

An aerial, high-angle photograph of a city street grid, likely New York City. The streets are filled with cars and buildings. A large red circle is superimposed in the center of the image, containing the title text.

Ministra en tu ciudad con un mensaje enfocado y
centrado en el evangelio.

**IGLESIA
CENTRADA**

TIMOTHY KELLER

Cómo ejercer un ministerio equilibrado y centrado en el evangelio en su ciudad

IGLESIA CENTRADA

TIMOTHY KELLER



A Terry Gyger,
fundador del Centro de Plantación de Iglesias de El Redentor,
pionero en misiones, colega y amigo.

Y al personal,
los plantadores de iglesias,
y los líderes de la red
Redeemer City to City,
por vivir esta visión
en las ciudades globales del mundo.

CONTENIDO

Cover

Title Page

Abreviaturas

Introducción: La visión teológica de una iglesia centrada

EL EVANGELIO

{ parte 1: Teología del evangelio }

1. El evangelio no lo es todo
2. El evangelio no es algo simple
3. El evangelio afecta todo

{ parte 2: Renovación del evangelio }

4. La necesidad de una renovación del evangelio
5. La esencia de la renovación del evangelio
6. La obra de la renovación del evangelio

LA CIUDAD

{ parte 3: Contextualización del evangelio }

7. Contextualización intencional
8. Contextualización equilibrada
9. Contextualización bíblica
10. Contextualización activa

{ parte 4: Visión de la ciudad }

11. La tensión de la ciudad
12. La redención y la ciudad
13. El llamado a la ciudad
14. El evangelio para la ciudad

{ parte 5: Compromiso cultural }

15. La crisis cultural de la iglesia
16. Las respuestas culturales de la iglesia

17. Por qué todos los modelos son correctos ... e incorrectos
18. Compromiso cultural mediante percepciones combinadas

EL MOVIMIENTO

{ *parte 6: Comunidad misional* }

19. La búsqueda de la iglesia misional
20. Cómo centrar a la iglesia misional
21. Cómo equipar a la gente para una vida misional

{ *part 7: Ministerio integrador* }

22. El equilibrio de los frentes del ministerio
23. Cómo conectar a las personas con Dios
24. Cómo conectar a las personas unas con otras
25. Cómo conectar a las personas con la ciudad
26. Cómo conectar a las personas con la cultura

{ *part 8: Dinámicas del movimiento* }

27. Movimientos e instituciones
28. La iglesia como organismo organizado
29. El establecimiento de iglesias como una dinámica del movimiento
30. La ciudad y el ecosistema del evangelio

LOS EQUILIBRIOS DE LA IGLESIA CENTRADA EQUILIBRIO DEL MOVIMIENTO

Epílogo: La modernidad tardía y la iglesia centrada

EVANGELIO. CIUDAD. MOVIMIENTO

NOTAS

Reconocimientos

About the Authors

ELOGIOS PARA *IGLESIA CENTRADA*

Copyright

About the Publisher

Share Your Thoughts

ABREVIATURAS

LIBROS DE LA BIBLIA

Gn	Génesis
Éx	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Númeross
Dt	Deuteronomio
Jos	Josué
Jue	Jueces
Rt	Rut
1-2 S	1-2 Samuel
1-2 R	1-2 Reyes
1-2 Cr	1-2 Crónicas
Esd	Esdras
Neh	Nehemías
Est	Ester
Job	Job
Sal	Salmos
Pr	Proverbios
Ec	Eclesiastés
Cnt	Cantares
Is	Isaías
Jer	Jeremías
Lm	Lamentaciones
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Os	Oseas

Jl	Joel
Am	Amós
Abd	Abdías
Jon	Jonás
Mi	Miqueas
Nah	Nahúm
Hab	Habacuc
Sof	Sofonías
Hag	Hageo
Zac	Zacarías
Mal	Malaquías
Mt	Mateo
Mr	Marcos
Lc	Lucas
Jn	Juan
Hch	Hechos
Ro	Romanos
1–2 Co	1–2 Corintios
Gá	Gálatas
Ef	Efesios
Fil	Filipenses
Col	Colosenes
1–2 Ts	1–2 Tesalonicenses
1–2 Ti	1–2 Timoteo
Tit	Tito
Flm	Filemón
Heb	Hebreos
Stg	Santiago
1–2 P	1–2 Pedro

1-2-3	Jn 1-2-3 Juan
Jud	Judas
Ap	Apocalipsis

VERSIONES DE LA BIBLIA

RV60	Reina-Valera 1960
NTV	Nueva Traducción Viviente
NVI	Nueva Versión Internacional
NBJ	Nueva Biblia de Jerusalén

GENERAL

d. C.	depués de Cristo (en el año de nuestro Señor)
cf.	<i>confer</i> , compare
cap(s).	capítulo(s)
dis.	disertación
ed(s).	editor(s), editado por, edición
esp.	especialmente
et al.	<i>et alii</i> , y otros
ss.	siguientes
Ibíd.	<i>Ibídem</i> , en el mismo lugar
Ídem	lo que se mencionó anteriormente, lo mismo, como en el mismo autor
n.	nota
NT	Nuevo Testamento
AT	Antiguo Testamento
p.	página
pp.	páginas
rev.	revisado (a)
trad.	traductor, traducido por
v(vv).	versículo(s)

LA VISIÓN TEOLÓGICA DE UNA IGLESIA CENTRADA

¿EXITOSO, FIEL O PRODUCTIVO?

Cuando emprendemos una vida de ministerio, es natural que nos preguntemos: «¿Cómo me va? ¿Y cómo lo sabré?». Una respuesta para los ministros hoy es el *éxito*. Muchos dicen que si su iglesia está creciendo en número de conversiones, miembros y ofrendas, es porque tienen un ministerio eficaz. Esta manera de ver el ministerio aumenta debido a que el individualismo manifiesto de la cultura moderna ha erosionado profundamente la lealtad a las instituciones y comunidades. Los individuos son ahora «consumidores espirituales» que van a la iglesia solamente si (y con tal de que) el culto de adoración y el arte de la oratoria produzcan de inmediato un efecto fascinante y atractivo. Por consiguiente, los ministros que pueden crear poderosas experiencias religiosas y atraer a gran cantidad de personas gracias a su encanto personal se ven premiados con iglesias grandes y en crecimiento. Esa es una manera de evaluar un ministerio.

En contraposición al énfasis en el éxito cuantitativo, muchos han respondido que el único criterio verdadero para los ministros es la *fidelidad*. Lo que importa bajo este punto de vista es que el ministro debe poseer una doctrina sólida, ser de carácter piadoso y fiel en la predicación y la ministración a los fieles. Sin embargo, la repercusión negativa «fiel-sin éxito» es un simplismo que también ofrece sus peligros. La exigencia de que los ministros no solo sean sinceros y fieles, sino también *competentes*, no es una invención moderna. El famoso predicador bautista inglés del siglo XIX, Carlos Spurgeon, señaló que para ser ministro se necesita algo más que fidelidad:

Acuden a mí ciertos hombres bonachones que se distinguen por lo extremo de su vehemencia y de su celo, tanto como por la carencia absoluta de todo seso: hermanos son estos que hablan y hablan sin decir nada; que machacan y cascan la Biblia, y no sacan nada de toda ella; que son enérgicos, oh sí, terriblemente enérgicos, montes enfermos de parto, de la clase más lastimosa, que nada dan a luz [...] y por lo mismo, he rehusado generalmente acceder a su petición.”¹

Nótese que el afecto de Spurgeon hacia estos hombres es obvio, y no los está ridiculizando. Dice que son fieles y están profundamente comprometidos con el trabajo del ministerio, pero «no sacan nada» de ese ministerio. Cuando enseñan, el aprendizaje es poco o nulo; si evangelizan, son pocos o ninguno los convertidos. Por eso declina la petición que le hacen de ingresar a su instituto o universidad para ministros. En resumen, es simplista decir que lo único que importa es la fidelidad. No, no es así. Se necesita algo más que fidelidad para evaluar si en realidad estamos siendo los ministros que debemos ser.

Mientras leía, reflexionaba y enseñaba, llegué a la conclusión de que una premisa para la

evaluación ministerial con un carácter más bíblico que el éxito o la fidelidad, es la *productividad*. Jesús, por supuesto, les dijo a sus discípulos que debían «dar mucho fruto» (Juan 15:8). Pablo lo dijo de manera más específica. Se refirió a las conversiones como «fruto» cuando quiso predicar en Roma, «para tener también entre vosotros algún fruto, como entre los demás gentiles» (Ro 1:13 RV60). Pablo también habló del «fruto» del carácter piadoso que el ministro logra ver crecer en los cristianos que están bajo su cuidado. Esto incluía el «fruto del Espíritu» (Gá 5:22). A las buenas obras, como ser compasivo con el pobre, se les denomina también «fruto» (Ro 15:28).

Cuando Pablo habló del desarrollo pastoral de las congregaciones, lo hizo comparándolo a un jardín. Les dijo a los cristianos corintios que eran «el campo de cultivo de Dios» en el cual unos ministros plantaron, algunos regaron y otros cosecharon (1 Co 3:9). La metáfora del jardín nos demuestra que el éxito y la fidelidad por sí mismos son criterios insuficientes para evaluar el ministerio. Los jardineros deben ser fieles en su trabajo, pero deben también ser habilidosos, de otra manera el jardín no prosperará. Así y todo, al final, el *grado* del éxito del jardín (o del ministerio) lo determinan factores que van más allá del control del jardinero. El nivel de productividad varía de acuerdo con las «condiciones del terreno» (algunas personas son más duras de corazón que otras) y también las «condiciones del clima» (la obra del Espíritu soberano de Dios).

El movimiento del crecimiento de iglesias ha hecho muchas contribuciones permanentes a nuestra práctica del ministerio. Pero el énfasis excesivo en las técnicas y los resultados puede ejercer mucha presión en los ministerios debido al poco énfasis que se le da a la importancia del carácter piadoso y a la soberanía de Dios. Quienes alegan que «lo que se requiere es fidelidad» están, en gran manera, en lo cierto; pero esta predisposición mental puede quitarles demasiada presión a los líderes de la iglesia, ya que no los apremia a formular preguntas difíciles cuando los ministerios fieles producen poco fruto. Cuando la productividad se convierte en nuestro criterio para evaluar, se nos pide rendir cuenta, pero sin que se nos abrume con la expectativa de que un cierto número de vidas cambiará radicalmente debido a nuestro ministerio.

EL «SECRETO» DE LA PRODUCTIVIDAD DE LA IGLESIA EL REDENTOR

Después de casi una década de ministerio pastoral en un pueblecito de Virginia, me trasladé a Filadelfia donde serví en la facultad del Seminario de Westminster a mediados de los años ochenta. Allí fui llamado a enseñar homilética, liderato pastoral, evangelización y doctrina de la iglesia. El cargo académico me dio la primera oportunidad de reflexionar en lo que había aprendido durante mis primeros y atareados años de liderazgo en la iglesia. También me brindó la oportunidad de estudiar acerca del ministerio de una manera más profunda, algo que no había podido hacer anteriormente. En 1989, nuestra familia se mudó a la ciudad de Nueva York para comenzar la Iglesia Presbiteriana El Redentor [Redeemer Presbyterian Church]. Pocos años después comenzamos a recibir peticiones de pastores de todo el país (y luego del exterior) que querían visitarnos porque «deseamos ver qué es lo que hace que está dando tan buen resultado en Manhattan». Después de algún tiempo, al ver que era imposible recibir a todas esas personas individualmente, comenzamos a organizar fines de semana regulares para que los visitantes observaran la iglesia.

Estas conferencias me obligaron a resumir qué era lo que hacíamos que estaba dando fruto en la ciudad. Las charlas presentadas se basaban en el currículo que había preparado en Westminster para responder a la pregunta: «¿Qué hace que el ministerio del evangelio sea fiel y rinda fruto?». Pero esas conferencias habían sido en su mayoría teóricas. Ahora se me pedían principios de ministerio cimentados en nuestra experiencia diaria con la obra evangelizadora en Manhattan.

Sin embargo, el proceso de identificar «principios de ministerio» no era fácil para mí, porque lo que quería explicar a los observadores no encajaba bien en las categorías existentes.

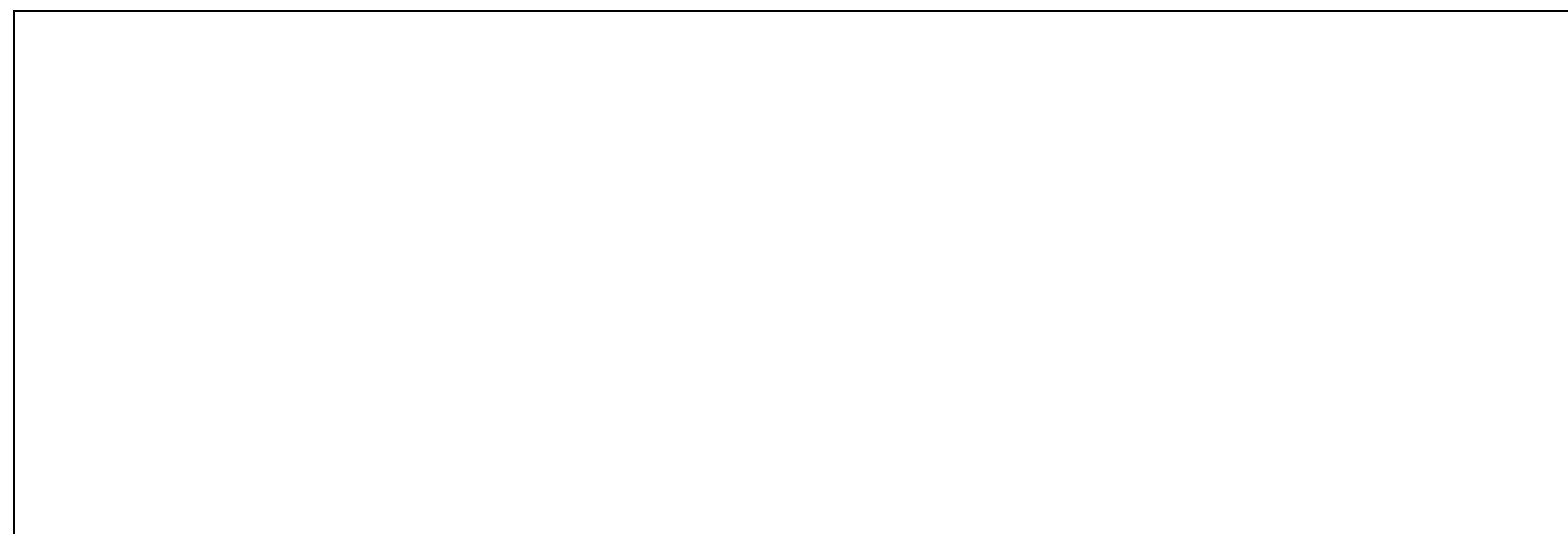
Como puede verse, hay dos clases de libros que generalmente se escriben para pastores y líderes eclesiásticos. En uno de ellos se exponen principios bíblicos generales para todas las iglesias; comienzan con exégesis y teología bíblicas y enumeran las características y funciones de una verdadera iglesia bíblica. La característica más importante es que cualquier ministerio sea fiel a la Palabra y tenga una doctrina sólida, aunque estos libros también exigen, acertadamente, estándares bíblicos de evangelización, liderazgo en la iglesia, comunidad y membresía, adoración y culto. Todo esto es importante, pero conocía a muchos ministros que ejercían su ministerio basados en estos principios sólidos y que habían cosechado bastante fruto en otros lugares, pero cuando se trasladaron a la ciudad de Nueva York –trabajando con la misma base sólida– el impacto había sido mucho menor que cuando ejercían en otros lugares. Llegué a la conclusión de que la comprensión de las marcas bíblicas de una iglesia saludable eran absolutamente básicas y necesarias, pero que debía decirse algo más si se quería que la predicación fuera productiva.

Al otro lado del espectro encontramos otra categoría de libros, en los que no se dedica mucho tiempo a definir fundamentos bíblicos teológicos, aunque prácticamente en todos ellos se citan pasajes bíblicos. Son más bien libros prácticos «de procedimientos» que describen actitudes específicas, programas y maneras de conducir la iglesia. Esta categoría de libros apareció en escena durante el movimiento de crecimiento de la iglesia en los años setenta y ochenta, con las obras de autores como C. Peter Wagner y Robert Schuller. Una segunda generación de libros del mismo estilo apareció con las historias personales de iglesias de éxito, publicados por los pastores principales que destilaban principios prácticos para que otros los utilizaran. Una tercera generación de libros eclesiásticos prácticos comenzó hace más de diez años. Se trata de volúmenes que directamente critican los libros «de procedimientos» sobre crecimiento de la iglesia. Sin embargo, en su mayoría se trata de estudios de casos particulares y descripciones de qué aspecto debe tener una buena iglesia sobre el terreno, con consejos prácticos sobre cómo organizar y conducir el ministerio. Repito una vez más, de estos volúmenes casi siempre me he beneficiado, ya que de la lectura de cada libro saco por lo menos una buena idea que puedo poner en práctica. Pero en términos generales, descubrí que estos libros ayudaban menos de lo que esperaba. Implícita o explícitamente presentaban, casi como absolutas, técnicas y modelos que habían funcionado en un lugar y momento específicos. Estaba casi seguro de que muchos de estos métodos no funcionarían en Nueva York ni podrían aplicarse de manera universal como lo hacían ver los autores. En particular, para líderes eclesiásticos de fuera de los Estados Unidos, estos libros resultaban molestos, porque los autores presuponían que lo que servía en una comunidad de cualquier ciudad de los Estados Unidos, debía dar resultados en casi

todas partes.

A medida que la gente me apremiaba para que hablara y escribiera acerca de nuestra experiencia en El Redentor, me di cuenta de que la mayoría quería que escribiera mi propia versión de la segunda clase de libro. Los pastores no querían que recapitulara la doctrina bíblica ni los principios de la vida de la iglesia que habían aprendido en el seminario. Más bien, buscaban un libro de «secretos para tener éxito». Querían instrucciones específicas sobre programas y técnicas que atrajeran a la gente urbana. Uno de los pastores dijo: «Ensayé el modelo de Willow Creek. Ahora estoy listo para probar el modelo de El Redentor». La gente se nos acercaba porque sabía que estábamos floreciendo en una de las ciudades con menos iglesias y de las más seculares de los Estados Unidos. Pero cuando los visitantes comenzaron a llegar a El Redentor a principios y mediados de los años noventa, se desilusionaron porque no podían distinguir un nuevo «modelo» –por lo menos, no en la forma de programas nuevos y singulares. A primera vista, El Redentor tiene un aspecto muy tradicional. Para alcanzar a los adultos jóvenes posmodernos que no van a la iglesia, muchos ministros predicán en bodegas (naves), se visten de manera informal, se sientan en un taburete, utilizan el vídeo y tocan música indie-rock. Aunque en El Redentor no hacíamos nada de esto, recibíamos, sin embargo, a miles de la misma clase de adultos jóvenes seculares y sofisticados que la iglesia no estaba alcanzando.

Por ejemplo, El Redentor ha utilizado música clásica en sus cultos de la mañana y música de jazz en los cultos de la noche. Como es inusual, hay quienes preguntan: «¿Es así como alcanzan a la gente de la ciudad? ¿Es esta la clave?». Mi respuesta inmediata es: «No, no lo es. No solamente es posible que lleguen a conclusiones diversas sobre la música en otras ciudades del mundo, sino que también ha habido –y hay– otros medios de emplear la música en el culto que son eficaces en la ciudad de Nueva York». Para otras personas, la clase de predicación en El Redentor ha sido la clave. Observaron mi estilo de citar libremente fuentes de medios literarios y seculares, y llegaron a la conclusión de que esta es la forma de alcanzar a una gran cantidad de gente urbana. Pero es posible adoptar este estilo sin obtener ningún resultado. La predicación persuade a adultos jóvenes seculares, no porque el predicador utilice vídeoclips de sus películas favoritas, se vista de manera informal y suene sofisticado, sino si los predicadores entienden muy bien los corazones y la cultura de ellos y quienes los escuchan sienten la fuerza del razonamiento del sermón, aunque al final no estén de acuerdo con él. No se trata, pues, de un asunto de estilo ni de programa.



LIBROS DE LAS IGLESIAS BÍBLICAS

El libro de Mark Dever *Nine Marks of a Healthy Church* [Nueve características de una iglesia saludable] (2a. ed.; Wheaton, Ill.: Cross way, 2004) es uno de los libros más prácticos y útiles de todos los libros sobre «principios bíblicos para las iglesias». Otros libros escritos a un nivel popular parecido, aunque desde la perspectiva presbiteriana, son *Living in Christ's Church* [Cómo vivir en la iglesia de Cristo] (Filadelfia: Great Commission Publications, 1986) de Edmund P. Clowney y *City on a Hill: Reclaiming the Biblical Pattern for the Church in the 21st Century* [La ciudad en la colina: Reclamando el patrón bíblico para la iglesia del siglo XXI] (Chicago: Moody, 2003) de Philip Graham Ryken. Otro libro parecido, aunque de orientación menos doctrinal, es el de Christian A Schwarz, *Natural Church Development: A Guide to Eight Essential Qualities of Healthy Churches* [El desarrollo natural de la iglesia: Guía a ocho cualidades esenciales de las iglesias saludables] (St. Charles, Ill.: ChurchSmart, 1996). El libro de John Stott, *The Living Church* [Señales de una iglesia viva] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2007), ofrece una introducción desde la perspectiva anglicana. El mejor de entre los de teología académica de la iglesia es el de Edmund P. Clowney, *The Church* [La Iglesia] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995).

LIBROS SOBRE «CÓMO CONDUCIR LA IGLESIA»

La primera generación de libros prácticos sobre crecimiento de la iglesia (iglecrecimiento) la ilustró C. Peter Wagner en *Su iglesia puede crecer* (España: Libros CLIE, 1980) y *Your Church Can Be Healthy* [Su iglesia puede ser una iglesia saludable] (Nashville: Abingdon, 1979). En tiempos más recientes, libros influyentes sobre el crecimiento de la iglesia han sido escritos por pastores de iglesias grandes con mucho éxito. Como ejemplos, *Rediscovering Church: The Story and Vision of Willow Creek* [Redescubramos la iglesia: La historia y visión de Willow Creek] (Grand Rapids: Zondervan, 1997) de Bill y Lynn Hybels, *Una iglesia con propósito* (Grand Rapids: Zondervan-Vida, 1999) de Rick Warren y *Seven Practices of Effective Ministry* [Siete prácticas del ministerio eficaz] (Sisters, Ore.: Multnomah, 2004). Muchos de estos libros de crecimiento de la iglesia de segunda generación tienen en común la eficacia de un programa o práctica ministerial en particular. Veamos, por ejemplo, libros como el de Larry Osborne, *Sticky Church* [Cómo cerrar la puerta de atrás de la iglesia] (Grand Rapids: Zondervan, 2008) que levanta en alto la utilidad de pequeños grupos con base en sermones y el de Nelson Searcey, *Fusion: Turning First-Time Guests into Fully Engaged Members of Your Church* [Fusión: Cómo hacer para que los visitantes por primera vez se conviertan en miembros plenamente comprometidos con su iglesia] (Ventura, Calif.: Regal, 2008), que enfatiza el seguimiento y la asimilación de los que visitan la iglesia por primera vez.

La tercera generación de libros prácticos responde directamente al crecimiento de la iglesia, al movimiento de megaiglesias. La mayoría ofrece una nueva manera de conducir la iglesia mediante la perspectiva de un concepto clave. Thom Rainer, en su libro *Simple Church: Returning to God's Process for Making Disciples* [La iglesia sencilla: Volver al proceso de Dios para hacer discípulos] (Nashville: Broadman and Holman, 2006), considera que el discipulado es la clave. Tim Chester y Steve Timmis, en *Total Church: A Radical Reshaping around Gospel and Community* [La iglesia total: Una remodelación radical alrededor del evangelio y la comunidad] (Wheaton, Ill) replantean la iglesia en términos de una comunidad. En su libro *The Trellis and the Vine: The Ministry Mind-Shift That Changes Everything* [El enrejado y la vid: El cambio de mentalidad ministerial que lo transforma todo] (Kingsford, Australia: Matthias Media, 2009), Colin Marshall y Tony Payne consideran que la capacitación de ministros laicos de la Palabra es el corazón del ministerio. Robert Lewis en *The Church of Irresistible Influence: Bridge-Building Stories to Help Reach Your Community* [La iglesia de influencia irresistible: Construcción de puentes que ayudan a alcanzar a su comunidad] (Grand Rapids: Zondervan, 2001), y Rick Rusaw y Eric Swanson en *The Externally Focused Church* [La iglesia volcada al exterior] (Loveland, Colo.: Group, 2006) resaltan la participación y el servicio de la comunidad como la manera de avanzar.

Una serie totalmente diferente de libros «de rechazo al crecimiento de la

iglesia» han aparecido bajo el encabezamiento de la «iglesia misional». Los primeros ejemplos incluyen libros como el de Eddie Gibb, *ChurchNext: Quantum Changes in How We Do Ministry* [La iglesia que se avecina: Cambios cuánticos a la manera en que realizamos el ministerio] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2000) y el de Ryan K. Bolger, *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures* [Iglesias emergentes: La creación de la comunidad cristiana en culturas posmodernas] (Grand Rapids: Baker, 2005). Entre los más recientes se encuentran los libros de Reggie McNeal, *The Present Future* [El futuro presente] (2003), *Missional Renaissance* [Renacimiento misional] (2009) y *Missional Communities* [Comunidades misionales] (2011), publicados por Jossey-Bass, y *Missional Small Groups: Becoming a Community that Makes a Difference in the World* [Pequeños grupos misionales: Convirtiéndonos en una comunidad que marca la diferencia en el mundo] (Grand Rapids: Baker, 2010) de M. Scott Boren. Véase la parte 6 (“Comunidad misional”) para conocer mucho más del movimiento de la iglesia misional.

Durante estos años de conferencias entendí claramente que el «secreto» verdadero de los resultados de El Redentor no estaba en sus programas de ministerio, sino en algo que operaba de una manera más profunda. Los observadores debían percatarse de que lo más importante no era tanto la expresión ministerial en particular, sino más bien cómo habíamos llegado a las expresiones que usábamos en El Redentor. Habíamos reflexionado largo y tendido sobre el carácter y las implicaciones del evangelio, y luego largo y tendido sobre la cultura de la ciudad de Nueva York, las sensibilidades de cristianos y no cristianos en nuestro medio, y el escenario emocional e intelectual del centro de la ciudad. Fue el carácter de ese análisis y el proceso de toma de decisiones, más que sus productos específicos, la parte esencial de la productividad de nuestro ministerio en el centro de una ciudad global. Queríamos ser moldeados por aquello que Jonathan Edwards llamó «las reglas del evangelio».²

No se trataba simplemente de seleccionar música o ilustraciones de sermones para complacer nuestros propios gustos y sentirnos felices, de la misma manera que Cristo no vivió para complacerse a sí mismo.

HARDWARE, MIDDLEWARE, SOFTWARE

¿Cuál era exactamente este nivel más profundo? A medida que el tiempo transcurría comencé a darme cuenta que había un espacio intermedio entre las dos dimensiones más evidentes del ministerio. Todos tenemos una *base doctrinal*, es decir, un conjunto de creencias teológicas, y todos llevamos a cabo el ministerio de una forma particular. Pero muchos ministros adoptan programas y prácticas de ministerio que no encajan bien con sus creencias doctrinales ni con sus contextos culturales. Adoptan métodos populares que esencialmente se «adquieren» fuera, ajenos a la teología o el ambiente de la iglesia (¡a veces a ambos!). Y cuando esto ocurre, notamos la falta de productividad. Estos ministros no cambian las vidas de las personas dentro de la iglesia, ni alcanzan a la gente de su ciudad. ¿Por qué no? Porque ciertamente los programas no nacen de reflexionar en el

evangelio y en la particularidad de la cultura que los rodea.

El «secreto» de la productividad de El Redentor no estaba en su expresión particular de ministerio, sino en la manera de llegar a las expresiones que usábamos en El Redentor

Imaginemos, por ejemplo, que un ministro que tuvo un ministerio floreciente en una zona fuera de la ciudad se traslada a un entorno ciudadano. Sigue predicando y pastoreando exactamente como lo hacía antes; muy pronto comienza a ver un descenso alarmante en la asistencia y en las vidas transformadas. Puede escoger entre tres direcciones. Primera, considera seguir haciendo lo mismo y atribuye la falta de frutos al corazón endurecido de los habitantes de la ciudad. Segunda, lee libros en busca de programas nuevos que funcionaron en otro lugar, por lo general en contextos suburbanos de los Estados Unidos, y descubre cuando los adopta que son ineficaces en su nuevo ambiente. Tercera, se convence de que necesita reconsiderar y cambiar su base doctrinal, y concluye que la gente contemporánea es incapaz de aceptar las enseñanzas tradicionales sobre el juicio y la expiación. En cada uno de estos casos, sin embargo, no nota el espacio medio entre la doctrina y la práctica, el espacio donde reflexionamos profundamente en nuestra teología y nuestra cultura para entender de qué manera las dos pueden moldear nuestro ministerio. Esto nos lleva a seleccionar mejor las formas ministeriales existentes, o al desarrollo de formas nuevas y prometedoras.

Por consiguiente, si usted considera que su base doctrinal es el «hardware» y los programas de ministerio son el «software», es importante que entienda que existe algo llamado «middleware». No soy experto en computadoras (por decir lo menos), pero tengo amigos muy conocedores y versados en este campo y me dicen que el middleware es una capa de software que se encuentra entre el hardware y el propio sistema operativo y las diversas aplicaciones de software que los usuarios utilizan. De igual manera, entre las creencias doctrinales y las prácticas ministeriales propias debe haber una visión bien concebida de cómo hacer que el evangelio ejerza su influencia en un ambiente cultural y momento histórico particulares. Se trata de algo más práctico que meras creencias doctrinales, pero mucho más teológico que «cómo dar el paso» para realizar un ministerio específico. Cuando ya se tiene la visión, con sus énfasis y valores, ella guía a los líderes de la iglesia para tomar buenas decisiones sobre cómo adorar, discipular, evangelizar, servir e interconectar la cultura con sus campos de ministerio, ya sea en la ciudad, en el suburbio o en un pueblo pequeño.

LA VISIÓN TEOLÓGICA

Este «middleware» se parece a lo que Richard Lints, profesor de teología del Seminario Teológico Gordon-Conwell, llama una «visión teológica».³ De acuerdo con Lints, nuestra base doctrinal sacada de las Escrituras es el punto de partida para todo:

*La teología debe ser en primer lugar como una conversación con Dios [...] Dios habla y nosotros escuchamos [...] El armazón de la teología cristiana se sostiene primeramente por el escuchar; escuchar a Dios. Uno de los peligros más grandes que enfrentamos en el quehacer teológico es nuestro deseo de hablar todo el tiempo [...] A menudo cedemos a esta tentación cuando colocamos límites conceptuales extraños a lo que Dios puede hacer y ha dicho en la Palabra [...] Metemos a la fuerza el mensaje de redención en un paquete cultural que desvirtúa sus intenciones reales. O intentamos ver el evangelio únicamente desde la perspectiva de una tradición que tiene poca conexión viviente con la obra redentora de Cristo en la cruz. O colocamos restricciones racionales al mismísimo concepto de Dios, en vez de permitir que Dios defina los conceptos de la racionalidad.*⁴

Sin embargo, la base doctrinal no es suficiente. Antes de que seleccione métodos específicos de ministerio, debe primero preguntarse cómo sus creencias doctrinales «pudieran relacionarse con el mundo moderno». El resultado de esta pregunta «genera una visión teológica».⁵ En otras palabras, una visión teológica es una visión sobre lo que usted va a *hacer* con su doctrina en un momento y lugar específicos. ¿Y cómo se desarrolla una visión teológica? Lints demuestra que surge, por supuesto, de un profundo reflexionar en la Biblia misma, aunque también depende mucho de lo que usted piense de la cultura que lo rodea.

Lints explica por qué no podemos quedarnos únicamente con nuestra base doctrinal, sino que debemos asimismo considerar nuestro ambiente: nuestro momento histórico y nuestra ubicación cultural:

Una vez reconocida la fuente de la conversación [Dios], debemos entonces tener en cuenta a aquellos con quien él habla. Dios no habla en el vacío; habla a la gente y por medio de la gente, en la historia y por medio de ella. La conversación de Dios [...] va dirigida a la gente de diversas historias culturales y por esta razón (entre otras) a menudo es incomprendida y mal interpretada [...]

