido restablecido, y todos obedecerán por siempre los mandamientos divinos¹⁷.

Lo que Tertuliano ejemplifica es la comprensión de la vida cristiana, que se convirtió en preponderante en occidente a través de las obras de san Agustín, de la mayor parte de la teología escolástica medieval, del pensamiento de la Reforma después de Lutero, de la mayor parte de la teología tanto católica como protestante de los siglos XVI y XVII, del pensamiento conservador católico y del fundamentalista de nuestros días. Esto tendrá un influencia determinante sobre el modo de configuración de las constantes de que hablábamos antes, y, al mismo tiempo, tendrá una pujanza fuerte también en la configuración de la misión de la Iglesia.

Cristología tipo A

La cristología como disciplina teológica se ha dividido por lo general en dos subcategorías: reflexión sobre la *persona* y reflexión sobre la *obra* de Jesucristo. La reflexión sobre la persona de Jesús se pregunta por su identidad: ¿es plenamente humano?, ¿plenamente divino?, ¿cómo es posible ambas cosas? La reflexión sobre la persona de Jesús implica inevitablemente reflexionar sobre la teología trinitaria. La reflexión sobre la *obra* de Jesús se pregunta por la naturaleza y el significado de Jesús como *salvador*, y, especialmente, sobre el significado de su muerte y resurrección¹⁸. En las últimas décadas, sin embargo, a la luz del reconocimiento de la persistencia y (para algunos cristianos,

al menos) de la validez genuina de *otros* caminos religiosos, ha emergido otra cuestión muy importante en cristología: si y hasta qué punto la persona y la obra de Jesús es el *único* camino por el que Dios ofrece la salvación a la humanidad. Además de un bosquejo de la persona y de la obra de Jesús vistas en cada uno de los tres tipos de cristología, por tanto, apuntaremos también a cómo cada tipología comprende la realidad de Jesús en el contexto del pluralismo religioso contemporáneo.

Con relación a la persona de Cristo, la tendencia de la cristología tipo A se centra menos en el significado del Jesús histórico y en la relevancia de su vida y mensaje, y más en la ortodoxia de las descripciones doctrinales de su realidad como Hijo eterno que llega a encarnarse verdaderamente. Fue Tertuliano el primero en emplear la formulación (hecha norma por el Concilio de Calcedonia en 451 [DS 300-303]) de que Jesús fue una persona divina que poseyó dos naturalezas distintas, humana y divina¹⁹. Esta expresión doctrinal fue desarrollada ulteriormente, y más plenamente, por los teólogos de la Edad Media y permanece aún como la manera ortodoxa para expresar la realidad de Jesús como el Cristo²⁰. Se podría calificar como cristología «desde arriba» o «descendente», porque, si bien reconoce la humanidad de Jesús, su punto de partida y su preocupación central está en su divinidad²¹. Al ir desarrollándose esta cristología, los milagros, el evangelio de Jesús y su resurrección de entre los muertos se emplearon como pruebas de su divinidad, y el énfasis se ponía a menudo en la cuestión de la autoconciencia divina de Jesús.

La mentalidad estática, propiciada por la filosofía griega, defiende que lo verdadero, lo bueno y lo bello era lo que permanecía inmutable. Se pretendía que una formulación como la de Calcedonia pusiera *fin* a la discusión cristológica²². Las implicaciones que se siguieron para la misión fueron de gran alcance. Dado que la fórmula se consideró privilegiada, se hizo inmutable. Como mucho se podía adaptar o traducir, pero no se cuestionó nunca que nuevas situaciones y nuevos modos de pensar pudieran proporcionar una perspectiva diferente acerca de la identidad de Jesús. Dicha

formulación doctrinal se convirtió en algo aprendido de memoria y a menudo tenía poco impacto en las vidas de las personas.

La cristología tipo A piensa la obra salvadora de Jesús en términos jurídicos. Tertuliano introduce la palabra *satisfacción*, que podría venir de su uso en el Derecho Romano, donde significaba reparar un daño por no haber cumplido una obligación o incluso imponer o recibir un castigo²³. Pero fue Anselmo de Canterbury el que desarrolló esta doctrina de tal modo que adquirió casi categoría normativa en la teología posterior. Para Anselmo, al desarrollar su teología desde el contexto del Derecho tradicional germánico²⁴, la muerte de Jesús en la cruz fue la razón última por la que se hizo hombre. Solamente un acto, llevado a cabo por una persona infinita, podía satisfacer a Dios por la ofensa infinita cometida por la desobediencia de Adán. Jesús fue capaz de llevar esto a cabo, y su muerte apaciguó la justicia de Dios. Tan importante fue esta muerte satisfactoria y vicaria que fue entendida como la obra principal de Cristo en su tarea de redención. La redención se había realizado, dice Bernardo de Claraval, a través de la sangre de Cristo, no sólo a través de su palabra²⁵. Ni siquiera la resurrección de Cristo fue tan importante como este momento de satisfacción y victoria sobre el diablo²⁶. La redención es «objetiva»; se logró de una vez por todas en la cruz, y atañe a cada persona, del presente, pasado y futuro. La redención «subjetiva», sin embargo, depende de cada persona, y esto solamente podrá tener lugar si uno escucha el mensaje de Jesús y confiesa explícitamente a Jesús como Señor y Salvador.

En la discusión cristológica actual, en el contexto del pluralismo de las religiones del mundo, se distingue comúnmente tres posiciones: una cristología excluyente que confiesa a Jesús como *único* Salvador, una cristología incluyente que entiende la gracia de Dios en Cristo implícitamente presente en otras religiones, y una cristología pluralista que reconoce a Jesús solamente como *uno* entre los muchos caminos de salvación²⁷. La cristología tipo A probablemente se sentiría más cómoda con la posición excluyente. Esta comprensión de la relevancia de Cristo respecto a la salvación

humana podría argumentar que, si bien existe sin duda cierta forma de «revelación natural» (Rom 1,18-21), la humanidad es por sí misma totalmente incapaz de responder a la misma, ya que todos los seres humanos son herederos del pecado. Solamente a través de Cristo, acción de Dios de «revelación especial», puede la humanidad tener acceso a Dios y a la salvación de Dios. Aunque siempre ha existido una fuerte tradición en la Iglesia que se inclina por una «cristología incluyente»³⁵ más moderada, también ha habido una fuerte tradición según la cual sin la fe explícita en Cristo uno no tiene esperanza de salvación. Tal fue la tradición, por ejemplo, que alimentó el celo misionero de Francisco Javier y William Carey, junto a la innumerable cantidad de misioneros en los siglos XVIII y XIX. Conforme a dicha cristología, el objetivo de la tarea misionera era «salvar almas» o, al menos, «implantar la Iglesia» que continuaría la tarea de «salvar a los pobres paganos». Incluso hoy día, en especial entre ciertos cristianos evangélicos, la confesión explícita de Cristo es el único camino de salvación. En 1974 la Asamblea de Lausana afirmaba que «sólo existe un Salvador y un evangelio (Gal 1,6-9)» y que «los que rechazan a Cristo repudian el gozo de la salvación y se condenan a sí mismos a la separación eterna de Dios (2 Tes 1,7-9)»³⁶. En 1989 el Manifiesto de Manila reafirmaba que la misión era una tarea urgente, que las «demás religiones e ideologías no son caminos alternativos hacia Dios, y que la espiritualidad humana, si no es redimida por Cristo, no conduce a Dios sino al juicio, ya que Cristo es el único camino»³⁷.

Los que se hacen valedores de una comprensión excluyente del papel de Cristo en la historia de salvación considerarían los esfuerzos actuales del diálogo interreligioso o bien como inútiles o bien como peligrosos –inútiles porque creen que ellos no tienen nada que aprender de tales conversaciones y cooperación, y peligrosos porque distorsionarían el imperativo del testimonio bíblico–. El diálogo es aceptable solamente «si su finalidad es llegar a conocer a otras gentes ... Entonces el diálogo sirve de instrumento para que las gentes de otras creencias sean llevadas a aceptar la revelación de Dios en Jesucristo. Cristo debe ser predica-

do. Precisamente teniendo esto en cuenta es de gran importancia para los cristianos conocer a sus conciudadanos»³⁸.

Teología tipo A

La naturaleza eclesial de la misión viene expresada en la teología tipo A por la convicción de que la Iglesia es el único agente y protector –o al menos el que ofrece los «medios ordinarios»– de la fe en Cristo. Para la teología tipo A, la máxima atribuida a Cipriano, *extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la Iglesia no hay salvación), se toma bastante al pie de la letra. Como lo expresó Bonifacio VIII en su forma más extrema, la salvación es posible sólo para aquellos que se someten a la autoridad del Romano Pontífice (DS 875). La dureza de esta afirmación ha sido dulcificada e incluso repudiada en documentos romanos posteriores (ver D 1647 [TC T 174]), y la frase *extra ecclesiam...* ni por asomo se empleó en el Vaticano II (ver LG 14-16). Sin embargo, en su encíclica *Redemptoris missio* de 1991, el papa Juan Pablo II lanzó la advertencia de que el diálogo interreligioso, aunque es un aspecto esencial de la actividad misionera, «debe ser conducido y llevado a término con la convicción de que la Iglesia es el camino ordinario de salvación y que sólo ella posee la plenitud de los medios de salvación (UR 3; AG 7)» (RM 55; ver DI 16-17).

El estudio clásico de Avery Dulles *Modelos de la Iglesia* diseñó cinco modelos o perspectivas teológicas, a través de los cuales puede entenderse la naturaleza y misión de la Iglesia³⁹. La Iglesia, dice, puede ser representada o concebida según los modelos de institución, de comunión mística, de sacramento, de heraldo y de siervo. La Iglesia como institución pone el énfasis en los aspectos funcionales y a menudo jerárquicos, mientras que la Iglesia como comunión mística se centra en la realidad de la Iglesia en cuanto comunidad mística unida a Cristo y a los miembros entre sí. El modelo sacramental hace de mediador, en cierto modo, entre esos dos, el «énfasis», en palabras del Vaticano II, recae en la naturaleza visible de la Iglesia como «sacramento o señal e instrumento» (LG 1) de la unidad divi-

na y humana, mientras que los modelos de heraldo y siervo acentúan la tarea de la Iglesia en la proclamación y el compromiso con la transformación personal y social, respectivamente.

El modelo más operativo, en una teología tipo A, preferiría, casi con certeza, el modelo institucional de Dulles, esto al menos en relación con el catolicismo de antes del Vaticano II y para algunos católicos conservadores de nuestros días. Los protestantes, con excepción de los anglicanos de la «High Church» y algunas iglesias luteranas (por ejemplo la Iglesia Luterana de Suecia), han tendido a mantener una noción «más baja», en teoría, de la Iglesia, aunque, en la práctica, también ellos se han preocupado bastante de la estructura visible y de los sistemas de gobierno de la institución. De todos modos, Sölle afirma que los protestantes expresan esta perspectiva marcando un énfasis excesivo en la proclamación y predicación en el templo, desatendiendo sin embargo el compromiso en el mundo y el desarrollo de una verdadera comunidad³¹. El énfasis del modelo institucional en el catolicismo romano subraya la naturaleza visible de la Iglesia, la estructura jerárquica y el estatuto jurídico tanto respecto a sus miembros como en relación con el mundo en general. La eclesiología católica de antes del Vaticano II destacaba la idea de que la Iglesia era una «sociedad perfecta», es decir, una comunidad visible con derechos frente a otras «sociedades perfectas» (esto es, los estados y gobiernos seculares) y con derecho a regular su vida interna de acuerdo con sus propias leyes. El modelo institucional se centra en la jerarquía –obispos, sacerdotes o pastores–, quienes administran los sacramentos para proporcionar los medios de salvación y quienes hacen cumplir las leyes a través de las cuales los cristianos pueden vivir sus vidas en fidelidad a la ley de Dios. En 1943 Pío XII promulgó la encíclica *Mystici Corporis*, que interpreta este modelo institucional de manera mucho más rica, como una comunión con Cristo tan íntima, que la Iglesia puede ser comprendida en términos más paulinos como el cuerpo (místico) de Cristo. Pero, como ha señalado David Bosch, el desarrollo de la encíclica no sólo llegó a identificar el cuerpo místico con

la Iglesia Católica Romana, sino que, «en efecto, fortaleció la tendencia a absolutizar y divinizar a la Iglesia» y arraigó aún más su naturaleza de «sociedad perfecta»³².

La eclesiología tipo A tiende a considerar la finalidad de la actividad misionera como expansión de la Iglesia. La salvación de Cristo se hará accesible a las gentes de los diversos lugares en la medida en que la Iglesia con su jerarquía y estructura completa se haya establecido formalmente. Puesto que su comprensión de la Iglesia es institucional (y las instituciones, como es sabido, son lentas para permitir o promover cambios), la idea de que otras culturas o nuevos tiempos puedan desarrollar nuevas estructuras o mejorar las ya existentes es casi inadmisibles. A pesar del impulso que daba la recién establecida Propaganda Fide en 1659 para que los misioneros respetasen las costumbres y usos de cada lugar –«¿Qué podría haber más absurdo que trasladar Francia, España, Italia o algún otro país europeo a China?»³³–, la mayoría de los misioneros calcaban las estructuras de las iglesias europeas, junto con la liturgia, la arquitectura de los templos, y a menudo incluso la lengua. Hacerse cristiano implicaba convertirse en miembro de la Iglesia, y convertirse en miembro de la Iglesia era hacerse europeo o americano. Esto se daba tanto en las iglesias institucionales «más estructuradas», como el catolicismo romano, como en las «menos estructuradas» de los congregacionistas protestantes. A esto se opusieron hombres como Rufus Anderson y Henry Venn al plasmar sus principios de la «triple autonomía» (*three selfs*)³⁴.

Un tercer rasgo de la eclesiología tipo A que es necesario mencionar es la relación de la Iglesia con el Reino de Dios. Para el modelo institucional, la Iglesia se identifica básicamente con el Reino de Dios. Jesús predicó, sirvió y dio testimonio del Reino de Dios durante su ministerio terreno, y éste llegó a su cumplimiento al establecerse la Iglesia. La plenitud de la salvación que Dios ofrece se encuentra, por tanto, solamente dentro de los límites de la Iglesia, al recibir los cristianos los sacramentos de manos de los ministros jerárquicos de la Iglesia constituida por el poder de Dios. Lo que anhela la Iglesia al final de los tiempos no es

la venida del Reino de Dios de tal manera que quede abolida la necesidad de la Iglesia; más bien se tratará del pleno establecimiento de la Iglesia en todos los países y de la conversión de todos los pueblos a sus filas. Pero esto nos lleva a examinar la comprensión de la tercera constante de la misión: la escatología.

Escatología tipo A

La escatología se articula comúnmente desde dos perspectivas distintas. Por un lado, la escatología se centra en el *eschaton*, el final de los tiempos, la finalidad y el sentido de la historia. Se le suele llamar a esto escatología general. La discusión gira sobre tres enfoques: si el final de los tiempos vendrá totalmente en el futuro (escatología de futuro); si ya ha sido realizado, pero de modo personal, como realidad interior (escatología realizada); o si ya ha sido inaugurado, pero no plenamente llevado a cabo (escatología inaugurada)²⁹. Por otro lado, la escatología reflexiona sobre los *eschata*, los llamados novísimos: muerte, juicio, infierno y gloria. Mientras la primera perspectiva concierne a la humanidad en general e inclusive a todo el cosmos, la segunda se refiere al destino de los individuos.

Desde la primera perspectiva, la teología tipo A tiende a pensar el *eschaton* como el tiempo en que finalmente tendrá lugar el juicio de Dios sobre el mundo, y los buenos serán premiados mientras que los malos serán castigados. En el pensamiento de Tertuliano, representante emblemático de esta escatología, el ordenamiento del mundo será restablecido de una vez por todas, y los justos vivirán por siempre conforme a la ley eterna de Dios³⁰. Como tal, la teología tipo A es de orientación ultramundana y puede albergar al mismo tiempo ciertas tendencias apocalípticas: el juicio de Dios se sitúa completamente en el futuro y podría irrumpir en cualquier momento, trayendo consigo una creación totalmente nueva³¹.

Debido a esta orientación, la teología tipo A tiende a considerar el mundo y la historia humana, en última instancia, sin importancia en el esquema de salvación. A fin de

cuentas, poco importa cómo se desarrolla el mundo o cómo cambian las estructuras. Todo eso será erradicado por el juicio final de Dios y el mundo nuevo. Lo que importa es, más bien, que los hombres y las mujeres observen los mandamientos de Dios y se hagan dignos de ser incluidos en el ordenamiento final de Dios.

En la historia de la Iglesia, la orientación de futuro en algunas ocasiones ha eclipsado la actividad misionera, y en otras la ha incentivado. David Bosch señala que la ortodoxia protestante del siglo XVII veía el tiempo presente simplemente como tiempo de espera del juicio de Dios, pues el evangelio ya había sido predicado y los que estaban predestinados a aceptarlo ya lo habían hecho. «Su filosofía parece haber sido no que todos deben ser salvos, sino que todos han de ser condenados»³². La ruptura pietista, sin embargo, consideraba el tiempo antes de la parusía «no como un intervalo de espera sino como un período concedido para testificar y llegar al mayor número posible de los perdidos»³³. En nuestros días, mucho del celo de fundamentalistas y de cristianos pentecostales por la misión está motivado por la sensación de la inminente segunda venida de Cristo. Muchos de estos cristianos están motivados por lo que se ha llamado el *dispensacionalismo* (creencia arraigada del fin inminente del mundo), creencia en que la historia de salvación está dividida en un número definido de períodos. Antes del final de los tiempos, los que van a ser salvados experimentarán el arrobamiento, creencia basada en 1 Tes 4,15-17, donde Pablo escribe que cuando Jesús vuelva de nuevo, los cristianos serán «arrebataados en nubes»³⁴. Movidos por la urgencia de llegar a tener la mayor cantidad posible de salvados, estos cristianos se comprometen a fondo con la misión evangelizadora de conversión.

La teología tipo A está también muy preocupada por el destino de los individuos que mueren antes del final de los tiempos. El pensamiento católico no sólo habló de un juicio universal al fin del mundo; habló también de un juicio particular de cada persona inmediatamente después de la muerte, en el que el destino de la persona será decidido irrevocablemente por el divino juez. Los que sean juzgados dignos de

la vida eterna irán inmediatamente a la recompensa; los que sean juzgados indignos irán inmediatamente al castigo eterno en las llamas del infierno. Los que se encuentren aún necesitados de purificación pasarán algún tiempo de limpieza y de «castigo temporal» en el purgatorio, tiempo que puede ser acortado por las oraciones y buenas obras de los cristianos en la tierra¹¹. Los cristianos de la Edad Media en especial estuvieron muy preocupados por las cuestiones de muerte, juicio, infierno, purgatorio y gloria, y a su ardiente imaginación, expresada quizás con la mayor fecundidad en la poesía y teología de Dante en la Alta Edad Media, le debemos gran parte de nuestro imaginario doctrinal y de nuestro lenguaje de hoy¹².

Mientras la actividad misionera protestante en el pasado (como los pietistas) y en el presente (como los dispensacionistas y algunos fundamentalistas) estuvo motivada por la cercanía del fin de los tiempos, los misioneros católicos no parece hayan encontrado en este asunto ninguna motivación especial. Los católicos, sin embargo, lo mismo que los protestantes, estaban fuertemente motivados por las doctrinas acerca de la escatología individual, y deben existir miles de libros, tratados y artículos en las publicaciones y devociones católicas y protestantes exhortando a hombres y mujeres a consagrar sus vidas a salvar a la mayoría de la humanidad del infierno y del castigo eterno¹³. Si los misioneros pudieron no estar motivados por la lúgubre creencia del *Dies irae* (día de cólera, día del juicio)¹⁴, de seguro estaban motivados por las imágenes de gentes inocentes e ignorantes ardiendo en el infierno porque alguien no compartió con ellos el mensaje de Jesús. Difícilmente se puede negar que el imaginario del «fuego y azufre» de la *New Divinity* (Nueva Divinidad) en el *Great Awakening* (Gran Despertar) de América fue la fuente de inspiración de gran parte del fenomenal movimiento misionero que floreció tanto en Europa como en América, y lo mismo entre católicos que entre protestantes en el siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX¹⁵. En la teología tipo A, la escatología, en especial en su perspectiva más individual, es a la vez motivo y objeto de la proclamación misionera¹⁶.

La salvación en la teología tipo A

La misión siempre es el anuncio y el testimonio de la oferta salvadora de Dios; en efecto, «el móvil de la soteriología es ... el corazón y el alma del estudio de la misión»¹⁷, y el modo como se comprenda la salvación en dicho estudio será ampliamente determinante para la manera cómo se lleve a cabo la misión¹⁸. Cada comprensión, en efecto, estará condicionada a su vez por la perspectiva propia de cada tipo de teología.

La teología tipo A considera a los seres humanos atrapados en el pecado, y así, dejados a sí mismos, están condenados al castigo y a la condenación eternos. A través de la satisfacción vicaria y redentora de Cristo las gentes podrán «zafarse» y así ser capaces de vivir de tal manera que puedan garantizar la vida eterna. Aunque en cierto modo pueda tener su comienzo en esta vida —el Aquinate escribió acerca de la gracia santificante como «semilla de la gloria»¹⁹—, la salvación fue concebida como algo que se logra *después* de la muerte y *fuera* de este mundo. Al dejarse influenciar la teología de Occidente más y más por la teoría de la satisfacción vicaria de san Anselmo, escribe David Bosch, «la salvación consistía en la redención de almas individuales en el más allá, hecho que tendría lugar en ocasión del apocalipsis en miniatura de la muerte de cada creyente»²⁰. Del mismo modo, continúa Bosch, las «actividades salvíficas» de Dios se distinguían de las «actividades providenciales» de Dios; la salvación, en otras palabras, se refería a lo espiritual, a la justificación no material del pecador ante Dios; las actividades salvíficas eran las que en definitiva contaban, ya que ofrecían las condiciones que nos hacían capaces de evitar el castigo eterno; las acciones benevolentes y providenciales de Dios en el día a día eran acciones de Dios en pro del bienestar social y humano, pero no tenían nada que ver con la salvación. La actividad misionera iba casi siempre unida a las obras de caridad, pero esto no se consideraba como testimonio para hacer llegar la salvación de Dios irrumpiendo ya desde ahora en el mundo, sino un proceso de «ablandamiento de la gente» o, como se denominaba en la teología católica hasta poco antes del Vaticano II, pre-evangelización²¹.

Para la teología tipo A la salvación es *personal*, en dos sentidos de la palabra. A menudo, especialmente con el surgimiento de la subjetividad en la modernidad, es algo que le acontece solamente al individuo y sólo a través del convencimiento personal pleno; es decir, tiene lugar cuando uno acepta a Jesús como salvador personal. En el otro sentido de *personal*, la salvación se circunscribe a la renovación estructural, política y cósmica⁵⁴. En un ensayo muy clarividente, el teólogo evangélico John Stott insiste en que ciertamente existe una *conexión* entre salvación y salud física y mental, entre salvación y liberación política y social. «Sin embargo», concluye, «tenemos que afirmar que éstas [salud y liberación] no son la salvación que Dios ofrece ahora en Cristo a los seres humanos». Stott continúa citando la Asamblea de Lausana para reafirmar que aunque tanto la evangelización como la participación sociopolítica sean deberes cristianos, «la reconciliación con el prójimo no es la reconciliación con Dios, ni tampoco la acción social es la evangelización, ni la liberación política es salvación»⁵⁵.

Antropología tipo A

«Propter nos homines et propter nostram salutem» (por nosotros y por nuestra salvación) es la motivación que el credo de Nicea da para la encarnación, esto es, la misión de Jesús en la tierra, la misión que la Iglesia comparte y prosigue. Si la comprensión de la salvación es fundamental para el modo de hacer misión, y por ello una constante en la proclamación misionera de la Iglesia, nos aparece una quinta constante cuando caemos en la cuenta de que la comprensión de la naturaleza humana es fundamental para la comprensión de la salvación. ¿Qué y quién es el ser humano que necesita salvación? Esta cuestión nos lleva a la antropología teológica.

La teología tipo A considera a los seres humanos como criaturas caídas. La humanidad fue creada a imagen y semejanza de Dios, pero cuando Adán y Eva pecaron perdió dicha imagen y semejanza, junto con ciertos poderes que vinieron a llamarse dones preternaturales. Agustín insiste, al

desarrollar la noción de pecado original y su doctrina de la gracia en el contexto de la controversia pelagiana, que la humanidad caída no puede hacer nada en absoluto por sí misma para establecer cualquier relación con Dios. Dios tiene que dar el primer paso. Esto es lo que hizo Dios objetivamente en Cristo, quien trae la salvación, la libertad y el perdón⁵⁶; y Dios ofrece a cada persona «la gracia suficiente» para responder personalmente (aunque a algunos se les depara «una gracia más eficaz», la cual es irresistible)⁵⁷.

Aunque Tertuliano, bajo la influencia del estoicismo, defendía que el alma humana era una cierta realidad material («un tipo de cuerpo extremadamente sutil», dice González⁵⁸), Agustín, aun manteniéndose firme dentro de los parámetros de la teología tipo A, insistía, junto con el neoplatonismo, que era totalmente espiritual o inmaterial⁵⁹. Al incrementarse, pues, el influjo de Agustín en la ortodoxia occidental, la naturaleza humana fue concebida cada vez más y más dualísticamente, como compuesta de alma y cuerpo, materia y espíritu. En el esquema platónico y neoplatónico de las cosas solamente el espíritu era bueno; la materia no tenía verdadero valor y sólo servía para arrastrar hacia abajo al Espíritu. La sanación, la liberación y el perdón que Dios ofrecía a la humanidad pecadora, por ello, eran una sanación, una liberación y un perdón *espirituales*. Capacitaba a trascender o a escaparse del cuerpo, que se consideraba indigno de ser tocado por la gracia. El desprecio de Agustín por el cuerpo, y en especial por la sexualidad humana es bien conocido⁶⁰. En el desarrollo de la teología de occidente, este dualismo persistió. La humanidad plena, según esta creencia, se podía lograr por la negación del cuerpo y por la huida del mundo material. Una vida de penitencia y celibato se consideraba como el camino mejor para agradar a Dios. Aunque el pensamiento de la Reforma mitigó en cierto modo estas ideas, su doctrina de la total corrupción de la humanidad y de la necesidad absoluta de la gracia de Dios reforzó la noción de la depravación de la naturaleza humana. En el catolicismo esta visión se traslucía en la antropología implícita del jansenismo, y así, tanto católicos como protestantes se embarcaron en una nueva era

misionera en el siglo XVI (católicos) y en el XIX (con el despertar misionero protestante); llegaron a Asia, África, Oceanía y América –con algunas excepciones dignas de notar–, llevando nociones muy negativas acerca de la bondad natural de los pueblos que iban a evangelizar.

Otra implicación de la antropología tipo A es el ordenamiento natural jerárquico de los seres humanos. Especialmente bajo el influjo neoplatónico, el cosmos se consideraba ordenado en términos de seres superiores e inferiores: Dios, ser puro, espíritu increado, era el ser supremo; venían luego los espíritus creados, los ángeles, después los seres humanos; luego los animales y las cosas vivas; y finalmente la materia inanimada. Los ángeles existían en un escalonamiento de nueve niveles. Los seres humanos habían nacido dentro de un ordenamiento preciso y dentro de ese mismo orden debían esforzarse para conseguir la salvación. Por consiguiente, la *desigualdad* era inherente al sistema: unas personas eran por naturaleza mejores que otras, no por méritos personales sino por el mero hecho del nacimiento. Cuando se amplió el horizonte con los descubrimientos del siglo XV, esta comprensión jerárquica se llevó dentro de las actitudes de los europeos hacia los pueblos del Nuevo Mundo. Los europeos eran superiores, los de Asia, América y África eran inferiores, acaso no plenamente humanos y por tanto no dignos del evangelio⁶¹. Incluso en la Iglesia primaba esta jerarquía. Gracián escribió que hay dos clases de cristianos:

«Una, vinculada con el servicio divino, y dedicada a la contemplación y a la oración, debería apartarse de todas las preocupaciones terrenas, y son los clérigos, y devotos, es decir, convertidos, a Dios. Pues *Kleros* es el término griego para el latín *sors* (suerte). Por eso las personas de esta clase son llamadas clérigos, es decir, elegidos por Dios. Dado que Dios los ha elegido a todos ellos como su propiedad. Y así ellos son reyes, esto es, reinan sobre sí mismos a través de la virtud, y tienen su reino en Dios. Y por esto se le asigna una corona para sus cabezas. ...

Hay otro tipo de cristianos, que son llamados pueblo laico. *Laos* significa “pueblo”. A éstos se les permite poseer bienes temporales, pero sólo lo que necesitan para sus necesidades.

Porque no hay cosa más horrible que hacer caso omiso de Dios por causa del dinero. A ellos se les permite casarse, trabajar la tierra, ejercer de jueces en las disputas de los hombres y alegar ante los tribunales, depositar sus ofrendas sobre el altar, y pagar sus diezmos; y de este modo pueden salvarse, si hacen el bien y evitan el mal»⁶².