*Nicodemo y los fariseos permanecían en la tradición, estaban condicionados por una cultura y aplicaban ciertos principios de racionalidad cuando mantenían sus propias conversaciones con Jesús. Hoy hacemos lo mismo. Es [...] [vital que] el pueblo de Dios sea consciente de sus filtros históricos, culturales y racionales para que no se dejen gobernar por ellos.*⁶

Esto revela, creo yo, una (entre otras) de las razones cruciales de que la productividad fracase. Debemos discernir dónde y cómo la cultura puede refutarse y confirmarse. Las respuestas a estas cuestiones ejercen un enorme impacto en cómo predicamos, evangelizamos, organizamos, dirigimos, discipulamos y pastoreamos a la gente. Lints

brinda esta importante observación:

*Una visión teológica permite [a la gente] entender su cultura de manera diferente a como la habían podido ver antes [...] Los que son facultados por la visión teológica no solamente se oponen a los impulsos de la tendencia prevaleciente de la cultura, sino que toman la iniciativa de entender esa cultura y hablarle desde el marco de las Escrituras [...] La visión teológica moderna debe tratar de llevar todo el consejo de Dios al mundo de su tiempo, a fin de que ese tiempo sea transformado.*⁷

Yo propongo una serie de preguntas que, aunque parecidas, son un poco más específicas para el desarrollo de una visión teológica. La visión teológica brotará cuando respondamos a estas preguntas:

“La visión teológica moderna debe tratar de llevar todo el consejo de Dios al mundo de su tiempo, a fin de que ese tiempo sea transformado». —Richard Lints

- ¿Qué es el evangelio y cómo hacemos para que afecte el corazón de la gente de hoy?
- ¿Cómo es esta cultura, y de qué manera podemos conectarnos con ella y retarla en nuestra comunicación?
- ¿Dónde estamos localizados –en la ciudad, el suburbio, el pueblo, la zona rural– y cómo afecta esto a nuestro ministerio?
- ¿Hasta qué punto y cómo deben los creyentes participar en la vida cívica y en la producción cultural?
- ¿Cómo deben los diversos ministerios de una iglesia –palabra y acción, comunidad e instrucción– relacionarse entre sí?
- ¿Cuán innovadora y cuán tradicional debe ser nuestra iglesia?
- ¿Cómo se relacionará nuestra iglesia con las otras iglesias de nuestra ciudad y región?
- ¿Cómo le presentaremos a la cultura la verdad del cristianismo?

Este concepto de una visión teológica explica, por ejemplo, cómo nuestra denominación presbiteriana conservadora, en la que todas las iglesias comparten la misma base doctrinal pormenorizada (la Confesión de Fe de Westminster) puede dividirse profundamente con respecto a expresiones y métodos ministeriales como la música, el estilo de predicación, los métodos de organización y liderazgo, las formas de evangelización, etcétera. La explicación es que aunque estas iglesias tienen la misma base doctrinal, están moldeadas por diversas visiones teológicas porque responden de manera diferente a las preguntas sobre la cultura, la tradición y la racionalidad.

Por ejemplo, algunas iglesias creen que casi toda la cultura popular está corrompida, por lo tanto no usarán música de corte popular en el culto de adoración. Para otras, no hay ningún problema en hacerlo. ¿Por qué? No se trata simplemente de un asunto de preferencia personal. Hay preguntas implícitas sobre la visión teológica que se formulan y se contestan cuando tomamos decisiones de esta naturaleza. Las diferencias fundamentales casi siempre se presentan entre visiones teológicas competitivas, y debido a que la visión

teológica es esencialmente invisible, la gente de modo inevitable (y desafortunadamente) llega a la conclusión de que las diferencias son doctrinales.

Podría argumentarse que tener cierto conocimiento de la categoría de la visión teológica nos ayudaría a entender muchos de los conflictos que se presentan en las iglesias locales y en las denominaciones. Nuestras declaraciones de fe y confesiones doctrinales no nos indican qué es lo que puede afirmarse o confrontarse en nuestra cultura, ni hablan directamente de nuestra relación con la tradición y el pasado cristiano, ni reflejan mucho cómo funciona la razón humana. Sin embargo, nuestros ministerios están profundamente moldeados según las presuposiciones que tengamos sobre estas cuestiones. Cuando vemos que otras personas dicen que creen en nuestra doctrina, pero ejercen el ministerio en una forma que nos disgusta en gran manera, tendemos a sospechar que se han apartado de sus compromisos doctrinales. Tal vez sí, por supuesto; pero es igualmente posible que no se hayan extraviado, sino que estén trabajando con una visión teológica diferente. A menos que podamos asumir estas cosas de una manera más visible y consciente, nos entenderemos mal y nos será difícil respetarnos mutuamente.



LA FORMACIÓN DE LA VISIÓN TEOLÓGICA

De acuerdo con Richard Lints, cuatro factores inciden en la formación de una visión teológica. El fundamento es, por supuesto, *escuchar a la Biblia para llegar a nuestras creencias doctrinales* (pp. 57-80 del original en inglés). La segunda es *reflexionar acerca de la cultura* (pp. 101-16 del original en inglés) al preguntarnos en qué consiste la cultura moderna y cuáles de sus impulsos deben criticarse y cuáles deben afirmarse. La tercera es nuestra particular *comprensión de la razón* (pp. 117-35 del original en inglés). Hay quienes ven a la razón humana capaz de guiar a los no creyentes por un largo trecho hacia la verdad, mientras que otros lo niegan.

Nuestra manera de ver la naturaleza de la racionalidad humana moldeará nuestra forma de predicar, evangelizar, razonar e interaccionar con las personas no cristianas. El cuarto factor es el papel de la *tradición teológica* (pp. 83-101 del original en inglés). Hay creyentes antitradicionalistas que se sienten en libertad de reinventar el cristianismo en cada generación, sin conceder ninguna importancia a los anteriores intérpretes de la comunidad cristiana. Otros, por el contrario, le dan mucha importancia a la tradición y se oponen a innovaciones en lo que concierne a la comunicación del evangelio y la práctica del ministerio.

Lints argumenta que lo que creamos acerca de la cultura, la razón y la tradición influirá en nuestra forma de entender lo que dice la Escritura. E incluso si tres ministros alcanzan el mismo conjunto de creencias doctrinales, pero sostienen diversas opiniones de la cultura, la razón y la tradición, entonces sus visiones teológicas y sus modelos de ministerio serán muy diferentes.

Tal vez podemos diagramarlo así (véase la página siguiente). Nuestra visión teológica, que surge de nuestra base doctrinal, pero que incluye implícita o explícitamente apreciaciones sobre la cultura, es la causa más inmediata de nuestras decisiones y selecciones en lo que concierne a la expresión ministerial.

Entonces, ¿qué es una visión teológica? Es una revisión fiel del evangelio con valiosas implicaciones para la vida, el ministerio y la misión, en un tipo de cultura, en un momento dado en la historia.

¿POR QUÉ TODO UN LIBRO SOBRE LA VISIÓN TEOLÓGICA?

La necesidad de explicar y organizar estas nuevas percepciones se agudizó a medida que comenzábamos a establecer iglesias, primeramente en la ciudad de Nueva York y luego en muchas otras ciudades globales. Queríamos ayudar a que los establecedores de iglesias aprendieran todo cuanto pudieran de nuestra reflexión y experiencia, pero no teníamos ningún interés en comenzar pequeñas réplicas de El Redentor, porque sabíamos que cada ciudad –de hecho, cada vecindario– era diferente. Creíamos que una ciudad necesitaba todo tipo de iglesias para alcanzar a todo tipo de personas. Y sabíamos que los establecedores de

iglesias necesitan *crear* ministerios, no replicarlos. Queríamos ayudar a establecer iglesias que aunque no fueran como El Redentor en muchos detalles, sí tuvieran un parecido en cosas maravillosas. Para que eso sucediera teníamos que comenzar a articular una visión teológica que encajara de alguna manera entre las creencias doctrinales de una parte y los programas específicos del ministerio de otra.

La visión teológica es una revisión fiel del evangelio con valiosas implicaciones para la vida, el ministerio y la misión, en un tipo de cultura, en un momento dado en la historia.

Redeemer City to City es una organización sin ánimo de lucro involucrada en el establecimiento de iglesias en ciudades globales en todos los continentes, dentro una gran variedad de tradiciones teológicas. No debe sorprender que casi toda nuestra capacitación e instrucción [*coaching*] se centre en la visión teológica que exponemos en este libro. Una vez que evaluamos a los potenciales establecedores de iglesias según sus dones y solidez teológica, dedicamos relativamente poco tiempo a las bases doctrinales (aunque nuestra capacitación es altamente teológica) y a la expresión ministerial (si bien los establecedores de iglesias luchan con temas concretos de expresión y forma en sus respectivas iglesias). Aquí presentamos lo que hemos descubierto en dos décadas de experiencia.

1. La visión teológica es difícil, pero es lo que necesitan los pastores. Los pastores urbanos tienen problemas para conectar las bases doctrinales con la expresión ministerial de una manera significativa. Hay una tendencia ya sea a contextualizar demasiado a la ciudad (que por lo general lleva a debilitar o relativizar el compromiso de la iglesia con la ortodoxia), o a contextualizarla poco (que hace que las iglesias miren hacia adentro y alcancen solamente a cierta clase de personas y fracasen en la transmisión del evangelio en la comunidad). Pero descubrimos que la calidad de la visión teológica a menudo determina la vitalidad del ministerio, particularmente en ambientes urbanos.

2. Es transferible y adaptable. Encontramos que esta visión teológica es altamente transferible a iglesias de confesión ortodoxa en muchos contextos y estilos culturales. Enfocarnos en la visión teológica nos permite servir de verdad a un movimiento, y no solo crear o inspirar iglesias a nuestra propia imagen. También se adapta a aquellos líderes emprendedores que no quieren rediseñar la doctrina ni que se les dé un patrón a implementar, sino que quieren crear nuevas y hermosas expresiones ministeriales.

3. Va más allá de las iglesias. Nos dimos cuenta de que esta visión teológica no solo aviva el establecimiento y liderazgo de las iglesias, sino que también guarda relación con toda clase de ministerios, e incluso con la misión y vocación de quienes no son ministros profesionales.

IGLESIA CENTRADA

En este libro le llamaremos a nuestra visión teológica «iglesia centrada», este particular conjunto de énfasis y posturas para el ministerio. Sé que en los últimos años ha habido la tendencia de publicar libros con el título *Iglesia* ____, y me uno a ella con dos peligros específicos en mente. El primero es que el término se emplee como una etiqueta o una herramienta de diagnóstico, como en “*Esta es una iglesia centrada, pero esa no lo es*». Por supuesto que trataré de evitar esta clase de patrón que en nada ayuda y le pido al lector que haga lo mismo. El segundo es que la gente lo lea aplicándole al término matices políticos o doctrinales, como si El Redentor estuviera afirmando que para ser un cristiano fiel, usted debe de alguna manera estar en algún centro neutral entre puntos de vista políticos liberales y conservadores. Esto no tiene nada que ver con lo que quiero decir con el término.

QUÉ HACER

Cómo se proclama el evangelio en una iglesia en particular, en una comunidad, en un momento dado.



- *Adaptación a la cultura local*
- *Estilo de adoración y programación*
- *Procesos de discipulado y alcance evangelístico*
- *Gobierno y dirección de la iglesia*

CÓMO VERLA

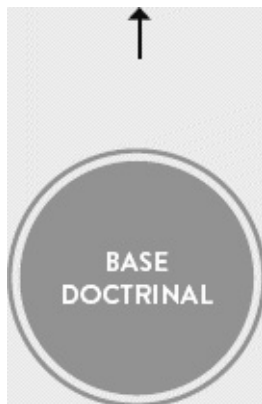
Una revisión fiel del evangelio con valiosas implicaciones para la vida, el ministerio y a misión en un tipo de cultura, en un momento dado en la historia.



- *Visión y valores*
- *El ADN del ministerio*
- *Énfasis, posición, filosofía del ministerio*

QUÉ CREER

Las verdades eternas de la Biblia acerca de Dios, nuestra relación con él y los propósitos que él tiene para el mundo.



- *Tradición teológica*
- *Afiliación a una denominación*
- *Teología sistemática y bíblica*

No obstante, escogimos este término por varias razones.

1. El evangelio está en el centro. En la primera sección trataré de explicar que una cosa es ejercer un ministerio que cree en el evangelio y que incluso proclama el evangelio, y otra es ejercer un ministerio centrado en el evangelio.

2. El centro es el punto del equilibrio. En este libro notará que se habla mucho de la necesidad de conseguir un equilibrio, como lo hacen las Escrituras: ministerios de palabras y hechos; de confrontar y afirmar la cultura humana; de interacción cultural y distinción contracultural; de compromiso con la verdad y generosidad hacia aquellos que no comparten las mismas creencias; de tradición e innovación en la práctica.

3. Esta visión teológica está moldeada por y para los centros urbanos y culturales. El Redentor y las demás iglesias a las que hemos ayudado, comienzan sus ministerios en el centro de la ciudad. Creemos que el ministerio en el centro de ciudades globales es la prioridad más grande de la iglesia del siglo XXI. Si bien esta visión teológica se puede aplicar ampliamente, la experiencia urbana le da un sabor indiscutible.

4. La visión teológica está en el centro del ministerio. Como se ha descrito anteriormente, una visión teológica crea un puente entre la doctrina y la expresión. Es central a la manera en que se ejerce el ministerio. Dos iglesias pueden tener diferentes marcos doctrinales y expresiones ministeriales, pero la misma visión teológica, y se sentirán como ministerios hermanos. Por otra parte, dos iglesias pueden tener marcos doctrinales afines aunque visiones teológicas diferentes, y sentirán que son distintas.

COMPROMISOS DE LA IGLESIA CENTRADA

La visión teológica de la iglesia centrada puede enunciarse de manera simple mediante tres compromisos básicos: el evangelio, la ciudad y el movimiento.⁸

El evangelio. La Biblia y la historia de la iglesia nos demuestran que es posible tener todas las doctrinas bíblicas individuales correctas, y no obstante, perder la eficacia del evangelio. D. Martyn Lloyd-Jones arguye que mientras obviamente perdemos el evangelio si caemos en la heterodoxia, podemos también dejar de predicar de forma operacional y usar el evangelio en nosotros mismos a través de la ortodoxia muerta o de desequilibrios doctrinales en el énfasis. Sinclair Ferguson argumenta que hay muchas maneras de legalismo y antinomia [antítesis], algunas de ellas fundamentadas en abiertas herejías, aunque más a menudo en cuestiones de énfasis y espíritu.⁹ Por consiguiente, es crucial que en cada nueva generación y lugar se encuentren modos de *comunicar el evangelio clara y poderosamente*, distinguiéndolo de lo opuesto y las falsificaciones. Este tema en particular no es solo hardware, es también middleware. Socios que están de acuerdo en las bases de la doctrina, pueden tener diferencias pronunciadas en lo que respecta al tono y al espíritu, como se ve en la «Controversia de Marrow» de la Iglesia de Escocia a principios del siglo XVIII, cuando todas las partes estaban de acuerdo incondicionalmente con la Confesión de Fe de Westminster y, sin embargo, una parte significativa de la iglesia se deslizaba hacia el legalismo. Por otra parte, comunicar el evangelio correctamente en su tiempo y lugar no es simplemente una cuestión de programación de «cómo hacerlo».

La ciudad. Otro aspecto importante de la visión teológica de una iglesia centrada tiene que ver con nuestro contexto cultural. Todas las iglesias deben comprender, amar e identificarse con sus comunidades locales y ambientes sociales, y al mismo tiempo ser capaces de criticarlos y confrontarlos y estar dispuestas a hacerlo. Debido a que El Redentor era un ministerio que se realizaba en un centro urbano grande, tuvimos que dedicar tiempo a estudiar la Biblia para ver lo que decía acerca de las ciudades en Particular ... y para sorpresa nuestra, descubrimos que era bastante.

Toda iglesia, ya sea que se encuentre ubicada en una ciudad, en un suburbio o en una zona rural (y hay considerables permutaciones y combinaciones de estos escenarios), debe aprender y hablar de las características de la vida humana en esos lugares. Pero también debemos pensar en cómo el cristianismo y la iglesia se interconectan e interaccionan con la cultura en general. Esto se ha convertido en una cuestión aguda en la medida que la cultura occidental se convierte cada vez más en poscristiana. Iglesias con bases doctrinales parecidas han llegado a conclusiones asombrosamente divergentes acerca de cómo relacionarse con la cultura, y su modelo de «Cristo y cultura» siempre tiene un impacto drástico en la expresión ministerial. Repito, el desarrollo de una teología de la ciudad y la cultura no se trata de la teología sistemática ni de una práctica ministerial concreta. Es más bien una parte de la *visión teológica*.

El movimiento. La última área de la visión teológica tiene que ver con las *relaciones* de la iglesia: con la comunidad, con su pasado reciente y profundo, y con otras iglesias y ministerios. Richard Lints señala que uno de los elementos de la visión teológica tiene que ver con nuestra manera de entender la tradición. Hay iglesias que son altamente institucionales, con un énfasis bien marcado en su propio pasado, mientras que otras son

antiinstitucionales, fluidas y caracterizadas por la innovación y el cambio constantes. Algunas iglesias se consideran leales a una tradición eclesiástica en particular, y por eso llevan en el corazón la liturgia y las prácticas ministeriales históricas y tradicionales. Las que sienten una fuerte identificación con una denominación en particular o una tradición más nueva, a menudo se resisten al cambio. Al otro lado del espectro hay iglesias con poco sentido de un pasado teológico y eclesiástico que tienden a relacionarse fácilmente con una amplia variedad de iglesias y ministerios. Todas estas diferentes perspectivas ejercen un enorme impacto sobre cómo en verdad llevamos a cabo el ministerio. Una vez más, no están incluidas en la teología sistemática; estas cuestiones no se resuelven con confesiones históricas o declaraciones de fe. Por otra parte, plantean preocupaciones más profundas de las que los libros sobre práctica ministerial pueden tratar.¹⁰



EL «MIDDLEWARE», LA VISIÓN TEOLÓGICA Y EL ADN

A medida que nos íbamos apartando tanto de lo general (debates fundamentales de lo que la iglesia debe ser) como de lo particular (programas minuciosos y estilos) teníamos que encontrar la manera de explicar lo que queríamos decir. No hemos solido emplear típicamente el término «visión teológica» ni la metáfora del «middleware». En El Redentor solemos hablar del lenguaje del «ADN» del evangelio de la ciudad.

¿Por qué el uso de esta imagen en particular? El ADN es una serie de instrucciones bien dentro de las células de un organismo que dirigen cómo se desarrolla, crece y se replica a sí mismo. En el centro del ministerio de El Redentor se encuentra la teología evangélica ortodoxa, las doctrinas clásicas del evangelio bíblico. Queremos que nuestra doctrina actúe como un controlador e impulsor de nuestro ministerio, y esto solo ocurrirá si empleamos la doctrina para generar una visión teológica. Lo conseguimos preguntando: "¿Cómo debe esta doctrina evangélica inmutable comunicarse y encarnarse en una ciudad grande y global como Nueva York en este día y época?". Las respuestas a esta pregunta –nuestra visión teológica– serán el ADN que nos permite escoger o desarrollar expresiones ministeriales que, no solamente son consecuentes con nuestros compromisos doctrinales, sino que encajan en nuestro tiempo, lugar y cultura. Como resultado, nuestro ministerio puede desarrollarse, crecer y replicarse a sí mismo fructíferamente.

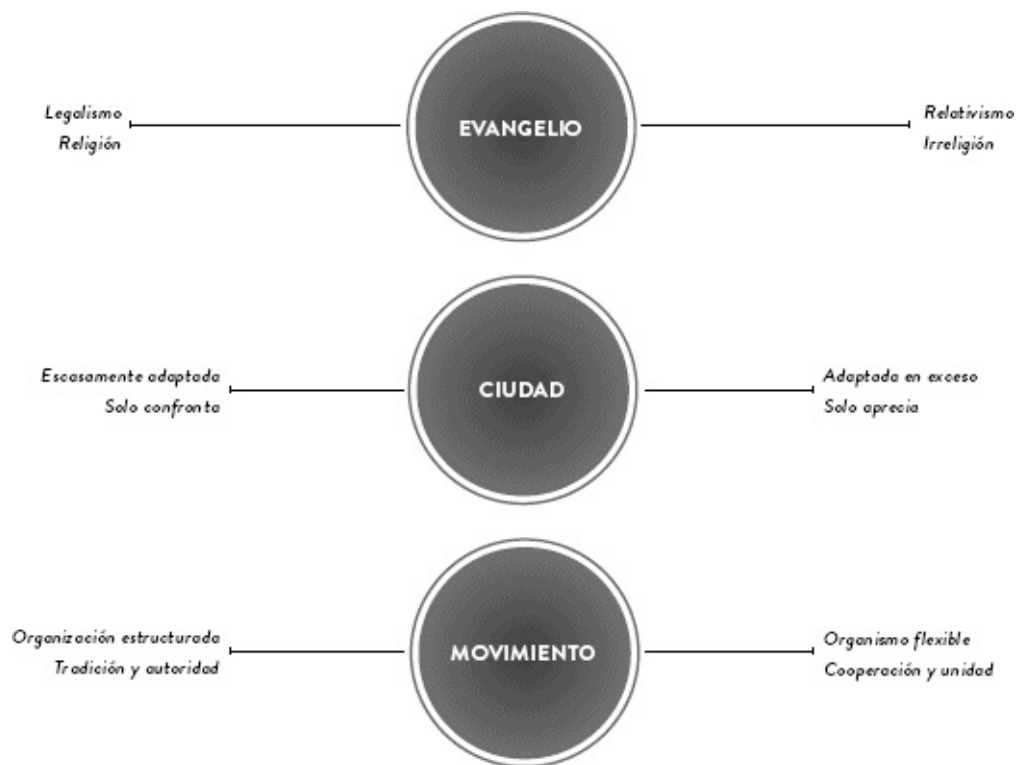
Al final, diversas metáforas como «middleware» y ADN son útiles para trazar ciertos aspectos de cómo funciona la visión teológica.

EL EQUILIBRIO DE LOS TRES EJES

Una de las maneras más sencillas de presentar el enfoque del resto de este volumen –y los principios de la visión teológica bajo cada uno de estos encabezamientos– es la de pensar en tres ejes.

1. El eje del *evangelio*. En un extremo del eje está el legalismo, la enseñanza que afirma o el espíritu que implica que podemos salvarnos a nosotros mismos por la manera en que vivimos. Al otro extremo está el antinomio, o en la jerga popular, el relativismo: el enfoque de que no importa cómo vivimos; que Dios, si es que existe, ama a todo el mundo. Pero el evangelio, como lo argumentaremos en capítulo posterior, no es ni legalista ni relativista. Solo somos salvos por fe y por gracia, pero no por una fe que permanece aislada. La gracia verdadera siempre da como resultado vidas transformadas de santidad y justicia. Por supuesto, es posible perder el evangelio debido a la heterodoxia. Es decir, si ya no creemos en la deidad de Cristo o en la doctrina de la justificación, necesariamente nos deslizaremos hacia el legalismo o el relativismo. Pero es también posible mantener una sana doctrina y sin embargo estar marcados por la ortodoxia muerta (aire de superioridad moral), la ortodoxia desequilibrada (énfasis excesivo en algunas doctrinas que oscurecen el llamado del evangelio) o incluso «una ortodoxia desorientada», consecuencia de la exposición de doctrinas como en una clase teológica, pero que no se combinan para que penetren en los corazones de las personas a fin de que experimenten la convicción de pecado y la belleza de la gracia. Nuestra comunicación y nuestras prácticas no deben tender ni hacia la ley ni hacia la licencia. En la medida en que lo hagan, pierden el poder de transformar vidas.¹¹

2. El eje de la *ciudad* (que también pudiera llamarse eje de la *cultura*). Demostraremos que para alcanzar a la gente debemos apreciar su cultura y adaptarnos a ella, pero también debemos confrontarla y desafiarla. Esto se fundamenta en la enseñanza bíblica de que todas las culturas son receptoras de la gracia de Dios y tienen una revelación natural de él en ellas, aunque también son obstinadamente idólatras. Si nos adaptamos en exceso a una cultura, hemos aceptado los ídolos de esa cultura. Sin embargo, si nos adaptamos escasamente a una cultura, puede que hayamos tornado nuestra propia cultura en un ídolo, un absoluto. Si nos adaptamos en exceso a una cultura, no podemos cambiar a la gente porque no la estamos invitando al cambio. Si nos adaptamos escasamente a la cultura, nadie será transformado porque no habrá quien nos escuche; confundiremos, ofenderemos o simplemente seremos incapaces de persuadir. En la medida en que un ministerio se adapte en exceso o escasamente a una cultura, pierde su poder de transformar vidas.



3. El eje del *movimiento*. Algunas iglesias se identifican tan poderosamente con su propia tradición teológica, que no pueden hacer causa común con otras iglesias o instituciones evangélicas para alcanzar a una ciudad o trabajar por el bien común. También tienden a aferrarse fuertemente a formas de ministerios del pasado y son iglesias sumamente estructuradas e institucionales. Por el contrario, otras iglesias son extremadamente antiinstitucionales. Prácticamente no tienen identificación con una herencia o denominación particular y no tienen mucha relación con un pasado cristiano. En algunos casos carecen prácticamente de un carácter institucional, son completamente flexibles e informales. Como veremos posteriormente, una iglesia en cualquiera de los extremos asfixiará el desarrollo del liderazgo y estrangulará la salud de la iglesia como entidad corporativa, como comunidad.¹² En la medida en que cometa cualquiera de estos errores, pierde su poder de dar vida.

Cuanto más «en el centro» de todos los ejes se halle el ministerio, más dinamismo y efectividad tendrá. El ministerio que se encuentre en un extremo del espectro o de los ejes, limitará el poder de cambiar las vidas de las personas en ese entorno.

Espero que este libro sea especialmente útil para los que ministran en centros urbanos y culturales. Pero, aunque no se encuentre en una situación así, creo que puede ministrar «desde el centro» si es consciente de estos tres ejes y ajusta su expresión ministerial de forma adecuada.

En el resto del libro, explico lo mejor que puedo lo que significa centrarse en los tres compromisos de Evangelio, Ciudad y Movimiento. La visión teológica de una iglesia centrada se divide en ocho elementos que trataremos en las ocho partes de este volumen.¹³

Sección 1: EL EVANGELIO

Parte 1: Teología del evangelio. Queremos que se nos distinga por nuestro fondo teológico-evangélico más que por nuestra poca profundidad doctrinal, nuestro

pragmatismo, nuestra falta de reflexión y nuestra filosofía orientada a métodos.

Parte 2: Renovación del evangelio. Una nota constante de gracia se aplica a todo, de tal manera que el ministerio no está marcado por el legalismo o el intelectualismo frío.

Sección 2: LA CIUDAD

Parte 3: Contextualización del evangelio. Somos sensibles a la cultura en vez de escoger pasar por alto nuestro momento cultural y despreocuparnos de las diferencias culturales existentes entre grupos.

Parte 4: Visión de la ciudad. Adoptamos formas amables de ministrar a la ciudad, en vez de acercamientos que son hostiles o indiferentes a la ciudad.

Parte 5: Compromiso cultural. Estamos comprometidos culturalmente y evitamos ser demasiado triunfalistas o tener una actitud demasiado apartada o subcultural.

Sección 3: EL MOVIMIENTO

Parte 6: Comunidad misional. Cada parte de la iglesia mira hacia el exterior aguardando la presencia de personas no creyentes y respaldando a los laicos en su ministerio en el mundo.

Parte 7: Ministerio integrador. Ministramos con palabras y obras ayudando a satisfacer las necesidades espirituales y físicas del pobre y de los que viven y trabajan en centros culturales.

Parte 8: Dinámicas del movimiento. Poseemos una actitud de disposición a cooperar con otros creyentes, sin ser conscientes de zonas de influencia ni desconfiados, sino promoviendo con entusiasmo una visión para toda la ciudad.¹⁴

No estamos, entonces, delineando un «modelo al estilo de El Redentor» en este libro. Esto no es una «iglesia en una caja». En lugar de eso, estamos diseñando una visión teológica específica para el ministerio que estamos seguros que permitirá a muchas iglesias alcanzar a la gente en nuestro día y época, de forma particular cuando la avanzada globalización occidental moderna está afectando la cultura. Es especialmente cierto en las grandes ciudades del mundo, pero estos cambios culturales se están sintiendo en todas partes, por eso confiamos en que los líderes de iglesias de una gran variedad de ambientes sociales encuentren útil este libro. Recomendaremos una visión para usar el evangelio en la vida de la gente contemporánea, contextualizando, entendiendo a las ciudades, comprometiéndose culturalmente, discipulando para la misión, integrando variados ministerios y patrocinando dinámicas del movimiento en su congregación y en el mundo. Este conjunto de énfasis y valores –la visión teológica de una iglesia centrada– puede capacitar a toda clase de modelos de iglesias y métodos en todo tipo de escenarios. Creemos que si usted abraza el proceso de hacer que su visión sea manifiesta, seleccionará mejores modelos y métodos.

INTRODUCCIÓN — LA VISIÓN TEOLÓGICA DE UNA IGLESIA CENTRADA

1. Charles H. Spurgeon, Discursos a mis estudiantes. Hay muchas ediciones de este libro, algunas de ellas en línea. Esta cita se ha tomado de Plática 2—“El llamado al ministerio».
2. Jonathan Edwards, «Caridad cristiana o el deber de la caridad a los pobres, explicado y hecho cumplir», en *Las obras completas de Jonathan Edwards*, ed. E. Hickman (Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1974), 2:171. En este tratado, Edwards emplea la frase «reglas del evangelio» para referirse a la forma del trabajo de salvación de Cristo (entregarse de manera sacrificial a los que espiritualmente son pobres y están en bancarrota), que deben a su vez moldear cómo nos comportamos en el mundo. Él deduce del evangelio que debemos (1) perdonar a los que nos ofenden, (2) dar al pobre, incluso al «pobre que no lo merece» y (3) ayudar a otros, aun cuando no tengamos los medios para hacerlo. Edwards traza las implicaciones de la expiación sustitutoria de Cristo y nuestra justificación gratuita para cada aspecto de la vida. Nos da un buen ejemplo en este ensayo de cómo la reflexión sobre los elementos medulares del evangelio conduce al compromiso de ministrar al pobre.
3. Richard Lints, *The Fabric of Theology: A Prolegomenon to Evangelical Theology* [La estructura de la teología: un prolegómeno a la teología evangélica] (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 9.
4. Ibíd., p. 82.
5. Ibíd., p. 315.
6. Ibíd., p. 83.
7. Ibíd., pp. 316-17.
8. Estas tres áreas corresponden, a grandes rasgos, a los cuatro factores de la visión teológica de Richard Lints de esta manera: (1) El evangelio fluye de como se lee la Biblia, (2) la ciudad fluye de nuestras reflexiones sobre la cultura y (3) el movimiento fluye del entendimiento que tengamos de la tradición. Mientras tanto, el cuarto factor – la manera de ver la racionalidad humana– influye en la comprensión de las tres. Tiene un impacto en cómo se evangeliza a los no cristianos, cuánta gracia común aprecia en la cultura, y cuán institucional (o anti institucional) es su forma de pensar acerca de la estructura ministerial.
9. Véase D. Martyn Lloyd-Jones, *Revival* [Avivamiento] (Wheaton, Ill.: Crossway, 1982); véanse también las tres conferencias de Sinclair Ferguson sobre Marrow Controversy [La controversia de Marrow], www.sermonaudio.com/search.asp?seriesOnly=true&currSection=sermonstopic&SourceID=gpts&keywordde%20The%20Marrow%20Controversy&keyword=The%20Marrow%20Controversy (acceso el 30 de diciembre de 2011).
10. Por ejemplo, prácticamente todos los libros populares sobre el crecimiento de la iglesia presuponen que las iglesias no tienen tradiciones eclesiásticas distintas. Estos volúmenes tratan a las iglesias (reformada, anglicana, metodista, bautista y luterana) como si todas fueran iguales. Sin embargo, no se ofrece ningún argumento teológico o exegético. Sencillamente, se presupone que la tradición histórica significa poco o nada.