Cuando los misioneros marcados por esta teología tipo A salieron a predicar el evangelio, llevaron consigo este sentimiento de superioridad y paternalismo respecto a los «otros» a los que eran enviados⁶³.

La cultura en la teología tipo A

El evangelio nunca se encuentra con un pueblo en el vacío. Los seres humanos son animales hacedores de significado y elaboran y expresan dicho sentido a través de la cultura humana. A pesar de que entiende que cultura es un «concepto reconocido como escurridizo», Robert Schreiter, siguiendo a Jens Loenhoff, propone una definición que contempla tres aspectos o dimensiones. Primero, la cultura es «ideacional», y proporciona un patrón por medio del cual el mundo puede ser interpretado y conforme al cual la vida se arma de sentido. Dicho patrón incluye creencias, valores y códigos de conducta; suministra la cosmovisión básica de la cultura en cuestión. Segundo, la cultura es «actuación»; cada cultura tiene modos rituales por los cuales se puede expresar su cosmovisión básica y a través de los cuales los miembros de esa cultura viven su pertenencia. Dichas actuaciones pueden ser celebraciones cívicas como el día de Acción de Gracias en Estados Unidos, el Día de la Independencia (12 de junio) en Filipinas, o «conductas corporales» como las formas de saludo (apretón de manos, reverencia, preguntas rituales por la salud y otras). Tercero, la cultura tiene una dimensión «material»; cada pueblo posee una lengua, comida, vestido, música, etcétera⁶⁴.

La cultura puede ser concebida, según la famosa distinción de Bernard Lonergan, como clasicista o empirista⁶⁵. Desde la perspectiva clasicista, la cultura es normativa, universal y permanente. En realidad no hay más que una cul-

tura, es decir, la cultura de Occidente. La cultura se ha desarrollado, en efecto, pero en la modernidad occidental ha llegado a sus logros máximos. Una persona culta, por tanto, ha conformado sus valores con los mejores logros de Occidente. Para Lonergan, este enfoque significaría que una persona culta debería estar empapada en los clásicos como Platón y Agustín, Schleiermacher y Kierkegaard, escucharía a Bach, Beethoven o Vaughn Williams, y estaría adornada con el arte de Miguel Ángel o de Mary Cassat. Quizás en nuestros días, ante la realidad de la globalización, tal comprensión classicista de la cultura se pudiera entender identificando formación con los componentes que Benjamin Barber llama la cultura del «McWorld»: Levis, Dunkin' Donuts, Michael Jordan, música rock, películas y artistas de Hollywood, Internet¹⁶.

Desde la perspectiva empirista, sin embargo, la cultura se define como una serie de significados y valores que conforman un modo de vida. Como tal, por tanto, la cultura no es normativa ni es universal, ni tampoco es vista como logro permanente. La cultura es simplemente la manera en que el pueblo ha buscado y continúa buscando para dar sentido a sus vidas en una situación determinada. Puede no ser perfecta, puede tener graves fallos, pero básicamente es algo saludable y bueno. Desde este punto de vista ninguna cultura puede considerarse mejor que otra.

Stephan B. Bevans ha propuesto seis modelos teológicos que surgen –de acuerdo con contextos específicos y/o de orientaciones teológicas de las personas– del encuentro de la fe cristiana con la cultura humana¹⁷. El *modelo de traducción* considera la cultura positivamente en cierto modo, pero se centra más en la transmisión fiel del mensaje evangélico. Por tanto considera la cultura como *medio*, como vehículo de transmisión, más que como algo bueno y revelador en sí mismo. El *modelo antropológico* parte de la confianza básica en la bondad de la cultura y de sus posibilidades reveladoras, y propone que la riqueza, a menudo escondida en la cultura, puede ofrecer nuevas riquezas para la autocomprensión cristiana. El *modelo de la praxis*, asumido en especial por comunidades en lucha por la liberación, se centra en las di-

mensiones de la cultura que implican cambio social y desarrolla una reinterpretación del cristianismo en medio de la reflexión y la acción en pro del cambio que encarnan los principios cristianos. El *modelo sintético* se centra en la ambigüedad de toda cultura y trata de encontrar, en otras culturas y expresiones cristianas logradas de la fe, la expresión más adecuada de fe cristiana en un contexto cultural dado. El *modelo trascendental* se centra en la persona misma, en la dinámica de la propia conciencia, en su habilidad para alumbrar un auténtico pensamiento cristiano y cultural en diálogo y conversación. El *modelo contracultural*, al tiempo que reconoce la importancia de la cultura, la observa con extrema suspicacia, como algo que necesita ser confrontado con el mensaje del evangelio, que, aunque culturalmente específico, tiene validez universal.

La teología tipo A considerará más probablemente la cultura bajo la perspectiva classicista. A pesar de que Tertuliano es recordado justamente por su feroz antipatía hacia la cultura –«¿Qué tiene, en efecto, que ver Atenas con Jerusalén?»¹⁸–, ni siquiera él pudo desprenderse por completo de la cultura, como lo demuestra su uso de la filosofía estoica y de las categorías del Derecho Romano. Pero dicho uso, aceptado acríticamente, fue simplemente asumido como el modo «normal» de pensar. Al expandirse el cristianismo a través de Europa, cultura y fe cristiana (en gran parte articuladas en términos del tipo A) fueron integradas en lo que ha venido a llamarse cristiandad. Lo cristiano, implícitamente, se suponía que era occidental, y lo occidental, por consiguiente, se suponía que era cristiano. Era, pues, del todo natural que a las culturas no occidentales se las descalificara como bárbaras, y de ahí la necesidad de «cristianizarlas».

Hubo siempre excepciones a esta línea de pensamiento. Gregorio Magno exigió respeto básico para las tradiciones de los anglosajones; los santos Cirilo y Metodio se distinguieron por su sensibilidad cultural; la declaración de Propaganda Fide de 1659 fue extremadamente previsorá; se dieron los «experimentos» de de Nobili en la India, Valignano, Ricci y de Rhodes en Asia, y algunos misioneros de Améri-

ca se acercaron a las culturas indígenas con cierta tolerancia. Tal apertura fue el resultado, como veremos, de perspectivas teológicas distintas que se abrieron a la valoración positiva de las culturas. En lo fundamental, sin embargo, prevaleció el pensamiento tipo A, y el cristianismo se propagó con el enfoque de *tabula rasa*, es decir, la cultura local debía ser barrida, de tal modo que la gente pudiera practicar el cristianismo con la «pureza» necesaria. Para los cristianos Thai, por ejemplo, era inconcebible ser al mismo tiempo Thai en lo cultural y cristianos en lo religioso; los cristianos Shan en Myanmar eran conocidos como Shan americanos⁶⁶. En Inglaterra, en el siglo XIX, la actividad misionera tuvo que asumir la responsabilidad de «la carga del hombre blanco», es decir, llevar «civilización» a pueblos sumidos en la ignorancia. Puesto que las otras culturas eran básicamente despreciadas, no había manera de integrar rituales de actuación o aspectos materiales de la cultura en las expresiones cristianas, y no era posible ver al cristianismo desde la perspectiva de las cosmovisiones de Asia o de África.

Al ir prevaleciendo un enfoque más empirista de la cultura en el siglo XX, el pensamiento tipo A fue capaz a veces de dar cabida a modos culturales dentro de sus expresiones teológicas y prácticas eclesiales, pero más bien dentro de las coordenadas del modelo de traducción. En otras palabras, el mensaje inmutable del evangelio se consideró «traducible» a categorías culturales no occidentales sin tener la sensación de que se traicionaba. Pero dichos esfuerzos, se argumentaba, era necesario hacerlos con extrema cautela. Esta «etno-teología» podía fácilmente quedar atrapada por el sincretismo y convertirse a su vez en «paganismo cristiano»⁶⁷.

Quizás la trayectoria más fiel al tipo A sea, no obstante, la teología que adopta la postura más contracultural. A pesar de que existen, creemos, una gama de expresiones contraculturales, ciertos cristianos, incluso hoy en día, podrían considerar cualquier logro cultural sin ningún valor para la vida cristiana. Para ellos la valoración de cualquier cosa humana es un grave error, y el evangelio está llamado a confrontar y juzgar la cultura y no a dejarse enriquecer por ella⁶⁸.

En resumen, podríamos afirmar que la teología tipo A desarrolla la pretensión de que la verdadera humanidad sólo se alcanza con la sumisión a un ordenamiento que está más allá de la acción humana, pero que se hace accesible a la humanidad a través de la revelación gratuita de Dios. La *misión* en el contexto de la teología tipo A, por tanto, se podría caracterizar como el esfuerzo por salvar almas y extender la Iglesia. Sin el conocimiento salvador de Cristo, ofrecido por la Iglesia, los seres humanos no pueden salvarse; sin las estructuras de la Iglesia, Reino de Dios en la tierra, los medios de salvación no les sirven de nada a los hombres y mujeres. La salvación no se encuentra en la transformación del mundo o en la mejora de lo humano, sino en el reconocimiento de la transitoriedad del mundo y del valor de la vida eterna. La cultura, si bien no tiene ningún significado religioso de por sí, podría usarse para hacer más aceptable el cristianismo, para poder comunicar mejor el evangelio o para ayudar a los cristianos a expresar mejor su fe. Pero también puede ser considerada como algo que debe ser exorcizado, incluso eliminado del todo, de tal manera que Cristo pueda establecer su «nueva creación».

La teología tipo A ha motivado a millones de cristianos en el espacio de dos mil años de cristianismo a sufrir increíbles penalidades, a arriesgar sus vidas para que el mundo pueda creer y salvarse. Mientras en nuestros días su influencia parece estar declinando en el catolicismo, muchos aspectos de la teología tipo A están floreciendo en círculos evangélicos, y en especial en movimientos como «AD 2000» y el «Joshua Project II»⁶⁹ (movimientos conservadores urgidos por convertir al mayor número posible de personas al cristianismo).

Teología tipo B: La misión como descubrimiento de la verdad

González sitúa el inicio del desarrollo de la teología tipo B en la ciudad egipcia de Alejandría, que era, después de Roma, la ciudad más grande del imperio y centro intelectual del pensamiento helenístico. Daniel Boorstin cita la

bravata de un estudioso helenista: «Otras ciudades ... no son más que ciudades del entorno rural que las rodea; Alejandría es la ciudad del mundo entero»⁷⁵. La ciudad recibe el nombre de su fundador, Alejandro Magno, que según la leyenda había soñado que allí se establecería una gran biblioteca. Esta esperanza se cumplió con la dinastía Ptolemaica de Egipto, que estableció una biblioteca que con el tiempo albergaría «un texto fidedigno de cada una de las obras en griego y una colección representativa en otras lenguas»⁷⁶. Además, estaba el museo, que, según explica González, más que un lugar de exposición de objetos era más bien como una moderna universidad de nuestros días⁷⁷. Podríamos pensar en algunas de las ciudades como Cambridge (Inglaterra), New Haven (Connecticut) o incluso South Bend (Indiana), caracterizadas todas por la fama de su universidad. Como esas ciudades universitarias, Alejandría era el centro de una gran variedad de corrientes de pensamiento, en especial de corrientes religiosas, algunas rayando incluso en lo estrafalario. González describe este «collage religioso» incluyendo a astrólogos de Mesopotamia, a seguidores de Zoroastro de Persia, a devotos de los antiguos dioses egipcios, «y a defensores de otras innumerables doctrinas y teorías religiosas que muchas veces se entremezclaban de tal manera que era difícil distinguirlas unas de otras»⁷⁸. Lo más importante es, sin embargo, que Alejandría era el centro del pensamiento platónico. El gran estudioso judío Filón había vivido en Alejandría más o menos al mismo tiempo que Jesús lo hacía en Palestina, y revolucionó el pensamiento judío por la interpretación alegórica de las Escrituras. Clemente de Alejandría, nacido en Atenas, se había convertido en Alejandría cuando encontró en el cristianismo la «verdadera filosofía», y sus escritos son prueba de su convicción de que la filosofía platónica era nada menos que la «sirvienta» que Dios había suministrado para llevar a la humanidad a la verdad de Cristo⁷⁹. El estudiante más destacado de Clemente y su sucesor en Alejandría fue Orígenes, «el pensador más enciclopédico del primer cristianismo»⁸⁰, el primer teólogo sistemático cristiano y la persona a quien González pone como el que mejor ejemplifica la teología tipo B.

Para Orígenes, como para toda la filosofía platónica, Dios era absolutamente trascendente, por encima de todo cambio y más allá de todo tiempo. Los seres humanos eran en su esencia criaturas espirituales. Habían sido creados como seres totalmente espirituales, pero, habiéndose «apartado de la contemplación del Uno»⁸¹, cayeron en el pecado. La misericordia divina, no obstante, proveyó a las criaturas caídas del universo material, donde pueden encontrar su camino de vuelta a la totalidad. Tanto la razón como la revelación eran los medios que Dios había dado a la humanidad para recuperar la santidad original, y cada una era compatible con la otra. La intuición básica de Orígenes con relación al cristianismo fue esta perfecta compatibilidad entre razón y revelación, filosofía y fe, y él se propuso como tarea máxima la demostración correspondiente. González dice que si la palabra clave de Tertuliano (y por ello de la teología tipo A) fue el *Derecho*, la de Orígenes (y por ello de la teología tipo B) fue la *verdad*.

Orígenes estaba embelesado con el pensamiento platónico, y esto, como veremos más adelante, va a determinar su comprensión de las seis constantes que estamos analizando en este capítulo. Lo más central para la perspectiva de la teología tipo B, sin embargo, no es el platonismo como tal, sino la convicción de que la razón humana es capaz de hecho de entrar en contacto—de manera parcial pero no por eso menos auténtica—con la verdad incalculable. David Tracy entendería esto como un ejercicio de la «imaginación analógica», esa convicción que en la vida ordinaria, si se le presta atención, se «manifiesta ella misma como la revelación extraordinaria de nuestra pertenencia primordial, de nuestra participación radical en este cuerpo, la Iglesia, en esta tradición, en esta historia, en este planeta, en este cosmos»⁸². El tipo B es más optimista—en alguna de sus manifestaciones modernas acaso hasta ingenuo—acerea de la naturaleza humana, postulando una especie de continuidad entre la naturaleza humana y el misterio divino⁸³. Se basa, en otras palabras, en la convicción profunda de la validez de la «analogía de ser».

Para la teología tipo B, la experiencia humana—en especial si es elevada a través del poder de la razón filosófica—

puede servir «como instrumento hermenéutico básico para comprender el significado de la Escritura y la naturaleza del cristianismo»⁸². Por esto quizás la teología tipo B ha querido ser la teología de la élite más académica o espiritual—en universidades, seminarios y monasterios— a través de la historia del cristianismo. Es la tradición que incluye a grandes escolásticos medievales como Pedro Abelardo y a místicos como Julian de Norwich, a teólogos de la tradición de la teología liberal como Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl y John McCleod Campbell, a teólogos católicos como Johann Adam Möhler en el siglo XIX, y Bernard Lonergan y Karl Rahner, en el XX. La perspectiva teológica tipo B es planteada también por teólogos contextuales contemporáneos como José M. de Mesa en Filipinas y John Mbiti en Kenia; ambos tratan de hacer teología «en solidaridad con la cultura»⁸³. Lo que todos estos teólogos tienen en común es que tratan de presentar el cristianismo en términos que son compatibles con la mentalidad contemporánea⁸⁴. Esta es la clave para la teología tipo B y va a tener muchas ramificaciones en la correspondiente teología de la misión.

En nuestro estudio acerca de cómo se articulan nuestras seis constantes de la misión en la teología tipo B, difícilmente podemos prestar la atención debida a tan rica variedad de teologías que han surgido en el tipo B al utilizar manifestaciones de la razón desde situaciones contemporáneas. Se dan, sin embargo, junto a diferencias llamativas, también continuidades de perspectiva; estas últimas trataremos de destacarlas de modo especial.

Cristología tipo B

En el contexto de la filosofía platónica que determinó el clima intelectual de la antigüedad, la preocupación principal de la teología tipo B respecto a Jesús es su divinidad igual que la de tipo A, pero con un enfoque bastante diferente. La teología tipo B implica una cristología «desde arriba». La cristología descendente de Nicea, afirma González, así como la cristología acuñada en las controversias del siglo

IV y V, fueron realmente el resultado de las polémicas dentro de las filas de teólogos tipo B. Mientras la teología tipo A aceptó ciertamente estas formulaciones y las usó como norma de ortodoxia, no se dejó encasillar en las nimiedades de las disputas de las que surgieron dichas formulaciones⁸⁵.

Para Orígenes, el papel principal de Jesús en la historia de salvación es su función reveladora. Él es el que, como imagen del Dios incéfalo, revela a la humanidad quién es Dios. Si bien Orígenes no niega la verdadera humanidad de Jesús, la impresión que se tiene, dice González, es que su humanidad importa sólo como instrumento a través del cual el misterio divino se hace visible⁸⁶. Incluso en la Edad Media, cuando la humanidad de Cristo fue muy venerada, el centro de atención estaba en definitiva en la divinidad de Jesús. La mística medieval Matilde de Hackeborn, por ejemplo, habla de Jesús como la «puerta a través de la cual los seres humanos y, de hecho toda la creación entran en unión con la divinidad»⁸⁷.

Al cambiar las formas de cultura y pensamiento con el amanecer de la modernidad, la humanidad y la razón humana comenzaron a ser el centro de atención de la vida religiosa y del pensamiento teológico, la teología tipo B tomó las formas de la cristología «desde abajo», que se centra en el Jesús de la historia, en su perfección como ser humano ideal y en sus enseñanzas como principios morales importantes para una auténtica vida humana. Esto fue muy evidente en la teología liberal protestante del siglo XIX, que vio la aparición de una avalancha de «vidas de Jesús». Walter Kasper señala que con el empleo del recién descubierto instrumento de la investigación histórica, las preocupaciones acerca de la identidad de Jesús en cuanto tal (que Jesús era Dios) dejó paso a la preocupación por la autoconciencia de Jesús (la integridad humana de Jesús). «La vida anímica de Jesús era simultáneamente el espejo en el que se reflejaba su divinidad ... Porque lo distintivo en Cristo es “el constante vigor de su conciencia de Dios, que constituía una verdadera inhabitación de Dios en él” y dentro de la cual nos introducía también a nosotros por la fe»⁸⁸. Albert Schweitzer señala que estas «vidas» fueron en realidad solamente re-

flexiones sobre las ideas e ideales burgueses de sus autores⁹⁰; no obstante, la promesa que mantiene la cristología tipo B es que Jesús puede iluminar la ceguera humana no dándonos nuevos ojos para ver, sino siendo una lente a través de la cual el mundo puede ser visto con precisión y agudeza. El papel de Jesús, por tanto, continúa siendo revelador; y por eso podemos hablar de una continuidad real de la teología liberal con el pensamiento de un teólogo como Orígenes.

Para la teología tipo B, la obra de Cristo que culmina en su muerte y resurrección no es, como la de tipo A, una obra de satisfacción o de cancelación de una deuda. Más bien, como Abelardo lo expresa en su declaración clásica, se trata de una obra de revelación suprema a través de la cual «nos instruyó y enseñó perfectamente»⁹¹. La muerte y resurrección de Jesús revelaron la profundidad del amor de Dios por la humanidad de un modo que «no pudo haber mostrado por su nacimiento». El modo en que Cristo murió ofreció un «ejemplo», su resurrección mostró «una vida inmortal», y su ascensión enseñó la realidad de los cielos⁹². No se trata de que Dios necesite reconciliación con la humanidad; es la humanidad la que necesita que se le recuerde el amor de Dios⁹³. Jesús no efectúa una transacción legal en su obra redentora; es un ejemplo cuya contemplación atraerá a los cristianos a la verdad del amor de Dios. A pesar de que esta teoría ejemplar de la expiación se mantuvo como opinión teológica minoritaria en la teología cristiana, nunca fue declarada heterodoxa y ha seguido apareciendo en formas varias después de Abelardo. Vuelve a surgir en la teología liberal del siglo XIX como influencia moral de la teoría de la expiación, tal como la sostienen Schleiermacher y Ritschl en Alemania, y los teólogos ingleses Frederick Dennison Maurice y John McCleod Campbell. Douglas John Hall califica esta teoría como «la expresión más popular de la expiación dentro del pensamiento liberal protestante en Norteamérica en el siglo XIX y comienzos del XX»⁹⁴.

Dentro de la controversia contemporánea sobre el pluralismo religioso, la cristología tipo B propenderá a asumir la postura incluyente e incluso en cierto modo, también la

postura pluralista. Vemos ya cierta presencia de la postura incluyente en Clemente de Alejandría, quien escribió que «siempre existió una manifestación natural (*physikes*) de Dios Uno y Todopoderoso entre todos los pueblos que piensan rectamente»⁹⁵, e insistió en que incluía entre los pueblos que piensan rectamente no sólo a los griegos con su filosofía, sino también a otros filósofos del mundo no helenístico: «los filósofos de la India se cuentan entre ellos, y los otros filósofos no griegos. Y de éstos los hay de dos clases, algunos de ellos son Sarmanas, y otros Brahmanes... Algunos de la India también obedecen los preceptos de Buda, a quien, debido a su extraordinaria santidad, lo han elevado a honores divinos»⁹⁶. En su obra sobre teología del pluralismo cristiano, Jacques Dupuis cita también los ejemplos de Abelardo, Francisco de Asís, Nicolás de Cusa como cristianos que tuvieron una consideración positiva de las religiones no cristianas; Dupuis señala también la doctrina del bautismo de deseo como desarrollo importante en el pensamiento cristiano acerca de la salvación fuera de los confines de la Iglesia y de la fe explícita en Cristo⁹⁷. En numerosos artículos en la década de los cincuenta y de los sesenta del siglo pasado, Karl Rahner desarrolló y afinó su teología acerca de los «cristianos anónimos» y el «cristianismo anónimo». La postura fundamental de Rahner fue que cada persona es creada con una propensión innata y una apertura hacia la trascendencia que, como parte de la naturaleza creada de la humanidad, es *ya* gracia. Más aún, Rahner argumentaba que dado que toda gracia es comunicación de Dios mismo, toda gracia es *la* comunicación de Dios mismo, al que los cristianos conocen como Cristo. Por tanto, toda persona que de alguna manera responda a dicha apertura innata buscando sinceramente la trascendencia en su vida, está implícitamente o «anónimamente» respondiendo a la presencia de Cristo. Y puesto que los seres humanos son realidades sociales y culturales, Rahner dirá que la sociedad y las estructuras culturales que conforman las vidas de los pueblos están también dotadas de la gracia de Cristo. Los caminos religiosos distintos del cristianismo, de cierta manera anónima, son portadores de la gracia de Cristo⁹⁸. La enseñanza católica contemporánea y los documentos ecuménicos protestantes reflejan

también, en mayor o menor medida, esta perspectiva. Una frase del documento sobre la Iglesia del Vaticano II, muchas veces citada por Juan Pablo II, deja sentado que la Iglesia enseña que «el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual» (GS 22)⁹⁴, y en 1989 en San Antonio (Texas), la Conferencia Mundial sobre Misión y Evangelismo declaró que «no podemos señalar a ningún otro camino de salvación que no sea Jesucristo; y al mismo tiempo no podemos poner límites a la fuerza salvadora de Dios»⁹⁵.

Además, en especial bajo la influencia de la teología liberal del siglo XIX, se ha dado incluso una tendencia en la cristología tipo B a abrazar una cierta postura pluralista. En los últimos años del siglo XX, el cristianismo anónimo de Rahner tuvo fuertes críticas, especialmente de parte de Paul Knitter, quien propuso una cristología que no se centra en Cristo como el único camino de salvación sino como uno entre muchos caminos a través de los cuales Dios ha ofrecido y continúa ofreciendo salvación a la humanidad. Knitter designa su enfoque como «teocéntrico», o, más recientemente, como «soteriocéntrico» y «regnocéntrico»⁹⁶. Incluso los que critican la postura de Knitter, como Jacques Dupuis, David Bosch, Willian R. Burrows y S. Mark Heim, defienden, no obstante, opiniones que van más allá de la teoría del cristianismo anónimo de Rahner y también de la cautelosa teología del cumplimiento propuesta por el magisterio romano⁹⁷.

La cristología tipo B se presta a un modelo de misión en la que el misionero se presenta como un «buscador de tesoros», un tutor o un interfocutor. Para Clemente de Alejandría, la filosofía era una «preparación», un «peldaño» hacia la realidad plena de Cristo⁹⁸. Con la encarnación de Cristo, aunque la filosofía ha preparado a las gentes para Cristo, ahora deben hacerle sitio a él, «como una lámpara pierde su razón de ser cuando ha salido el Sol, así también la filosofía ante el advenimiento de Cristo» (*Stromata*, V, 5). La filosofía es un conocimiento parcial; sólo Cristo es toda la verdad⁹⁹. «Todo hombre sabio», dice Orígenes, «en la medida que es sabio, participa en Cristo, que es la sabiduría»¹⁰⁰. Sin embargo, la

idea no es tanto que el misionero lleve a Cristo y lo introduzca *dentro* de una situación; la tarea de la evangelización consiste más bien en llevar la Buena Nueva de que las riquezas de Cristo están ya presentes en el interior de un contexto específico y que el conocimiento de Cristo trae consigo la plenitud y la perfección de dicho contexto. La actividad misionera es de vital necesidad, pero no para impedir que perezcan para toda la eternidad los que no han escuchado la Buena Nueva. La evangelización de todos los pueblos es necesaria, primero, para que todos los pueblos puedan alcanzar su total potencial humano en Cristo, y segundo, para que todos los pueblos se beneficien de la comprensión plena de Cristo que «sólo vendrá cuando todos hayan sido evangelizados»¹⁰¹.

Incluso para muchos de los que asumen la postura pluralista más modesta que describíamos antes, la misión sigue siendo todavía necesaria. Los cristianos están convencidos del poder salvador de Cristo y anhelan proclamarlo al mismo tiempo que aprenden de los otros y profundizan su fe en el diálogo. Frederick E. Crowe escribe con reconocimiento acerca de Bernard Lonergan por su comprensión del Espíritu Santo como presente y activo en todas las religiones de la humanidad, pero afirma que no podemos esquivar la tarea de la evangelización. Refiriéndose a 1 Corintios 9,16 dice: «¡Ay de nosotros si no predicamos el evangelio ... pero nuestra perspectiva se verá modificada por nuestra comprensión de la situación»¹⁰². Esta nueva comprensión, escribe Bosch, equivale «al reconocimiento de que no tenemos todas las respuestas y estamos listos a mantenernos dentro del marco de un conocimiento penúltimo; que vemos nuestro compromiso en el diálogo y la misión como una aventura, que estamos preparados para asumir riesgos y anticipar sorpresas en el proceso de ser guiados por el Espíritu hacia un entendimiento más amplio»¹⁰³. La teología tipo B nos apremia a llevar adelante la misión con «absoluta humildad», dando testimonio de la verdad al testimoniar el Señorío de Cristo en la propia vida y apostando por el maravilloso poder de la razón humana, de la experiencia humana y de la cultura humana para conseguirlo, aunque sea en incertidumbre y en provisionalidad.

Eclesiología tipo B

Si la cristología tipo B nos lleva a la iluminación y a la revelación, la eclesiología tipo B podría caracterizarse como la comunidad de los que *saben*, los que han sido iluminados, los que se apoyan mutuamente para asirse firmemente a la visión y están llamados a dar testimonio de dicha visión a toda la humanidad y en todas las partes del mundo. Teilhard de Chardin describe la Iglesia como la «porción reflexivamente cristificada del mundo»¹⁰⁸; en otras palabras: la Iglesia es conscientemente lo que el resto de la humanidad es en sus más profundas aspiraciones. Para los cristianos ortodoxos, escribe Alexander Schmemmann, la Iglesia es «el cielo en la tierra». Es «en primer lugar y antes que nada una realidad, creada y regalada por Dios, la presencia de la nueva vida de Cristo, la manifestación del nuevo «eon» del Espíritu Santo», cuya existencia consiste «en manifestar y en actualizar el *eschaton* en este mundo, la realidad última y definitiva de la salvación y redención»¹⁰⁹.

La eclesiología tipo B se vería a sí misma de la manera más auténtica en términos del modelo de comunión mística o sacramento. Es una comunidad íntimamente abrazada a Cristo, y a través de Cristo sus miembros están íntimamente unidos unos con otros. Su naturaleza sacramental desemboca en su esencial naturaleza misionera; la unidad se experimenta como anticipación de la unidad de toda la humanidad con Dios y de unos con otros, y la Iglesia está llamada a jugar un papel decisivo para lograr dicha unidad (ver LG 1 y 48). Aunque Cipriano de Cartago pueda ser clasificado como teólogo tipo A, su descripción de la Iglesia como «un pueblo conducido a la unidad por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»¹¹⁰, capta la naturaleza de la Iglesia como la comunión a través de la cual los cristianos tienen acceso al misterio de Dios en Dios mismo. En todo caso, esta frase es citada en la constitución sobre la Iglesia en el Vaticano II (LG 4), constitución que de muchas maneras ilustra la mejor eclesiología tipo B.