11. Puede argüirse que el eje del evangelio no se parece a los otros dos. En estos dos ejes, la posición deseada es la del medio, un equilibrio entre los extremos. Sin embargo, Sinclair Ferguson (en sus conferencias sobre la Controversia de Marrow) y otros han debatido que el evangelio de ninguna manera es un equilibrio entre dos extremos, sino algo totalmente diferente. De hecho, puede argumentarse también que el legalismo y el antinomio no se oponen, sino que son esencialmente la misma cosa –salvación por sí mismo– algo que es contrario al evangelio. Así que, por favor, observe que poner el evangelio entre estos dos extremos es simplemente una ayuda visual.
12. Los lectores perspicaces notarán más adelante en este libro que mi consejo a las iglesias es que no ocupen un punto medio exacto del espectro entre una organización estructurada y un organismo flexible. Les sugiero que ocupen la posición de un par de pasos hacia el extremo del organismo y mantengan un espíritu de innovación y creatividad. Así que mientras este esquema de tres ejes no transmite precisamente todo lo que quiero decir acerca de cada tema, es bueno recordar los temas y énfasis fundamentales.
13. Varios han señalado que estos ocho elementos tocan a grandes rasgos el mismo territorio cubierto por Francis Schaeffer en su original librito intitulado *2 Contents, 2 Realities* [Dos contenidos, dos realidades] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1975), basado en su conferencia en el primer Congreso de Lausana sobre la Evangelización Mundial realizado en julio de 1974. La conferencia de Schaeffer abarca cuatro cosas que él vio como «absolutamente necesarias si nosotros como cristianos hemos de satisfacer la necesidad de nuestra época y la presión abrumadora que cada vez más confrontamos» (página 7 del original en inglés). Estas cuatro cosas son: sana doctrina; compromiso contextual y cultural (“respuestas sinceras a preguntas sinceras”); una recuperación espiritual del evangelio para nuestros corazones (“espiritualidad verdadera”); y una comunidad cristiana admirable y vital (“la belleza de las relaciones humanas”). Confío en que el equilibrio de los elementos de Schaeffer se reflejen en mi lista, que aunque parecida, en cierto modo es más específica.
14. Los que conocen bien El Redentor seguramente se preguntarán por qué la predicación no cuenta con sus propias secciones en el libro. La respuesta es que encarna todos los elementos de la visión teológica. Verá, por ejemplo, que las sugerencias sobre la predicación aparecen en más de la mitad de los ocho elementos: cómo predicar para la renovación, cómo contextualizar en su predicación, cómo predicar de tal manera que interaccione con la cultura, etcétera.

EL EVANGELIO



El evangelio no es religión ni irreligión, sino algo totalmente diferente: una tercera manera de relacionarnos con Dios por medio de la gracia. Por eso ministramos de una forma excepcionalmente equilibrada que evita los errores de cualquier extremo y comunica con fidelidad la trascendencia del evangelio.

EL EVANGELIO

Es muy fácil asumir que si entendemos el evangelio acertadamente y lo predicamos con fidelidad, este moldeará necesariamente nuestro ministerio, pero no es así. Muchas iglesias se suscriben a doctrinas evangélicas, pero no tienen un ministerio que es moldeado por, centrado en y facultado a través del evangelio. Sus implicaciones todavía no han surtido efecto en la estructura de cómo la iglesia de verdad lleva a cabo el ministerio. La visión teológica de estas iglesias posiblemente ha surgido no de una reflexión continua en el evangelio, sino de otras cosas.

El ministerio centrado en el evangelio es motivado más por la teología que por programas. Para practicarlo, debemos dedicar tiempo a reflexionar en la esencia, las verdades y los mismos patrones del evangelio en sí. Desafortunadamente, el desarrollo dentro de la historia del pensamiento en general y la historia de la iglesia en particular han insistido en romper la relación entre la teoría y la práctica. Las dos deben ir juntas en una relación dialógica. Por teología aquí se entiende ser *fides quaerens intellectum*, ministros del entendimiento cristiano, un entendimiento que tiene como meta la adecuada participación de la iglesia en el drama de la redención de Dios.*

La primera sección de este libro trata de varios debates y conflictos actuales concernientes a la naturaleza del propio evangelio. En la parte 1 («Teología del evangelio»), consideramos lo que el evangelio *es* y *no es*. En la parte 2 (“Renovación del evangelio”), reflexionamos sobre la historia y los patrones del avivamiento –cómo ocurren los avivamientos individuales y colectivos– y qué sucede como resultado.

* Véase Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* [El drama de la doctrina: El acercamiento canónico-lingüístico a la teología cristiana] (Louisville: Westminster John Knox, 2005).

{ *parte 1*: Teología del evangelio }

capítulo 1

EL EVANGELIO NO LO ES TODO

¿Qué queremos decir con «el evangelio»? Responder a esta pregunta es un poco más complejo de lo que a menudo pensamos. No todo lo que la Biblia enseña puede considerarse «el evangelio» (aunque puede argumentarse que toda la doctrina bíblica es un cimiento necesario para entender el evangelio). El evangelio es un *mensaje* acerca de cómo hemos sido rescatados del peligro. La mismísima palabra *evangelio* tiene como su cimiento la información de un acontecimiento que altera la vida y que ya ha sucedido.¹

1. El evangelio es buenas noticias, no buen consejo. El evangelio no es primeramente una forma de vida. No es algo que hacemos, sino algo que se hizo por nosotros y a lo que debemos responder. En la traducción griega del Antiguo Testamento, la Septuaginta, la palabra *euangelizom* (proclamando las buenas noticias) aparece veintitrés veces. Como vemos en el Salmo 40:9 (NVI) –«En medio de la gran asamblea he dado a conocer tu justicia»– el término se usa generalmente para declarar las noticias de algo que ha ocurrido a fin de rescatar y liberar a la gente del peligro. En el Nuevo Testamento, el grupo de palabras *euangelion* (buenas noticias), *euangelizom* (proclamar las buenas noticias) y *euangelistes* (el que proclama las buenas noticias) aparecen por lo menos ciento treinta y tres veces. D. A. Carson llega a esta conclusión después de un profundo estudio de las palabras del evangelio:

Porque el evangelio son noticias, buenas noticias [...] debe ser anunciado; es lo que se hace con las noticias. El elemento heráldico esencial de la predicación está vinculado al hecho de que el mensaje central no es un código de ética que debe debatirse, y menos aún una lista de aforismos para admirarlos y meditarlos, y ciertamente no es una teología sistemática que deba delinearse y esquematizarse. Aunque adecuadamente conecta la ética, los aforismos y la sistemática, no es ninguno de estos tres: es noticias, buenas noticias, y por consiguiente debe anunciarse públicamente.²

2. El evangelio es las buenas noticias de que hemos sido rescatados o salvados. ¿Y de qué se nos ha rescatado? ¿De qué peligros hemos sido salvados? Una mirada a las palabras del evangelio en el Nuevo Testamento nos muestra que somos rescatados del «castigo venidero» al final de la historia (1 Ts 1:10). Pero este castigo no es una fuerza impersonal, es la ira, el castigo de Dios. Estamos alejados de la comunión con Dios; nuestra relación con él está quebrantada.

Tal vez en la más exhaustiva exposición del evangelio en la Biblia, Pablo identifica la ira de Dios como el gran problema de la condición humana (Ro 1:18-32). Aquí vemos que la ira de Dios tiene muchas ramificaciones. El texto que sirve de antecedente es Génesis 3:17-19, en el que la maldición de Dios recae sobre todo el orden creado debido al pecado humano. Porque estamos alienados de Dios, nos sentimos *sicológicamente* alienados en nuestro interior: experimentamos vergüenza y temor (Gn 3:10). Porque estamos alienados de Dios,

también estamos *socialmente* alienados entre nosotros (el v. 7 describe cómo Adán y Eva debieron vestirse y el v. 16 habla de la alienación entre los géneros; nótese también cómo se echan la culpa mutuamente cuando dialogan con Dios en los vv. 11-13). Porque estamos alienados de Dios, nos encontramos asimismo alienados *físicamente* de la propia naturaleza. Ahora experimentamos sufrimiento, trabajo pesado, degeneración física y muerte (vv. 16-19). De hecho, la tierra misma ha sido «maldecida» (v. 17; véase Ro 8:18-25).

A partir del paraíso vivimos en un mundo lleno de sufrimientos, enfermedades, pobreza, discriminación racial, desastres naturales, guerras, envejecimiento y muerte, y todo esto proviene de la ira y maldición de Dios sobre el mundo. El mundo está desquiciado y necesitamos que nos rescaten. Sin embargo, la raíz de nuestro problema no son estas relaciones «horizontales», aunque son las que a menudo saltan a la vista; es nuestra relación «vertical» con Dios. Todos los problemas humanos son a fin de cuentas síntomas, y la causa es nuestra separación de Dios. La razón de toda la miseria –todos los efectos de la maldición– es que no estamos reconciliados con Dios. Esto lo vemos en textos como Romanos 5:8 y 2 Corintios 5:20. Por lo tanto, el enfoque primero y principal de cualquier rescate de la raza humana, lo esencial para salvarnos, es que restablezcamos de nuevo nuestra relación con Dios.

3. El evangelio es noticias de lo que Jesucristo ha hecho para restablecer nuestra relación con Dios. Convertirse en cristiano tiene que ver con un cambio de estado. En 1 Juan 3:14 (énfasis agregado del autor) se afirma que «*hemos pasado* de la muerte a la vida», no que *estamos* pasando de la muerte a la vida.³ Usted está en Cristo o no; es perdonado y aceptado o no; tiene vida eterna o no. Por eso el Dr. Martyn Lloyd-Jones a menudo empleaba una pregunta de diagnóstico para determinar el entendimiento y la condición espirituales de una persona. Él preguntaba: «¿Está preparado en este momento para decir que es cristiano?». Relata que con el correr de los años siempre que hacía la pregunta, la gente frecuentemente vacilaba y luego contestaba: «Siento que no soy lo suficiente bueno». A esto, él da esta respuesta:

*En seguida sé que [...] todavía están pensando en términos de ellos mismos: la idea que aún tienen es que necesitan hacerse lo suficientemente buenos para ser cristianos [...] Suena muy humilde, pero es la mentira del diablo, es la negación de la fe [...] nunca será lo suficientemente bueno; nunca nadie lo ha sido. ¡La esencia de la salvación cristiana es decir que él [Dios] es lo suficientemente bueno y que yo estoy en él!*⁴

El punto de Lloyd-Jones es que convertirse en cristiano significa un cambio en nuestra relación con Dios. La obra de Jesús, cuando se cree y se descansa en ella, de inmediato cambia nuestra posición ante Dios. Estamos «en él».

Desde que leyerá el famoso ensayo de J. I. Packer como introducción a *Death of Death in the Death of Christ* [Muerte de la muerte en la muerte de Cristo] de John Owen, me encantó «Dios salva pecadores» como un buen resumen del evangelio:

Dios salva pecadores. Dios: *el Trino Jehová, Padre, Hijo y Espíritu; tres Personas que trabajan unidas con sabiduría soberana, poder y amor para lograr la salvación de un pueblo escogido, el Padre que elige, el Hijo que cumple la voluntad del Padre al redimir, el*

*Espíritu que ejecuta el propósito del Padre y del Hijo al renovar. Salva: hace todo, de principio a fin, lo necesario para llevar al hombre de la muerte en el pecado a la vida en gloria: planifica, lleva a cabo y comunica la redención, llama y sostiene, justifica, santifica, glorifica. Pecadores: hombres tal como Dios los encuentra: culpables, viles, desvalidos, imposibilitados, incapaces de levantar un dedo para cumplir la voluntad de Dios ni mejorar su parte espiritual.*⁵

EL EVANGELIO NO ES RESULTADO DEL EVANGELIO

El evangelio no se trata de algo que hacemos, sino de lo que ha sido hecho por nosotros; con todo y eso el evangelio produce toda una nueva forma de vida. Esta gracia y las buenas obras que resultan deben distinguirse y conectarse. El evangelio, sus resultados y sus implicaciones deben relacionarse entre sí con mucho cuidado, sin confundirse, ni separarse. Uno de los dictados de Martín Lutero fue que somos salvos por fe únicamente, pero no por una fe que permanece sola. Su punto radica en que la verdadera creencia evangélica siempre y necesariamente lleva a las buenas obras, pero la salvación de ninguna manera se alcanza a través de las buenas obras o por razón de ellas. La fe y las obras nunca deben confundirse la una con la otra, ni pueden tampoco separarse (Ef 2:8–10; Stg 2:14, 17–18, 20, 22, 24, 26).

Estoy convencido de que la creencia en el evangelio nos lleva a cuidar del pobre y a participar activamente en nuestra cultura, tanto como de que Lutero dijo que la verdadera fe lleva a las buenas obras. Pero así como la fe y las obras no deben separarse ni confundirse, los resultados del evangelio nunca deben separarse del evangelio mismo ni confundirse con él. A menudo he escuchado a personas predicar de esta manera: «Las buenas noticias nos dicen que Dios *está* sanando y *sanará* al mundo de todas sus heridas; por lo tanto, la obra del evangelio es trabajar para que haya justicia y paz en el mundo». El peligro de esta manera de pensar no está en que las afirmaciones sean falsas (no lo son), sino que confunde los efectos con las causas. Confunde lo que el evangelio *es* con lo que el evangelio *hace*. Cuando Pablo habla de la renovada creación material, declara que nosotros tenemos garantizados los cielos nuevos y la tierra nueva porque en la cruz Jesús restauró nuestra relación con Dios como verdaderos hijos e hijas. Romanos 8:1-25 enseña de manera extraordinaria que la redención de nuestros cuerpos y de todo el mundo físico ocurre cuando recibimos «nuestra adopción». Como sus hijos, tenemos garantizada nuestra herencia futura (Ef 1:13–14, 18; Col 1:12; 3:24; Heb 9:15; 1 P 1:4), y *por causa de* esa herencia, el mundo es renovado. El *futuro* es nuestro gracias a que en el *pasado* Cristo culminó la obra.

No debemos, entonces, dar la impresión de que el evangelio es simplemente un programa de rehabilitación divina para el mundo, sino más bien que es una obra sustitutiva ya consumada. No debemos representar el evangelio como algo que primordialmente *une* (el programa del reino de Cristo), sino más bien como algo que se *recibe* (la obra consumada de Cristo). Si cometemos este error, el evangelio se torna en otra clase de una salvación por obras, en vez de una salvación por fe. Como escribe J. I. Packer:

El evangelio nos trae soluciones a estos problemas [de sufrimiento e injusticia], pero lo hace resolviendo primero [...] el más profundo de los problemas humanos, el problema de la relación del hombre con su Hacedor; y a menos que pongamos en claro que la solución

de estos primeros problemas depende de que se solucione este último, estamos desvirtuando el mensaje y convirtiéndonos en falsos testigos de Dios.⁶

Un asunto relacionado con esto tiene que ver con si el evangelio se propaga haciendo justicia. No solo la Biblia repite una y otra vez que el evangelio se difunde mediante la predicación, sino que el sentido común nos indica que las obras de amor, por importantes que sean como acompañamiento de la predicación, no pueden por sí mismas llevar a la gente al conocimiento salvador de Jesucristo. Francis Schaeffer argumentó correctamente que las relaciones cristianas mutuas constituyen el criterio que el mundo usa para juzgar si el mensaje es verdadero, así que la comunidad cristiana es la «apologética final».⁷ Nótese de nuevo, sin embargo, la relación entre fe y obras. Jesús dijo que una comunidad llena de amor es necesaria para que el mundo sepa que Dios lo envió (Jn 17:23; cf. 13:35). Compartir nuestros bien con los demás y con el necesitado es una señal poderosa para los no creyentes (véase la relación entre testificar y compartir en Hechos 4:31-37 y Hechos 6). Pero las obras caritativas, aunque encarnen las verdades del evangelio y no puedan separarse de la predicación del evangelio, no deben mezclarse con él.

El evangelio es ante todo la divulgación de la obra de Cristo en nuestro favor; constituye el porqué y el cómo; el evangelio es salvación por gracia. El evangelio es noticia porque trata acerca de una salvación que se consumó por nosotros. Es noticia que crea una vida de amor, pero la vida de amor no es en sí el evangelio.⁸

EL EVANGELIO TIENE DOS ENEMIGOS IGUALES Y OPUESTOS

Al padre de la iglesia primitiva, Tertuliano, se le atribuye haber dicho: «Así como Jesús fue crucificado entre dos ladrones, igualmente el evangelio siempre está crucificado entre estos dos errores».⁹ ¿A qué errores se refería Tertuliano? A menudo los denomino *religión* e *irreligión*; los términos teológicos son *legalismo* y *antinomianismo*. Otra forma de describirlos sería *moralismo* y *relativismo* (o *pragmatismo*).

Estos dos errores constantemente buscan corromper el mensaje y robarnos el poder del evangelio. El legalismo dice que debemos vivir una vida santa y buena para poder ser salvos. El antinomianismo dice que porque somos salvos, no tenemos por qué vivir una vida santa y buena.

Esta es la posición «punta de lanza» del evangelio. Una muy clara y aguda distinción entre legalismo, antinomianismo y el evangelio es a menudo decisiva para que obre el poder transformador de vida del Espíritu. Si nuestro mensaje del evangelio ligeramente se asemeja a «debes creer y vivir correctamente para ser salvo» o «Dios ama y acepta a todos tal como son», descubriremos que nuestra comunicación no está haciendo la obra transformadora de cambio de identidad y renovación del corazón que se describe en la parte siguiente de este libro. Si solo predicamos la doctrina general y la ética de las Escrituras, no estamos predicando el evangelio. El evangelio son las buenas noticias de que Dios ha cumplido nuestra redención en Cristo para llevarnos a la relación correcta con él y a la larga destruir todas las consecuencias del pecado en el mundo.

El dicho popular: «Predica el evangelio; usa las palabras si es necesario» ayuda, pero también desorienta. Si el evangelio se tratara en primer lugar de lo que debemos hacer para ser salvos, podría comunicarse tanto por medio de acciones (para imitar) como de palabras. Pero si el evangelio es primordialmente acerca de lo que Dios ha hecho para salvarnos, y cómo podemos recibirlo por medio de la fe, *solamente* puede expresarse con palabras. La fe no viene sin el oír. Es por eso que leemos en Gálatas 2:5 que la herejía pone en peligro la verdad del evangelio, y por qué Filipenses 1:16 declara que la mente de una persona debe ser persuadida de la verdad del evangelio. Efesios 1:13 también afirma que el evangelio es la palabra de verdad. Efesios 6:19 y Colosenses 1:23 enseñan que hacemos avanzar el evangelio a través de la comunicación verbal, particularmente con la predicación.

Con todo, puede argumentarse con precisión que para entender todo esto –quién es Dios, por qué necesitamos salvación, qué hizo para salvarnos– debemos conocer las enseñanzas básicas de toda la Biblia. J. Gresham Machen, por ejemplo, se refiere a las doctrinas bíblicas de Dios y el hombre como las «presuposiciones del evangelio».¹⁰ Esto quiere decir que es totalmente necesario entender las doctrinas de la Trinidad, la encarnación de Cristo, el pecado original y el pecado en general.. Si no entendemos, por ejemplo, que Jesús fue no solo un hombre bueno, sino la segunda persona de la Trinidad, o si no entendemos lo que significa la «ira de Dios», es imposible comprender lo que Jesús hizo en la cruz. No solo eso, sino que el Nuevo Testamento constantemente explica la obra de Cristo en términos del Antiguo Testamento: en el lenguaje del sacerdocio, el sacrificio y el pacto.

En otras palabras, *no* debemos meramente predicar la Biblia en general; debemos predicar el evangelio. Sin embargo, a menos que los que escuchan el mensaje tengan un entendimiento sencillo de la Biblia, no comprenderán el evangelio. Cuanto más entendamos todo el cuerpo de la doctrina bíblica, mejor entenderemos el propio evangelio, y cuanto más entendamos el evangelio, veremos con mayor claridad que esto es, a la larga, de lo que trata la Biblia. El conocimiento bíblico es necesario para el evangelio y distinto al evangelio, sin embargo, a menudo sucede que cuando el evangelio no se halla realmente presente la gente comienza a equivocar su identidad.

EL EVANGELIO TIENE CAPÍTULOS

Así que, el evangelio es buenas noticias; no es algo que nosotros hacemos, sino algo que se ha hecho a nuestro favor. Así de sencillo. Pero cuando formulamos preguntas como: «¿Buenas noticias de qué?», o «¿Por qué son buenas noticias?», la riqueza y la complejidad del evangelio comienzan a surgir.

Hay dos maneras básicas de contestar la pregunta «¿Qué es el evangelio?». La primera es ofrecer las buenas noticias bíblicas de cómo podemos estar a bien con Dios. Esto es si entendemos la pregunta como: «¿Qué debo hacer yo para ser salvo?». La segunda es ofrecer

las buenas nuevas bíblicas de todo lo que Dios llevará a cabo en la historia a través de la salvación de Jesús. Esto es si entendemos la pregunta como: «¿Hay esperanza para el mundo?».

Si concebimos la pregunta de la primera manera más individualista, explicamos cómo puede un ser humano pecador reconciliarse con un Dios santo y ver, como consecuencia, su vida transformada. Es un mensaje acerca de *individuos*. La respuesta puede bosquejarse así: quién es Dios, qué es el pecado, quién es Cristo y lo que hizo, y qué es la fe. Estas son básicamente proposiciones. Si concebimos la pregunta de la segunda manera, todo lo que Dios realizará en la historia, explicamos cómo se formó el mundo, por qué se desvió, y qué debe suceder para que sea restaurado. Este mensaje tiene que ver con el *mundo*. La respuesta puede bosquejarse así: la creación, la caída, la redención y la restauración. Estos son capítulos de una trama, una historia.

Como veremos en el próximo capítulo, no hay una sola manera de presentar el evangelio bíblico. Por eso lo insto a que trate de ser lo más preciso en sus presentaciones del evangelio. El peligro de responder solo a la primera pregunta («¿Qué debo hacer para ser salvo?») sin contestar la segunda («¿Hay esperanza para el mundo?») está en que solo, la primera puede hacer caer en la idea occidental de que la religión existe para proporcionar bienes espirituales que satisfacen las necesidades espirituales del individuo de ser liberado de la culpa y esclavitud. No habla mucho acerca de la bondad de la creación original o de la preocupación de Dios por el mundo material; por eso, esta concepción podría condicionar al oyente a ver el cristianismo como un mero escape del mundo. Pero el peligro de concebir el evangelio de una manera muy estricta como un hilo argumental de la renovación del mundo es todavía mayor. Les habla a los oyentes acerca del plan de Dios para salvar el mundo, pero no les dice cómo estar verdaderamente bien con Dios y ser parte de ese programa. En realidad, diré que sin el primer mensaje, el segundo no es el evangelio. J. I. Packer escribe de esta manera:

En años recientes, grandes avances en la teología bíblica y en la exégesis canónica contemporánea le han dado mayor precisión a nuestro entendimiento de la historia general de la Biblia acerca de cómo el plan de Dios de bendecir a Israel, y a través de Israel al mundo, llegó a su clímax en Cristo, y por medio de él. Pero no veo cómo puede negarse que cada libro del Nuevo Testamento, sea cual fuere la obra que estuviera haciendo, tenga en mente de una u otra manera, la pregunta más importante de Lutero: ¿cómo puede un pecador débil, perverso y culpable encontrar a un Dios misericordioso? Ni puede negarse que el cristianismo verdadero solo comienza cuando se hace ese descubrimiento. Y en la medida en que los desarrollos modernos, al llenar nuestro horizonte con la gran metanarrativa, nos distraen de ir tras la pregunta de Lutero en términos personales, imposibilitan aunque también ayudan, nuestra apreciación del evangelio. ¹¹

Con todo y eso, la gran narrativa de la redención cósmica de la Biblia es un antecedente crucial para ayudar a que un individuo esté bien con Dios. Una manera de proceder es la de unir las dos respuestas a la pregunta «¿Qué es el evangelio?» para que así las verdades del evangelio se sitúen en forma de historia con capítulos, en vez de presentarlas como un mero conjunto de propuestas. El método narrativo plantea las preguntas y el método

proposicional suministra las respuestas.

¿Cómo conectaremos el evangelio con la persona de esta manera? Lo que sigue es un «senda de conversación» para presentar el evangelio a alguien como los capítulos de una historia. En la Biblia, la palabra *evangelio* es la declaración de lo que Jesucristo hizo para salvarnos. A la vista del uso bíblico, debemos entonces observar que los capítulos 1 (Dios y la creación), 2 (la caída y el pecado) y 4 (la fe) no son, hablando con propiedad, «el evangelio». Son prólogo y epílogo. Simon Gathercole argumenta que Pablo y los escritores de los Evangelios consideraron que las buenas nuevas consistían en tres elementos básicos: la identidad de Jesús como Hijo de Dios y Mesías, la muerte de Jesús por el pecado y la justificación, y el establecimiento del reino de Dios y la nueva creación.¹² El evangelio, pues, está compactado en el capítulo 3, con sus tres encabezamientos: encarnación, sustitución y restauración. El capítulo 1 sobre Dios y el 2 sobre el pecado constituyen información de fondo absolutamente crucial para entender el significado de la persona y obra de Jesús, y el capítulo 4 nos ayuda a entender cómo debemos responder a la salvación de Jesús. No obstante, es lógico y natural referirse al conjunto total de los cuatro capítulos como «el evangelio».

CAPÍTULOS	NARRATIVA EVANGÉLICA	VERDADES EVANGÉLICAS
Capítulo 1	¿De dónde venimos?	De Dios: el Único y el relacional
Capítulo 2	¿Por qué todo se dañó?	Debido al pecado: esclavitud y condenación
Capítulo 3	¿Cómo se arreglarán las cosas?	Cristo: encarnación, sustitución, restauración
Capítulo 4	¿Cómo puedo yo volver al buen camino?	Mediante la fe: gracia y confianza

¿DE DÓNDE VENIMOS?

Respuesta: de Dios. Hay un Dios. Es infinito en poder, bondad y santidad, y sin embargo personal y amoroso, un Dios que nos habla en la Biblia. El mundo no es un accidente, sino la creación del único Dios (Gn 1). Dios creó todas las cosas, pero, ¿por qué lo hizo? ¿Por qué creó el mundo y a nosotros? La respuesta es lo que hace que la comprensión cristiana de Dios sea profunda y singular. Mientras hay un solo Dios, en el ser de Dios hay tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son igualmente Dios y que se han amado, adorado, servido y gozado los unos de los otros desde toda la eternidad. Si Dios hubiera sido unipersonal, no habría conocido el amor hasta que creara a otros seres. En ese caso, amor y comunidad no habrían sido componentes esenciales de su carácter; hubieran surgido posteriormente. Pero Dios es trino, por lo tanto, el amor, la amistad y la comunidad son consubstanciales a él y están en el centro de toda realidad. Así que un Dios trino nos creó (Jn 1:1-4), pero no lo hizo para conseguir el gozo del amor y servicio mutuos, porque ya los poseía. Más bien, nos creó para compartir con nosotros su amor y servicio. Como vemos en Juan 17:20-24, las

personas de la Trinidad se aman y sirven mutuamente: están «orientadas hacia los otros».¹³ Y así Dios nos creó para que vivamos de la misma manera. Para compartir el gozo y el amor que Dios conocía intrínsecamente, creó un mundo bueno que él cuida, un mundo lleno de seres humanos que fueron llamados a adorarlo, conocerlo y servirlo a él, no a sí mismos.¹⁴

¿POR QUÉ TODO SE DAÑÓ?

Respuesta: Por el pecado. Dios nos creó para que lo adoráramos y lo sirviéramos y para que amáramos a los demás. Vivir de esta manera habría significado ser completamente felices y disfrutar de un mundo perfecto. Pero al contrario, toda la raza humana se alejó de Dios y se rebeló contra su autoridad. En vez de vivir para Dios y nuestro prójimo, vivimos vidas centradas en nosotros mismos. Debido a que nuestra relación con Dios se rompió, todas las demás relaciones –con otros seres humanos, con nosotros mismos y con el mundo creado– también se han roto. El resultado es la corrupción y la descomposición espiritual, psicológica, social y física. «Las cosas se deshacen por completo; el centro no puede sostenerse. La mera anarquía se desata en el mundo»,¹⁵ el mundo está ahora bajo el poder del pecado.

El pecado cosecha dos terribles consecuencias. Una es la esclavitud espiritual (Ro 6:15-18). Podemos creer o no creer en Dios, pero sea lo que fuere, nunca hacemos de él nuestra mayor esperanza, bien o amor. Tratamos de mantener el control de nuestras vidas viviendo para otras cosas: dinero, carrera, familia, fama, romance, sexo, poder, comodidad, causas sociales y políticas o cualquier otra cosa. Pero el resultado es siempre una pérdida de control, una forma de esclavitud. Todos tienen que vivir por algo, y si ese algo no es Dios, nos impulsa entonces esa razón por la que vivimos: afanarse para lograrla, el miedo desmedido si está amenazada, la ira intensa si se cierra el paso y la desesperación inconsolable si la perdemos. El novelista David Foster Wallace, poco antes de suicidarse, pronunció estas palabras durante la ceremonia de graduación de 2005 de la Universidad de Kenyon:

*Todo el mundo adora. La única opción que se nos ofrece es escoger lo que adoramos. Y la razón apremiante para tal vez escoger algo de tipo divino o espiritual para adorar [...] es que cualquier otra cosa que adores te comerá vivo. Si adoras el dinero y las cosas materiales, si es de ellas de donde extraes el verdadero significado de la vida, nunca tendrás suficiente, nunca sentirás que tienes bastante ... Adora tu cuerpo, tu belleza y tu atracción física y siempre te verás horrible. Y cuando el tiempo y la edad comiencen a mostrar sus huellas, morirás un millón de veces antes de que finalmente te golpeen [...] Adora el poder, terminarás sintiéndote débil y temeroso y necesitarás ser más poderoso que otros para adormecer tu propio miedo. Adora tu intelecto, ser visto como alguien inteligente, y acabarás por sentirte un idiota, un fraude, siempre al borde de que te descubran. Pero lo insidioso acerca de estas formas de adoración es [...] que son inconscientes. Son posiciones preestablecidas.*¹⁶

La segunda consecuencia fundamental del pecado es la condenación (Ro 6:23). No sufrimos solamente a causa del pecado; somos *culpables* debido al pecado. A menudo decimos: «Está bien, no soy una persona muy religiosa, pero soy una buena persona, y eso

es lo que más importa». ¿Pero es verdad? Imagínese a una mujer, una viuda pobre, con un solo hijo. Ella le enseña cómo quiere que viva: que diga siempre la verdad, trabaje duro y ayude al pobre. Aunque no gana mucho dinero, con sus escasos ahorros puede costearle al hijo la universidad. Imagínese que cuando él se gradúe, apenas vuelva a hablar con ella. De vez en cuando le envía una tarjeta de Navidad, pero no la visita, no le contesta el teléfono ni las cartas; no habla con ella. Sin embargo, está viviendo tal como ella le enseñó: es honrado, trabajador y caritativo. ¿Sería esto aceptable? ¡Claro que no! ¿No diríamos que al vivir una «buena vida», pero desatendiendo una relación con el ser al que le debía todo, estaba haciendo algo condenable? Igualmente, si Dios nos creó y le debemos todo, y no vivimos para él aunque «vivimos una buena vida», no es suficiente. Tenemos todos una deuda que hay que pagar.

¿CÓMO SE ARREGLARÁN LAS COSAS?

Respuesta: Cristo. Primeramente, Jesucristo arregla las cosas por medio de su *encarnación*. C. S. Lewis escribió que si hay un Dios, nosotros de seguro no nos relacionamos con él de la misma manera en que la gente del primer piso de un edificio trata a la del segundo piso. Nos relacionamos con él así como Hamlet se relaciona con Shakespeare. Nosotros (los personajes) tal vez sepamos bastante acerca del dramaturgo, pero solo si él decide escribir su propia información en el drama.¹⁷

En la perspectiva cristiana, sin embargo, creemos que Dios hizo mucho más que simplemente darnos información. Muchos de los admiradores de las historias detectivescas y novelas de misterio de Dorothy Sayers señalan que ella fue una de las primeras mujeres en ingresar a la Universidad de Oxford. El personaje principal de sus historias, Lord Peter Wimsey, es un investigador aristócrata y soltero. Pero en algún momento en las novelas aparece un nuevo personaje, Harriet Vane, a quien describe como una de las primeras mujeres en graduarse de Oxford y escritora de novelas de misterio. Con el tiempo, ella y Peter se enamoran y se casan. ¿Quién era ella? Muchos creen que Sayers vio el mundo que había creado, se enamoró de su héroe solitario y se introdujo en la historia para salvarlo. ¡Muy conmovedor! Sin embargo, no es ni tan conmovedor ni tan sorprendente como lo es la realidad de la encarnación (Jn 1:14). Dios, por así decirlo, contempló el mundo que había creado, vio nuestro extravío y se compadeció de su pueblo. Por eso se introdujo *a sí mismo* en la historia humana como el personaje principal (Jn 3:16). La segunda persona de la Trinidad, el Hijo de Dios, vino al mundo en forma humana, Jesucristo.