La Iglesia, para usar una imagen complementaria que aparece tanto en la eclesiología tipo A como en la tipo B, es

el cuerpo de Cristo. Si el cuerpo humano de Cristo es la «puerta» para la unión con la divinidad, la Iglesia visible, concreta, estructurada, pecadora y santa al mismo tiempo es la «puerta» a Cristo, el camino en el que se encuentra *hoy* a Cristo. Como resalta Henri de Lubac en *Corpus Mysticum*, la imagen paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo fue la imagen preferida de la Iglesia del período patrístico¹¹¹. A pesar de que la imagen fue eclipsada en la Edad Media por la eclesiología institucional tipo A, Johann Adam Möhler la recuperó al inicio del siglo XIX. A pesar de que Pío XII la interpretara a través de lentes institucionales en su encíclica *Mystici Corporis* de 1943, la publicación de la misma supuso una revolución en la eclesiología institucional romana. El Vaticano II prefirió la imagen de pueblo de Dios, pero los documentos del Concilio sobre la Iglesia mantienen la imagen de cuerpo de Cristo con un tratamiento más bien amplio en el párrafo 7 de la LG. Que la Iglesia es cuerpo de Cristo significa, primero, que por el bautismo los cristianos comparten la vida de Cristo tan íntimamente que se convierten en uno con él y así «en su unidad posee muchos miembros» (Rom 12,4). Son, por tanto, presencia continuada de Cristo en el mundo y se alimentan para ello con la celebración de la Eucaristía. Segundo, a pesar de que los miembros del cuerpo son muchos y están dotados de muchos dones, se hacen uno por el común don compartido del Espíritu. Finalmente, si bien la Iglesia *es* el cuerpo de Cristo, Cristo trasciende a la Iglesia como su cabeza. Aunque la Iglesia continúa la presencia de Dios en el mundo, su presencia no se restringe a la realidad visible de la Iglesia.

Como ya hemos indicado, sin embargo, la imagen preferida del Concilio Vaticano II fue la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios. Primero, la imagen del pueblo apunta a la radical naturaleza comunitaria de la Iglesia. En vez de entender su naturaleza desde la perspectiva institucional de «sociedad perfecta», el Concilio comienza su reflexión sobre la Iglesia reconociendo su naturaleza como misterio: «una realidad imbuida», como dice Pablo VI, «con la presencia escondida de Dios»¹¹². Dicha comunidad, en segundo lugar, comparte una igualdad fundamental; el pueblo de Dios

existe antes de cualquier determinación ministerial o jerárquica (LG 32). Tercero, la imagen de pueblo de Dios se describe en términos que incluyen a todos los pueblos; si bien a los cristianos católicos se les considera incorporados más plenamente en el pueblo de Dios, otros cristianos están «unidos por varios vínculos» (LG 15). Incluso los que no han recibido todavía el evangelio están «relacionados con el pueblo de Dios por varios motivos» (LG 16). Vemos aquí —y también en los decretos sobre las religiones no cristianas (NA 2) y sobre la actividad misionera (AG 3)— la confianza de la eclesiología tipo B en la bondad de la razón humana y de la conciencia. Pero igualmente vemos articulada, al menos implícitamente, la motivación para la actividad misionera: llevar la humanidad a la plenitud ya anticipada en sus varias experiencias religiosas. Finalmente, la imagen de pueblo de Dios se presta a una cierta apertura al futuro. En el capítulo VII de la LG se describe a la Iglesia como «peregrina», caminando hacia el futuro, y cuyo cumplimiento está en el cielo (lo que, por el contexto, podría interpretarse como el tiempo de la inauguración plena del Reino de Dios [cf. párrafo 48]). La Iglesia, sin embargo, no camina a ciegas. Aunque no se identifica con el Reino de Dios, ella misma es «el germen y el principio» (LG 5) del mismo, y en ella la humanidad puede degustar aquello a lo que todos están llamados al final. Las ramificaciones misioneras de esta imagen apuntan tanto a la misión de la Iglesia *ad intra* como *ad extra*. La Iglesia, ante todo, debe empeñarse en llegar a ser lo que está llamada a ser y lo que es en su naturaleza más profunda. La Iglesia necesita constantemente empeñarse en la calidad de su comunidad, en la vitalidad de su vida espiritual, en la integridad de sus estructuras internas: ésta es su misión *ad intra*, su misión hacia sí misma. La calidad, vitalidad e integridad internas no son, sin embargo, cultivadas en beneficio de la Iglesia misma; son cultivadas, más bien, para que la Iglesia pueda ser instrumento creíble y atrayente del evangelio en el mundo. Cuando la Iglesia vive según el modelo de lo que predica y se empeña en consecuencia en el mundo, entonces lleva a cabo su misión *ad extra*, hacia el mundo.

Escatología tipo B

Quizás la mejor manera de caracterizar la escatología tipo B es destacar su optimismo fundamental, o acaso, para ser teológicamente más preciso, su gran esperanza, tanto respecto a la historia universal como a la vida humana individual. Orígenes es bien conocido por su teoría de la restauración universal, en la que incluso el diablo se salvará. En el principio, dice Orígenes, la creación fue puramente espiritual; la creación física fue el resultado de la misericordia divina, hecha a modo de depósito para las criaturas cuando cayeron del estado original de la contemplación del Uno. A través de Jesús, del Espíritu Santo y de la Iglesia, Dios llama de nuevo a todas las criaturas intelectuales a la unidad original, que será restablecida al final. Entonces, la creación física dejará de existir, y a pesar de que todas las criaturas deberán pasar a través del fuego del infierno para ser purificadas, todas volverán a su estado original, totalmente espiritual. No hay garantía, sin embargo, de que las criaturas no vuelvan a caer, y todo el proceso se repetiría de nuevo, del mismo modo que pudo haberse repetido antes de nuestra actual etapa de creación¹⁷³.

La visión de esperanza de Orígenes, al igual que la más arraigada en la historia, aunque no menos esperanzadora de Ireneo, que trataremos más adelante como parte de la escatología tipo C, nunca fue del todo aceptada en la corriente teológica dominante. Visiones más sombrías del *dies irae* prevalecieron en el imaginario escatológico de Occidente. Al tratar la cristiandad de asimilar la nueva comprensión del mundo y de la humanidad propia de la modernidad, la visión esperanzadora de Orígenes afloró en el optimismo de la teología liberal. Dicha teología, sin embargo, se centraba en los hombres y mujeres como individuos, y el final de la historia se entendía no como algo que sucedería en el futuro, sino como algo que es accesible a los creyentes ya ahora. González cita un ejemplo llamativo de este pensamiento escatológico en la obra de Adolf Harnack:

«El Reino de Dios viene al llegar al individuo, al entrar en su alma y asumirlo. En verdad, el Reino de Dios es el reinado y gobierno de Dios; pero es el reinado del Dios santo en los co-

razones de los individuos; *es Dios mismo en su poder*. Desde este punto de vista todo lo dramático, en su sentido externo e histórico, se desvaneció; y también desaparecieron todas las esperanzas externas para el futuro... No se trata de ángeles o demonios, tronos y principados, sino de Dios y del alma, del alma y su Dios»¹¹⁴.

De manera similar a este tipo de «escatología realizada», Rudolf Bultmann, a mediados del siglo XX, empleó la filosofía existencial de Martin Heidegger para interpretar el evangelio que llama *ahora* a los individuos a tomar una decisión a favor de una vida auténtica. Para Bultmann la imaginaria apocalíptico-escatológica, disparatada y extraña de la Biblia y de la tradición cristiana, necesita ser «desmitologizada» y luego reinterpretada con categorías actuales (las que ofrecía la filosofía de Heidegger)¹¹⁵. También Tillich, a pesar de su fuerte escatología de futuro, habla de Jesús en términos de «nuevo ser», que sale al encuentro de la humanidad con pleno poderío escatológico al ser acogido en fe en medio de la historia¹¹⁶. La tarea de la misión en el contexto de esta escatología realizada es invitar a hombres y mujeres a la plenitud de lo que pueden ser ya en esta vida.

La mayoría de los teólogos de la teología tipo B en nuestros días defiende la versión de la escatología «inaugurada». Más que entender el Reino de Dios como una realidad totalmente ubicada en el futuro, o algo totalmente presente en el encuentro espiritual del individuo, el final de la historia se entiende como algo ya inaugurado por la muerte y resurrección de Jesús, todavía no plenamente presente «mientras esperamos la gloriosa venida de nuestro salvador, Jesucristo»¹¹⁷. Ésta es ciertamente la escatología del Vaticano II, y con esta escatología se lleva a cabo la misión. En la comunión mística de la Iglesia uno experimenta ya la realidad plena de la salvación de Dios, y de este modo la misión llama a hombres y mujeres a esta plenitud ya inaugurada. Aunque esta clase de escatología ciertamente no niega las realidades escatológicas individuales de muerte, juicio, cielo, purgatorio e infierno, sin embargo no se centra tanto en ello sino en el destino final de la humanidad y en el papel de la Iglesia que ofrece y vive su anticipación. La misión no se lleva a ca-

bo desde la convicción de que la salvación dependa totalmente de la aceptación explícita del evangelio por las personas. Dios proporcionará oportunidades de salvación por caminos sólo a Él conocidos (GS 22). La escatología en la versión tipo B asumida por el Vaticano II (escatología compartida con los protestantes ecuménicos) proporciona el tiempo dentro del cual se puede compartir la plenitud del evangelio con el mundo. Su esperanza es que, cuando llegue el fin, todos serán incluidos en la plenitud, si bien queda abierta la posibilidad de que individuos concretos elijan rechazar la gracia de Dios y pasar la eternidad separados de la comunión con Dios y con la humanidad.

La salvación en la teología tipo B

Para Orígenes, en el contexto del platonismo, la salvación que Cristo trae es al mismo tiempo espiritual e intelectual. El pecado fue en esencia una caída desde una existencia puramente espiritual, y es en Cristo y a través de la Iglesia como la gente encuentra el retorno a la contemplación. La humanidad está encarcelada en la materia, y la salvación es su alumbramiento espiritual. La Buena Nueva de Jesucristo debía ser predicada, de modo que la humanidad pudiera ser liberada de las limitaciones del mundo material y los intelectos oscurecidos pudieran ser iluminados por la luz de la divina verdad. La comprensión de la salvación de tipo A igual que la de tipo B se centra en la salvación del alma.

En la aurora de la modernidad, sin embargo, y con la revolución del pensamiento filosófico, teológico y político que implica «la vuelta al sujeto» propia de esa etapa, la comprensión espiritual tradicional de la salvación fue desafiada en profundidad. Como lo describe David Bosch, «La salvación ahora implicaba liberarse de supersticiones religiosas, concentrarse en el bienestar humano y en el mejoramiento moral de la humanidad». Éste era «un entendimiento de la salvación en la que el ser humano era un agente activo y responsable que utilizaba la ciencia y la tecnología para efectuar mejoras materiales e inducir cambios sociopolíticos en el aquí y ahora»¹¹⁸.

Algunos cristianos marcados por la soteriología tipo A, tanto de la Iglesia católica como de las iglesias protestantes, ante la «revolución» de la modernidad, reaccionaron ignorando el cambio de paradigma en el pensamiento, que estaba teniendo lugar en la mente moderna en ese momento; otros se opusieron abiertamente al mismo. El protestantismo reaccionó desarrollando el fundamentalismo; el surgimiento del neotomismo en el siglo XIX, junto con la reacción de los papas Pío IX y Pío X (el primero con el Syllabus de Errores de 1864 y el segundo con la condena del modernismo de 1907) fueron las dos reacciones mayores en el catolicismo. Otros cristianos, no obstante, trataron de asumir los retos de la modernidad con seriedad, y esto tuvo profundas implicaciones para la noción de salvación. Más que entender el pecado como algo que separa a la humanidad de Dios, este enfoque «liberal» concibe el pecado como lo que divide a los hombres entre sí. La salvación, pues, era lo que aunaba entre sí a la humanidad, mejoraba su suerte y los ponía en camino del progreso cultural y material. La salvación más auténtica del pensamiento tipo B era concebida como superación de la ignorancia, pero ignorancia entendida ahora en términos de las ciencias humanas para el progreso humano. La misión, entrelazada de muchas maneras con la expansión colonial occidental, era asunto «de los blancos» y la salvación era identificada con los valores y la civilización occidentales. Como lo presenta Bosch, «sólo hay que *informar* a las personas sobre lo que les conviene. La misión occidental se volvió el gran educador que llevaría la salvación a los no iluminados»¹¹⁹. En el siglo XX, la salvación estuvo muchas veces conectada al desarrollo, o incluso a la liberación económica y política, a veces basadas ambas en la ingenua confianza en las posibilidades humanas¹²⁰.

En nuestros días la teología tipo B mantiene una noción de salvación mucho más equilibrada que encaja, en gran medida, con la tipo C que veremos más adelante. Lo que parece característico, sin embargo, es que los planteamientos tipo B continúan considerando la experiencia humana y la razón de modo muy positivo. De todos modos, la salvación, como en el tipo C, se entiende como un todo y de manera integral.

Antropología tipo B

El pensamiento platónico que subyace al pensamiento de Orígenes es el fundamento para una visión dualista de la persona humana, compuesta de cuerpo y alma, de materia y espíritu: básicamente imperfecta e incluso mala la primera, y el segundo como la sede de la verdadera personalidad. Ser humano, para Orígenes como para todos los platónicos, era alzarse por encima del cuerpo en la contemplación de las formas espirituales e inmutables. Así pues, la antropología de Orígenes es bastante diferente de la antropología de la teología liberal del siglo XIX o de los esfuerzos de protestantes y católicos contemporáneos por concebir la humanidad holísticamente.

La clave, sin embargo, para la antropología tipo B es la confianza y la fe en la razón humana para acceder a la verdad —o para decirlo en términos más modernos, la experiencia humana—. Esto es lo que Orígenes, el platónico, tiene en común con Abelardo, racionalista medieval, y lo que esos dos pensadores premodernos tienen en común con pensadores modernos como Schleiermacher y Rahner o con teólogos contextuales como Mercado o Mbiti. Para la teología tipo B, en definitiva, lo que es verdaderamente humano es bueno, y lo verdaderamente humano es la puerta para lo santo.