La segunda manera en que Jesús arregla las cosas es por medio de la *sustitución*. Porque somos culpables y estamos condenados, un Dios que es justo no puede hacer la vista gorda ante nuestros pecados. Arrepentirse no es suficiente. Nunca permitiríamos que un juez terrenal dejara libre a un criminal, solo porque se arrepintió; ¿podríamos entonces esperar que un Juez Celestial perfecto lo hiciera? Incluso cuando perdonamos el mal que nos han hecho, no podemos limitarnos a perdonar sin algún costo. Si alguien nos lastima o nos quita dinero, felicidad o reputación podemos hacer que nos retribuya o perdonarlo, lo que significa que *nosotros* mismos absorbemos el costo sin remuneración. Jesucristo vivió una vida perfecta, el único ser humano que lo ha hecho (Heb 4:15). Al final de su vida merecía bendición y aceptación; al final de nuestras vidas, porque todos vivimos en pecado, merecemos el rechazo y la condenación (Ro 3:9-10). Pero llegada la plenitud del tiempo,

Jesús recibió en nuestro lugar, en la cruz, el rechazo y la condenación que nosotros merecemos (1 P 3:18), para que al creer en él, podamos recibir la bendición y la aceptación que él merece (2 Co 5:21)

No hay cosa más conmovedora que la historia de alguien que da su vida para salvar a otro. En la obra de Charles Dickens, *Historia de dos ciudades*, dos hombres –Carlos Darnay y Sydney Carton– se enamoran de la misma mujer, Lucía Manette, pero Lucía decide casarse con Carlos. Más adelante, durante la Revolución Francesa, Carlos está preso y espera su ejecución en la guillotina. Sydney visita a Carlos en la prisión, lo droga y hace que lo saquen. Cuando una joven costurera (también en espera de ejecución) se da cuenta de que Sydney está tomando el lugar de Carlos, se sorprende y le pide que le sostenga la mano para que le dé fortaleza. Está sumamente conmovida por este sacrificio sustitutivo, ¡y ni siquiera era por ella! Cuando comprendemos que Jesús hizo exactamente lo mismo por nosotros, lo cambia todo: la manera como vemos a Dios, a nosotros mismos y al mundo.

La tercera manera como Jesús arregla las cosas es mediante la *restauración* final de todo lo que se ha descarriado en el mundo. La primera vez Jesús bajó del cielo a la tierra, vino en debilidad para sufrir por nuestros pecados. Pero en su Segunda Venida juzgará al mundo, pondrá fin a toda maldad, sufrimiento, corrupción y muerte (Ro 8:19–21; 2 P 3:13). Esto significa que la salvación de Cristo no se refiere meramente a salvar nuestras almas para que podamos escapar de la maldición del mundo físico. Más bien, la meta final es la renovación y restauración del mundo material y la redención de nuestras almas y de nuestros cuerpos. Vinoth Ramachandra hace notar la singularidad de esta perspectiva entre las religiones del mundo:

Así nuestra salvación no se asienta en salir de este mundo, sino en la transformación de este mundo [...] No encontrará otros sistemas religiosos ni filosofías de la humanidad capaces de ofrecerle esperanza al mundo. La visión bíblica es única y singular. Por eso, cuando alguien dice que hay salvación en otras creencias, le pregunto: «¿De qué salvación está hablando?». Ninguna otra fe propone una promesa de salvación eterna para el mundo a la manera de la cruz y la resurrección de Jesús.¹⁸

¿CÓMO PUEDO YO VOLVER AL BUEN CAMINO?

Respuesta: Por fe. Jesús murió por nuestros pecados y se levantó de la tumba. Por fe en él nuestros pecados pueden ser perdonados y podemos estar seguros de vivir para siempre con Dios, y de que un día seremos levantados de la muerte como Cristo. Entonces, ¿qué significa creer, tener fe? Primero, es entender lo que significa salvación «por fe». Creer en Cristo no quiere decir que nuestro pasado es perdonado, que tenemos un nuevo comienzo en la vida y que debemos simplemente tratar cuanto podamos de vivir mejor que antes. Si piensa de esta manera, sigue poniendo su fe en usted mismo. Usted es su propio Salvador. Acude a sus esfuerzos y habilidades morales para estar bien con Dios. Pero esto jamás dará resultado, porque nadie vive una vida perfecta. Aun nuestras mejores acciones están manchadas por el egoísmo y los motivos impuros.

El evangelio significa que cuando creemos en Cristo «ya no hay ninguna condenación para los que están unidos a Cristo Jesús» (Ro 8:1). Poner nuestra fe en Cristo no es esforzarse más; significa *transferir nuestra confianza*, apartarla de nosotros y descansar en él.

Es pedir: «Padre, acéptame no por lo que he hecho o haré, sino por lo que Jesús ya hizo en mi lugar». Cuando así lo hacemos, somos adoptados en la familia de Dios y se nos concede el derecho a su amor paternal y eterno (Jn 1:12–13).

Lo segundo que hay que recordar es que no es la calidad de la fe lo que nos salva; es lo que Jesús hizo por nosotros. Es fácil presuponer que ser «salvado por fe» quiere decir que Dios nos amará *debido* a la profundidad de nuestro arrepentimiento y fe. Pero repito, eso sutilmente nos hace ser nuestro propio Salvador y no Jesús. No es la cantidad de nuestra fe, sino el objeto de nuestra fe lo que nos salva. Piense en dos personas que abordan un avión. Una de ellas tiene poca fe en el avión o en la tripulación y está llena de temores y dudas. La otra confía plenamente en el avión y en la tripulación. Ambas entran al avión, vuelan a su destino y se bajan sanas y salvas. Una de las personas tenía cien veces más fe en el avión que la otra, pero igualmente las dos estaban seguras. No fue la cantidad de fe, sino el objeto de la fe (el avión y la tripulación) quien evitó que sufrieran daño e hizo que llegaran con bien a sus destinos. La fe salvadora no es un nivel de seguridad psicológica; es un acto de la voluntad por el cual descansamos en Jesús. Nos entregamos enteramente a él porque él se entregó enteramente por nosotros (Mr 8:34; Ap 3:20).

LA ACERTADA RELACIÓN DEL EVANGELIO CON LA TOTALIDAD DEL MINISTERIO

Siempre existe el riesgo de que líderes y ministros eclesiales conciban que el evangelio sea meramente la norma mínima de contenido doctrinal para ser un creyente cristiano. Como consecuencia, muchos predicadores y líderes se entusiasman con la idea de enseñar una doctrina más avanzada, o formas de espiritualidad más profundas, o una comunidad intencional y los sacramentos, o «un discipulado más intenso», o sanidad psicológica, o justicia social e interacción cultural. Una de las razones es el surgimiento natural de la especialización a medida que la iglesia crece y madura. La gente naturalmente quiere profundizar en temas variados y disciplinas ministeriales, pero esta tendencia puede hacernos perder de vista el todo. Aunque tengamos la tendencia de enfocarnos en un segmento o ministerio, el evangelio es lo que le da unidad a todo lo que hacemos. Cada forma de ministerio es fortalecida por el evangelio, se fundamenta en el evangelio y es el fruto del evangelio.

Tal vez aquí nos ayude una ilustración. Imagínese que es parte de una orquesta y esta comienza a tocar, pero el sonido que produce es terrible porque los instrumentos están desafinados. El problema no se resuelve por el simple hecho de afinarlos entre sí. No servirá que cada persona afine su instrumento con el del que está a su lado, porque cada persona lo afinará de manera diferente. No, todos tendrán que ajustarlos a la tonalidad correcta que proviene de un mismo tono. A menudo, tratamos en nuestras vidas de afinarnos al sonido de todo lo demás. A veces la descripción que oímos es «buscar el equilibrio». Pero las preguntas que deben formularse son estas: «¿Equilibrado con qué?», «¿Afinado con qué?». El evangelio no comienza afinándonos a tono con nuestros problemas y alrededores particulares; nos afina de nuevo con Dios.¹⁹

Si algún elemento del ministerio no se reconoce como *producto* del evangelio, podría en ocasiones confundirse *por* el evangelio y a la larga terminar suplantando al evangelio en la predicación y la enseñanza de la iglesia. La consejería, la dirección espiritual, el hacer

justicia, interaccionar con la cultura, la instrucción doctrinal e incluso la propia evangelización se convierten en lo principal y toman el lugar del evangelio. En tales casos el evangelio, como se indicó anteriormente, deja de entenderse como el manantial, el centro dinámico del cual proceden todas las demás cosas. Ya no es el centro de la predicación, del pensamiento o de la vida de la iglesia; alguna otra cosa buena lo ha substituido. En consecuencia, las conversiones comenzarán a disminuir en número, porque el evangelio no se predica con esa clase de penetrante corrección que deja al descubierto los secretos del corazón (1 Co 14:24-25) y les da a los creyentes y no creyentes un sentido de la realidad de Dios, aun en contra de sus propias voluntades.

Porque el evangelio es de una riqueza infinita puede llevar el peso de ser la única «primera cosa» de una iglesia. Según 1 Pedro 1:12 y su contexto, los ángeles nunca se cansan de contemplar y explorar las maravillas del evangelio. Puede predicarse a partir de innumerables historias, temas y principios de toda la Biblia. Pero cuando la predicación del evangelio se confunde con o se separa de otros esfuerzos de la iglesia, se vuelve una mera exhortación (para sintonizar con el programa de la iglesia o un estándar bíblico de la ética) o instrucciones informativas (para inculcar los valores y creencias de la iglesia). Cuando se corta la conexión adecuada entre el evangelio y cualquier otro aspecto del ministerio, *ambos* salen perdiendo.

El evangelio es «proclamación heráldica» antes que cualquier otra cosa.²⁰ Es noticia que crea una vida de amor, si bien la vida de amor no es el evangelio en sí. El evangelio *no* es todo lo que creemos, hacemos o decimos. El evangelio debe entenderse primordialmente como buenas noticias, y las noticias no son tanto acerca de lo que debemos hacer, como de lo que ya ha sido hecho. El evangelio es sobre todo un informe acerca de la obra de Cristo por nosotros: la salvación que él logró para nosotros. Por eso es un evangelio de gracia. No obstante, como veremos en el capítulo siguiente, el hecho de que el evangelio sea noticias no significa que sea un mensaje *sencillo*. No existe tal cosa en la comprensión del evangelio como «una talla única»

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. En este capítulo se tratan varias verdades que no son el evangelio. ¿En qué sentido cada una de ellas no es el evangelio?
 - todo lo que la Biblia enseña
 - una forma de vida; algo que hacer
 - unirse al programa del reino de Cristo; un plan divino de rehabilitación para el mundoSi el evangelio no lo es todo, ¿qué es entonces el evangelio?
2. Keller escribe: «El evangelio no se trata de lo que hacemos, sino de lo que ya ha sido hecho por nosotros; y sin embargo el evangelio produce toda una nueva forma de vida. Esta gracia y las buenas obras que resultan deben distinguirse y conectarse».

¿Cómo puede un individuo o ministerio ocuparse de distinguir entre «el evangelio» y los «resultados del evangelio»?

3. La sección titulada «El evangelio tiene capítulos» muestra cómo presentar el evangelio a alguien como si fueran capítulos de una larga historia. ¿Qué otras «sendas de conversación» ha descubierto que son fructíferas para comunicar el evangelio a personas no cristianas? ¿Y a los cristianos?
4. ¿Qué ocurre cuando el evangelio se proclama sin sus resultados, o cuando se buscan sus resultados sin proclamación?

CAPÍTULO 1 — EL EVANGELIO NO LO ES TODO

1. Marcos 1:1; Lucas 2:10; 1 Corintios 1:16-17; 15:1-11.
2. D. A. Carson, «What Is the Gospel?—Revisited» [«Qué es el evangelio—Explorado de nuevo»], en *For the Fame of God's Name: Essays in Honor of John Piper* [Por la fama del nombre de Dios: ensayos en honor de John Piper], eds. Sam Storms y Justin Taylor (Wheaton, Ill.: Crossway, 2010), p. 158.
3. El verbo que en 1 Juan 3:14 se traduce como «pasado» es *metabainom*, que significa «cruzar al otro lado». En Juan 5:24 Jesús afirma: «El que oye mi palabra y cree al que me envió, tiene vida eterna y no será juzgado, sino que ha pasado [*metabainom*] de la muerte a la vida». Un pasaje paralelo lo encontramos en Colosenses 1:13, donde se dice que los seguidores de Cristo fueron trasladados del dominio de las tinieblas al reino del Hijo.
4. D. Martyn Lloyd-Jones, *Spiritual Depression: Its Causes and Cure* [Depresión espiritual: causas y curación] (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p. 34.
5. J. I. Packer, «Introductory Essay to John Owen's Death of Death in the Death of Christ» [«Ensayo introductorio a Muerte de muertes en la muerte de Cristo»] de John Owens, www.all-of-grace.org/pub/others/deathofdeath.html (acceso el 4 de enero de 2012).
6. J. I. Packer, *Knowing God* [Hacia el conocimiento de Dios] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1973), p. 171.
7. Francis Schaeffer, *The Mark of the Christian* [El sello del cristiano] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1977), p. 25. cf. Timothy George y John Woodbridge, *The Mark of Jesus: Loving in a Way the World Can See* [El sello de Jesús: Amando de manera que el mundo pueda ver] (Chicago: Moody, 2005).
8. «What Is the Gospel?—Revisited» [«Qué es el evangelio—Explorado de nuevo»], en *For the Fame of God's Name: Essays in Honor of John Piper* [Por la fama del nombre de Dios: ensayos en honor de John Piper], p. 158.
9. Aunque he oído y leído esto en boca y palabras de otros predicadores, nunca he podido encontrar el lugar fidedigno en las obras de Tertuliano donde él lo diga. Tal vez sea apócrifo, pero el principio es correcto.
10. J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* [cristianismo y liberalismo], nueva

edición. (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), p. 99.

11. J. I. Packer, *In My Place Condemned He Stood: Celebrating the Glory of the Atonement* [En mi lugar fue condenado: Celebremos la gloria de la expiación] (Wheaton, Ill.: Crossway, 2007), pp. 26-27.
12. Simon Gathercole, «The Gospel of Paul and the Gospel of the Kingdom» [«El evangelio de Pablo y el evangelio del reino»] en *God's Power to Save* [El poder de Dios para salvar], ed. Chris Green (Leicester, UK: InterVarsity, 2006), pp. 138-54.
13. D. A. Carson, *The Difficult Doctrine of the Love of God* [La difícil doctrina del amor de Dios] (Wheaton, Ill.: Crossway, 2000), pp. 39, 43. Él escribe: «Lo que tenemos entonces es un cuadro de Dios cuyo amor, incluso en la eternidad pasada, aun antes de la creación de cualquier cosa, está orientado al otro. Esto no puede decirse (por ejemplo) de Alá. Con todo eso, porque el Dios de la Biblia es uno, esta pluralidad en la unidad no destruye su total y apropiado enfoque en sí mismo como Dios [...] Siempre ha habido otra orientación al amor de Dios [...] Somos los amigos de Dios en virtud del amor intra-trinitario de Dios que ejerció en la plenitud de los tiempos, de modo que el plan de redención, concebido en la mente de Dios en la eternidad pasada, ha estallado en el tiempo y espacio de nuestro tiempo justamente en el momento adecuado».
14. Véase «The Dance of Creation» [«La danza de la creación»] en *The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism* [La razón de Dios: Creer en una edad de escepticismo] de Tim Keller (New York: Dutton, 2008), pp. 225-26; «The Dance» [«La danza»] en *King's Cross: The Story of the World in the Life of Jesus* [La cruz del Rey: La historia del mundo en la vida de Jesús] de Tim Keller (New York: Dutton, 2011), pp. 3-13.
15. De la poesía «The Second Coming» [«La Segunda Venida»] (1920) de William Butler Yeats.
16. Emily Bobrow, «David Foster Wallace, in His Own Words» [«David Foster Wallace, con sus propias palabras», (tomado de su discurso en la ceremonia de graduación de la Universidad de Kenyon]. <http://moreintelligentlife.com/story/david-foster-wallace-in-his-own-words> (acceso 4 de enero de 2012).
17. Véase C. S. Lewis, *Christian Reflections* [Reflexiones cristianas] (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), pp. 167-76.
18. Vinod Ramachandra, *The Scandal of Jesus* [El escándalo de Jesús] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001), p. 24.
19. Gracias a Michael Thate por esta ilustración.
20. Carson, «What Is the Gospel?—Revisited» [«¿Qué es el evangelio?—Explorado de nuevo»] en *For the Fame of God's Name* [Por la fama del nombre de Dios], p. 158.

capítulo 2

EL EVANGELIO NO ES ALGO SIMPLE

El evangelio no lo es todo, pero en el análisis final no puede someterse a una simple fórmula con una serie de puntos que deben ser recitados a todo el mundo, en todo momento y lugar. El evangelio posee una complejidad que no puede reducirse. No quiero decir que el evangelio no pueda *presentarse* llana e incluso muy brevemente. El mismo Pablo lo hace en numerosas ocasiones (por ejemplo, Ro 10:9). El evangelio es una palabra clara y actual, pero no es una palabra simplista.¹ Aunque en el capítulo anterior di un ejemplo de un bosquejo del evangelio que considero de bastante utilidad hoy, quiero resistir al impulso, principalmente entre los evangélicos conservadores, de crear una presentación única del evangelio en una talla que sirve para todos y debe usarse en todas partes, y que sirve de prueba de la ortodoxia.

LA BIBLIA NO PRESENTA UN BOSQUEJO ESTÁNDAR DEL EVANGELIO

En Gálatas 1:8, Pablo condena a todo el que predica «un evangelio distinto del que les hemos predicado». En 1 Corintios 15:11, se esmera por demostrar que el evangelio que él predica es el mismo que predicán Pedro, Juan y el resto: «En fin, ya sea que se trate de mí o de ellos, esto es lo que predicamos, y esto es lo que ustedes han creído». Habría sido imposible para Pablo condenar un «evangelio falso» y confirmar la predicación de Pedro como «el evangelio» sin asumir un cuerpo consensuado del contenido del evangelio. Y sin embargo, es obvio que los diversos escritores bíblicos expresan el evangelio de formas significativamente diferentes.

Por ejemplo, cuando los autores sinópticos hablan del evangelio usan constantemente el concepto de «el reino», pero esta frase no aparece en el Evangelio de Juan, en el que se enfatiza, más bien, recibir la «vida eterna». Por otra parte, podemos decir que esta diferencia no constituye ninguna contradicción, porque al comparar Mateo 25:31-46 y Marcos 10:17-31 con Juan 3:3-6, 17, vemos que entrar al reino de Dios y recibir la vida eterna son en esencia la misma cosa. Leer Mateo 18:3; Marcos 10:15; y Juan 3:3-6 juntos, revela que conversión, nuevo nacimiento y recibir el reino de Dios como niños son básicamente la misma acción.²

Sin embargo, los términos «vida eterna» y «el reino» no son simples sinónimos. Los sinópticos emplean «reino» con frecuencia porque la orientación de ellos es más hacia el futuro.³ Los términos transmiten de alguna manera aspectos diferentes de la salvación de Dios. Como muchos han señalado, Juan parece enfatizar los aspectos individuales e interiores de estar en el reino de Dios. Se esfuerza en demostrar que el reino *no* es de orden terrenal ni sociopolítico (Jn 18:36). Por otra parte, cuando los escritores sinópticos hablan del reino hay un énfasis algo más externo y corporativo. Plantean los cambios sociales y de conducta que el evangelio trae.⁴ El reino de Dios *sí* toma un modelo corporativo, y *sí* tiene grandes implicaciones en la forma en que vivimos. Es un nuevo orden de cosas en el que no

se hace del dinero un ídolo (Mr 10:17-31) y se atiende al hambriento, al desnudo y al desamparado (Mt 25:31-46). Juan y los escritores sinópticos revelan aspectos del evangelio que se complementan y acentúan las dimensiones individuales y corporativas de nuestra salvación.

Así, pues, Juan y los escritores sinópticos presentan el evangelio de manera un tanto diferente. Y cuando consideramos al apóstol Pablo, encontramos otra serie diferente de énfasis. Mientras Pablo emplea tanto «reino» como «vida», se enfoca de manera especial en el concepto de la justificación. ¿Se trata entonces de un evangelio distinto? De ninguna manera. Pablo subraya el tema intercanónico del tribunal de justicia. Jesús toma el castigo de la ley, la pena impuesta por el pecado para que podamos recibir la bendición de la obediencia de Cristo (Gá 3:13-14). Simon Gathercole muestra que no hay una verdadera contradicción entre los escritores sinópticos, Juan y Pablo.⁵ En Jesús, Dios toma nuestro lugar y paga por nosotros la deuda (Mr 10:45; Juan 12:20-36; 1 Ti 2:6); derrota a los poderes del mal (Col 2:15; 1 Jn 3:8); soporta la maldición y la ira divinas (Mt 27:45; Gál 3:13; 1 Jn 2:2; 4:10), nos asegura la salvación por gracia, no por nuestras obras (Ef 2:8-9; 2 Ti 1:9), e incluso se convierte en nuestro ejemplo (1 Ti 1:16; Heb 12:2; 1 P 2:21). En el corazón de toda la teología de los escritores bíblicos está la redención por medio de la sustitución.

EL EVANGELIO DEBE ESTAR ATADO AL HILO ARGUMENTAL Y A LOS TEMAS DE LA BIBLIA

En las últimas décadas, a medida que antropólogos y lingüistas estudiaban «la construcción del significado» por medio del lenguaje en una determinada sociedad, comenzaron a dividir sus estudios en dos partes: el enfoque *sincrónico*, que se preocupa de la estructura de una lengua en un momento dado, y el enfoque *diacrónico* que ve cómo el lenguaje y el significado cambian debido a experiencias de la vida.

Los teólogos también destacan que la Biblia debe leerse sincrónica y diacrónicamente. El enfoque sincrónico se denomina a veces método teológico-sis-temático (STM, por sus siglas en inglés) que tiende a abordar la Escritura por temas. Organiza lo que la Biblia dice por categorías de pensamiento: *La Biblia trata de Dios, el pecado, el Espíritu Santo, la iglesia, el matrimonio y la familia, la oración, etcétera*. Examina cada texto sobre un tema particular y los sintetiza en un conjunto coherente de declaraciones o principios. Este método es sensible especialmente a la unidad de la Biblia al expresar una perspectiva de Dios, la humanidad, el pecado, la gracia, el mundo, etcétera. Como señalé en el capítulo anterior, tiende a ser muy útil para responder a la pregunta del evangelio: «¿Qué debo hacer para ser salvo?». Creemos poder leer la Biblia de esta forma porque tiene un solo autor –Dios– y porque como criaturas racionales respondemos a la belleza de la verdad. Según esta perspectiva el evangelio aparece como *Dios, pecado, Cristo y fe*. Pone de manifiesto el *significado* de la salvación, es decir, la obra sustitutiva de Cristo y la responsabilidad que tenemos de abrazarla por fe.⁶

Leer la Biblia diacrónicamente significa leer su trayectoria narrativa y a esto a menudo se le conoce como el método redentor histórico (RHM, por sus siglas en inglés), que tiende a tratar la Escritura históricamente. Organiza lo que la Biblia dice por períodos de la historia

o por el hilo argumental de una historia: *la Biblia es acerca de Dios creando el mundo, la caída del hombre, el reingreso de Dios en la historia para crear un nuevo pueblo para él, y por último, acerca de una nueva creación que emerge por medio de Cristo de un mundo deteriorado y resquebrajado*. El método discierne el hilo argumental básico de la Biblia como la historia redentora de Dios, así como también los temas bíblicos (por ejemplo, el pacto, la dignidad real, el santuario) que trascurren a lo largo de cada etapa de la historia y cada parte del canon y alcanzan el clímax con Jesucristo. Este enfoque es de manera especial sensible a las diferencias en las eras históricas y entre los autores bíblicos. Ayuda particularmente a responder la pregunta del evangelio: «¿Qué esperanza hay para el mundo?». Creemos que podemos leer la Biblia de esta manera porque Dios usó a seres humanos para escribir su revelación; y como criaturas de esperanza, respondemos a la belleza de la narración. Desde esta perspectiva el evangelio aparece como *creación, caída, promesa y prefiguramiento, Israel, redención de Cristo y restauración*. Pone de manifiesto el *propósito* de la salvación, que es una creación renovada.

No hay razón alguna para decir que estos dos enfoques se contradicen.⁷ En realidad, usar ambos acercamientos hace justicia al hecho milagroso de que la Biblia es inequívocamente divina y providencialmente humana. Yo iría más lejos y advertiría que el no usar ambos métodos es una invitación al peligro. El STM, apartado del RHM, puede producir un cristianismo que es racionalista, legalista e individualista. De igual modo, el RHM, sin el STM tiende a producir un cristianismo que ama la narración y la comunidad, pero se intimida ante distinciones incisivas entre gracia y ley, verdad y herejía.

Un enfoque que hace uso tanto del hilo argumental y de los temas de la Escritura es leer la Biblia a través de los *temas intercanónicos*. En su ensayo «The Biblical Gospel» [El evangelio bíblico], D. A. Carson advierte contra las versiones reduccionistas del evangelio que no se conectan con el hilo argumental de la Biblia.⁸ Carson establece la posibilidad de que haya veinte o algo así de temas intercanónicos que hacen que la Biblia sea cohesiva.⁹ El evangelio unifica y le da significado a los muchos hilos que corren a lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamentos. Cualquier persona puede explicar el evangelio de principio a fin mediante uno de estos temas, pero ningún tema individual ofrece la imagen completa.

La siguiente tabla destaca varios de los temas. En las próximas tres secciones subrayaremos cómo el evangelio puede expresarse a través de cada tema.

EL EXILIO Y NUESTRO REGRESO AL HOGAR

El hogar, de acuerdo con la Escritura, es el lugar donde la vida florece en plenitud: espiritual, física y socialmente. Es un lugar en el que la vida y la salud físicas se sostienen y donde nuestras *relaciones* de amor más íntimas se nutren. Es un lugar de descanso, de *shalom*.

La historia de la raza humana, sin embargo, es una de exilio y de deseo de volver al hogar. La muerte y la enfermedad distorsionaron y afearon la buena creación física de Dios. La sociedad es una Babel llena de egoísmo, de exaltación propia y de orgullo. La explotación y la violencia manchan y arruinan la comunidad. El mundo tal como ahora existe no es nuestro verdadero hogar. Fuimos creados para vivir en un lugar sin muerte ni separación del amor, sin descomposición, y sin enfermedad ni vejez. Aquí somos, por lo

tanto, exiliados y extranjeros. ¿Por qué? Porque la raza humana le dio la espalda a Dios para vivir su propia vida; nuestros primeros padres fueron expulsados del edén de Dios y desterrados del rostro de Dios, en cuya presencia está nuestro verdadero hogar. Estamos separados de Dios, de nuestro auténtico ser, separados los unos de los otros y del medio ambiente de la creación.

HOGAR/EXILIO	YAHVEH/PACTO	REINO
UNA CREACIÓN HECHA PARA:		
un lugar de descanso y shalom	una relación de amor con Dios mediante un pacto de fe	el reino y la majestad de Dios
EL PECADO ES/ RESULTA EN:		
centrado en sí mismo, destruye el shalom	infidelidad, atrae la maldición y la ira de Dios	idolatría, causa esclavitud
ISRAEL ES/ ISRAEL ESTÁ:		
exiliado en Egipto, luego en Babilonia	llamado a la fidelidad, pero es infiel	buscando un verdadero juez/rey
JESUS ES:		
el Señor rechazado pero resucitado, que vence el poder de la muerte	el siervo sufriente, el nuevo Señor del pacto que toma sobre sí la maldición del pecado	el verdadero rey que retorna y nos libera del mundo, de la carne y del demonio
RESTAURACIÓN:		
la ciudad jardín de Dios	la cena de las bodas del Cordero	la verdadera libertad bajo el reinado de Dios

Varias de las preguntas que surgen cuando miramos la historia de las Escrituras a través de estos temas son: «¿Cómo podemos llegar al hogar? ¿De qué manera puede la creación ser sanada y restaurada? ¿Cómo pueden vencerse la muerte y la descomposición?». El evangelio responde a estas preguntas al decirnos que Jesús deja su propio verdadero hogar (Fil 2:6-7), nace lejos de la casa de sus padres terrenales, recorre lugares sin tener dónde recostar la cabeza y sin un hogar (Mt 8:20), y finalmente es crucificado fuera de la puerta de la ciudad, como señal de su exilio y rechazo (Heb 13:11-12). Ocupa nuestro lugar y sufre el exilio –el estado de alienación– que la raza humana merece. Sufre el destierro para que así nosotros podamos volver al hogar. Así se resume en Lucas 9:31 (la palabra griega *exodos* se traduce aquí como «partida»; la muerte y resurrección de Jesús constituyen el último éxodo y el último escape del exilio. Cuando Jesús resucita de la tumba, rompe el poder de la muerte y se convierte en el anticipo viviente de los cielos nuevos y la tierra nueva que serán nuestro verdadero hogar. Él reconciliará «todas las cosas» (Col 1:16-20) y reconstruirá el mundo como la ciudad-jardín de Dios (Ap 21:1–8).¹⁰

Este «hogar» y ese sentido que tenemos de él están implícitos en nuestras varias formas de nostalgia por el hogar. Y es este sentimiento del hogar el que nos aleja claramente de otros falsos hogares e idolatrías; que se nos presentan.

HOGAR/EXILIO: TEMAS RELACIONADOS

Descanso y el sábado [día de reposo]. El pecado nos dejó inquietos. ¿Cómo podemos entrar en el descanso de Dios?

Justicia y shalom. La estructura del mundo está deshecha. ¿Cómo podemos restaurar el shalom?

Trinidad y comunidad. Fuimos creados para ser parte de una comunidad personal e interdependiente con Dios y con su pueblo porque reflejamos al Dios trino. ¿Cómo podemos ser parte de esta comunidad?

EL PACTO Y SU CUMPLIMIENTO

Yahveh se revela como el fiel Dios del pacto. En la relación del pacto, el Señor del pacto se convierte en *nuestro* Dios y nosotros en *su* pueblo. Un pacto es algo totalmente vinculante y por supuesto que Dios siempre cumple lo que dice. Es totalmente fiel a su palabra y a sus promesas. A cambio nos pide que también seamos fieles, que hagamos lo que *nosotros* decimos que vamos a hacer. Esto presenta un problema, porque continuamente incumplimos nuestra palabra.

Así como el tema del exilio/el regreso al hogar señala la necesidad que tenemos del sanador del mundo, el tema de Yahveh/pacto nos muestra nuestra necesidad de ser salvados de las transgresiones que cometemos contra la ley. Este tema plantea preguntas como estas: «¿Cómo puede Dios ser *a la vez* fiel y verdadero a su ley y palabra y fiel y comprometido con nosotros? ¿Cómo puede Dios ser santo y así y todo amar a su pueblo? ¿De qué manera la santidad y el amor de Dios se relacionan en el pacto?». Isaías apunta a una resolución cuando habla de la necesidad de un Señor del pacto y de un siervo sufriente del pacto. Jesús asume la maldición del pacto para que así la bendición del pacto pudiera llegar a nosotros (Gál 3:7-14). Él cumple la promesa del pacto de Génesis 3:15; es herido y así y todo destruye la obra de Satanás. Jesús cumple el pacto abrahámico también: él es en verdad la bendición que llega a todas las naciones. Su vida como sacrificio perfecto cumple la ley mosaica (Heb 8–10).

Entonces, en respuesta a la gran pregunta: «¿Son las bendiciones del pacto de Dios condicionales o incondicionales?», la contestación es *sí*. Jesús, como el siervo del pacto obediente y fiel, cumplió en su totalidad las condiciones del pacto mediante su vida y sufrimiento en lugar nuestro, e hizo posible para él, como nuestro fiel Señor del pacto, el amarnos *incondicionalmente*. En la cruz, la ley de Dios y el amor de Dios se realizaron y cumplieron. En la ciudad de Dios, la maldición ya no existe más (Ap 22:3) porque el Cordero Pascual de Dios cargó sobre sí los pecados de su pueblo. Nosotros seremos su pueblo –su novia– y él será nuestro Dios (Ap 21:2-3). La historia se consuma en las bodas del Cordero (Ap 19:6–9). La relación suprema de amor para la que fuimos creados será cumplida.

YAHVEH/PACTO TEMAS RELACIONADOS

Rectitud y desnudez. Experimentamos vergüenza y culpabilidad. ¿Cómo pueden cubrirse nuestros pecados?

Matrimonio y fidelidad. Anhelamos el verdadero amor y la conclusión. ¿Cómo podemos encontrarlos?

Presencia y santuario. Fuimos creados para florecer en la presencia de Dios. ¿Cómo podemos mantenernos en ella?

EL REINO Y SU LLEGADA

Así como el tema del exilio/el regreso al hogar nos muestra la necesidad de un sanador mundial y el tema de Yahveh/pacto nos muestra la necesidad que tenemos de ser salvos de nuestras transgresiones de la ley, el tema del reino nos lleva a la necesidad de un libertador de la esclavitud. En Romanos 1:25 se nos dice que servimos a quien adoramos, y como todos debemos rendir nuestra adoración a algo, diversas fuerzas y poderes de este mundo nos esclavizan. La búsqueda de un verdadero líder, juez y rey ocupa la mayor parte de la historia del pueblo de Dios (véanse Dt 17:14-20; 2 S 7). Ninguno de estos líderes logró completamente evitar que el pueblo cayera en la idolatría, la servidumbre y el exilio. Esto nos hace formular una pregunta clave: «¿Cómo puede cualquier rey ser lo suficientemente poderoso como para liberarnos de una esclavitud tan grande?».

La respuesta anunciada en el evangelio es que Dios mismo debe venir. Marcos 1:1-3 declara que Jesús es el Rey divino que regresa a tomar su reino.¹¹ El poder del gobierno real de Cristo está ahora presente entre los cristianos reunidos (Lc 17:20-21), liberando al pueblo de maestros falsos y de ídolos que esclavizan. Entre los discípulos, el reino es un nuevo orden humano en el que el poder, el dinero, el reconocimiento y el éxito se reordenan adecuadamente como consecuencia del registro del reino. No quiere decir que estas cosas ya no importen, sino que han sido transpuestas debido al desencadenamiento de la nueva creación de Cristo por el servicio, la generosidad y la humildad (Lc 6:17-49). La realeza de Cristo no se parece a las realezas humanas, porque su influencia la adquiere mediante el servicio sacrificial, no por el poder dominador. Ingresamos a ella no por medio de la fuerza, sino por la debilidad del arrepentimiento y el nuevo nacimiento (Juan 3) y llegando a ser como niños (Mt 18:3-4).

El gobierno liberador de Cristo no está aquí del todo. Todos sus discípulos deben clamar para que venga, de acuerdo con Mateo 6:10, y al final de los tiempos lo recibiremos enteramente (Mt 25:34). Pero finalmente llegará el día cuando la ciudad de Dios descenderá. Contiene el trono de Dios –el trono del reino (Ap 22:3)– de donde procede la renovación de todas las cosas (Ap 21:3-6). Esta es la entronización extática que describen los Salmos 96–98. Cuando Dios vuelva para reinar, aun los ríos batirán palmas y las montañas cantarán de gozo porque su libertador ha llegado finalmente (Sal 98:8; Ro 8:21–22). La libertad y el gozo del reino de los cielos vendrán a la tierra.

Aunque cada uno de estos temas enfatiza un aspecto singular de la historia de la Biblia, no hay contradicción –solo armonía– en estas formas diferentes de comunicar el evangelio. El hilo argumental de la Biblia nos habla de por lo menos cuatro cosas:

1. Lo que Dios quiere para nosotros (Creación)
2. Lo que nos ocurrió a nosotros y lo que salió mal en el mundo (Caída)

3. Lo que Dios ha hecho en Jesucristo para corregir las cosas (Redención)

4. Cómo le irá a la historia al final como resultado (Restauración)

EL REINO/TEMAS RELACIONADOS

Imagen y semejanza. Amar a Dios soberanamente es la única manera de amar en verdad todo lo demás y llegar a ser nuestro verdadero yo, para ser en realidad libres (2 Co 4:4; Col 1:15).

Idolatría y libertad. Servir a Dios soberanamente es el único camino a la libertad.

Sabiduría y la Palabra. La sumisión a la Palabra de Dios es el camino a la sabiduría.

Esta historia puede contarse, y se cuenta, de diversas maneras, usando diversos temas, ya que tanto el pecado como la salvación tienen muchas dimensiones. No significa esto que el evangelio no pueda presentarse sencillamente, ni contradice la afirmación anterior de que «el evangelio no lo es todo». Todas estas formas de presentar el evangelio deben enfatizar que es una noticia: el anuncio de lo que Dios ha hecho y hará. Sin embargo, siempre que ampliamos la buena noticia, aunque sea muy brevemente, la ponemos dentro del contexto de uno o varios de estos temas, y al hacerlo así le damos énfasis a algunos aspectos de la historia bíblica mientras nos alejamos de otros.

EL EVANGELIO DEBE CONTEXTUALIZARSE

El evangelio no es cosa simple. Lo sabemos porque su expresión en los temas de la Biblia es inagotablemente profunda y rica. Pero otra razón conocida es que la humanidad, en su diseño perfecto y naturaleza caída, es también compleja y variada. El evangelio tiene versatilidad supernatural para lidiar con las esperanzas, los miedos e ídolos particulares de cada cultura y cada persona. Esto nos lleva a la necesidad de la contextualización.

En 1 Corintios 1:22–25, por ejemplo, Pablo explica que cuando les habló a los griegos confrontó en primer lugar su ídolo cultural de la especulación y la filosofía con la «locura» de la cruz, y luego les presentó la salvación de Cristo como verdadera sabiduría. Sin embargo, cuando les habló a los judíos confrontó primeramente su ídolo de poder y de alcanzar cosas con la «debilidad» de la cruz, y luego introdujo el evangelio como el verdadero poder. Una de estas formas de evangelio se ajustaba a la gente creyente en la Biblia que pensaba que serían justificados por las obras en el día del juicio, mientras que la otra iba dirigida a los paganos. Estos dos enfoques pueden distinguirse también en los discursos de Pablo en Hechos, algunos de ellos dirigidos a judíos, otros a paganos. Lucas nos presenta tres resúmenes de la predicación del evangelio de Pablo.

1. En Hechos 13, Pablo se comunica con judíos y gentiles temerosos de Dios.

2. En Hechos 14, Pablo se dirige a paganos sin educación.

3. Hechos 17 es un compendio del sermón de Pablo a filósofos y paganos educados.

Es aleccionador ver cómo la preparación y las creencias de sus públicos moldeaban la forma en que Pablo presentaba el evangelio y argumentaba a favor de él. Públicos de diversas culturas responden a diversos métodos de matizar y plasmar el mismo mensaje.

La contextualización del evangelio es un asunto formidable que demanda gran cuidado y atención; por eso la tercera parte de este libro está dedicada a ello. En este momento es necesario solamente observar que una de las razones de que el evangelio nunca se presente exactamente de la misma manera se debe no solo a la riqueza diversa del material bíblico en sí, con todos sus temas intercanónicos, sino a la rica diversidad de la humanidad. El mismo Pablo presentaba el contenido del evangelio en formas variadas: usando órdenes distintos, argumentos, niveles de énfasis y así sucesivamente, según las culturas. Nosotros debemos hacerlo también. El evangelio es tan rico que puede comunicarse para que encaje en cada situación. Es un mensaje *singular*, pero no es un mensaje *simple*.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. ¿Se ha sentido usted, o alguien a quien conozca, presionado alguna vez para crear o adoptar una presentación de talla única del evangelio ajustable a todos, que debería usarse en todas partes, y que sirva como prueba de la ortodoxia? ¿Qué atractivo hay en esta actitud? ¿Cuáles son los riesgos?
2. ¿Cuáles de los temas intercanónicos descritos en este capítulo han tenido más eco en usted? ¿Cuál de los temas intercanónicos tendría más eco en los no cristianos en el contexto de su ministerio? ¿En los miembros de su propia iglesia? ¿Qué maneras nuevas de comunicar el evangelio surgen?
3. Lea los tres pasajes de Hechos citados al final del capítulo. Tome nota de las diferencias en las presentaciones del evangelio de Pablo. ¿Qué le dice este ejercicio acerca de las «habilidades y creencias» de su propio público y cómo deben estas moldear el modo en que usted presenta el evangelio y argumenta a su favor?

CAPÍTULO 2 — EL EVANGELIO NO ES ALGO SIMPLE

1. Véase Mark D. Thompson, *A Clear and Present Word: The Clarity of Scripture* [Una palabra clara y actual: La claridad de la Escritura] (Nuevos estudios en teología bíblica 21; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2006).
2. Véase Paul Woodbridge, «“Kingdom of God” and “Eternal Life” in the Synoptic Gospels and John» [«El reino de Dios” y “Vida eterna” en los evangelios sinópticos y Juan»] en *God’s Power to Save: One Gospel for a Complex World?* [El poder de Dios para salvar: ¿Un evangelio para un mundo complejo?], ed. Chris Green (Nottingham, UK: InterVarsity,

2006).

3. *Ibíd.*, p. 72.
4. *Ibíd.*, p. 64.
5. Simon Gathercole, «The Gospel of Paul and the Gospel of the Kingdom» [«El evangelio de Pablo y el evangelio del reino»] en *God's Power to Save* [El poder de Dios para salvar], pp. 138-54.
6. Gracias al doctor John Thomas por su ayuda para conectar los mundos de la antropología, la lingüística y la teología en esta parte.
7. En el capítulo anterior presenté un ejemplo de cómo mezclar los dos enfoques en una sola presentación combinada del evangelio.
8. Véase D. A. Carson, «The Biblical Gospel» [«El evangelio bíblico»] en *For Such a Time as This: Perspectives on Evangelicalism, Past, Present and Future* [Para un momento como este: perspectivas sobre el evangelicalismo, pasado, presente y futuro], ed. Steve Brady y Harold Rowdon (London: Evangelical Alliance, 1996), pp. 80-81.
9. Véase D. A. Carson, «Systematic Theology and Biblical Theology» [«Teología sistemática y teología bíblica»], en *New Dictionary of Biblical Theology* [Nuevo diccionario de teología bíblica], ed. T. Desmond Alexander y Brian S. Rosner (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2000), pp. 89-104, especialmente las páginas 97-98 (del original en inglés). Véase también «Series Prefaces» to the New Studies in Biblical Theology Series [«Serie de prefacios» a la serie Nuevos estudios en teología bíblica], donde Carson ofrece una tercera definición de teología bíblica como «el delineamiento de un tema bíblico en todo o parte del cuerpo bíblico».
10. Hay una manera interesante en que los traductores griegos de la Biblia hebrea (la Septuaginta) manejan la referencia al jardín, a saber, el paraíso. En lugares como Génesis 2:9, 15-16; 3:1, 8, 10, y en Ezequiel 31:8, la palabra griega *paradeisos* se traduce como «paraíso» o «jardín». Esta palabra se emplea en Lucas 23:43, cuando Jesús le dice al criminal arrepentido en la cruz: «Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso» (*en to paradeiso*), lo mismo que en 2 Corintios 12:4, cuando Pablo cuenta que fue llevado al paraíso (*eis ton paradeison*), y por Juan en Apocalipsis 2:7, cuando alguien «semejante al Hijo del hombre» (1:13) les dice a los de la iglesia de Éfeso: «Al que salga vencedor le daré derecho a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de Dios» (*en to paradeiso tou theou*).
11. Véanse también Isaías 40:9-11; Mr 1:14-15..

capítulo 3

EL EVANGELIO AFECTA TODO

Hemos visto que *el evangelio no lo es todo*, lo que significa que debe distinguirse como el anuncio de noticias, distinto de sus resultados e implicaciones, y que *el evangelio no es nada simple*, lo que significa que no puede empacarse en una sola forma estándar. Mi tercer argumento, que *el evangelio lo afecta todo*, parte de estas dos aseveraciones. En su artículo «The Gospel of Jesus Christ (1 Corinthians 15:1-19)» [El Evangelio de Jesucristo (1 Corintios 15:1-19)], D. A. Carson sondea las directivas éticas de 1 Corintios y saca esta conclusión:

[Este] libro [...] muestra repetidamente cómo el evangelio trabaja en la transformación masiva de actitudes, moralidad, relaciones e interacciones culturales [...]

Así como Pablo entendió que era necesario laborar con tesón para perfeccionar el evangelio en cada área de la vida de los corintios, también nosotros debemos hacer lo mismo hoy [...]

No cuesta mucho pensar cómo el evangelio debe asimismo transformar las prácticas y prioridades empresariales de los cristianos en el comercio, las prioridades de hombres jóvenes sumergidos en un narcisismo incierto pero persistente, la angustia solitaria y a menudo los placeres culpables de personas solteras que aunque buscan el placer no encuentran felicidad, el desespero cansado de los que viven marginados y mucho más. Y esto debe hacerse no tratando de extractar principios sociales del evangelio, y menos aún tratando de enfocarse inútilmente en la periferia de un esfuerzo vano para parecer profético, sino precisamente predicando y enseñando y practicando en nuestras iglesias el glorioso evangelio de nuestro bendito Redentor.¹

Aun cuando el evangelio es un conjunto de verdades para entender y creer, no puede quedarse como un conjunto de creencias si de verdad se cree y se entiende. Como lo afirma Lesslie Newbigin: «La historia cristiana nos ofrece un juego de lentes tal que no es para que nosotros lo miremos, sino para que miremos a través de él».² Pablo dice algo así en Romanos 12:1 cuando repasa su rica exposición de la doctrina de la justificación en los capítulos 1-11 y declara: «Por lo tanto, hermanos, tomando en cuenta la misericordia de Dios, les ruego que cada uno de ustedes, en adoración espiritual, ofrezca su cuerpo como sacrificio vivo». La Escritura enseña que el evangelio crea una forma de vida completa y afecta literalmente a todo lo que nos compete. Es un poder (Ro 1:16-17) que crea nueva vida en nosotros (Col 1:5-6; 1 P 1:23-25).

LA RIQUEZA DEL EVANGELIO

El erudito del Nuevo Testamento Simon Gathercole ofrece el siguiente esbozo del evangelio impartido en común por Pablo y los escritores de los Evangelios:

1. El Hijo de Dios se entregó a sí mismo y vino al mundo en Jesucristo,

convirtiéndose en siervo.

2. Murió en la cruz como sacrificio sustitutivo.

3. Se levantó de la tumba como primicia de un mundo totalmente renovado.³

Cada una de estas verdades puede expandirse para mostrar que las implicaciones del evangelio son infinitas.

LA ENCARNACIÓN Y EL ASPECTO «INVERTIDO» DEL EVANGELIO

Porque Jesús era el rey que se hizo siervo, vemos una inversión de valores en la administración de su reino (Lc 6:20-26). En el reino de Jesús, el pobre, triste y perseguido está por encima del rico, reconocido y satisfecho. Los primeros serán los últimos (Mt 19:30). ¿Por qué será así?

Este cambio de sentido es la manera de imitar el patrón de la salvación de Cristo (Fil 2:1-11). Aunque Jesús era rico, se hizo pobre. Aunque era rey, vino a servir. Aunque era el más grande de todos, se hizo siervo de todos. Triunfó sobre el pecado no acumulando poder, sino sirviendo sacrificialmente. «Ganó», habiéndolo perdido todo. Es una inversión total de la manera de pensar del mundo, que valora el poder, el reconocimiento, la riqueza y la condición. El evangelio entonces crea una nueva clase de comunidad de servicio, con personas que practican otra manera totalmente distinta de ser humanos. Superioridad de raza y clase, incremento de dinero y poder a expensas de los demás, anhelo de popularidad y reconocimiento ... son todos marcas de vivir en el mundo. Representan lo opuesto a la actitud del evangelio.

LA EXPIACIÓN Y EL ASPECTO «DE ADENTRO HACIA AFUERA» DEL EVANGELIO

Los fariseos tendían a enfatizar los aspectos externos del pacto: los marcadores limítrofes del pacto de la observancia del sábado, la circuncisión, la Torá, etcétera; en vez de un corazón renovado (Lc 11:39-41). El reino de Dios, sin embargo, «no es cuestión de comidas o bebidas sino de justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo» (Ro 14:17). ¿Por qué será así?

Jesús tomó nuestro lugar en la cruz y consumó la salvación para nosotros, que la recibimos como regalo gratuito. La religión tradicional enseña que si hacemos buenas obras y seguimos las reglas morales en nuestra conducta externa, Dios entrará en nuestros corazones, nos bendecirá y nos dará salvación. En otras palabras, si obedezco, Dios me amará y me aceptará. Pero el evangelio es lo contrario: si reconozco en mi corazón que Dios me ha aceptado y me ama gratuitamente, por gracia, entonces puedo comenzar a obedecer porque rebose de alegría interior y gratitud. La religión es de afuera hacia adentro, en cambio el evangelio es de adentro hacia afuera. Somos justificados por gracia únicamente, no por obras; somos hermosos y justos a la vista de Dios por la obra de Cristo. Tan pronto logramos esta comprensión en nuestro interior, se revolucionará la manera como nos relacionamos exteriormente con Dios, con nosotros mismos y con los demás.

LA RESURRECCIÓN Y EL ASPECTO «DE ADELANTE HACIA ATRÁS» DEL EVANGELIO

Jesús está resucitado, pero nosotros no. Él inauguró el reino de Dios, aunque este todavía no

está presente en su totalidad. La venida del Rey mesiánico ocurre en dos etapas. En su primera venida nos salvó de la pena del pecado y nos legó la presencia del Espíritu Santo, el anticipo del tiempo que vendrá (2 Co 1:21–22; Ef 1:13–14). Al final de los tiempos vendrá a terminar lo que empezó en su primera venida, salvándonos del dominio y la presencia del pecado y del mal. Traerá una nueva creación, un mundo material limpio de toda maldad.

Los cristianos ahora viven a la luz de esa realidad futura. Evangelizamos, hablándole a la gente del evangelio y preparándola para el juicio. Asimismo ayudamos al pobre y trabajamos por la justicia, porque sabemos que esta es la voluntad de Dios y que en último término vencerá toda opresión. Enseñamos a los cristianos a integrar su fe y sus obras para que puedan ser hacedores de la cultura, trabajando para el florecimiento humano, el bien común. El «ya casi pero todavía no» del reino nos resguarda de visiones utópicas y triunfalistas de una revolución cultural por un lado, y del pesimismo o retraimiento de la sociedad por otro.

La iglesia que en verdad entiende las implicaciones del evangelio bíblico y deja que la «palabra de Cristo habite en [ella] con toda su riqueza» (Col 3:16) se parecerá a un híbrido inusual de varias formas y estereotipos eclesiales. Debido al aspecto de expiación sustitutiva, de adentro hacia afuera, la iglesia pondrá gran énfasis en la conversión personal, en la renovación vivencial de la gracia, en la evangelización, en el alcance evangelístico y el establecimiento de iglesias. Esto le hace tener un aspecto de iglesia evangélica carismática. Gracias al aspecto inverso, encarnación/reino, la iglesia pondrá mucho énfasis en una comunidad profunda, en los grupos celulares o iglesias en casa, en la entrega y repartición radical de los recursos, disciplinas espirituales, reconciliación racial y vida con los pobres. Esto le hace tener un aspecto de iglesia de «paz» anabaptista. Por el aspecto reino/restauración, de adelante hacia atrás, la iglesia enfatizará la búsqueda del bienestar de la ciudad y el vecindario, promoverá participación cívica, la interacción cultural, y capacitará a la gente para trabajar en vocaciones «seculares» desde una cosmovisión cristiana. Esto le hace tener un aspecto de iglesia de la corriente principal o, quizás, de una iglesia reformada kuyperiana. Muy pocas iglesias, denominaciones o movimientos integran todos estos ministerios y énfasis. No obstante, creo que una visión global del evangelio bíblico –abarcando los aspectos de adentro hacia afuera, de arriba hacia abajo (invertido), y de adelante hacia atrás– liderará y cultivará todos ellos. Esto es lo que queremos decir con una iglesia centrada.

EL EVANGELIO CAMBIA TODO

El evangelio no es solo el ABC, sino de la A a la Z de la vida cristiana. Es inexacto pensar que el evangelio es lo que salva a los que no son cristianos, y que los cristianos maduran al tratar duramente de vivir de acuerdo con los principios bíblicos. Es más preciso decir que somos salvos por creer en el evangelio y luego somos transformados en cada esfera de nuestras mentes, corazones y vidas al creer en el evangelio más y más profundamente a medida que la vida transcurre (véanse Ro 12:1–2; Fil 1:6; 3:13–14).

En el primer capítulo presentamos la idea de que hay dos errores que constantemente tratan de robarnos el evangelio. Por una parte, el «moralismo/religión/legalismo» recalca la verdad sin la gracia, porque reclama que debemos obedecer la verdad para ser salvos.

Por otra parte, el «relativismo/irreligión/liberalismo enfatiza la gracia sin la verdad, al afirmar que todos somos aceptados por Dios (si es que hay un Dios) y cada uno tenemos que decidir lo que consideramos verdad para nosotros. Nunca debemos olvidar que Jesús estaba lleno de gracia y de verdad (Juan 1:14). La «verdad» sin gracia no es en realidad verdad y la «gracia» sin verdad no es en realidad gracia. Cualquier religión o filosofía de vida que le reste énfasis o pierda una u otra de estas verdades cae en el legalismo o en la licencia. En cualquier caso, uno u otro, nos roban la alegría y el poder y el «anuncio» del evangelio.

The Marrow of Modern Divinity [La médula de la divinidad moderna] de Edward Fisher es una descripción integral de cuán importante es tener presente a los dos enemigos del evangelio. Fisher habla de cómo el legalismo puede ser de dos clases, ya sea de clase teológica (una teología que mezcla la fe con las obras y no es clara acerca de la justificación gratuita) o simplemente la de un espíritu y una actitud moralistas. También nos advierte contra el error opuesto del antinomianismo, una actitud que tiene temor de incluso decir: «Deberían» y se refrena de insistir en que la ley de Dios debe ser obedecida.⁴

El poder del evangelio se da en dos movimientos. El primero dice: «Soy más pecador e imperfecto de lo que nunca pensé», pero en seguida sigue: «Soy más aceptado y amado de lo que nunca esperé». El primero sobrepasa al antinomianismo, mientras que el segundo evita el legalismo. Uno de los grandes retos es vigilar ambas direcciones *al mismo tiempo*. Siempre que nos encontremos luchando contra uno de estos errores, es extremadamente fácil combatirlo cayendo en el otro. He aquí una prueba: si cree que uno de estos errores es mucho más peligroso que el otro, es probable que esté participando parcialmente en el que menos teme.

A diferencia del legalismo o el antinomianismo, una comprensión auténtica del evangelio de Cristo producirá transformación e integridad crecientes en todas las dimensiones de la vida que fueron manchadas por la caída. Al remover la causa principal de todas nuestras alienaciones –nuestra separación de Dios– trata también las alienaciones que fluyen de ella. El evangelio aborda nuestra mayor necesidad y produce cambio y transformación en cada aspecto de la vida. Miremos unas cuantas maneras en las que el evangelio nos cambia.

Desaliento y depresión. Cuando una persona está deprimida, el moralista dice: «Estás quebrantando las reglas. Arrepiéntete». En cambio, el relativista dice: «Lo único que necesitas es amarte y aceptarte a ti mismo». Fuera del evangelio, el moralista trabajará en la conducta, y el relativista en las emociones ... y solamente se tratarán las superficialidades y no el corazón. Si presuponemos que la depresión carece de bases fisiológicas, el evangelio nos llevará a examinarnos y dirá: «Algo en mi vida se ha vuelto más importante que Dios, un pseudosalvador, una forma de justificación por las obras». El evangelio nos dirige a abrazar el arrepentimiento, y no meramente a emplear nuestra voluntad frente a las superficialidades.

Amor y relaciones. El moralismo a menudo hace que las relaciones se vuelvan un juego de culpabilidades. Sucede cuando un moralista se traumatiza porque es severamente criticado y reacciona manteniendo una imagen de sí mismo como buena persona culpando a los demás. El moralismo puede hacer que las personas busquen el amor como la manera de ganar la salvación; obtener amor los convence de que son personas dignas. Esto a su vez crea codependencia: debes salvarte a ti mismo salvando a otros. Por otro lado, el mucho

relativismo reduce el amor a una sociedad negociada para el beneficio mutuo. Usted se relaciona únicamente siempre y cuando no le cueste nada. Sin el evangelio, la opción es utilizar de manera egoísta a los demás o en forma egoísta dejar que otros lo utilicen a usted. El evangelio no nos lleva a ninguna de las dos alternativas. Nos sacrificamos y comprometemos desinteresadamente, pero no porque necesitamos convencernos o convencer a otros de que somos aceptados. Podemos amar a una persona lo suficiente como para confrontarla, y seguir con la persona incluso cuando no nos beneficia.

Sexualidad. El moralista ve el sexo como algo sucio, o por lo menos como un impulso peligroso que arrastra constantemente al pecado. El relativista/pragmático lo considera meramente un apetito biológico y físico. El evangelio nos dice que la sexualidad se supone que debe reflejar la entrega de Cristo de sí mismo. Su entrega fue total, sin condiciones. De igual modo, no debemos buscar intimidad cuando no entregamos el resto de nuestras vidas. Si nos entregamos sexualmente, también debemos darnos legal, social y personalmente. El sexo es para vivirse solo en la relación permanente, total y comprometida del matrimonio.

Familia. El moralismo puede hacer que una persona sea esclava de las expectativas de los padres, en tanto que el relativismo/pragmatismo no ve necesidad de la lealtad familiar ni de mantener promesas y pactos si no nos satisfacen. El evangelio nos libera de hacer de la aprobación paternal una forma de salvación psicológica al señalar cómo Dios es el Padre supremo. Si así lo entendemos, no seremos ni demasiado dependientes de nuestros padres ni demasiado hostiles con ellos.

Dominio propio. Los moralistas nos dicen que controlemos nuestras pasiones por temor al castigo. Este es un acercamiento basado en la voluntad. Los relativistas nos indican que nos expresemos para descubrir lo que nos conviene. Este acercamiento se basa en la emoción. El evangelio nos señala que la gracia gratuita, indestructible de Dios nos enseña a decir «no» a nuestras pasiones (véase Tit 2:12) si simplemente escuchamos. Nos da nuevos apetitos y afectos.⁵ El evangelio nos lleva al acercamiento integral de la persona que comienza con la verdad llegando al corazón.

Raza y cultura. La predisposición moralista/conservadora es usar la verdad para evaluar las culturas. Sintiendo superior a los demás en el impulso del orgullo que se justifica a sí mismo; los moralistas hacen de su cultura el ídolo supremo. El acercamiento relativista/liberal consiste en relativizar todas las culturas («Todos podemos llevarnos bien porque la verdad no existe»). El evangelio nos lleva, por un lado, a criticar de alguna manera todas las culturas, aun nuestra propia cultura (porque la verdad es objetiva y real). Por otra parte, nos lleva a reconocer que no somos moralmente superiores a nadie, porque somos salvos por gracia únicamente. En este caso, el evangelio es el gran nivelador. Tanto el pecado como la gracia nos desnudan de toda jactancia. "Todos han pecado» (Ro 3:23, énfasis añadido del autor); «No hay un solo justo, ni siquiera uno» (Ro 3:10, énfasis agregado del autor; cf. Salmo 143:2); por consiguiente, Dios «dio a su hijo unigénito para que *todo* el que cree en él no se pierda, sino que tenga vida eterna» (Jn 3:16, énfasis añadido del autor; cf. Mr 16:16; Jn 3:36; 5:24; 7:38; 11:26). Porque *en Cristo* «ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer» (Gál 3:28, énfasis añadido del autor). El cristianismo es universal en el sentido de que acoge a *todos*, aunque es también particular al confesar que Jesús es el Señor, y la cultura y la etnicidad (o cualquier otra identidad) no lo

son. Los cristianos que confían en el evangelio exhibirán convicción y compasión moral con flexibilidad.

Testimonio. El moralista cree en el proselitismo porque «tenemos razón, ellos están equivocados». Este acercamiento es casi siempre ofensivo. El enfoque relativista/pragmático niega del todo la legitimidad del evangelismo. Sin embargo, el evangelio produce en nosotros una constelación de rasgos. Nos obliga a hablar del evangelio por generosidad y amor, no por un sentido de culpa. Somos liberados del miedo a ser ridiculizados o heridos por los demás, porque ya hemos recibido el favor de Dios por gracia. Nuestro trato con los demás refleja humildad porque sabemos que somos salvos únicamente por la sola gracia, no debido a nuestro conocimiento o carácter superior. Tenemos esperanza para todos, aun en los «casos difíciles», porque fuimos salvos solamente por gracia, no porque fuésemos personas con posibilidad de ser cristianos. Somos corteses y atentos con la gente. No tenemos que empujarlos ni forzarlos porque es la sola gracia de Dios la que abre corazones, y no nuestra elocuencia ni persistencia, ni siquiera su disponibilidad (Éx 4:10-12). Todos juntos, estos rasgos dan origen no solo a un excelente vecino en una sociedad multicultural, sino además a un amable evangelista.

Autoridad humana. Los moralistas suelen obedecer a las autoridades humanas (familia, tribu, gobierno y costumbres culturales) muy ansiosamente, porque confían mucho en su propia imagen como personas buenas. Los relativistas/pragmáticos o bien obedecerán a la autoridad humana en demasía (porque no tienen una autoridad mayor que les sirva para juzgar su cultura) o muy poco (ya que obedecen solo cuando saben que no pueden eludirla). El resultado es o bien un autoritarismo o un desprecio por el lugar que debe ocupar la autoridad. El evangelio provee un estándar por el cual oponerse a la autoridad humana (si esta contradice el evangelio), así como un incentivo para obedecer a las autoridades civiles con el corazón, incluso cuando podríamos evadir la obediencia. Confesar a Jesús como Señor era confesar al mismo tiempo que César no lo era. Aunque se han hecho varios estudios últimamente que debaten el tenor «antiimperial» de varios textos, es importante recalcar que la Biblia no está en contra de las autoridades gobernantes o el «imperio» como tales, sino que prescribe un reordenamiento adecuado del poder. No se trata de que Jesús usurpara el trono de César, sino que cuando dejamos que el César traspase sus límites, está usurpando el trono de Cristo y guiando a la gente a la idolatría.

Culpa e imagen de sí mismo. Cuando alguien dice: «No puedo perdonarme», indica que alguna norma o condición o persona es más central en su identidad personal que la gracia de Dios. Dios es el único Dios que perdona; ningún otro «dios» lo hará. Si usted no puede perdonarse a sí mismo es porque le ha fallado a su verdadero dios, es decir, al que sirve para hallar su verdadera justificación y quien lo mantiene cautivo. El dios falso de los moralistas es por lo general un dios fruto de su imaginación, un dios que es santo y exigente, pero no es afable. El dios falso del relativista/pragmático es usualmente algún logro alcanzado o una relación.

Esto queda ilustrado en la escena de la película *La misión* en la que Rodrigo Mendoza, el antiguo mercenario traficante de esclavos caracterizado por Robert de Niro, se une a la iglesia y para mostrar su penitencia arrastra la coraza y las armas por despeñaderos. Al final, no obstante, recoge de nuevo la coraza y las armas para pelear contra los

colonialistas y muere a manos de ellos. El recoger sus armas demuestra que nunca en verdad se convirtió y abandonó su vida de mercenario, así como la penitencia demostró que no entendió el mensaje del perdón en primer lugar. El evangelio trae descanso y seguridad a nuestras conciencias porque Jesús derramó su sangre en «rescate» por nuestro pecado (Mr 10:45). Nuestra reconciliación con Dios no es asunto de guardar la ley para ganar nuestra salvación, ni de reprocharnos cuando fallamos en hacerlo. Es la «dádiva de Dios» (Ro 6:23).