La humanidad es esencialmente educable, pero no en el sentido de que la mente humana sea un recipiente vacío que necesita ser llenado. Más bien se da una capacidad en la humanidad para construir sobre lo ya conocido, de hacer conexiones, de enriquecerse con lo nuevo. La misión, por tanto, sobre la base de esta antropología, tiene lugar siempre en forma de educación —«guiando hacia delante» (literalmente del latín, *ex/ducere*), sacando a la luz, ayudando a nacer a lo que ya está en gestación—. En este proceso, el conocimiento de Cristo hace de catalizador, como cuando alguien lee un artículo o escucha una canción que le ayuda a expresar lo que ya mucho antes había pensado, sentido o sabido, pero no era capaz de articular. Se trata de la famosa frase: la gracia construye sobre la naturaleza y la perfecciona.

Puesto que Clemente, Orígenes y probablemente Abelardo vivieron en un mundo que valoraba lo jerárquico, la suya fue una antropología que fomentaba el elitismo y daba preferencia, si no a los ricos y poderosos, ciertamente a los inteligentes y cultivados. Para los alejandrinos, escribió R. B. Tollinton, «el hombre era ciertamente su preocupación, pero tenían poca consideración para con las masas»¹²¹. Pero, como notaremos más adelante una vez más, cuando el pensamiento y la cultura en la aurora de la modernidad se volcaron en la persona y en la experiencia humanas, la antropología tipo B se puso mucho más en sintonía con los valores de libertad, fraternidad e igualdad de la Ilustración, y al ganar preponderancia la teología tipo B en el pensamiento teológico de mediados del siglo XX, la misión se vio a sí misma comprometida en la promoción de lo que Henry Venn había ya articulado como las tres autonomías (*three selfs*): auto-sustentación (*self-supporting*), auto-gobierno (*self-governing*) y auto-propagación (*self-propagating*); e inclusive comenzó a promover una cuarta autonomía: elaborar la propia teología (*self-theologizing*).

La cultura en la teología tipo B

Lo que acabamos de señalar anteriormente apunta al hecho de que, mientras versiones premodernas de la teología tipo B propugnan nociones de cultura más clasicistas, las expresiones modernas consideran la cultura desde la perspectiva empirista. En ambos casos, sin embargo, la cultura es considerada como algo bueno y digno de confianza, como un contexto en el que uno podría encontrar lo divino. Dado que el objetivo de la mayor parte de la teología tipo B pretendía demostrar que el cristianismo era compatible y, en definitiva, iluminador de la mejor filosofía, y que el proceso de la razón, si se sigue sinceramente, desembocaría en la iluminación de la fe¹²², supondrá un paso obligado asumir que la teología tipo B debe tratar de mostrar la compatibilidad de la cultura humana con el cristianismo. De hecho, la cultura puede servir incluso como herramienta hermenéutica para comprender el cristianismo con mayor profundidad to-

avía, al entrar el cristianismo en un nuevo contexto cultural¹²³. La tarea de los cristianos, dice Orígenes, «es tomar los materiales del mundo pagano y crear con ellos objetos para el culto y para la gloria de Dios»¹²⁴.

Parece como si la teología tipo B interactuara con la cultura a través del modelo antropológico de la teología contextual. En otras palabras, empieza por escuchar atentamente a la cultura para discernir la presencia de Dios, con el convencimiento de que ese mismo Dios ha estado y está presente en dicha cultura, incluso antes de la llegada del cristianismo. Tratará, pues, de excavar los tesoros escondidos de Cristo enterrados en la urdimbre y en la trama de los modelos y valores culturales. Se esforzará por invitar a dicha cultura a profundizar más y más en su identidad cultural por medio del mensaje evangélico que la ilumina y purifica. Su método de evangelización comenzará con una «misión a la inversa»; sólo se atreverá a predicar la palabra del evangelio una vez que se haya dejado evangelizar por Dios, que ya se encontraba ahí¹²⁵.

El peligro de este enfoque respecto a la cultura, en efecto, será caer en el modelo que Richard R. Niebuhr caracterizó como «el Cristo cultural»¹²⁶, una aceptación acrítica de la cultura que al final distorsiona el evangelio que pretende predicar. Se da, también, el peligro del sincretismo que surge al transigir y poner en tela de juicio la fidelidad al evangelio. Pero los teólogos, que toman como punto de partida para hacer teología la valoración positiva de la cultura, podrían responder que cierto sincretismo, como proceso, es inevitable, y que el riesgo que se corre está más que justificando¹²⁷. La teología tipo B es constante en su convicción de que lo mejor de lo humano es, a fin de cuentas, compatible con la dinámica de la revelación de Dios en la Palabra hecha carne.

La teología tipo B, señala González, se caracteriza por la búsqueda de la Verdad, una Verdad accesible a la humanidad a través de tomar en serio la experiencia y la razón humanas¹²⁸. Resumiendo sus implicaciones con relación a la misión, podríamos decir que la misión se lleva a cabo como búsqueda de la gracia de Dios que se halla escondida en el

contexto cultural, religioso e histórico; es una invitación a las personas a completar su potencial más profundo como seres humanos, permitiendo a Cristo dar respuesta a sus anhelos más profundos. La misión, en otras palabras, es la invitación a descubrir la Verdad. En la Verdad se encuentra la salvación humana, ya realizada y presente en la experiencia y en la cultura humanas. La Iglesia en misión es el gran sacramento de lo que supone ser humano; es la comunidad en la que uno tiene acceso al misterio y comunicación con Dios. Las preocupaciones de nuestros días acerca de la teología de la inculturación en los diversos contextos hunde sus raíces en la confianza en la experiencia humana por la que apuesta la teología tipo B.

Teología tipo C: La misión como compromiso de liberación y transformación

El tercer tipo de teología que consideramos en este capítulo hunde sus raíces en el país que limita el nordeste del mar Mediterráneo, es decir, Asia Menor, o lo que hoy conocemos como Turquía y Siria. La principal ciudad del área fue la ciudad siria de Antioquía, que, como ya señalábamos en el capítulo I, fue una de las ciudades más importantes del Imperio romano y, quizás, el primer lugar donde la comunidad de Jesús reconoció su identidad plena como Iglesia. González dice que el enfoque teológico distintivo que se desarrolló aquí es al mismo tiempo más antiguo que las teologías tipo A y B y más cercano en espíritu a muchos de los testigos originales del cristianismo recogido en el Nuevo Testamento¹³⁰. Muchos estudiosos plantean que el evangelio de Mateo es producto de la comunidad de Antioquía; Asia Menor es el área desde donde o hacia la cual Pablo escribió muchas de sus cartas, y Éfeso, en Asia Menor, está relacionado tanto con el evangelio de Juan como con el libro del Apocalipsis. Además, Antioquía fue la sede del obispo Ignacio, quien tiene mucho que enseñarnos acerca de la vida de la Iglesia primitiva; Policarpo, otro testigo temprano

del cristianismo, fue obispo de Esmirna, ciudad situada también en Asia Menor. Esta zona era parte del Imperio romano, pero, como en todo el Imperio, influenciada por la cultura helenista tan arraigada en la filosofía platónica; sin embargo, afirma González, estaba menos romanizada y menos helenizada que Cartago o Alejandría. Por este motivo, el modo de comprensión del cristianismo desarrollado aquí fue menos legalista y menos abstracto que el de las otras dos perspectivas teológicas que hemos presentado; fue más concreto, basado en acontecimientos de los que muchos de sus autores habían sido testigos oculares. La escuela de Antioquía es reconocida en la historia de la teología tanto por sus esfuerzos en la interpretación literal de las Escrituras como por el énfasis en la naturaleza humana de Jesús¹³¹.

La persona, dice González, que articula mejor la teología tipo C en sus orígenes no fue, sin embargo, un residente de esta área, sino Ireneo, obispo de la ciudad romana fronteriza de Lyon, en la Galia. Ireneo había nacido en Esmirna y había emigrado en su juventud a la Galia con un grupo de cristianos. Y aunque vivió en occidente, escribió en griego y había llevado consigo la tradición teológica de Asia Menor. A diferencia de Tertuliano y Orígenes, Ireneo era heredero de la rica tradición posapostólica que no se basaba ni en el derecho ni en la filosofía, sino en acontecimientos de los que tenía testimonios reales; a diferencia de ambos, tampoco era ni un hábil abogado ni un brillante académico, sino un pastor en una ciudad fronteriza y de vanguardia del cristianismo. Ireneo escribió sólo dos libros que poseemos en su integridad, pero que fueron dos obras de gran influencia para la perspectiva teológica que contrasta con las de tipo A y tipo B. Si el tipo A se puede caracterizar por el *Derecho*, y el tipo B se caracteriza por la *Verdad*, la perspectiva de Ireneo de la teología tipo C podría caracterizarse de la mejor manera con la palabra *Historia*, no «en el sentido de narración fidedigna de eventos del pasado ... sino más bien en el sentido de que todo tiene lugar en el tiempo y es guiado hacia el futuro de Dios»¹³¹.

En contraposición con las teologías tipo A y tipo B (al menos en sus inicios platónicos), la historia en la teología ti-

po C fue parte del plan de Dios desde los orígenes y no el resultado de una caída de algún estado eterno de perfección o contemplación. Dios ha creado a los hombres y mujeres a *imagen* de Dios, pero con el cometido de crecer hacia la total semejanza. Como tales habían sido creados *imperfectos*, pero eran *perfectibles*. Adán y Eva cometieron un error en el Jardín del Edén. Desobedeciendo a Dios habían caído bajo la esclavitud del diablo. Pero, a pesar del pecado, Dios como Padre y Pastor continúa misericordiosamente guiando y conduciendo a la humanidad a lo largo de la historia. Dios envió a Jesús para liberar a la humanidad de las garras de Satanás y así hacer posible el desarrollo continuado, hasta que al final todo sea recapitulado en Él.

Vemos aquí las raíces de una tradición que, dice González, fue olvidada e incluso reprimida en la historia de la teología, lo más probable por algunas de las implicaciones políticas y económicas que su aceptación hubiera acarreado¹⁵². Pero se trata también de una tradición que ha vuelto a resurgir de vez en cuando, y nunca fue eliminada del todo de la historia del cristianismo. Vemos ciertas formas de la misma en la obra de los misioneros de la Iglesia siria oriental en China en el siglo VII, en la perspectiva radical de san Francisco de Asís, en algunas de las intuiciones de los reformadores Lutero y Wesley, y en la poderosa teología de Karl Barth y de Dietrich Bonhoeffer¹⁵³. En el siglo XX, con una estima mayor por la historia y con una perspectiva quizás más equilibrada con relación a la naturaleza humana como radicalmente pecadora, pero sin embargo fundamentalmente buena, la teología tipo C surgió una vez más como una perspectiva teológica fundamental. Adquiere alguna de sus expresiones más importantes en la visión de Pierre Teilhard de Chardin, en los documentos del Concilio Vaticano II (en especial en su *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* [GS]), y en la explosión de la teología de la liberación en sus variedades latinoamericana, asiática, negra y feminista.

La teología tipo C ha tenido siempre una perspectiva eminentemente pastoral y ha sido fundamento para que la naturaleza misionera de la Iglesia se manifestara en una rica ga-

ma creativa de expresiones. Se trata de una perspectiva que se centra en el misterio de Cristo al mismo tiempo que reconoce siempre la importancia y la dignidad de lo humano.

Cristología tipo C

Ireneo habla de Jesús y del Espíritu Santo como las dos manos de Dios¹⁵⁴. Aunque este lenguaje podría sonar antropomorfo, González señala que dicho lenguaje sirve para resaltar que, para Ireneo —y para la teología tipo C en general—, Dios se relaciona directamente con el mundo tanto a través de Cristo como del Espíritu. La frescura de esta idea se ve más clara cuando se contrasta esto con las nociones más filosóficas de algunas de las anteriores expresiones de las teologías tipo B. Para Orígenes, por ejemplo, la Palabra y el Espíritu tienden a ser usadas como maneras de salvaguardar la distancia entre Dios y la creación. Aquí, sin embargo, tenemos «exactamente lo contrario»¹⁵⁵; Dios se compromete con la historia del mundo a través de la obra del Espíritu Santo y de la encarnación del Hijo. No se da verdadera especulación filosófica acerca de cómo el misterio se hace visible o tangible. Dios se involucra en la historia y de este modo se manifiesta de maneras radicalmente históricas.

Tampoco hay demasiada preocupación en los escritos de Ireneo acerca de cómo la divinidad de Jesús se relaciona con su humanidad. A él le basta con decir que «Él es hombre, la formación de Dios; y que asumió al hombre en sí mismo, el invisible haciéndose visible, el impasible haciéndose capaz de sufrir, y la Palabra hecha hombre, por tanto asumiendo todas las cosas en Él mismo»¹⁵⁶. Desde la perspectiva de Ireneo, la encarnación no es algo surgido a causa del pecado humano, como una especie de solución extrema; por el contrario, estaba presente desde el comienzo como expresión del amor de Dios. Desde siempre estaba en el plan de Dios hacerse hombre para que la humanidad pudiera tener comunión plena con lo divino. En contraposición a la noción platónica de la imposibilidad de lo espiritual de tener nada que ver con la materia, la doctrina de la creación de Ireneo

ve a la humanidad creada para la divinidad, y a la divinidad abierta y capaz de involucrarse plenamente con la humanidad. Como tal, esta perspectiva es menos filosófica y acaso por eso menos atractiva para las mentes cultivadas del helenismo. Al haber cambiado el razonamiento teológico en nuestros días y prestar mayor aprecio a la cosmovisión semita de la Biblia, la idea de Ireneo ha adquirido una nueva frescura que confirma nuestra necesidad de mirar los acontecimientos de la vida de Jesús para comprender su misterio. Teólogos de la liberación como Leonardo Boff y Jon Sobrino insisten en comenzar sus reflexiones cristológicas desde el Jesús histórico, desarrollando así una «cristología ascendente»¹⁷⁷. «Tratan de comenzar donde Jesús comenzó, donde él vivió, donde la gente lo encontró; no en los templos, sino en la vida de cada día, y esto significa en la miseria. No es reconocible por su aureola»¹⁷⁸.

Ireneo y la teología tipo C no ven la obra redentora de Jesús como pago de una deuda u oblación para una mayor iluminación, como lo harían Tertuliano y la teología tipo A u Orígenes y la teología tipo B. Más bien, Jesús es aquel cuya vida, muerte y resurrección nos han liberado de nuestra esclavitud a Satanás, una esclavitud que «no nos permite obrar libremente e impide el desarrollo humano que Dios ha querido»¹⁷⁹. La obra redentora de Jesús, en otras palabras, es el cumplimiento de nuestra liberación.

Como lo explica González, para Ireneo la encarnación era algo que Dios había planeado desde el comienzo de la creación. Después del pecado de Adán y Eva, sin embargo, la encarnación tomó una dimensión redentora añadida. Cuando la Palabra, finalmente, se hizo carne, esa carne no estaba sometida a Satán: Jesús fue el nuevo Adán que iba a vivir una vida humana completa como «recapitulación» o como un rehacer la historia humana, alguien que al mismo tiempo iba a desandar la historia humana vivida bajo el yugo de Satanás y ofrecer nuevas posibilidades en lo sucesivo. Ireneo describe la redención en términos de una batalla: Jesús «luchó y venció; se enfrentó en lugar de los primeros padres, a través de la obediencia liquidó la desobediencia por completo: porque él amarró al fuerte y liberó al débil, y lle-

no de dones a su propia obra de salvación, al destruir el pecado»¹⁸⁰. El momento cumbre de la batalla llegó cuando fue sentenciado a muerte en la cruz. Fue como si engañase a Satanás haciéndole creer que había sido vencido Él; por su resurrección, sin embargo, Él venció completamente a Satanás, «abriendo para nosotros la brecha a través de la cual nosotros también podemos escapar del cautiverio»¹⁸¹.

Esta interpretación de la obra redentora de Jesús se mantuvo hasta bien entrado el medioevo, hasta que fue suplantada por la brillante teoría de la satisfacción de Anselmo, teoría que quizás captaba el misterio más adecuadamente en el contexto del feudalismo y de una cultura condicionada por el sistema legal germánico. En el siglo XX, sin embargo, la teoría fue reactivada en el contexto de la teología neo-ortodoxa. La sensación de que la humanidad estaba amarrada a realidades que la atenazaban sin remedio, que sistemas como la industrialización y el colonialismo habían provocado situaciones que podían ser descritas sólo como esclavizantes y demoníacas, hizo que la teoría de la redención como victoria sobre tales poderes adquiriera nuevo significado. Jesús nos redimió, escribió Gustav Aulen, como *Christus Victor*, luchando contra los poderes de la muerte y vencéndolos a través de su resurrección¹⁸². La noción de redención como liberación encontró también resonancia en las diversas teologías de la liberación que surgieron en la década de los setenta del siglo pasado. Confrontados con la violencia institucional masiva y la opresión sistemática, teólogos de América Latina comenzaron a interpretar al Jesús de los evangelios como a alguien que, tomando partido por los pobres y marginados de su tiempo, abría nuevas posibilidades para los que se veían sin identidad y sin esperanza. La muerte de Jesús no aconteció siguiendo ningún guión previo; los poderes que se aprovechaban del *statu quo* injusto fueron los responsables de su ejecución. Sölle cita a Louise Schottroff: «Jesús murió como mártir y para la justificación de Dios. Los romanos comprendieron que la encarnación física de la justicia de Dios en el mundo es subversiva y amenaza a los poderosos». Sölle añade: «Este Jesús subversivo tenía que ser eliminado»¹⁸³.

La resurrección de Jesús, sin embargo, se alza como un signo de que Dios estuvo irrevocablemente del lado de Jesús y que la maldad y la injusticia, en definitiva, no pueden y no van a prevalecer. En la vida y muerte de Jesús, Dios ha dicho su última palabra de vida y liberación. «No se pudieron librar de él», dice Sölle. «La resurrección fue esto. Lo que su vida significó, lo que fue su espíritu, lo que hicieron sus discípulos, este «sí» a Dios vivirá, y vive hoy, y esta vida está presente en la cruz»¹⁴⁴. Estas interpretaciones de la muerte y resurrección de Jesús son la herencia directa de Ireneo y representan un planteamiento contemporáneo y poderoso de la cristología tipo C.

Aunque la teología tipo C de Karl Barth, en especial como aparece en la obra de Hendrik Kraemer, conllevaría una comprensión excluyente de Cristo¹⁴⁵, en el contexto contemporáneo del debate acerca de la unicidad de Cristo, las teologías de la liberación tipo C se decantarían, creemos, por una posición pluralista moderada. Dado que América Latina es un continente predominantemente cristiano, y dado que la teología de la liberación está enraizada en asuntos prácticos y no tanto teóricos, la preocupación no se centra tanto en si Cristo es el único salvador, sino en qué *clase* de salvación es la que se ofrece. En Asia, sin embargo, la cuestión de la unicidad de Jesús toca el corazón de la cristología. Como lo ha presentado Aloysius Pieris, el cristianismo debe ser bautizado en el Jordán de las religiones de Asia y crucificado en la cruz de la pobreza de Asia¹⁴⁶. Jacob Kavunkal aconseja terminar ya con las pretensiones metafísicas acerca de la unicidad cristiana, llamando al mismo tiempo al compromiso para vivir el mensaje cristiano de tal manera que atraigamos más discípulos a Cristo. «En vez de enarbolar la cruz como signo de poderío y superioridad, ésta debe convertirse en un verdadero signo del cristianismo en nuestros días: un signo de debilidad y desamparo de una verdad desarmada. ... Estamos llamados a ser sus fieles discípulos. Ésa es la misión que la Iglesia puede aportar en la India»¹⁴⁷. La misión en la teología tipo C no es tanto la proclamación de un mensaje o de un sistema de doctrinas. Es la proclamación del poder salvador de Jesucristo a través de una vi-

da de testimonio liberador. Es una vida vivida en una comunidad de libertad y testimoniada por esa misma vida en comunidad. Ésta es la dimensión eclesial de la misión a la que ahora volvemos.

Eclesiología tipo C

Para Ireneo, la Iglesia es literalmente el cuerpo de Cristo. Si en Adán y Eva toda la humanidad se convirtió en esclava del diablo, en Cristo, el Nuevo Adán, todos son unidos a Cristo como partícipes de su victoria. Cristo, a través de su resurrección, goza ya de la plenitud de la vida resucitada; como cabeza nuestra, ha ido por delante de nosotros; «a su debido tiempo», cuando todo sea plenamente restaurado en Él, nosotros también resucitaremos¹⁴⁸. Como el cuerpo de Cristo, la Iglesia es un medio seguro de gracia: «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda clase de gracia»¹⁴⁹.

La preocupación de Ireneo por la historia se constata en su preocupación por la conexión entre la Iglesia de su tiempo y la Iglesia de los apóstoles. Es este eslabón físico el que distingue a la verdadera Iglesia de la iglesia de los herejes. Cuando había dudas acerca de un asunto, Ireneo aconsejaba que los cristianos volvieran la mirada a una iglesia que había sido fundada por un apóstol. Esto era fácil de hacer, pues «estamos en situación de enumerar a aquellos que fueron instituidos obispos en la Iglesia por los apóstoles, y de mostrar la sucesión de estos varones hasta nuestros días»¹⁵⁰.

El compromiso con la historia de la teología tipo C llegó a pleno florecimiento en el siglo XX. La eclesiología del Concilio Vaticano II estuvo influenciada de múltiples maneras por la teología tipo B. La revolución del Concilio consistió en pasar de una comprensión de la Iglesia como jerárquica y sociedad perfecta (eclesiología tipo A) a una comprensión de la Iglesia como comunidad, el pueblo de Dios unido místicamente a Cristo (eclesiología tipo B). Las semillas de la teología tipo C, sin embargo, estaban sembradas ya con la designación de la Iglesia, en el primer párrafo

del documento del Concilio sobre la Iglesia, como sacramento, como señal e instrumento de la unidad entre Dios y la humanidad, y de los hombres y mujeres entre sí. Estas semillas vinieron a granar en dos documentos que fueron acabados al final de la última sesión del Concilio y que, en la opinión de varios teólogos, representan la verdadera trayectoria del pensamiento del Concilio¹⁵¹. En estos documentos el Concilio inicia el desplazamiento de una comprensión de la Iglesia en términos del modelo de comunión mística o de una comprensión más estática del sacramento hacia una comprensión en términos del modelo sacramental, interpretación más dinámica en el contexto de los modelos de heraldo y siervo.

El primer documento es el *Decreto «Ad gentes» sobre la actividad misionera de la Iglesia*. En una meditación teológicamente densa sobre la naturaleza de la misión, el Concilio habla de la Iglesia como «misionera por naturaleza», explicando que esto es así porque la Iglesia tiene su origen en la «misión del Espíritu Santo» (AG 2). El Concilio estaba diciendo, en otras palabras, que la Iglesia, en su esencia, no está centrada en sí misma, lo mismo que Dios; está involucrada con el mundo y con los vaivenes de su historia. Más que una comunidad elegida, centrada en sí misma y en su propia integridad, la Iglesia es descrita aquí como esencialmente dinámica, abierta, descubriendo su integridad en la acción histórica.

El segundo documento en el que aparece esta noción dinámica de la Iglesia se encuentra en el último documento aprobado por el Concilio, la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. El tercer párrafo de este documento da el tono para todo el escrito y habla de la Iglesia en su compromiso irrevocable con el mundo, con la humanidad y con la historia:

«El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el

«Espíritu en su peregrinar hacia el reino del Padre, y han recibido la buena nueva de salvación para comunicarla a todos. La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1).

En 1968, en la Segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia, estas perspectivas tipo C del Vaticano II se desarrollaron más aún y sobre todo se trató de «leer» el Concilio desde América Latina poniendo las bases para lo que comenzó a llamarse teología de la liberación. En el libro que ofreció la primera expresión sistemática de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez habla de la Iglesia como «sacramento de liberación»¹⁵². La Iglesia, dice, es una comunidad que por su vida y por su acción en el mundo da testimonio de la obra liberadora de Dios. Al ir desarrollándose la teología de la liberación, ha reconocido la importancia central de la comunidad, la comunidad eclesial de base. Dichas comunidades, escribe Leonardo Boff, están «reinventando la Iglesia»¹⁵³, señalando que la Iglesia necesita ser radicalmente local, dirigida por líderes locales, «ser una Iglesia no sólo para los pobres sino de los pobres».

Escatología tipo C

La escatología tipo C es la que toma la historia con extrema seriedad y comprende la plenitud escatológica no como el final del proceso histórico y la inauguración de un estado espiritual y atemporal, sino como la transformación y plenitud de la historia que ya han comenzado. Su interés, sin negar las realidades como ciclo, infierno y purgatorio, se centra mucho más en las preocupaciones generales y cósmico-escatológicas. González señala que, en contraposición a Tertuliano y Orígenes, la historia en la teología de Ireneo no es el resultado del pecado de la humanidad. Incluso si no hubiera habido pecado se habría dado la historia: ella fue el contexto en el que la humanidad pudo desarrollarse y crecer. Crecer hasta la plena humanidad y madurez, crecer como *imagen* de Dios y en la *semejanza* de Dios formaba parte del plan original de Dios. La finalidad de la historia para los seres humanos es su «divinización» (*theosis*), al ir en-

trando en comunión plena con Dios¹⁵¹. La teología de Ireneo es escatológica de principio a fin.

En la cristología de Ireneo, el movimiento de la historia, distorsionado bajo el poder de Satanás, es liberado de nuevo. La humanidad, creada a imagen de la Palabra, tiene ahora la posibilidad, a través de la Iglesia, de convertirse en una nueva creación en el Nuevo Adán y a continuar creciendo hacia la semejanza plena. La «consumación final» (nombre inapropiado en realidad, dice González, ya que la historia, para Ireneo, no se interrumpe) es cósmica en su objetivo, implicando la transformación de toda la creación material¹⁵².

La perspectiva cósmica y evolutiva de Ireneo fue en gran medida olvidada al concentrarse la teología occidental en asuntos de culpa y pecado original, y en el destino eterno del individuo después de la muerte. Su idea de crecimiento y desarrollo, sin embargo, tiene un eco marcadamente contemporáneo y resuena con fuerza en relación con muchas de las preocupaciones de nuestros días. Aunque sus planteamientos no obtuvieron amplia difusión hasta después de su muerte, a comienzos del siglo XX el palontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin elaboró una visión poderosa de la historia que expone tanto la teoría de la evolución como un imaginario de la recapitulación cósmica en Cristo que se encuentra ya tanto en Pablo como en Ireneo. La historia, dice, va desde la «cosmogénesis», o creación del mundo físico, a la «biogénesis», o surgimiento de la vida, hasta la «noogénesis» (o «antropogénesis»), desarrollo de la conciencia humana. La siguiente etapa, en la que estamos embarcados ahora y que nos llevará al «punto Omega» o plenitud escatológica, es la «Cristogénesis». La vida, muerte y resurrección de Cristo han echado los cimientos para este salto evolutivo final, y la Iglesia como la «parte refleja cristificada del universo» anticipa, hasta cierto punto, la plenitud escatológica y es enviada al mundo para preparar la consumación final de la historia, la plenitud cósmica en Cristo¹⁵³.

A pesar de que la Iglesia católica prohibió por algún tiempo la publicación de sus escritos, la visión de Teilhard ejerció una poderosa influencia en el imaginario teológico

de los cristianos del siglo XX, y gran parte del documento del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual parece inspirado por su espíritu (cf. especialmente GS 45, titulado «Cristo, alfa y omega»). El sentido de Teilhard acerca de la santidad del mundo, su fe en la finalidad divina de la historia humana y cósmica, y su convicción de que la misión cristiana implica compromiso con el desarrollo humano, todo ello ejemplifica la perspectiva tipo C de que el cristianismo no ofrece tanto un camino a un cielo ultramundano sino «una pista que nos permite vislumbrar el plan de Dios para la historia humana y que nos invita a participar en dicho plan»¹⁵⁴. La amplia perspectiva cósmica de Teilhard ha inspirado los esfuerzos de nuestros días para conectar la misión de la Iglesia con las preocupaciones ecológicas y medioambientales¹⁵⁵.

La eclesiología tipo C puede hoy ser descrita de la mejor manera como «escatología inaugurada»¹⁵⁶. La vida, muerte y resurrección de Jesús inauguraron el Reino de Dios, aunque la consumación final del reino se encuentra en el futuro. Nosotros en la Iglesia participamos en el Reino de Dios a través de la vida en comunidad y de la vida sacramental que compartimos, y se nos anima también en la tarea por medio de los signos del reino presentes fuera de las fronteras de la Iglesia visible. Esta conciencia del Reino de Dios como ya inaugurado, pero que todavía no ha alcanzado su plenitud, confiere una visión específica a la misión de la Iglesia. Así lo presenta David Bosch: «pero precisamente la visión de ese Reino que viene se traduce en una preocupación radical por lo “penúltimo” en lugar de lo “último”, por “lo que está a la mano” en lugar de “lo que será” ... viviendo en la atmósfera de confianza de una salvación ya otorgada y victoria final ya asegurada, el creyente se involucra en la urgencia de la tarea que está a la mano»¹⁵⁷. Trabajar por la liberación económica y política, por el reconocimiento de los derechos humanos y la igual dignidad de todos, todo esto es parte de la misión de la Iglesia en la perspectiva de la teología tipo C, que ve la acción salvadora de Dios aconteciendo en medio de la historia, y no prometiendo su plenitud fuera de la misma.