Sin el evangelio, la imagen que tenemos de nosotros mismos se basa en vivir de acuerdo con ciertos estándares, ya sean propios o impuestos por alguien más. Si vivimos de acuerdo con ellos, estaremos confiados, pero no seremos humildes; de otro modo, seremos humildes, pero no confiados. Solamente en el evangelio podemos ser muy valerosos y al mismo tiempo extremadamente sensibles y humildes, porque somos *simul Justus et peccator*, imperfectos y pecadores a la vez!

Alegría y humor. El moralismo desgasta la verdadera alegría y el humor porque el sistema nos obliga a tomar nuestro yo (nuestra imagen, nuestra apariencia, nuestra reputación) *muy* en serio. El relativismo/pragmatismo, por otra parte, tiende hacia el pesimismo en el transcurso de la vida debido al cinismo inevitable que crece de la falta de esperanza para el mundo («Al final, el mal triunfará porque no hay juicio ni justicia divina»). Si somos salvos por la sola gracia, esta salvación es una fuente constante y sorprendente de deleite. Nada es mundano ni realista acerca de nuestras vidas. Es un milagro que seamos cristianos y el evangelio, que crea una humildad valerosa, debe darnos un sentido mucho más profundo del humor y la alegría. No tenemos que tomarnos demasiado en serio a nosotros mismos, y estamos llenos de esperanza para el mundo.

Actitudes hacia una clase social. Los moralistas, cuando ven al pobre, suelen ver su condición como el resultado de una falta de responsabilidad personal. Por consiguiente, los desdennan como fracasos. Los relativistas tienden a darle poco énfasis al papel de la personalidad responsable y consideran a los pobres como víctimas indefensas que necesitan que los expertos los salven. Los pobres, o se sienten fracasados o furiosamente culpan a los demás de sus problemas.

El evangelio, sin embargo, nos lleva a ser humildes, libres de superioridad moral, porque sabemos que estábamos en bancarrota espiritual, pero Cristo nos salvó con su generosidad gratuita. Nos impulsa a ser afables, a no preocuparnos demasiado acerca de la gente que obtiene lo que merece, porque somos conscientes de que *ninguno* de nosotros merece la gracia de Cristo. Asimismo nos inclina a respetar a los creyentes cristianos pobres porque son nuestros hermanos y hermanas en Cristo, personas de las que podemos aprender. El solo evangelio nos hace respetar humildemente al pobre y solidarizarnos con él (véanse Sal 140:12; 146:9; Pr 14:31; 21:13; 22:22–23; 29:7).

En Santiago 1:9–10, el cristiano pobre «debe sentirse orgulloso de su alta dignidad», y el cristiano rico «de su humilde condición. El rico pasará como la flor del campo». En este pasaje, Santiago dirige el evangelio a la conciencia de clase de sus oyentes. Cada uno en Cristo es al mismo tiempo un pecador merecedor de la muerte y un hijo adoptivo de Dios, totalmente aceptado y amado. Pero Santiago sugiere que el creyente rico podría beneficiarse espiritualmente cuando piensa en su condición de pecado ante Dios, ya que en el mundo es objeto de mucha exaltación. El creyente pobre, sin embargo, se beneficia

espiritualmente cuando piensa acerca de su nueva alta condición espiritual, porque del mundo no recibe otra cosa que desprecio.

En un movimiento similar y extraordinario, Pablo le dice a Filemón, el amo del esclavo cristiano, que su esclavo Onésimo debe ser tratado como «persona y como hermano en el Señor» (Flm 16). Por lo tanto, Pablo le dice cómo debe recibir y tratar a su esclavo: «recíbelo como a mí mismo» (v. 17). Al enseñar que los cristianos que entienden el evangelio deben entender y ejercer el poder de manera radicalmente distinta, Pablo socava profundamente la mismísima institución de la esclavitud. Cuando el amo y el esclavo se reconocen mutuamente como pecadores salvados por gracia y hermanos amados, «la esclavitud es abolida incluso si la capa externa institucional permanece». El evangelio «vacía [la esclavitud] de su contenido interior».⁶

La mayor parte de nuestros problemas en la vida provienen de una falta de orientación adecuada al evangelio. Patologías de la iglesia y patrones pecaminosos en nuestras vidas individuales surgen, en último término, por no analizar detenidamente las profundas implicaciones del evangelio y no llegar a comprender y creer el evangelio a carta cabal. Puesto de manera positiva, el evangelio transforma nuestros corazones y nuestra manera de pensar y cambia nuestros acercamientos a absolutamente todo. Cuando se explica y se aplica el evangelio en su totalidad en cualquier iglesia, esa iglesia será singular. La gente encontrará en ella un palpitante y atractivo equilibrio, de convicción moral y compasión.

D. A. Carson escribe lo siguiente:

El evangelio se presenta generalmente no solo como verdad que debe recibirse y creerse, sino como el mismo poder de Dios para transformar (véanse 1 Co 2; 1 Ts 2:4; [Ro 1:16–17]) [...]

*Una de las cosas que hoy se necesitan con mayor urgencia es un tratamiento cuidadoso de cómo el evangelio, entendido bíblica y ricamente, debería moldear todo lo que hacemos en la iglesia local, toda nuestra ética, todas nuestras prioridades.*⁷

¿Pero cómo sucede esto? ¿Cómo sería en realidad una iglesia que cree en la centralidad del evangelio? ¿De qué manera cambia una iglesia, o incluso un grupo de iglesias, para convertirse en una comunidad de fe centrada en el evangelio? Debe haber en primer lugar una recuperación que cambia vidas del evangelio; un avivamiento en la vida de la iglesia y en los corazones de los individuos. A esto lo llamamos *renovación del evangelio*.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Keller escribe: «He aquí una prueba: si cree que uno de estos errores [legalismo o licencia] es mucho más peligroso que el otro, es probable que esté participando parcialmente en el que menos teme». ¿Cuál es el error al que le tiene menos miedo, y por qué?
2. Keller escribe: «La causa principal de todas nuestras alienaciones [es] nuestra separación de Dios». ¿De qué manera ha reparado el evangelio esta aflicción primaria en usted y

cómo lo ha ayudado a dominar los muchos otros síntomas que se desprenden de ella?
¿Cómo lo prepara esta experiencia para ministrar a la gente alienada?

3. Keller escribe: «El evangelio aborda nuestra mayor necesidad y produce cambio y transformación en cada aspecto de la vida». El evangelio también trata las alienaciones que fluyen de nuestra alienación de Dios. Ensaye, con sus propias palabras, cómo trata el evangelio al menos tres de los aspectos siguientes:
- desaliento y depresión
 - amor y relaciones
 - sexualidad
 - familia y expectativas paternales
 - dominio propio
 - diferencias raciales y culturales
 - nuestra motivación para el testimonio
 - obediencia a la autoridad humana
 - culpa e imagen de sí mismo
 - alegría y humor
 - nuestra actitud hacia las clases sociales
4. Estudie los tres aspectos del evangelio que hemos tratado en este capítulo: encarnación/inversión, expiación/de adentro hacia afuera y resurrección/de adelante hacia atrás. Compárelos con el esbozo similar en la sección titulada «El evangelio tiene capítulos», del capítulo 1. ¿Cómo puede afinar y clarificar la manera en que usted sitúa el evangelio dentro del hilo argumental de la Biblia?

CAPÍTULO 3 — EL EVANGELIO AFECTA TODO

1. D. A. Carson, «The Gospel of Jesus Christ (1 Corinthians 15:1-19)» [«El evangelio de Jesucristo (1 Corintios 15:1-9)»], *The Spurgeon Fellowship Journal*, (Spring 2008), pp. 10-11, www.thespurgeonfellowship.org/Downloads/feature_Sp08.pdf (acceso 5 de enero de 2012); véase también el capítulo de Carson «What Is the Gospel?—Revisited» [«Qué es el evangelio-Explorado de nuevo»] en *For the Fame of God's Name: Essays in Honor of John Piper* [Por la fama del nombre de Dios: Ensayos en honor de John Piper], ed. Sam Storms y Justin Taylor (Wheaton, Ill.: Crossway, 2010), pp. 164-66, donde escribe que «el evangelio no es solo para no creyentes, sino también para creyentes» y elabora el caso bíblico.
2. Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* [El evangelio en una sociedad pluralista] (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), p. 38, *itálicas en el original*.
3. Simon Gathercole, «The Gospel of Paul and the Gospel of the Kingdom» [«El evangelio de Pablo y el evangelio del Reino»] en *God's Power to Save* [El poder de Dios para salvar], ed. Chris Green (Nottingham, UK: InterVarsity, 2006), pp. 138-54.
4. Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity* [La médula de la divinidad moderna]

(1645; Fearn, Scotland: Christian Focus Publications, 2009).

5. Véase Thomas Chalmers, «The Expulsive Power of a New Affection» [«El poder expulsivo de un nuevo afecto»] (sermón, fecha desconocida)], www.theologynetwork.org/historical-theology/getting-stuck-in/the-expulsive-power-of-a-new-affection.htm (acceso el 6 de enero de 2012).
6. Miroslav Volf, *Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good* [La fe pública: Cómo los seguidores de Cristo deben estar al servicio del bien común] (Grand Rapids: Baker, 2011), p. 92.
7. Carson, «What Is the Gospel?—Revisited» [«Qué es el evangelio-Explorado de nuevo»] en *For the Fame of God's Name* [Por la fama del nombre de Dios], p. 165.

{ *parte 2*: Renovación del evangelio }

LA NECESIDAD DE UNA RENOVACIÓN DEL EVANGELIO

La renovación del evangelio es una recuperación del evangelio que cambia la vida. La renovación *personal* del evangelio significa que se experimentan de verdad las doctrinas del pecado y la gracia del evangelio, y no simplemente se las conoce intelectualmente. Esta renovación personal implica una mayor conciencia y convicción del pecado propio y la alienación de Dios y se produce cuando vemos en nosotros mismos niveles más profundos de justificación propia, incredulidad y arrogancia moral nunca antes vistos. Hay una comprensión nueva, adecuada, de la maravilla del perdón y la gracia a medida que nos despojamos de estas actitudes y prácticas y descansamos solo en Cristo para la salvación. Tal vez ya hayamos dicho que estábamos «descansando en la obra de Cristo, no en nuestras propias obras» para la salvación, pero cuando experimentamos la renovación del evangelio, gozamos de una nueva claridad acerca de lo que significa en nuestra mente y de una nueva experiencia de hacerlo de verdad con nuestro corazón.

DEFINICIONES DE AVIVAMIENTO

Esta comprensión de la renovación del evangelio difiere de dos opiniones generalizadas de lo que es el avivamiento. La primera opinión ve el avivamiento principalmente como el agregado de las operaciones extraordinarias del Espíritu Santo (milagros, sanidades y revelaciones). Una segunda opinión considera el avivamiento como un período especialmente vigoroso de predicación, asambleas y actividad evangelística. En contraste con ambas, argumentaré que la renovación del evangelio o avivamiento es una intensificación de las operaciones normales del Espíritu (convicción de pecado, regeneración y santificación, seguridad de la gracia) a través de los medios ordinarios de gracia (predicación de la Palabra, oración y sacramentos).

La renovación del evangelio *colectiva*, que a veces se ha llamado «avivamiento», es el tiempo en el que todo un cuerpo de creyentes experimenta unido la renovación del evangelio personal.¹

Con el tiempo, todas las iglesias, no importa cuán sólidas sean sus teologías, tienden a perder de vista la singularidad del evangelio y caen en prácticas que se ajustan más a otras religiones o a la irreligión. Su instrucción doctrinal pierde de vista cómo cada doctrina juega un papel en el mensaje del evangelio y su instrucción moral no se fundamenta ni se motiva en la obra terminada y la gracia de Cristo. Los líderes de la iglesia deben siempre estar trayendo a las mentes y los corazones de las personas el evangelio, para que así lo vean no solo como un conjunto de creencias, sino como un poder que nos transforma

profunda y continuamente. Sin este tipo de aplicación del evangelio, para que la sola enseñanza, predicación, bautismo y catequesis no son suficientes.

Richard Novelase, estudioso de la historia de los avivamientos, quiso averiguar qué tenían en común en medio de sus aparentes diferencias. Llegó a la conclusión de que mientras los cristianos saben intelectualmente que su justificación (aceptación por Dios) es la base de su santificación (su actual conducta moral), en su «existencia real día a día [...] dependen de su santificación para su justificación [...] y obtienen la seguridad de su aceptación con Dios de su sinceridad, su pasada experiencia de conversión, su reciente desempeño religioso o de la relativa irregularidad de su desobediencia consciente y deliberada».²

En otras palabras, los avivamientos y las renovaciones son necesarios porque el modo por defecto del corazón humano es obras-justificación; no vivimos normalmente como si el evangelio fuese verdad. Los cristianos a menudo creen con la mente que «Jesús ³

Debido a que no creemos de verdad en el evangelio de un modo profundo –ya que vivimos como si fuéramos a salvarnos a nosotros mismos– nuestros corazones encuentran maneras de rechazar o de reestructurar la doctrina (como en la teología liberal) o de suscribirnos a ella mentalmente mientras funcionalmente confiamos y descansamos en nuestra propia moral y en la bondad de la doctrina (como en la «ortodoxia muerta»). En consecuencia, los individuos y las iglesias experimentan con los años una lenta muerte espiritual, a menos que alguna clase de dinámica renovación/avivamiento lo contrarreste.

El avivamiento puede ser amplio, afectando a toda una región o país, o en un ámbito más reducido, afectando solamente a una congregación e incluso a solo parte de ella. Puede ser más bien apacible y tranquilo o sensacional. Pero todos los avivamientos son épocas en las que las operaciones ordinarias del Espíritu Santo se multiplican de muchas y variadas maneras. En el avivamiento, los medios ordinarios de gracia producen una gran ola de recién interesados, de pecadores profundamente convertidos y de creyentes renovados espiritualmente. El crecimiento de la iglesia que inevitablemente resulta no puede atribuirse a cambios demográfico-sociológicos ni a la eficacia de los programas de alcance evangelístico.

Así que el avivamiento no es una curiosidad histórica; es un patrón sistemático de cómo el Espíritu Santo trabaja en una comunidad para detener y contrarrestar el modo por defecto del corazón humano. Por supuesto que esto es relevante al ministerio en las culturas globales del siglo XXI, y en cualquier otra cultura.

CRÍTICA DE LOS AVIVAMIENTOS

No podemos aquí cubrir de forma suficiente la historia completa de los avivamientos. Sabemos que los avivamientos han tenido a menudo efectos poderosos y transformadores de la sociedad.⁴ El avivamiento más famoso de la historia estadounidense, el Gran Despertar de principios y mediados del siglo XVIII, tuvo un gran impacto en la cultura e historia de la Gran Bretaña y de los Estados Unidos. Y ha habido, por supuesto, otros avivamientos bien conocidos en otras muchas partes del mundo.⁵ A lo largo de la historia, los avivamientos también han sido objetos de agudas críticas y sospechas. Cuando William B. Sprague, un ministro presbiteriano de Albany, Nueva York, publicó sus conferencias sobre el

avivamiento en 1832, dedicó su conferencia más extensa a una «Defensa de los avivamientos» para tratar varias objeciones y contestar a muchas de las críticas más comunes del avivamiento. Se refirió a la preocupación de que los avivamientos eran nobíblicos y «modernos», que producían excesos emocionales y fanatismo, que dividían familias y debilitaban las iglesias ya establecidas.⁶

Esta última acusación –de que los avivamientos socavan el papel y la importancia de la iglesia– es la que más persiste hoy en día. Quiero examinar esta acusación echando una mirada retrospectiva a las condiciones que llevaron al avivamiento en primer lugar. Antes del siglo XVIII, una persona se convertía al cristianismo por medio de un proceso que era colectivo, gradual, formal y totalmente centrado en la iglesia. Primeramente se presentaba al infante para el bautismo por parte de toda la familia. Después seguía un largo período de instrucción catequística en los credos históricos y tradiciones de la iglesia. Por último, se esperaba que ese niño fuera admitido a la Cena del Señor, lo que lo hacía ya un comulgante en pleno. Matrimonios y funerales en la iglesia también eran hitos significativos, todos observados por la familia en presencia de la congregación y a través de las formas y tradiciones que unían a todos los participantes del presente a las vidas de los creyentes del pasado. La fe de cada uno se heredaba en primer lugar y luego el individuo la confirmaba personalmente por medio de un alto proceso comunal que conllevaba el apoyo y la aprobación de su familia, la iglesia y las autoridades religiosas.

Sin embargo, la Revolución Industrial trajo consigo profundos cambios sociales. Mucha gente se desplazó a las grandes ciudades para trabajar en fábricas que los alejaron de sus iglesias parroquiales y pueblos donde todos se conocían y donde las normas de conducta y participación en las instituciones podían forzarse por medio de la presión social. En segundo lugar, el capitalismo de mercado les dio a los individuales (que ahora actuaban con mayor autonomía) más bienes y servicios de donde escoger.

EL CATECISMO EN LA IGLESIA DE HOY

Los pensadores de Princeton subrayaban la importancia de la instrucción catequística. En un importante libro titulado *Grounded in the Gospel: Building Believers the Old-Fashioned Way* [Asentados en el Evangelio: edificando creyentes a la manera antigua] Gary Parrett y J. I. Packer instan a los cristianos contemporáneos para que restauren la instrucción catequística como parte de la vida de la iglesia.⁷ Este acercamiento a la formación espiritual ha declinado tan notablemente en las iglesias modernas que la mayoría de los protestantes, especialmente evangélicos, lo consideran como «algo católico».

Parrett y Packer presentan grandes argumentos a favor para reinventar la catequesis. La catequesis es mucho más que un documento para aprender de memoria: es un compromiso comunal, para toda la vida de aprender y estudiar. La memorización y la recitación ayudan a profundizar, ampliar y reforzar la teología y la práctica de la iglesia. La profundidad de este entendimiento forma una base para los constantes cambios de la vida y estimula la asimilación en la

Los ministerios de avivamiento de los Wesleys en Inglaterra y de George Whitefield en los Estados Unidos fueron respuestas a estas realidades culturales. Llevaron la predicación directamente a las masas en reuniones al aire libre que llamaban a la gente a la conversión, sin esperar a que fueran procesados por sus iglesias parroquiales locales a la usanza tradicional, porque (los inspiradores del avivamiento sentían que) de hacerlo así era menor la posibilidad de que se convirtieran. Los del avivamiento hacían énfasis en las decisiones de los individuos, más que en la incorporación de familias a una comunidad, y llamaban a una experiencia única más que a un proceso de liturgia y catecismo para la formación espiritual.⁸

Ahora entendemos por qué Sprague en los años 1830 tuvo que responder a las acusaciones de que los del avivamiento estaban socavando la autoridad del ministerio ordenado y de la iglesia local. Los detractores del avivamiento decían que, a la larga, hacer hincapié en la conversión y el avivamiento era debilitar la habilidad de las iglesias de instruir y disciplinar a sus miembros. La participación en la iglesia se ve como una opción, ya que la salvación llega directamente a través de la fe y la experiencia personales, no por mediación de la iglesia. La experiencia emocional se coloca por encima de la solidez doctrinal y la santidad de vida. El cristianismo se hace más una manera de satisfacer las necesidades en vez de un medio de reformar a la persona a la imagen de Cristo. Se privilegia al individuo a expensas de la comunidad de tal manera que cada cristiano se convierte en su propia autoridad espiritual y no hay verdadera rendición de cuentas.⁹

En parte tenían razón, por supuesto. Estas críticas del avivamiento surtieron efecto en el siglo XVIII (y son todavía válidas hoy). De hecho, la segunda conferencia más larga de Sprague fue sobre «Males que deben evitarse en relación con los avivamientos» y aquí hizo sus propias críticas del avivamiento.¹⁰ Sprague formaba parte de una corriente influyente de la teología reformada del siglo XIX que encontró el punto medio en el debate. Archibald Alexander, miembro fundador de la facultad del Seminario de Princeton, siguió siendo un fuerte promotor de avivamientos a pesar de reconocer todos sus posibles efectos negativos. Creía que esos efectos no eran inherentes al avivamiento y podían evitarse o minimizarse.

Alexander y sus sucesores en Princeton continuaron apoyando las ideas básicas del avivamiento al mismo tiempo que insistían en la importancia crítica de ambos, la evangelización y la formación espiritual. Como creyentes en el bautismo de infantes, entendían que los niños bautizados eran parte de la iglesia y receptores de la gracia de Dios en la vida de la familia por medio del sacramento. Pero seguían exhortando a los niños a colocar su fe en Cristo y los instruían en cuanto a en qué consistía la conversión.¹¹ Llegado el momento de admitir a los niños en la Cena del Señor, buscaban una «profesión de fe aceptable» en vez de admitir simplemente a cualquier niño que terminara la instrucción religiosa. Mientras continuaban afirmando la importancia de la iglesia en el proceso de formación espiritual, recalcaban la necesidad incesante de predicar y enseñar el mensaje del evangelio, incluso a sus propios niños y congregaciones.

EL AVIVAMIENTO HOY

Hoy continúa el mismo debate en la medida que los peligros de un avivamiento desequilibrado se manifiestan todavía en la iglesia. El avivamiento extremo es indudablemente demasiado individualista. Nuestra población alérgica a la verdad, adicta a la experiencia, quiere transformación, pero no quiere perder la libertad y el control asociados al sometimiento a la autoridad dentro de una comunidad establecida. Muchos «convertidos» parecen hacer una decisión por Cristo, pero pronto pierden el entusiasmo porque se les ofrecen programas rápidos de seguimiento y compañerismo en grupos pequeños en vez de una experiencia para toda la vida, encarnada en la comunidad. Muchas iglesias ni siquiera tienen un proceso de cómo ser miembros. Como resultado, las vidas de los convertidos a menudo no difieren visiblemente de las de la cultura que los rodea. Los procesos más antiguos, más comunitarios de las iglesias tradicionales son mejores para suscitar una plena transformación de vida.

No obstante, muchos de los críticos de hoy van más allá de lamentar estos efectos; niegan las premisas básicas del avivamiento. Rechazan la idea de que debemos llamar a la gente a la conversión si están en la iglesia. Muchos tratan de recapturar algo parecido a la vida tradicional de la iglesia de la Europa anterior al siglo XVIII, cuando nadie podía «llegar a ser cristiano» si no era a través de la incorporación a una congregación local. Y una vez bautizada y admitida, esta persona era cristiana por definición, independientemente de la experiencia personal.

Considero que se trata de un error por dos razones fundamentales. Para emplear términos bíblicos, esta postura no analiza los tiempos ni las épocas, ni tiene suficientemente en cuenta al corazón. O, puesto más positivamente, las ideas y prácticas básicas del ministerio de avivamiento evangélico son buenas por dos razones: encajan en nuestros tiempos y se centran en el corazón de una manera bíblica.

EL PAPEL SINGULAR DEL CORAZÓN

J. I. Marais, un profesor de teología en Stellenbosch en Sudáfrica, escribió: «En el “corazón” el Espíritu de Dios habita con poder (Ef 3:16, *eis ton esom anthrompon*); en el «corazón» el amor de Dios se derrama (Ro 5:5). El Espíritu de su Hijo ha sido “enviado al corazón” (Gál 4:6); la “unción del Espíritu” ha sido vertida “en el corazón” (2 Co 1:22). En la obra de la gracia, por lo tanto, el corazón ocupa un lugar casi unico»¹².

LA TEOLOGÍA BIBLÍCA DEL AVIVAMIENTO

Avivamiento y olvido espiritual. Israel continuamente «olvidaba» la gran salvación que habían recibido de Dios (Dt 4:9; 8:11, 14, 19; cf. Jos 4:20-24). Pedro advierte que es posible para los cristianos ser cortos de vista también, y

olvidarse de que han sido limpiados de sus pecados pasados (2 P 1:9). Pedro no significa con esto que los cristianos literalmente se olviden de que han sido perdonados, sino (como lo muestra el contexto) que la realidad espiritual de ese perdón no está dando fruto en sus vidas. Es necesario continuar renovando el recuerdo espiritual de nuestra salvación.

Avivamiento y los ciclos de la decadencia. Los libros de Jueces, Reyes y Crónicas describen constantes ciclos de decadencia y de avivamiento. En Jueces, el ciclo se inicia cuando los israelitas asimilan la cultura pagana que los rodea. El resultado es un sufrimiento que los lleva a volverse a Dios en arrepentimiento. Dios responde enviándoles líderes que originan un avivamiento (Jueces 2:11-20 elabora el patrón; Jueces 10:6-16 es una presentación clara del mismo). El ciclo sigue bajo los reyes (véanse 2 R 23 y 2 Cr 34). No obstante, los avivamientos disminuyen y se hacen más débiles hasta la destrucción de Jerusalén (2 R 22:15-19). Por eso los Salmos contienen oraciones para que «nos restauren» y nos «reanimen» (por ejemplo, Salmos 85; 126). Las iglesias del Nuevo Testamento también pueden pasar por el ciclo de decaimiento y de avivamiento; Cristo le pide a la iglesia de Éfeso que «vuelva a su primer amor» (Ap 2:1-7).

Avivamiento y el Espíritu. El día de Pentecostés los discípulos fueron «llenos del Espíritu Santo» y predicaron la Palabra de Dios con tal valentía que hubo muchas conversiones (Hch 2:4, 14-41). Aunque este acontecimiento es único, en ninguna otra narración de la Biblia encontramos que todos los escuchaban hablar en su propia lengua (v. 11), ni de lenguas de fuego visibles. Sin embargo, leemos de situaciones en las que los cristianos fueron de nuevo llenos del Espíritu Santo de modo que su vida en comunidad y la evangelización fueron fortalecidas (Hch 4:7-31; 13:9, 49-52). David Peterson afirma que, en este contexto, la frase «sugiere una nueva llenura del Espíritu para que con gran poder pudieran continuar su obra de testificar de la resurrección».¹⁵ Como en el Antiguo Testamento, la respuesta de Dios a la oración y la persecución es el envío del Espíritu para reavivar a los individuos y a las iglesias.

Avivamiento y realidad interior. En Efesios 3:14-21, Pablo ora que el Espíritu fortalezca a sus lectores con poder en lo íntimo de su ser. ¿Para qué? «Para que por fe Cristo habite en sus corazones» y así podamos conocer el amor de Cristo «que sobrepasa nuestro conocimiento, para que sean llenos de la plenitud de Dios». Pero en otras partes Pablo afirma que los cristianos ya tienen a Cristo morando en ellos (Ef 2:22) y han alcanzado ya la plenitud en él (Col 2:9-10). Juntos, estos pasajes deben significar que mientras estas cosas son objetivamente verdad para los cristianos, el Espíritu puede hacer el amor de Dios tan espiritualmente real y efectivo, que cambia la manera como vivimos. Él quiere que no solo conozcamos el hecho del amor de Cristo, sino que tengamos el poder para entender lo infinito y maravilloso de ese amor (Ef 3:18-19). Así sucede cuando se menciona la llenura del Espíritu. La verdad comienza a brillar en nosotros. Oímos en nuestros corazones, «eres mi hijo» (véase Ro 8:16; cf. Lc

3:22) y nos hace eficientes embajadores de su reino.

Avivamiento y conversión. El avivamiento no solo consiste en la renovación de los verdaderos creyentes; consiste también en la conversión de aquellos dentro de la comunidad del pacto que solo son creyentes nominales. Los profetas predicaban a los circuncisos –miembros plenos exteriormente del pacto– no obstante, los llamaron a la conversión interior: «Marquen su corazón con la señal del pacto: circuncídense para honrar al SEÑOR» (Jer 4:4; cf. Dt 10:16; 30:6; Jl 2:13). Asimismo, en el Nuevo Testamento es posible ser un miembro bautizado de la comunidad cristiana y tener un corazón «que no está bien delante de Dios» y que necesita convertirse (Hch 8:9-23). A través del avivamiento, los cristianos estancados cobran vida y los cristianos nominales se convierten.

La renovación del evangelio encaja en nuestros tiempos. ¿Qué quiero significar cuando digo que el avivamiento «encaja en nuestros tiempos»? El acercamiento tradicional, muy centrado en la iglesia, funcionó bien cuando había una iglesia y tradición religiosa dominante en una cultura y cuando los sectores privados y públicos ejercían bastante peso apoyando a la iglesia. Las instituciones de la sociedad y los símbolos y prácticas compartidos de la vida en común expresaban, confirmaban y reforzaban las creencias religiosas. En un ambiente como este, el Dios de la cultura parecía inevitable y la cosmovisión de la religión de nuestra sociedad les parecía plausible a todos. El modelo tradicional dependía también de que no hubiera tantas clases de iglesias de donde escoger. No existían denominaciones ni religiones alternativas o estas eran objeto de estigmatización. Los ciudadanos podían optar por ser activos en la fe heredada de su sociedad (y la parroquia local) o simplemente ser más bien inactivos; esas eran en verdad las dos únicas opciones. Las realidades sociales eran tales que prácticamente nadie *escogía* su propia fe y mucho menos su propia congregación.

Este modelo de iglesia céntrica se desmoronó cuando la gente empezó a moverse más y más y la sociedad, con paso lento pero seguro, se volvió más pluralista. América del Norte fue el primer lugar donde las iglesias tuvieron que *solicitar* miembros y conversos. Los estadounidenses solo llegaban a la iglesia si así lo deseaban.¹³ Ahora, adelante el reloj un par de siglos hasta las sociedades pluralistas de hoy, donde no todas las instituciones importantes de nuestra vida pública apuntan a un conjunto unificado de creencias acerca de la vida y la realidad. Ya nadie hereda en verdad su sistema de creencias como ocurría antes. La gente escoge activamente entre conjuntos de creencias y cosmovisiones que compiten y deben ser persuadidos, a través de peticiones personales, para que lo hagan.¹⁴ Creo que este estado de cosas requiere el énfasis del avivamiento en la persuasión, la conversión y el autoexamen individual.

La renovación del evangelio se enfoca en el corazón. Creo que esta segunda razón para retener las ideas y prácticas básicas del avivamiento es la más importante. La idea principal del avivamiento –que la salvación es asunto del corazón– se fundamenta ampliamente en la Biblia. En Romanos 10:9, Pablo escribe «que si confieras con tu boca que Jesús es el Señor, y crees en tu corazón que Dios lo levantó de entre los muertos, serás

salvo». Casi todos los comentarios observan que esto significa que no es suficiente con aceptar la verdad cristiana intelectualmente («confiesas con tu boca»). Debe haber también confianza personal, una convicción del corazón.

Cuando la Biblia habla del corazón va más allá de nuestras meras emociones. Es verdad que sentimos las emociones en el corazón (Lv 19:17; Sal 4:7; 13:2), pero también pensamos y razonamos con el corazón (Pr 23:7; Mr 2:8) e incluso actuamos con el corazón (Ec 10:2). El corazón es el centro de nuestra personalidad, la sede de nuestros compromisos fundamentales, el centro de control de toda la persona. Lo que está en el corazón determina lo que pensamos, hacemos y sentimos, porque la mente, la voluntad y las emociones todas están enraizadas allí. Pablo afirma en Romanos 10:9–10 que no es suficiente entender y aceptar racionalmente la verdad cristiana, aunque es absolutamente necesario. La fe salvadora nunca es menos que la aceptación intelectual porque es siempre más que eso. Combina el conocimiento racional con la convicción y la confianza del corazón.

Para ejemplo de predicación de avivamiento en el Antiguo Testamento consideremos el llamado de Jeremías a los israelitas y la exigencia de «circuncidar sus corazones» (Jer 4:4; cf. 9:26; Hch 7:51). Los que escuchaban a Jeremías tenían el signo exterior del pacto; no obstante, Jeremías les indicó que no poseían la realidad interior de un corazón nuevo (Jer 31:33). El rito de la circuncisión era la señal de pertenecer a la comunidad del pacto. Se parecía mucho al bautismo en la iglesia cristiana (Col 2:11–12). Cualquiera que estuviera circuncidado había sido visiblemente incorporado a la comunidad del pueblo de Dios. Sin embargo, de acuerdo con Jeremías, se les pedía algo más que simples señales externas. La salvación requería la extracción de un corazón de piedra (Ez 11:19). El corazón debía ser limpiado (Sal 51:10) y estar firme (Sal 112:7).