La salvación en la teología tipo C

Mucho de lo que hemos dicho acerca de la escatología tipo C se aplica a la noción de salvación que le subyace. La salvación es plenitud humana y cósmica; es radicalmente intramundana, pero no consiste simplemente en bienestar material o prosperidad; se trata de sanación, porque el mundo y la humanidad han sido heridos por el pecado.

Para Ireneo, la salvación significa la capacidad de crecer en una comunión con Dios siempre mayor. Esta capacidad fue frenada cuando la humanidad estuvo cautiva de Satanás, pero la obra liberadora de Jesús la capacitó de nuevo para crecer hacia la madurez. Ireneo entendió que la salvación era también material, dado que la creación entera vive y crece hacia su capacidad plena¹⁰¹.

La comprensión de la salvación tipo C en nuestros días, influenciada por Teilhard y por la diversas teologías de la liberación, también habla de la actividad salvadora de Dios y de la Iglesia como sanación humana y cósmica y como plenitud. Se admite también, sin embargo, que dicha plenitud incluye tanto las dimensiones materiales como las espirituales. David Bosch habla de salvación «comprehensiva», «integral», «total» o «universal» como entendimiento que trata de evitar dos extremos: 1) considerarla como algo que tiene lugar fuera del mundo, o que sólo involucra «la relación personal con Jesucristo», o 2) caer en posiciones (como la de la asamblea «Salvation Today» de Bangkok de 1973) que reducen la salvación a la justicia económica, a la liberación y a la solidaridad humana¹⁰². Por un lado, dice: «El odio, la injusticia, la opresión, la guerra y otras formas de violencia son manifestaciones del mal; la preocupación por dar un trato humano, por vencer el hambre, la enfermedad y la falta de sentido en la vida es parte de la *salvación* en la cual depositamos nuestra esperanza y a favor de la cual trabajamos»¹⁰³. Por otro lado, la salvación es algo que trasciende los esfuerzos humanos, y quizás hasta el horizonte humano. «La salvación no viene sino por el arrepentimiento y el compromiso personal de la fe»¹⁰⁴. De igual manera, el papa Pablo VI relacionaba salvación y liberación, pero insistía

en que no se debían identificar, ni reducir la segunda a la primera (EN 35, 32).

Herald Gort explica resumidamente cuatro aspectos de la misión de la Iglesia a la luz de la comprensión de la salvación que hemos atribuido a la teología tipo C. Primero, dice, la Iglesia anuncia la salvación predicando la reconciliación —con Dios, con la humanidad, con la naturaleza—. La gente «debe familiarizarse con la buena nueva de la reconciliación, del perdón del pecado y de la culpa, de la nueva vida que empieza en el presente y continúa con Jesucristo más allá de la tumba». Segundo, la misión invita a hombres y mujeres a salir de su soledad y a entrar en una *comunidad* donde «en Cristo se han derribado las murallas divisorias»¹⁰⁵. Tercero, la Iglesia en misión se debe involucrar en el *ministerio de la misericordia* por el que la comunidad otorga ayuda y asistencia a los pobres y a los que sufren en el mundo. Finalmente, la misión que predica, sirve y da testimonio de salvación será un *ministerio de justicia*, ministerio de los pobres y con los pobres que se enfrenta a las estructuras que *mantienen* pobre a la gente.

Antropología tipo C

La teología tipo C proporciona la base para una valoración positiva de los seres humanos, pero al mismo tiempo no asume una postura acrítica acerca del fracaso y del pecado humanos. Representa, podríamos decir, el equilibrio entre la perspectiva tipo A y la tipo B. En la teología de Ireneo, la humanidad es creada buena, aunque todavía incompleta; *perfectible*, aunque todavía no *perfecta*. El plan de Dios fue invitar a la humanidad al crecimiento constante, «no sólo en el mundo presente, sino también en el que está por venir, de tal modo que Dios enseñaría por siempre, y el hombre aprendería por siempre lo que se le enseñara»¹⁰⁶. La humanidad fue creada a imagen de Dios y llamada a crecer en dicha semejanza. El modelo de esa divina semejanza era la Palabra hecha carne, un proceso que no rebajó a Dios sino que mostró el pleno alcance del poder y del amor de Dios. No hay ninguna sensación de dualismo, de un abismo

entre la materia y el espíritu. Para que la humanidad esté completa, tenía que crecer en Dios, que se hizo carne. Incluso el pecado no se describe como una «caída» de un estado superior a uno inferior, sino como una dirección errada, una esclavización trágica de la que tiene que ser liberada la humanidad.

De nuevo, constatamos que la perspectiva de Ireneo es sorprendentemente actual. La visión de Teilhard acerca de la humanidad a la luz de la evolución es tal que la noción de crecimiento está en el corazón de la identidad humana. Aunque a menudo es criticado por no prestar la debida atención a las posibilidades de la maldad humana, la antropología del Vaticano II en su *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* ofrece una postura más equilibrada. En *Gaudium et spes* 12 y 13 leemos que la humanidad es «centro y cima» de la creación, creada a imagen de Dios para cuidar la tierra, creada en esencia como ser social para relacionarse unos con otros y con Dios, aunque profundamente dividida por el pecado. La humanidad se distingue tanto por «la sublime vocación» como por «la profunda miseria». Ser hombre es una experiencia tanto corporal como espiritual, aunque ambas desorientadas por el pecado (GS 14). Ser hombre, sin embargo, es también experimentar la trascendencia en el impulso hacia el entendimiento y la verdad (GS 15), hacia el comportamiento ético (GS 16) y hacia la libertad, ese «signo eminente de la imagen divina en el hombre» (GS 17). Esta sobria visión de la naturaleza de la humanidad está en el centro del pensamiento del papa Juan Pablo II, que escribió en su primera encíclica, *Redemptor hominis*, que la persona humana es el camino por el que la Iglesia debe caminar si quiere cumplir verdaderamente su misión (RH 14). Los teólogos de la liberación comparten tanto la alta consideración por lo humano como el fuerte sentido del poder del pecado. Centran su atención tanto en la vocación de la humanidad hacia la plena conciencia de sus posibilidades («concientización»), como en la denuncia de la avaricia y el egoísmo que esclavizan a la humanidad al deshumanizar las estructuras y convertirlas en violencia institucionalizada. Al citar la triste comprobación de Paulo Freire de que a menudo los oprimidos

una vez liberados— se convierten en opresores, su empeño por la liberación es el desarrollo de una visión acerca de la dignidad básica y de la igualdad de toda la humanidad, y de la responsabilidad que implica la verdadera libertad. La humanidad plena, para la cual capacita la liberación, no concierne sólo a los oprimidos que son liberados; la humanidad de los opresores está también esclavizada por su misma opresión y es restaurada con tal de que la abandonen.

La misión de la Iglesia es el anuncio, el servicio y el testimonio hacia la plenitud de la humanidad. En palabras de Gustavo Gutiérrez, se trata del «anuncio» de la buena nueva de la liberación y de la «denuncia» de situaciones y estructuras que impiden la liberación y el desarrollo humanos¹⁰⁷. Sin embargo hoy en día, cada vez más, la humanidad se comprende no como el centro de la creación sino como parte integrante de la misma. La humanidad se va entendiendo cada vez más en el contexto *cósmico* de la totalidad. También esto parece estar dentro de la trayectoria de la teología tipo C, con su perspectiva evolutiva e histórica. La misión en pro de la humanidad se está comprometiendo cada vez más con la problemática de la eco-justicia¹⁰⁸. Solamente cuando la plenitud del cosmos se encuentre a sí misma podrá la humanidad experimentar a su vez la plenitud.

La cultura en la teología tipo C

La teología tipo C está arraigada en la convicción de que la historia no es perjudicial ni accidental para la acción salvadora de Dios, sino que pertenece a su esencia. La historia es el escenario en el que se desenvuelve el drama de la salvación. No es algo que será completado o trascendido por la plenitud escatológica, sino sanado y perfeccionado como la condición *sine qua non* de la existencia creada, de la vida humana y de la totalidad cósmica. Esto significa que la cultura humana, en la perspectiva de la teología tipo C, es contemplada como básicamente buena. Debido al pecado humano y a la esclavización por poderes arrolladores que implican el pecado, la cultura necesita ser purificada, perfeccionada y sanada.

Por esta razón la fe cristiana podría interactuar mejor con la cultura, desde el punto de vista que representa la teología tipo C, a través del «modelo de praxis» de la teología contextual, o a través de la versión más positiva del «modelo contracultural». En el modelo de praxis, la cultura se concibe mucho más desde la perspectiva de las dinámicas del cambio social, y la humanidad responde al llamamiento del evangelio a interactuar con la cultura al reconocer que está comprometida en la construcción misma de la cultura. La acción, por tanto, llevada a cabo desde el compromiso con los valores del evangelio, es comienzo y fin de dicho compromiso cultural. Los cristianos comienzan por la acción, reflexionan acerca de la calidad y resultados de esa acción, tanto desde el análisis social como desde la relectura de la tradición de las Escrituras y de la doctrina, y luego actúan de nuevo, se supone que de manera más clarificadora y efectiva. Éste es el método de la diversidad de teologías de la liberación que son el legado de la teología tipo C. El enfoque estaría en discernir y empeñarse por la plenitud de la salvación dentro de un contexto cultural específico, y en llevar dicho contexto a un mayor crecimiento y a una mayor acogida respecto a la acción salvadora de Dios en la historia.

El recurso al modelo contracultural estaría basado siempre no sólo en el reconocimiento de la importancia de los valores culturales y de las conductas correspondientes para configurar actitudes y acciones, sino también en la denuncia de los aspectos esclavizantes y deshumanizadores que todas las culturas pueden acarrear consigo. La tarea de la misión en dichas situaciones será, primero, desenmascarar los aspectos detestables de la cultura y confrontarlos con la realidad salvadora del evangelio (en el sentido que exponíamos más arriba). La teología tipo C reconoce la importancia de la cultura como factor que configura la vida humana y las actitudes humanas, pero se mantiene alerta ante toda cultura como creación *humana*. Dado que todo lo humano está bajo la cautividad del mal, también la cultura necesita ser liberada por la acción salvadora de Cristo. Esto no significa necesariamente que la cultura sea tenida por un mal; pero justamente por la inherente naturaleza ambigua de la cultu-

ra, se necesita que esto se reconozca siempre. Cuando la cultura es juzgada a la luz del evangelio, y sanada donde necesite ser sanada, se puede festejar como una manera poderosa a través de la cual hombres y mujeres pueden expresar y profundizar su comprensión de Dios¹⁰⁹.

Podríamos resumir nuestro recorrido por la teología tipo C diciendo de nuevo que se centra en la historia. Por un lado, la teología tipo C entiende la historia como el «lugar» (*locus theologicus*) en el que la gente concreta vive y en el que son llamados al cambio y al crecimiento; por otro lado, reconoce la ambigüedad esencial de la historia como situación esclavizada por el pecado, siendo así una situación en la que el desarrollo resulta imposible sin la gracia de Dios. La misión, por tanto, desde la perspectiva de la teología tipo C es el compromiso de los cristianos hacia la liberación y la transformación efectiva de la humanidad y del mundo. Los cristianos proclaman a Cristo como el verdadero liberador y «transformador de culturas». Y la Iglesia es la comunidad de la humanidad liberada que encuentra su identidad en su compromiso por liberar al mundo; es una comunidad-en-misión. La salvación que proclama la Iglesia es la salvación ya inaugurada en la obra salvadora de Cristo, aunque todavía no establecida plenamente. Por ello la Iglesia se empeña con Dios enfrentándose a la maldad de sistemas y estructuras, para purificar y perfeccionar la cultura humana, y para trabajar en la reconciliación de la creación entera. La plenitud a la que aspira, por tanto, no saca a la humanidad *fuera* del mundo; la liberación y la transformación que vienen de Cristo—casi siempre, no nos hagamos ilusiones, compartiendo los sufrimientos de Cristo—son liberación y transformación de *este* mundo. Los misioneros se consideran a sí mismos agentes de la obra liberadora y transformadora de Dios.

Conclusión

La Iglesia solamente se convierte en Iglesia cuando responde a la llamada de Dios a la misión, y estar en misión sig-

nifica cambiar continuamente cuando el evangelio encuentra nuevos y diferentes contextos. Dicho cambio, sin embargo, no es arbitrario; más bien, siempre han existido ciertas *constantes* que, aunque pueden diferir en contenido, están siempre presentes como una especie de marco de referencia a través del cual la Iglesia se identifica a sí misma y alrededor del cual se configura el mensaje evangélico. A nuestro estudioso extraterrestre, la comunidad de Jerusalén puede parecerle muy diferente de la Iglesia del Concilio de Nicea, de la Iglesia de los monjes irlandeses en el siglo VII o de la Iglesia de nuestros días. Pero dicha comunidad –y su misión– siempre ha sido la misma, porque siempre ha respondido a la llamada de Dios a la misión, y porque esa respuesta ha estado siempre articulada en la centralidad de Jesús, experimentado como Iglesia, predicado como significado definitivo y último de la vida, y fundado en la comprensión de la naturaleza humana y de la naturaleza de la historia. Quizá ha sido coloreada por la valoración romana o germánica del Derecho, por la veneración griega o moderna de la razón o por las intuiciones judías de la importancia de lo concreto tal y como aparece en la historia. Pero la Iglesia ha podido ser reconocida como cristiana porque siempre la movió una cristología, una eclesiología, una escatología, una noción de salvación, una antropología y un reconocimiento de la cultura. A veces ha conseguido mejor ser ella misma; otras ha vacilado. A veces ha necesitado reformas; a veces ha estado en la vanguardia de la denuncia profética y del compromiso. Pero mientras ha sido fiel a su finalidad y a su configuración básica, ha continuado siendo la Iglesia.

Este capítulo ha intentado ofrecer un mapa o, quizás mejor, un esquema. De la mano de Justo González y Dorothee Sölle, hemos presentado las diversas maneras de entender las constantes de la misión en el proceso de continuar siendo «testigos de estas cosas» (Lc 24,48): «que el Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día y que se predicaría en su nombre la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén» (Lc 24,46-47). En los seis capítulos siguientes mostraremos con mayor detalle cómo esas constantes cambian de

forma y, sin embargo, siguen siendo las mismas al ir viviendo la Iglesia su misión en contextos históricos específicos. Esperamos que el esquema que hemos desarrollado en este capítulo sirva de ayuda para analizar tanto lo constante de la Iglesia en la vivencia de su misión como lo contextual, es decir, los cambios de configuración que dicha constancia requiere.