El Nuevo Testamento sigue haciendo la distinción entre lo exterior y lo interior. En Romanos, Pablo argumenta que muchos que eran miembros del pueblo del pacto de Dios «exteriormente» no lo eran «interiormente», porque la «circuncisión es la del corazón, la que realiza el Espíritu» (Ro 2:28-29). En su carta a los Filipenses, Pablo declara que en Cristo, los cristianos ¹⁶ En este capítulo, Pablo describe su confianza en guardar la ley y en los logros morales («no ponemos nuestra confianza en esfuerzos humanos», v. 3) y cómo a él antes le faltaba esta realidad espiritual interior. La renovación y el cambio de corazón en la vida de Pablo se dieron únicamente cuando transfirió su confianza de guardar la ley a la justicia imputada de Cristo por su confianza ante Dios (vv. 4b, 7-9). Cuando Jesús le dijo al líder religioso que debía «nacer de nuevo» por medio del Espíritu Santo (Juan 3:7), estaba haciendo esencialmente la misma exhortación que Jeremías había hecho al pedirle al pueblo que circuncidara su corazón.

Otra garantía para enfatizar el corazón es la enseñanza bíblica sobre la relación entre el arrepentimiento y la fe. El resumen del evangelio de Jesús dado en Marcos 1:15 acentúa esta relación: «El reino de Dios está cerca. ¡Arrepiéntanse y crean las buenas nuevas!». En Lucas 24:46-47, Jesús declara que «en [mi] nombre se predicarán el arrepentimiento y el perdón de pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén». Y cuando la gente le pregunta a Pedro cómo hacer para ser salvo en Hechos 2, él les dice que se arrepientan (v. 38; véase Hch 3:19; 5:31). Una y otra vez a lo largo del Nuevo Testamento vemos que la fe salvadora y el arrepentimiento son inseparables y que el verdadero arrepentimiento incluye

tristeza y pesar por haber pecado (2 Co 7:10). En 2 Corintios 7:11 se nos dice que el arrepentimiento encierra empeño, indignación y anhelo, y se usan una variedad de términos para mostrar que el arrepentimiento es una experiencia que afecta profundamente la mente, la voluntad y las emociones. El arrepentimiento cambia el corazón. Nunca será suficiente preguntar si una persona ha aprendido sobre la fe, ha sido bautizada o se ha unido a la iglesia. Si esta persona no se ha arrepentido, de nada le vale.

La renovación del evangelio no busca únicamente convertir a los miembros nominales de iglesias; también insiste en que *todos* los cristianos –aun los devotos– necesitan que el Espíritu lleve el evangelio a sus corazones para que tengan experiencias profundas del amor y poder de Cristo. En la gran oración de Pablo por los efesios en el capítulo 3, él ora por sus lectores para que Cristo more en sus corazones y puedan ser llenos con la plenitud de Dios. Es digno de mención, ya que *les está escribiendo a cristianos*, no a incrédulos. Por definición, todos los cristianos ya tienen a Cristo que mora en ellos (1 Co 6:19; Col 1:27) y tienen la plenitud de Dios (Col 2:9-10) en virtud de su unión con Cristo mediante la fe (véase el recuadro «La teología bíblica del avivamiento» en las páginas 60-61). ¿Qué quiere decir Pablo, entonces, con esta oración? Seguramente espera que los efesios *experimenten* lo que ya creen y poseen: la presencia y el amor de Cristo (Ef 3:16-19). ¿Pero cómo ocurre esta experiencia? Llega a través de la obra del Espíritu que fortalece «lo íntimo de nuestro ser» y nuestros «corazones» para que como creyentes podamos conocer el amor de Cristo (v. 16). En otras palabras, sucede por medio de la renovación del evangelio.

Esto encaja perfectamente con lo que Jesús declara acerca de la obra del Espíritu Santo en el Evangelio de Juan: «[El Espíritu Santo] me glorificará porque tomará de lo mío y se lo dará a conocer a ustedes» (Jn 16:14). La frase «lo dará a conocer» indica un anuncio significativo, una declaración que acapara la atención. El trabajo del Espíritu Santo es el de revelar el significado de la persona y la obra de Jesús de tal manera que su infinita importancia y belleza lleguen a la mente y al corazón. Es así que en la carta a los Efesios, Pablo espera que a los cristianos, que ya conocen racionalmente que Cristo los ama, «les sean iluminados los ojos del corazón» (1:18) para que «puedan comprender cuán ancho y largo, alto y profundo es el amor de Cristo» (3:18). Las oraciones de Pablo en Efesios muestran que los cristianos pueden esperar que el Espíritu Santo continuamente esté renovando su valentía, amor, alegría y poder cuando pasan de meramente creer en las cosas que Jesús hizo, a experimentarlas por la obra del Espíritu.

No hay duda de que el avivamiento desequilibrado socava la obra de la iglesia establecida. Pero el avivamiento equilibrado –un compromiso con la renovación del evangelio colectiva e individual mediante los medios ordinarios de la gracia– es el trabajo de la iglesia. Esto se debe a que es posible (incluso común) que una persona sea bautizada, sea miembro activo de la iglesia, se suscriba a todas las doctrinas bíblicas y viva de acuerdo con la ética bíblica, aunque, sin embargo, sea un total inconverso. El ministerio de avivamiento enfatiza la conversión y la renovación espiritual no solamente para los que están fuera de la iglesia, sino también para los de *adentro*. Hay quienes deben convertirse de una clara incredulidad; otros necesitan ver, para su sorpresa, que nunca se convirtieron; y otros necesitan ser conscientes del estancamiento espiritual en que viven.

Al comentar sobre «la verdad del evangelio» (Gál 2:5), Martín Lutero dice que el

evangelio para nosotros es «el artículo principal de toda la doctrina cristiana [...] Por lo tanto, es muy necesario que conozcamos bien este artículo, se lo enseñemos a los demás y se lo introduzcamos en la cabeza continuamente».¹⁷ Si fuera natural o siquiera posible que nuestros corazones actuaran constantemente basados en la verdad y en el poder vivificador del evangelio, no necesitaríamos que nos «golpearan» en la cabeza continuamente. No necesitaríamos de un ministerio persistente y equilibrado de renovación del evangelio. Pero, por supuesto, no es posible, y por eso lo hacemos.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. ¿Ha experimentado alguna vez la renovación espiritual descrita en este capítulo en el ámbito de la renovación colectiva? Si es así, ¿cómo la describiría? ¿Cómo se diferenció de una experiencia de renovación más personal?
2. El recuadro «El catecismo en la iglesia de hoy» argumenta la necesidad de recuperar y reinventar el catecismo para la iglesia actual. ¿Qué capacitación se realiza en su iglesia para enseñarles a los niños y nuevos creyentes, y qué tres cosas haría de manera diferente después de haber leído este capítulo?
3. ¿Qué significa decir que «las ideas y prácticas básicas del ministerio de avivamiento evangélico son buenas por dos razones: encajan en nuestros tiempos y se centran en el corazón de una manera bíblica». ¿Cómo encaja en nuestros tiempos el ministerio de avivamiento del evangelio, y como se enfoca de una manera especial en el corazón?
4. ¿De qué manera puede darle un mayor enfoque en la renovación del evangelio a su actual ministerio?

CAPÍTULO 4 — LA NECESIDAD DE UNA RENOVACIÓN DEL EVANGELIO

1. Usaré los términos renovación y avivamiento de manera intercambiable.
2. Richard F. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal* [Dinámica de la vida espiritual: Una teología evangélica del avivamiento] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1979), p. 101.
3. Véase Ibíd., p. 212.
4. Para una lista de lectura variada sobre el avivamiento, véanse Thomas S. Kidd, *The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in America* [El gran avivamiento: Las raíces del cristianismo evangélico en los Estados Unidos] (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2007); Mark Noll, «The New Piety: The Conversion of the Wesleys» [«La nueva piedad: la conversión de los Wesleys»] en *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity* [Puntos de cambio: Momentos decisivos en la historia del cristianismo] (Grand Rapids: Baker, 2001), pp. 221-44; D. Martyn Lloyd-Jones, *Revival*

[El avivamiento] (Wheaton, Ill.: Crossway, 1987); Iain H. Murray, *Revival and Revivalism: The Making and Marring of American Evangelicalism 1750-1858* (Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1994); C. Goen, ed., *The Works of Jonathan Edwards: The Great Awakening* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1972); Richard F. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1979).

5. Para una encuesta reciente, véase Collin Hansen y John Woodbridge, *A God-Sized Vision: Revival Stories That Stretch and Stir* [Una visión de buen tamaño: Historias de avivamiento que se extienden y enfervorizan] (Grand Rapids: Zondervan, 2010).
6. William B. Sprague, *Lectures on Revivals of Religion* [Discursos sobre avivamientos de la religión] (1832; Edinburgh: Banner of Truth, 1958), pp. 25-60.
7. Gary A. Parrett y J. I. Packer, *Grounded in the Gospel: Building Believers the Old-Fashioned Way* [Asentados en el evangelio: Edificación de creyentes a la manera antigua] (Grand Rapids: Baker, 2010); véase el debate en «Churchly Piety and “Ecclesial Revivalism”» [«Piedad laica y “Avivamiento eclesial”»] en el capítulo 25.
8. Véase Noll, «The New Piety» [«La nueva piedad»] en *Turning Points* [Momentos decisivos], pp. 221-44.
9. En los últimos siete años muchos líderes evangélicos jóvenes han adoptado la misma crítica. Han leído a pensadores anabaptistas como Stanley Hauerwas y William Willimon; pensadores anabaptistas de mayor edad como John Howard Yoder; «neomonásticos» como Shane Claiborne; «calvinistas de la alta iglesia» como Michael Horton y Darryl Hart; líderes de la Visión Federal como Douglas Wilson; y los seguidores de Lesslie Newbigin y N. T. Wright. Aunque estos pensadores y grupos son bien diferentes, todos ponen énfasis en la liturgia, el catecismo, la comunidad profunda y consistente, y la observancia semanal de la Cena del Señor. Una de las críticas a la religión del avivamiento es la de ser «gnóstica» (sin implicar el cuerpo, sin preocuparse de lo físico), individualista, y que busca afirmar la seguridad en la experiencia subjetiva cambiante y no en la participación más estable de la comunidad y la tradición. El llamado es a buscar los sacramentos y la participación en la iglesia a manera de seguridad y no de una experiencia personal.
10. Sprague advierte contra estos «males» del avivamiento: «subvaloración de las instituciones divinas y de la verdad divina» (p. 242 del original en inglés), «ciertas cosas [...] que ayudan a desvirtuar la dignidad y menguan la influencia del oficio ministerial» (p. 247 de original en inglés), «establecen estándares falsos del carácter cristiano» (p. 249 del original en inglés) y admiten a personas en la comunidad con poca o ninguna aprobación» (p. 254 del original en inglés). Es sorprendente que muchas de estas críticas se parecen a las de historiadores sociales, teólogos y líderes evangélicos jóvenes de la actualidad.
11. Véase Archibald Alexander, *Thoughts on Religious Experience* [Ideas sobre la experiencia religiosa] (Edinburgh: Banner of Truth, 1978), pp. 13-35.
12. J. I. Marais, «Heart» [«El corazón»], en *The International Standard Bible Encyclopedia* [La Enciclopedia internacional estándar de la Biblia], ed. general James Orr (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 2:1351.

13. Véase Mark Noll, *The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity* [La antigua religión en un nuevo mundo: La historia del cristianismo estadounidense] (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), p. 51.
14. Para dos explicaciones clásicas de cómo la cultura pluralista fuerza a todos a escoger su fe, véase Peter L. Berger, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (New York: Vintage, 1974); Peter L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (New York: Doubleday, 1980).
15. David G. Peterson, *The Acts of the Apostles* [Los Hechos de los Apóstoles] (Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 2009), p. 203.
16. Filipenses 3:3 reza: «La circuncisión somos nosotros». «Circuncisión» en este caso significa particular, comunica separación. Se debate si «fe en Cristo» en el versículo 9 debe entenderse como un genitivo objetivo («fe en Cristo») o como un genitivo subjetivo («fe/fidelidad de Cristo»), sin que esto afecte nuestro punto. El pasaje es acerca de lo que marca nuestra identidad, lo que hacemos (obras de la carne) o lo que es hecho en nosotros en Cristo.
17. Martín Lutero, *Commentary on Galatians* [Comentario sobre Gálatas] (Lafayette, Ind.: Sovereign Grace, 2002), p. 103.

capítulo 5

LA ESENCIA DE LA RENOVACIÓN DEL EVANGELIO

El avivamiento es necesario porque la religión («obedezco, luego soy aceptado») es muy diferente del evangelio («soy aceptado por Dios mediante Cristo, luego obedezco»), pero es una falsificación eficaz. Si bien estos sistemas de motivación y propósito tienen raíces totalmente distintas, en la superficie pudieran parecer gemelos. Dos personas cuyas vidas se basan en estos dos sistemas se sientan juntas en la iglesia. Ambas tratan de obedecer la ley de Dios, oran, ofrendan generosamente y son buenos miembros de la familia. Sin embargo, lo hacen partiendo de dos motivos radicalmente diferentes, con espíritus radicalmente diferentes y resultan siendo radicalmente diferentes en su carácter personal interior. Una de ellas (la «religiosa»), pudiera incluso estar del todo perdida. Hasta el que se mueve según el evangelio se desviará hacia la religión de forma natural a menos que sea constantemente retado y renovado.

Si estas ideas del capítulo anterior trataron el *porqué* de la renovación del evangelio, la pregunta de este capítulo es el *qué* de la renovación del evangelio. ¿Qué es lo que el evangelio hace que en realidad cambia a la gente en una congregación? ¿Cómo pueden las distintas y singulares verdades teológicas del evangelio formularse de forma tal que produzcan en la gente una motivación nueva, guiada por el Espíritu, centrada en Cristo, independientemente de que el punto de partida sea la religión o la irreligión? Primero profundizaremos más en la distinción entre religión, irreligión y evangelio. Luego veremos cómo estas ideas se aplican al corazón.

TRES MANERAS DE RESPONDER A DIOS

Los cristianos típicamente identifican dos maneras de responder a Dios: seguirlo y hacer su voluntad, o rechazarlo y hacer lo nuestro. En último término es verdad, pero hay en realidad *dos maneras de rechazar a Dios* que deben distinguirse la una de la otra. Se puede rechazar a Dios rechazando su ley y viviendo a nuestro antojo. Y también puede rechazarse a Dios abrazando y obedeciendo la ley de Dios como manera de ganar la salvación. El problema es que la gente de este último grupo –la que rechaza el evangelio en favor del moralismo– *da la impresión* de que está tratando de cumplir la voluntad de Dios. En consecuencia, no hay solo dos formas de responder a Dios, sino tres: irreligión, religión y el evangelio.

La irreligión es evitar a Dios como Señor y Salvador ignorándole del todo. La «religión» o moralismo es evitar a Dios como Señor y Salvador desarrollando una rectitud moral para presentársela a Dios en un esfuerzo por mostrar que él nos «debe».¹ El evangelio, sin embargo, nada tiene que ver con desarrollar una justificación que le damos a Dios para que él nos deba; es Dios el que desarrolla y nos da justificación a través de Jesucristo ((1 Co 1:30; 2 Co 5:21). El evangelio se diferencia de la religión y de la irreligión, del moralismo y del relativismo.

Este tema corre a lo largo de la Biblia. Cuando Dios libera a los israelitas de la esclavitud en Egipto, primero los saca y *luego* les da la ley para que la obedezcan. La obediencia a la ley es el resultado de su liberación y elección, no la causa de ella (Éx 19:4–5; Dt 7:6–9). Cuando Dios hace el pacto con los israelitas, les advierte que es todavía posible que sean incircuncisos de corazón (Lv 26:41; Dt 10:16; 30:6; Jer 4:4), aun cuando acaten y obedezcan todas las leyes, observancias y rituales del culto. Como vimos en el capítulo anterior, fue necesario el Nuevo Testamento para describir lo que significa la verdadera circuncisión (Fil 3:3). Pablo nos dice que el circuncidado de corazón no depende de guardar la ley para su seguridad ante Dios. Pablo explica las tres maneras de vivir de acuerdo con el Antiguo Testamento: (1) literalmente incircunciso (paganos e incrédulos que no se someten a las leyes de Dios); (2) circuncidado únicamente en la carne (sometido a la ley de Dios, pero confiando y dependiendo de ella) y (3) circuncidado en el corazón (sometido a la ley de Dios como respuesta a la gracia salvífica de Dios).

En el Nuevo Testamento estas tres maneras aparecen visiblemente en Romanos 1–4. Comenzando en Romanos 1:18–32, Pablo muestra cómo los paganos, los gentiles inmorales, están perdidos y alienados de Dios. En Romanos 2:1–3:20, Pablo, contra lo que podía esperarse, afirma que los judíos morales, creyentes en la Biblia, también están perdidos y alienados de Dios. «¿A qué conclusión llegamos? ¿Acaso nosotros somos mejores? ¡De ninguna manera! Ya hemos demostrado que tanto los judíos como los gentiles están bajo el pecado. Como está escrito: “No hay un solo justo, ni siquiera uno; no hay [...] nadie que busque a Dios”» (Ro 3:9–11). La última parte de esta afirmación es especialmente asombrosa, porque Pablo concluye que miles de hombres y mujeres que diligentemente obedecían la Biblia y creían en ella *no estaban buscando* a Dios, ni siquiera dentro de su religión. La razón es que, si usted busca estar a bien con Dios por medio de su moralidad y religión, no está buscando a Dios para su salvación; está usando a Dios como un medio para lograr su propia salvación. Pablo prosigue en el resto de Romanos para explicar que el evangelio es buscar a Dios en Cristo para salvación mediante la sola gracia y mediante la sola fe.

En todos los Evangelios se describen estas tres maneras –religión, irreligión y el evangelio– repetidamente en los encuentros de Jesús. Ya fuera un fariseo o un cobrador de impuestos (Lc 18), un fariseo o una mujer enferma (Lc 7), o una multitud respetable y un hombre poseído del demonio (Mr 5), en cada instancia la persona menos moralista, menos religiosa, conecta más fácilmente con Jesús. Incluso en Juan 3 y 4, donde ocurre un contraste parecido entre un fariseo y una mujer inmoral samaritana, esta recibe el evangelio con alegría, mientras que Nicodemo el fariseo tiene que volver, evidentemente, a casa para pensárselo. Aquí tenemos la versión del Nuevo Testamento de lo que vimos en páginas anteriores de la Biblia: que Dios escoge las cosas necias para vergüenza del sabio, las débiles para avergonzar al fuerte, para mostrar que su salvación es por gracia (véase 1 Co 1:26–31).

Es mucho más fácil pasar del evangelio a la religión y no al contrario. Una de las ideas fundamentales de Martín Lutero es que la religión es el modo por defecto del corazón humano. Hasta las personas irreligiosas logran su aceptación y autoestima viviendo según su escala de valores.² Y los efectos de «obras-religión» persisten de forma tan obstinada en el corazón, que los cristianos que creen en el evangelio a un nivel continuarán volviéndose

a la religión y operando a niveles más profundos como si se salvaran por sus obras. Richard F. Lovelace elabora esta línea de pensamiento:

Apenas una fracción del actual cuerpo de los que se confiesan cristianos se apropia sólidamente de la obra justificadora de Cristo en sus vidas. Muchos [...] tienen un compromiso teórico con esta doctrina, pero en el diario existir dependen de su santificación por justificación [...] y adquieren la garantía de su confianza ante Dios de su sinceridad, de su experiencia pasada de conversión, de su reciente desempeño religioso o de la relativa irregularidad de su desobediencia consciente y voluntaria. Son pocos los que saben lo suficiente como para comenzar cada día descansando totalmente en la plataforma de Lutero: eres aceptado mirando hacia afuera en fe y reclamando la misteriosa y completa justicia de Cristo como la única base de aceptación, descansando en esa calidad de confianza que producirá una creciente santificación de una fe que es activa en amor y gratitud [...]

Mucho de lo que hemos interpretado como un defecto de santificación en gente de la iglesia es realmente una extensión de la desorientación con respecto a la justificación. Los cristianos que dejan de estar seguros de que Dios los ama y los acepta en Jesús, aparte de sus logros espirituales actuales, son de manera inconsciente personas radicalmente inseguras [...] Esa inseguridad se muestra en orgullo, en una fiera afirmación defensiva de su rectitud y la crítica defensiva de los demás. Llegan naturalmente a odiar otros estilos culturales y a otras razas para reforzar su propia seguridad y descargar su ira reprimida.”³

UNA COMPARACIÓN RÁPIDA ENTRE RELIGIÓN Y EVANGELIO⁴

RELIGIÓN	EVANGELIO
“Obedezco; luego soy aceptado».	“Soy aceptado; luego obedezco».
La motivación se basa en el miedo y la inseguridad.	La motivación se basa en un gozo agradecido.
Obedezco a Dios para conseguir cosas de él.	Obedezco a Dios para conseguir a Dios, deleitarme en él y parecerme a él.
Cuando las circunstancias de mi vida no van bien, me enojo con Dios o conmigo mismo porque creo, como los amigos de Job, que todo el que es bueno merece una vida placentera.	Cuando las circunstancias de mi vida no van bien, lucho, pero sé que si bien Dios puede permitir que eso me suceda para capacitarme, me hará sentir su amor paternal durante mi sufrimiento.
Cuando me critican, me siento enojado o devastado porque para mí es esencial pensar que soy una “persona buena». Las	Cuando me critican, aunque lucho, no es esencial que piense que soy una “persona buena». Mi identidad no se

amenazas a esa imagen de mí mismo deben ser destruidas a toda costa.	fundamenta en mi actuación, sino en el amor que Dios me tiene en Cristo.
Mi vida de oración consiste principalmente en peticiones y solo soy ferviente cuando estoy en necesidad. El objetivo principal de mi oración es controlar las condiciones que me rodean.	Mi vida de oración consiste en momentos abundantes de alabanza y adoración. El objetivo principal de mi oración es tener comunión con él.
La visión de mí mismo oscila entre dos polos. Si –y cuando– vivo a la altura de mis estándares me siento seguro, pero entonces tiendo a ser orgulloso y antipático con la gente que fracasa. Si –y cuando– no vivo a la altura de los estándares, me siento humilde aunque inseguro; me siento fracasado.	La visión de mí mismo no se basa en una visión propia como alguien que alcanza logros morales. En Cristo soy pecador y perdido a la vez, pero aceptado. Soy tan malo que él <i>tuvo</i> que morir por mí, y soy tan amado que él <i>gustosamente</i> murió por mí. Esto me hace ser más humilde y sentirme más seguro, sin ser llorón ni jactancioso.
Mi identidad y valía propias se basan principalmente en lo arduo que trabajo o cuán íntegro soy, por eso debo menospreciar a quienes percibo como perezosos o inmorales. Los desdén y me siento superior a los demás.	Mi identidad y autoestima se centran en el que murió por sus enemigos, incluido yo. Solo por pura gracia soy lo que soy, por eso <i>no puedo</i> menospreciar a quienes creen o practican otra cosa. No tengo ninguna necesidad interior de ganar argumentos.
Como miro a mi propia calidad o actuación para mi aceptabilidad espiritual, mi corazón fabrica ídolos. Pueden ser mis talentos, mi registro moral, mi disciplina personal, condición social, etcétera. Definitivamente necesito <i>tenerlos</i> para que sean mi mayor esperanza, significado, felicidad, seguridad y fundamento, diga lo que diga que creo acerca de Dios.	Tengo muchas cosas buenas en la vida: familia, trabajo, etcétera, pero ninguna de ellas son <i>fundamentales</i> para mí. No son cosas que definitivamente tengo que tener, por eso hay un límite en cuanto a la cantidad de ansiedad, amargura o depresión que pueden producirme cuando se ven amenazadas o las pierdo.

MORALIDAD COMÚN Y VERDADERA VIRTUD

Jonathan Edwards exploró la diferencia entre el cambio genuino de corazón motivado por el evangelio y el cumplimiento moralista de la ley de Dios. En su libro *The Nature of True Virtue* [La naturaleza de la verdadera virtud] definió estas dos clases de conducta moral como “moralidad común” y “verdadera virtud». Edwards argüía que si nuestro amor más elevado es nuestra familia, al final escogeremos el bien de nuestra familia por encima del bien de otras familias; si nuestro amor supremo lo constituye nuestra nación, optaremos por los intereses de nuestra nación y soslayaremos los de otros países; si nuestro amor más alto radica en nuestros propios intereses individuales, escogeremos servirnos a nosotros mismos en vez de buscar satisfacer las necesidades de los demás.

Únicamente si nuestro amor supremo es Dios mismo podemos entonces amar y servir a todas las personas, familias, clases, razas; y solo la gracia salvadora de Dios puede llevarnos al lugar donde amamos y servimos a Dios por lo que él es, no por lo que puede darnos. Si no entendemos el evangelio, *siempre* obedeceremos a Dios por nuestro propio bien y no por amor a él.⁵

PREDICANDO LA TERCERA VÍA PARA TODOS

Si está comunicando el mensaje del evangelio, no solo debe ayudar a los oyentes a distinguir entre obedecer a Dios y desobedecerlo; debe también trazar una clara distinción entre obedecer a Dios como medio de auto-salvación y obedecer a Dios en gratitud por la salvación completada. Deberá distinguir entre la religión general y moralista y el cristianismo del evangelio. Siempre deberá presentar a sus oyentes tres maneras de vivir.

La manera más importante de hacer que la gente postmoderna escuche, que los cristianos nominales sean confrontados, que los cristianos “dormidos” despierten e incluso que los cristianos comprometidos disfruten –*todo al mismo tiempo*– es predicando el evangelio como la tercera vía de acercarse a Dios, algo distinto de la irreligión y la religión. ¿Por qué?

Primero, porque muchos que se llaman cristianos son solamente creyentes nominales; son puros “hermanos mayores” (véase Lucas 15:11-32) y a menudo hacer esta distinción puede ayudar a que se conviertan. Segundo, muchos cristianos genuinos son también algo “hermano mayor” –enojados, mecánicos, superiores, inseguros– y haciendo esta distinción tal vez sea la única manera de alcanzarlos. Tercero, la mayoría de la gente postmoderna ha sido criada en iglesias –o cerca de ellas– que son demasiado “religiosas». Han observado cómo la gente religiosa tiende a reafirmar el propio sentido de su valía al convencerse de que son mejores que los demás, y esto conduce a excluir y a condenar a otros. La mayoría de los no creyentes contemporáneos han rechazado estos frutos venenosos de la religión, pero cuando lo hicieron, pensaron que habían rechazado el cristianismo. Si oyen que usted los llama a seguir a Cristo, incluso si emplea un lenguaje bíblico como “recibe a Cristo y

serás adoptado en su familia” (véase Juan 1:12-13), automáticamente creerán que los está llamando al acercamiento a Dios de “hermano mayor», moralista y religioso. Salvo que constante y claramente usted les demuestre que han malentendido el evangelio y que les está hablando de algo más que religión, no escucharán el verdadero evangelio.

Hay quienes alegan que mencionar siempre “gracia, gracia, gracia” en nuestros sermones no ayuda en nada. La objeción es más o menos así: “Sin duda el fariseísmo y el moralismo no son actualmente el problema de nuestra cultura. Más bien, nuestro problema es la licencia y el antinomianismo. La gente carece de un sentido de lo que es bueno o malo. Es redundante hablarle de gracia todo el tiempo a la gente postmoderna». No creo que esto sea cierto. Primero, porque a menos que señale las “buenas nuevas” de la gracia, la gente no será capaz de *soportar* las “malas nuevas” del juicio de Dios. Segundo, a menos que usted critique el moralismo, mucha gente irreligiosa no comprenderá la diferencia entre moralismo y lo que usted ofrece en el evangelio. Un profundo entendimiento del evangelio es el antídoto para la licencia y el antinomianismo.

Al final, el legalismo y el relativismo en las iglesias no son igualmente malos; son básicamente lo mismo. Se trata solo de estrategias diferentes de salvación por uno mismo basadas en el esfuerzo humano. Independientemente de que una iglesia sea ligera en la doctrina y le haga guiños al pecado, o esté marcada por el regaño y la rigidez, carecerá del poder que promete. El único modo de ministrar que busca que la vida de la gente sea transformada, que produce alegría y poder y energía sin autoritarismo, es mediante la predicación del evangelio para destruir el legalismo y el relativismo.

CAMBIOS DE CONDUCTA MORALISTA

Típicamente, la gente trata de inculcar la honestidad en los demás de esta manera: “Si mientes, te metes en problemas con Dios y con los demás», o “Si mientes, serás como esa gente horrible, los mentirosos habituales, ¡y tú eres mejor que ellos!». ¿Qué motivaciones están tratando de alentar? Se les pide cambiar su conducta por miedo al *castigo* (“te meterás en problemas”) o por *orgullo* (“serás como el mentiroso inmoral; tú no quieres parecerte a esa clase de personas”). Tanto el miedo al castigo como el orgullo son esencialmente actitudes egoístas. La motivación principal es, entonces: “Sé íntegro, porque resulta beneficioso para ti». Este acercamiento ejerce presión sobre la voluntad y hace que el ego se vuelva más egoísta para forzar a una persona a controlar su inclinación a hacer el mal. Podemos llamarle a esto “cambio de conducta moralista” porque el argumento básico es este: “Resuélvete a cambiar tu conducta y podrás salvarte a ti mismo».

Los cristianos enseñados a actuar moralmente sobre todo para escapar al castigo o hacerse respetar y ganar la salvación aprenden a ser morales para servirse a sí mismos. A nivel de conducta, por supuesto, pueden llevar a cabo actos de gran abnegación. Sacrifican tiempo, dinero y mucho más para ayudar al pobre, amar a sus familias o ser fieles a la ley de Dios. Sin embargo, a un nivel más profundo se comportan así para que Dios los bendiga y puedan sentir que son personas virtuosas, caritativas. No están amando a Dios por ser Dios. No lo están obedeciendo por su grandeza ni por lo mucho que él ha hecho por ellos en Cristo. Más bien, usan a Dios para conseguir lo que quieren. Quieren oraciones contestadas, buena salud y prosperidad, y quieren la salvación después de esta vida. Por eso “hacen el

bien” no por amor a Dios, ni por amor a lo bueno, sino por su propio bienestar. Su conducta cambia por el poder de sus propios intereses.

Fomentar el egocentrismo para que alguien haga lo correcto no lleva al aspecto fundamental del egoísmo y del ensimismamiento que es ciertamente el problema principal del corazón humano. En consecuencia, no atiende la causa central de la conducta que se trata de cambiar (como la mentira). El cambio de conducta moralista simplemente manipula y nivela el egoísmo radical sin combatirlo. Trata de usar ese egoísmo contra sí mismo al apelar al miedo y al orgullo. Pero si bien esto pudiera tener algún éxito al *refrenar* el egocentrismo del corazón, no hace nada en absoluto para *cambiarlo*. De hecho, solo confirma el poder que tiene.

El cambio de conducta moralista *somete* a la persona a un patrón diferente por medio del miedo a las consecuencias, en vez de *fundirla* en un nuevo molde. Pero no funciona. Si trata de doblar una pieza de metal sin el efecto suavizador del fuego, lo más probable es que regrese de golpe a su antigua postura. Por esta razón vemos que personas que tratan de cambiar por medio de una conducta moralista se encuentran repetidamente cayendo en pecados que nunca pensaron serían capaces de cometer.

Les cuesta creer que robaron o mintieron o cometieron adulterio o sintieron un odio que los encegueció hasta el punto de atacar. Consternados con ellos mismos dicen: “¡No me criaron así!». Pero sí lo fueron. Porque el comportamiento moralista –aún profundo en un ambiente religioso– sigue nutriendo “la concentración egoísta, cruel, activa, estricta, que es la marca del infierno”⁶ Es por eso que la gente roba, miente y falta a sus promesas en primer lugar. También explica por qué las iglesias están plagadas de chismes y hostilidades. Debajo de lo que parece ser egoísmo yace una gran concentración en uno mismo, que ha sido realzada por los modos moralistas de ministerio y está marcada por dosis liberales de hipocresía, actitudes críticas y envidia.

Para completar nuestra ilustración, si trata de doblar el metal sin someterlo al fuego que lo ablanda, simplemente se quebrará. Mucha gente, después de años de estar *aplastada* por la conducta moralista, abandona del todo su fe y se queja de que está exhausta y “ya no puede más». Pero el evangelio de la gracia de Dios no trata de doblar el corazón cambiándolo de forma; lo *derrite* y lo *re-forma* en un nuevo molde. El evangelio puede producir un nuevo gozo, amor y gratitud; nuevas inclinaciones del corazón que destruyen el egoísmo y la concentración en sí mismo. Sin este “calor del evangelio” –el gozo, el amor y la gratitud que resultan de una experiencia de gracia– la gente terminará por derrumbarse. Ejercer presión sobre su voluntad puede que cambie la conducta temporalmente, pero el egocentrismo y la inseguridad del corazón permanecen.

CAMBIO DE CONDUCTA DEL EVANGELIO

A la luz de todo esto, veamos de qué manera la Biblia nos llama a cambiar. En 2 Corintios 8 y 9, Pablo les escribe a los creyentes para animarlos a que hagan una ofrenda para el pobre, pero quiere que lo hagan sin que sea una orden directa suya. No comienza por presionarlos a que lo hagan, ni afirmando su autoridad como apóstol. No les obliga diciéndoles: “Soy un apóstol y este es el deber que tienen para conmigo», ni “Dios los castigará si no lo hacen». Tampoco presiona sus emociones contándoles historias sobre el

gran sufrimiento del pobre y cómo los corintios tienen mucho más dinero que los que sufren. Por el contrario, Pablo, vívida y extraordinariamente, les escribe: “Ya conocen la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que aunque era rico, por causa de ustedes se hizo pobre, para que mediante su pobreza ustedes llegaran a ser ricos” (2 C 8:9). Cuando Pablo afirma “ya conocen la gracia», les recuerda a sus lectores de la gracia de Dios por medio de una imagen poderosa que traslada la salvación de Jesús a la esfera de la riqueza y la pobreza. Conmueve los corazones de los corintios con el recuerdo espiritual del evangelio. Pablo, en esencia, insiste: “Piensen en lo que costó la gracia de Jesucristo, hasta que el evangelio transforme sus corazones como personas generosas».

Encontramos otro ejemplo en Efesios; allí Pablo se dirige a los cónyuges, pero en particular, parece, a los esposos (Ef 5:25-33). Muchos de estos hombres habían retenido, sin duda, actitudes e interpretaciones del matrimonio de su trasfondo pagano, actitudes en las que el matrimonio era principalmente una relación de negocios y el casarse debía ser lo más lucrativo posible. En su carta, Pablo quiere no solo animar a los hombres a ser fieles sexualmente, sino también a amar y honrar a sus esposas. Aquí de nuevo (como en 2 Corintios 8 y 9), Pablo exhorta a sus lectores a cambiar sus vidas, mostrando a los maridos no amorosos la salvación de Jesús, nuestro supremo Esposo en el evangelio, quien mostró un amor sacrificial por nosotros, su “novia». Él no nos amó porque fuéramos dignos de amor (5:25-27), sino para hacernos objetos de amor.

Pablo, en su carta a Tito, les pide a sus lectores que “rechacen la impiedad y las pasiones mundanas, para vivir con justicia, piedad y dominio propio” (Tito 2:12).⁷ Piense, por un momento, en todas las maneras en las que puede decir no a la conducta impía. Puede decir:

No— porque me veré mal.

No— porque me excluirán de los círculos sociales a los que quiero pertenecer.

No— porque entonces Dios no me dará salud, riqueza ni felicidad.

No— porque Dios me mandará al infierno.

No— porque me despertaré odiándome y perderé mi autoestima.

Prácticamente todos estos incentivos usan impulsos egocéntricos del corazón para forzar el acatamiento de reglas externas, pero es muy poco lo que hacen para *cambiar* el corazón mismo. La motivación no es el amor a Dios. Es la manera de usar a Dios para conseguir cosas beneficiosas: autoestima, prosperidad o aprobación social.

Pablo no insta a sus lectores a que usen cualesquiera de estos argumentos para intentar cambiarse a sí mismos. En el pasaje de Tito, ¿cómo les pide a los cristianos que tengan dominio propio? Pablo afirma que es la gracia de Dios la que “trae salvación y nos enseña a rechazar la impiedad” (Tito 2:11-12). En Tito 3:5, Pablo explica lo que quiere decir esta gracia: “[Dios] nos salvó, no por nuestras propias obras de justicia sino por su misericordia». Pablo dice que si se quiere el verdadero cambio, hay que dejar que el *evangelio* nos enseñe. La palabra que traducimos como *enseñar* viene de la palabra griega que significa entrenar, disciplinar y asesorar a alguien por un período de tiempo. En otras palabras, debe dejar que el evangelio argumente con usted. Debe dejar que el evangelio se asiente profundamente hasta que cambie sus puntos de vista y las estructuras de su

motivación. Debe ser entrenado y discipulado por el evangelio.

El evangelio, si se cree de verdad, nos ayuda a salir de esa situación de extrema necesidad tan natural al corazón humano. Tenemos la *necesidad* de ser continuamente respetados, ser apreciados y que tengan buena opinión de nosotros. *Necesitamos* controlar nuestras vidas, sin confiárselas a Dios ni a nadie más. *Necesitamos* ejercer poder sobre otros para aumentar nuestra autoestima. Si la imagen de nuestro glorioso Dios deleitándose en nosotros con todo su ser (Is 62:4; Sof 3:14; cf. Dt 23:5; 30:9) para nosotros es un mero concepto, entonces nuestras necesidades nos abrumarán y determinarán nuestra conducta. Sin el poder del Espíritu nuestros corazones no creen verdaderamente en el deleite o la gracia de Dios, por eso operan por defecto. Pero las verdades del evangelio que el Espíritu nos hace entender, poco a poco pero con firmeza, nos ayudan a comprender de una forma nueva cuán seguros y protegidos, cuán amados y aceptados somos en Cristo. Por medio del evangelio fundamentamos nuestra identidad no en lo que *nosotros* hemos alcanzado, sino en lo que se alcanzó para nosotros en Cristo.

Y cuando el evangelio, traído a nuestros corazones (véase Ef 3:16-19), consume esa necesidad nacida del pecado, destruye el motor interior que genera la conducta pecaminosa. No tenemos que mentir porque nuestra reputación no nos es tan importante. No tenemos que responder violentamente a nuestros oponentes, porque nadie puede tocar nuestro verdadero tesoro. El evangelio destruye el orgullo y el miedo que alimentan el cambio de conducta moralista. El evangelio destruye el *orgullo* porque nos dice que estamos tan perdidos que Jesús tuvo que morir por nosotros. Y también destruye el *miedo* porque nos dice que nada de lo que hagamos agotará su amor por nosotros. Cuando abrazamos profundamente estas verdades, nuestros corazones no solo se controlan, sino que son transformados. Su orientación fundamental es transformada.

Ya no actuamos moralmente solo porque nos beneficia o porque nos hace sentir mejor acerca de nosotros mismos. En lugar de eso, decimos la verdad y mantenemos nuestras promesas por amor al que murió por nosotros y guardó la promesa a pesar del intenso sufrimiento que le produjo. El evangelio nos impulsa a hacer lo bueno no por nuestro propio bien, sino por amor a Dios, por amor a Cristo, producto del deseo de conocer, de parecernos, de complacer y amar al que nos salvó. Esta clase de motivación solo puede crecer en un corazón hondamente tocado por la gracia.

La solución de la Biblia para remediar la mezquindad es por tanto una reorientación al evangelio y a la generosidad de Cristo, quien dejó toda su riqueza por nosotros (2 Co 8:9). El dinero no debe preocuparnos, porque la cruz prueba el cuidado de Dios por nosotros y nos da seguridad. Igualmente, la solución de la Biblia para un matrimonio mal avenido es la reorientación al amor radical, como esposo, de Cristo comunicado en el evangelio. “No cometas adulterio” (Éx 20:14) tiene sentido en el contexto de su amor de esposo, especialmente en la cruz, donde nos fue completamente fiel. Solo cuando conocemos este amor sacrificial de esposo de Cristo alcanzamos la verdadera fortaleza para combatir la lujuria. Su amor satisface, por eso evita que busquemos satisfacción sexual para que nos dé lo que solamente Jesús puede dar.

Lo que verdaderamente nos hará ser cónyuges fieles o personas generosas o buenos padres o hijos fieles *no* es el esfuerzo redoblado de seguir el ejemplo de Cristo. Más bien, es

profundizar el entendimiento que tenemos de la salvación de Cristo y practicar los cambios que este entendimiento produce en nuestros corazones; donde se asientan nuestra mente, voluntades y emociones. La fe en el evangelio reestructura nuestras motivaciones, nuestras propias concepciones, nuestra identidad y nuestra visión del mundo. Cambia nuestros corazones.⁸

El cumplir las reglas a nivel de la conducta sin un cambio de corazón será superficial y transitorio. El propósito de predicar, pastorear, aconsejar, instruir y discipular es, por consiguiente, mostrarle a la gente las implicaciones prácticas de la fe en el evangelio.

¿ES LA SANTIFICACIÓN POR LA «SOLA FE»?

La gente que está de acuerdo con que (1) la salvación es estrictamente por gracia mediante la fe y (2) esta salvación gratuita produce obediencia a la ley de Dios motivada por la gratitud, no obstante, está en desacuerdo sobre el papel preciso y la naturaleza del esfuerzo en el crecimiento cristiano. Si, como lo afirma Martín Lutero, todo pecado está enraizado en la idolatría, que consiste en no creer en Cristo para nuestra salvación y justificación, entonces parece que el único esfuerzo que un creyente debe hacer es esforzarse en creer en el evangelio. Esto parece indicar que la santificación cristiana es por la “sola fe», como lo es la justificación; es solo cuestión de creer en el evangelio con suficiente ardor. Esta clase de lenguaje ha llevado a algunos a señalar que Lutero (y los que lo siguen) reducen los esfuerzos cristianos a vivir una vida santa sin nada más que creer en la justificación. Argumentan que la santificación demanda un esfuerzo mucho más pronunciado.

No entraré aquí en ese debate en profundidad, pero creo que ambas partes plantean un tema que es correcto, aunque fácil de interpretarse erróneamente. Para empezar, los cristianos deben hacer todo lo posible para cumplir la voluntad de Dios. Si se siente impulsado a recoger una piedra para tirársela a alguien, ¡haga lo que sea necesario para no hacerlo! Recuerde: “¡Iré a la cárcel. Causaré la desgracia de mi familia!». Sería una equivocación ceder al impulso pecaminoso solo porque, en ese momento, no cree lo suficiente en el evangelio para que lo refrene. No hay razón a corto plazo para que un cristiano no pueda usar estrictamente todo el poder de la voluntad si fuere necesario. Dios se merece nuestra obediencia y debemos dársela, aun si sabemos que nuestros motivos se mezclan y son impuros.

Los que dicen: “Necesitamos esforzarnos vigorosamente para obedecer, aun en el caso de que nuestra creencia en el evangelio sea inadecuada” tiene razón, al menos a corto plazo. Pero obediencia no es lo mismo que cambio. Al final, todos los esfuerzos son alimentados por *alguna* motivación, y si nuestra motivación no es el evangelio, no estamos entonces obedeciendo a Dios por amor a él (véase el recuadro “Moralidad común y verdadera virtud», pág. 68); ni tampoco seremos

capaces de cambiar nuestro carácter de forma permanente.

Suponga que un pajarito se cae del nido dentro de la línea de visibilidad de un zorro. El pájaro todavía no puede volar (de ahí la caída), pero hay un agujerito protector en la base del árbol al que puede escabullirse. El zorro arranca y se apresta a perseguir al pájaro. ¿Qué debe hacer el pajarito? Claro, debe saltar al agujero para evitar el peligro inmediato. Pero si con el paso del tiempo lo único que hace el pájaro es saltar, nunca aprenderá aquello para lo que fue diseñado: volar. Y al final seguramente lo cazarán los depredadores de los que fue diseñado para escapar.¹³

A corto plazo, debemos sencillamente obedecer a Dios porque es su derecho y se le debe. Pero a largo plazo, la mejor manera de moldear nuestras vidas y escapar de la influencia mortal de los pecados que nos acechan es la de motivar el corazón con el evangelio.

LA IMPORTANCIA DE LA IDOLATRÍA

Una de las maneras más importantes, bíblicas y prácticas de ayudar a que la gente acierte a ver cómo falla al creer en el evangelio, es instruyéndola acerca de la naturaleza de la idolatría.⁹ En su libro *Treatise on Good Works* [Tratado sobre las buenas obras], una exposición de los Diez Mandamientos, Martín Lutero afirma que el llamado “no tengas otros dioses además de mí” (Éx 20:3) y el llamado a creer solamente en Jesús para nuestra justificación (Ro 3-4) son, en esencia, la misma cosa. Decir que no debemos tener otros dioses fuera de Dios y que no debemos tratar de alcanzar nuestra salvación sin Cristo, son uno y lo mismo:

*Ahora bien, esta es la obra del Primer Mandamiento, que dice: “No tengas otros dioses además de mí», que significa: “Porque solamente yo soy Dios, colocarás toda tu seguridad, confianza y fe en mí únicamente y no en nadie más».*¹⁰

La enseñanza de Lutero dice que cualquier cosa que busquemos *más* de lo que buscamos a Cristo para un sentido de aceptación, gozo, significado, esperanza y seguridad es por definición nuestro dios ... lo que adoramos, servimos y dependemos de él con nuestra vida y corazón. En general, los ídolos pueden ser cosas *buenas* (familia, logros, trabajo y carrera, romance, talento, etcétera, incluso el ministerio del evangelio) que hemos convertido en las cosas supremas que nos dan el significado y el gozo que necesitamos. Estas nos empujan al borde del abismo porque hay que tenerlas. Una señal segura de la presencia de la idolatría es la ansiedad desproporcionada, la ira o el desengaño cuando nuestros ídolos se desbaratan. Así, perder algo bueno nos entristece, pero perder un ídolo nos devasta.

Lutero también concluye en su estudio de los mandamientos que nunca faltaremos a uno de los mandamientos a menos que empecemos quebrantando el primero.¹¹ No mentimos, no cometemos adulterio ni robamos, salvo que primero hagamos que otra cosa sea más fundamental para nuestra esperanza, gozo e identidad que Dios. Digamos que, cuando

mentimos, nuestra reputación (o dinero o lo que sea) es en ese momento más esencial para nuestro sentido de identidad y felicidad que el amor de Cristo. Si hacemos trampa en la declaración de impuestos, el dinero y las posesiones –y la condición o comodidad de tener más– se ha tornado en lo más importante para el sentido de trascendencia y seguridad de nuestro corazón que nuestra identidad en Cristo. La idolatría es, entonces, también la raíz de nuestros demás pecados y problemas.¹²

Ahora bien, si la raíz de todo pecado es la idolatría y la idolatría es un fallo en buscar a Jesús para nuestra salvación y justificación, la raíz de todo pecado es no creer el mensaje del evangelio de que Jesús y *solamente Jesús* es nuestra justificación, rectitud y redención.

¿Cuál es entonces la esencia del cambio de conducta? ¿Qué será lo que nos ayude a vivir vidas piadosas? La solución no es simplemente la de forzarnos o llenarnos de pánico para hacer lo correcto, sino aplicar el evangelio a los ídolos de nuestros corazones, que son siempre una forma alternativa de autosalvación, lejos de Jesús. Nuestros fracasos en la justificación *genuina* proceden entonces generalmente del fracaso de regocijarnos en nuestra justificación *legal* en Cristo. Nuestras fallas en la santificación (vivir como Cristo, vidas piadosas) vienen principalmente de la falta de orientación a nuestra justificación. Nunca cambiaremos a menos que afrontemos las formas particulares y características en que nuestros corazones se resisten al evangelio y siguen sus proyectos de autosalvación a través de la idolatría.

Quienes predicán y asesoran la renovación del evangelio deberían hablar constantemente acerca de los ídolos subyacentes que nos muestran las maneras particulares y características de cómo nuestros corazones dejan de creer en el evangelio. Hacerlo así evitará que la gente trate de resolver todos los problemas y de hacer todos los cambios a través de la conducta moralista que conduce a la inseguridad, a la ira y culpa reprimidas y a la muerte espiritual¹⁴ Por el contrario, esto mantiene el enfoque en el evangelio y en la obra de Cristo. En el capítulo siguiente veremos cómo las iglesias pueden colaborar con el Espíritu Santo para traer la renovación del evangelio.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. ¿Cómo articularía las tres maneras de responderle a Dios? ¿Cuáles son las diferencias y las semejanzas entre las dos maneras de rechazar a Dios? ¿De qué forma estas contrastan con una respuesta al evangelio?
2. ¿Dónde se encuentra usted en el cuadro titulado “Una comparación rápida entre religión y evangelio»? Regrese y con sinceridad haga un balance: ¿La mayoría de sus pronunciamientos están en la columna de la izquierda o en la de la derecha? ¿En qué situaciones siente que se vuelve a la religión y no al evangelio? ¿Cómo han cambiado sus esquemas en los últimos cinco años y por qué?
3. Keller escribe: “El único modo de ministrar que produce que la vida de la gente sea transformada, que trae alegría y poder y energía sin autoritarismo, es mediante la

predicación del evangelio para destruir el legalismo y el relativismo». ¿Por qué es necesario confrontar y destruir ambos errores? ¿Cuál de los dos prevalece más en su contexto? ¿Cuál es el que posiblemente confronte y qué puede hacer para restaurar el equilibrio en su ministerio?

4. El apóstol Pablo emplea imágenes del evangelio en vez de presionar a la gente para que cambie. Este capítulo presenta tres ejemplos (generosidad, esposos que honran a sus esposas y dominio propio). Seleccione otra esfera de cambio de vida y tome nota de qué haría para que el evangelio motive a alguien de su congregación. Si se encuentra en un grupo, practíquelo con alguien más.

CAPÍTULO 5 — LA ESENCIA DE LA RENOVACIÓN DEL EVANGELIO

1. En todo este capítulo y en muchas partes del libro empleo “religión” como sinónimo de moralismo y legalismo. Ciertamente podemos referirnos a la “religión cristiana», aunque emplearé “religión” más negativamente, como un dispositivo heurístico, y tengo un par de buenas razones para hacerlo así: (1) La Biblia usa dos palabras para “religión” o “religioso” –*thremskeia* y *deisidaimonia*– que Lucas y Pablo emplean de forma negativa (Hch 25:19; 26:5; Col 2:18 [NVI, “adoración»]). Santiago emplea *thremskeia* positivamente una sola vez (Stg 1:27), pero negativamente en 1:26. Hebreos tiene un sinnúmero de términos parecidos para obras-religión también. (2) Algunas personas contrastan “religión” con “relación», como “el cristianismo no es una religión; es una relación». No es esto lo que quiero decir, y hay quienes hacen esta declaración para significar que el cristianismo exige solo una relación de amor íntimo con Dios, sin obediencia, santidad de vida, vida en comunidad y disciplina. Dietrich Bonhoeffer (*The Cost of Discipleship* [El costo del discipulado] [New York: Touchstone, 1995], pp. 44-45) se refiere a esto como “gracia barata”: el amor de un Dios no santo que no necesitó de una expiación costosa para reconciliarnos y cuyo amor, por lo tanto, no demanda ni provoca cambio de vida. El evangelio se diferencia de la gracia barata y de la religión.
2. La verdad es que aun gente aparentemente irreligiosa es en realidad religiosa. Véase la cita de David Foster Wallace en el capítulo 1; Emily Bobrow, “David Foster Wallace, in His Own Words” [«David Foster Wallace, en sus propias palabras»] (tomado de su discurso de graduación en la Universidad Kenyon en 2005), <http://moreintelligentlife.com/story/david-foster-wallace-in-his-own-words> (acceso el 4 de enero de 2012).
3. Richard F. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal* [Dinámicas de la vida espiritual: Una teología evangélica de la renovación] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1979), pp. 101, 211-12.
4. Una versión de esta tabla se encuentra en *Gospel in Life Study Guide: Grace Changes Everything* [El evangelio en la Guía de estudio para la vida: La gracia lo cambia todo] de Timothy Keller (Grand Rapids: Zondervan, 2010), p. 16.
5. Debemos agregar aquí que Edwards no despreciaba la moralidad común. Creía que era la manera principal con la que Dios refrenaba el mal en el mundo y llevaba a la gran

mayoría de la gente a decir la verdad, a no robar, a mantener sus promesas y así sucesivamente. No obstante, Edwards no quería que los cristianos se conformaran con menos que el desarrollo de la verdadera virtud (véase especialmente *Ethical Writings: The Works of Jonathan Edwards* [Obras éticas: Los escritos de Jonathan Edwards], Paul Ramsey, ed., vol. 8 (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989).

6. C. S. Lewis, *The Screwtape Letters* [Cartas del diablo a su sobrino] (New York: Macmillan, 1961), p. vii.
7. Pablo está cuestionando las virtudes estoicas. Ejercer estas virtudes a través del estoicismo –un moralismo funcional que suprime las emociones y niega las pasiones– no es suficiente. Es necesario que el evangelio “enseñe” para conquistar verdaderamente estas virtudes. Gracias al doctor Mark Reynolds por esta idea.
8. Este orden y equilibrio “indicativo-imperativo” se encuentra en las cartas de Pablo. Por ejemplo, Pablo en los primeros tres capítulos de 1 Corintios repetidamente les recuerda a los cristianos corintios que ellos son “santos», apartados y aceptados. Luego en 1 Corintios 4, 5 y 6 les dice que “sean lo que son; practiquen su identidad».
9. Para substancialmente más sobre este asunto, véase Timothy Keller, *Counterfeit Gods* [Dioses falsificados] (New York: Penguin, 2009).
10. Martin Luther, *A Treatise on Good Works* [Tratado sobre las buenas obras] (Rockville, Md.: Serenity, 2009), p. 28.
11. Lutero (*Treatise on Good Works* [Tratado sobre las buenas obras], p. 29)) escribe: “Todos aquellos que no confían en Dios todo el tiempo [...] pero buscan su favor para otras cosas o para ellos mismos, no guardan su mandamiento y practican verdadera idolatría, incluso si cumplieran con todos los demás mandamientos».
12. El teólogo Paul Tillich también ofrece categorías válidas para entender la idolatría. Tillich (*Dynamics of Faith* [Dinámica de la fe] [New York, HarperCollins, 2001]) definió la fe como “la preocupación última” (p. 1 del original en inglés). Sea lo que sea por lo que está viviendo –no importa si usted es religioso o no– se convierte en su dios. Idolatría es cuando “las realidades preliminares finitas se elevan a entidades supremas” (p. 133 del original en inglés).
13. Gracias a Michael Thate por esta ilustración.
14. Véase Timothy Keller, *Gospel in Life Study Guide* [El evangelio en la guía de estudio de la vida] (Grand Rapids: Zondervan, 2010) para mayores detalles sobre mucho de lo que se incluye en este capítulo.

capítulo 6

LA OBRA DE LA RENOVACIÓN DEL EVANGELIO

Hemos hablado acerca de la *necesidad* de una renovación del evangelio y de la *esencia* del evangelio en el avivamiento y la renovación; ahora miraremos la *obra* de la renovación del evangelio: los medios y modalidades prácticos mediante los cuales el Espíritu Santo produce un cambio perdurable en las vidas de individuos y congregaciones.

También nos concentraremos con más detalle en uno de estos medios –el trabajo de la predicación– y examinaremos varias señales que evidencian la renovación del evangelio.

LOS MEDIOS DE LA RENOVACIÓN DEL EVANGELIO

Aunque la fuente última de un avivamiento es el Espíritu Santo, el Espíritu normalmente emplea varios medios «instrumentales» o penúltimos para producirlo.

LA ORACIÓN EXTRAORDINARIA

Para encender cada avivamiento, inicialmente el Espíritu Santo emplea lo que Jonathan Edwards denominó «la oración extraordinaria»; unida, persistente y centrada en el reino. A veces comienza con un solo individuo o con un pequeño grupo de personas clamando para que Dios manifieste su gloria en la comunidad. Lo que importa no es la cantidad de orantes, sino la naturaleza de la oración. C. John Miller hace una distinción beneficiosa y perceptible entre reuniones de oración de «mantenimiento» y de «primera línea».¹ Las reuniones de oración de mantenimiento son cortas, mecánicas y enfocadas en las necesidades físicas dentro de la iglesia. En contraste, las tres características básicas de la oración de primera línea son estas:

1. Petición de gracia para confesar los pecados y humillarnos
2. Compasión y celo por el florecimiento de la iglesia y la evangelización de los perdidos
3. Deseo de conocer a Dios, de ver su rostro, de vislumbrar su gloria

Estas tres distinciones son inevitablemente poderosas. Si presta atención en una reunión de oración, puede decir claramente si estas características se hallan presentes. En las oraciones bíblicas pidiendo avivamiento en Éxodo 33; Nehemías 1 y Hechos 4, se ven fácilmente los tres elementos de la oración de primera línea. Nótese en Hechos 4, por ejemplo, que después de que las autoridades religiosas amenazaron a los discípulos, estos no pidieron protección para ellos y sus familias; ipidieron valor para continuar predicando! Siempre existe alguna clase de oración extraordinaria, más allá de los cultos y patrones normales de oración.

REDESCUBRIMIENTO DEL EVANGELIO

Junto a la oración extraordinaria y persistente, el elemento más necesario de la renovación del evangelio es *una recuperación del evangelio mismo*, con un énfasis particular

en el nuevo nacimiento y en la salvación por gracia solamente. D. Martyn Lloyd-Jones enseñó que el énfasis del evangelio en la gracia se puede perder de varias maneras. Una iglesia podría simplemente tornarse heterodoxa, perdiendo su dominio de los principios ortodoxos de la teología que apuntala el evangelio, como la naturaleza trinitaria de Dios, la deidad de Cristo, la ira de Dios, etcétera. Podría darle la espalda a la mismísima creencia de la justificación por fe solamente y la necesidad de conversión, y cambiar a la interpretación de que ser cristiano es meramente ser miembro de una iglesia o vivir una vida según el ejemplo de Cristo. Esto corta la fibra de la renovación del evangelio y el avivamiento.²

Pero es posible suscribir cada doctrina ortodoxa y no obstante fracasar en la comunicación del evangelio a los corazones de las personas de manera tal que las lleve al arrepentimiento, al gozo y al crecimiento espiritual. Esto puede suceder a través de la ortodoxia muerta, en la que crece tal orgullo por lo correcto de nuestra doctrina que la enseñanza sólida y la práctica eclesiástica apropiada se convierten en cierta clase de justificación por obras. El cuidado en la doctrina y la vida es, por supuesto, vital, pero cuando en la iglesia se acompaña de fariseísmo, burla, desdén de todos los demás, y de una actitud polémica y combativa, demuestra que si bien tal vez se crea en la doctrina de la justificación, reina no obstante un fuerte espíritu legalista. La doctrina, por lo tanto, no llegó a tocar los corazones.³

Lloyd-Jones también habla de «ortodoxia defectuosa» e «inercia espiritual».⁴ Algunas iglesias mantienen doctrinas ortodoxas, pero con desequilibrios y una falta del énfasis adecuado. Muchos ministerios dedican más tiempo a defender la fe que a propagarla. O pueden dar demasiada energía y atención a cuestiones como la profecía o los dones espirituales o la creación y la evolución. Una iglesia quizá se enamora de la mecánica del ministerio y la organización eclesial. Hay innumerables razones para que doctrinas sustanciales como la de la gracia, la justificación y la conversión, aunque se crean con firmeza, se mantengan «en el cajón». No se predicán ni se comunican de forma tal que conecten con la vida de la gente. La gente percibe las doctrinas, pero no las entiende. Es posible sacar una «A» en un examen doctrinal y describir exactamente las doctrinas de nuestra salvación, pero estar ciegos a sus verdaderas implicaciones y poder. En este sentido, hay bastantes iglesias ortodoxas en las que el evangelio debe ser descubierto de nuevo y luego aplicado a los corazones de las personas. Cuando esto sucede, los cristianos nominales se convierten, los cristianos adormecidos y débiles reciben poder y los no creyentes se sienten atraídos a la recientemente renovada congregación cristiana.

Uno de los principales canales que dio paso al primer avivamiento en Northampton, Massachusetts, fueron dos sermones de Jonathan Edwards sobre Romanos 4:5 (“Justificación por fe solamente”) en noviembre de 1734. Y para John Wesley y George Whitefield, los líderes principales del Gran Avivamiento Británico, fue la comprensión de la salvación por gracia, y *no* por el esfuerzo moral, lo que motivó en ambos la renovación personal y los convirtió en agentes del avivamiento.

APLICACIÓN DEL EVANGELIO

¿Cómo hacemos que la gente entienda el evangelio y vea su poder y sus implicaciones? Esto puede suceder en una iglesia de varias maneras. Primero, la iglesia recupera el evangelio a

través de la predicación, que es la única forma de información y enseñanza a la que la gran mayoría de asistentes a la iglesia están expuestos. ¿Son algunas partes de la Biblia «mejores» que otras para la predicación del evangelio? No, de ninguna manera. Cada vez que usted predica a Cristo y su salvación como el significado del texto, en lugar de hacer una exposición de principios bíblicos para la vida, su prédica se encamina a la renovación. Sin embargo, predicar de esta manera no es fácil. Incluso aquellos comprometidos con una predicación cristocéntrica tienden hacia sermones de inspiración acerca de Jesús, con poca aplicación. Sabiendo que se trata de una cuestión enorme para digerir, le recomiendo el libro de Bryan Chapell, *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Sermon* [Predicación cristocéntrica: Redención del sermón expositivo] (2ª ed.; Grand Rapids: Baker, 2005) para que comience su estudio.⁵

La segunda manera de que un pastor o líder recupere el evangelio en la iglesia es mediante la capacitación de líderes laicos que ministren el evangelio a los demás. Es muy importante organizar un tiempo constante y bien intenso para procesar la dinámica de la renovación del evangelio con los líderes laicos de una iglesia. Los componentes de esta capacitación incluyen tanto contenido como contacto de vida. Como «contenido» propongo estudiar material elemental como el capítulo de D. Martyn Lloyd-Jones, «El verdadero fundamento», en *Spiritual Depression* [Depresión espiritual] o trabajar con mi corto libro *The Prodigal God* [El Dios pródigo] junto con la guía de estudio.⁶ Otros materiales más avanzados incluyen libros de Richard Lovelace y Jonathan Edwards (varios de ellos aparecen en el recuadro de la página 81).

Por «contacto de vida» me refiero a buscar formas de tener reuniones personales y aconsejaría para ayudar a que sus líderes se arrepientan de sus ídolos y su fariseísmo. Una vez que les «cae la moneda» del evangelio y comienza su reacción en cadena, tendrá bastante que hacer en esta clase de trabajo pastoral. Sus líderes pueden entonces comenzar a liderar grupos en los que guían a la gente a las verdades de la Biblia que los han ayudado a ellos a cambiar sus vidas.⁷

PREGUNTAS PARA LA CONDUCCIÓN DE UNA «REUNIÓN DE EXPERIENCIA»

Para ser admitido en una reunión de experiencia, el posible candidato debía contestar las siguientes preguntas afirmativamente:

- 1. ¿Está buscando a Dios con todo el corazón?**
- 2. ¿Está dispuesto a que otros lo confronten, lo disciplinen y lo instruyan?**
- 3. ¿Se abstendrá de repetir las cosas confidenciales que se hablen entre nosotros?**
- 4. ¿Está dispuesto a usar sus dones espirituales para edificar al resto del grupo?**
- 5. ¿Está resuelto a abandonar sus ídolos y amores desordenados?**

Para iniciar la charla en el grupo, se formulaban típicamente las siguientes preguntas:

- 1. ¿Tiene la seguridad espiritual de su salvación y de su unión con Cristo?
¿Cuán manifiesta y vívida es esa seguridad?**
- 2. ¿Cómo da testimonio el Espíritu Santo a su espíritu de que usted es su hijo?
¿Es usted consciente de una creciente luz espiritual interior, que revela más de la pureza de la ley, la santidad de Dios, la maldad del pecado y la belleza de la justicia imputada de Cristo?**
- 3. ¿Está aumentando su amor por los cristianos? ¿Siente que tiene menos espíritu de censura y prejuicio hacia los cristianos débiles, los que caen o los que se engañan a sí mismos? ¿Ha sido indiferente con alguien?**
- 4. ¿Es cada vez más sensible su conciencia como para convencerlo de los primeros impulsos de pecado en la mente, tales como inicio de resentimiento; preocupación, orgullo, envidia; un deseo indebido de poder, aprobación y comodidad material; y una exagerada preocupación por su reputación? ¿Se va dando cuenta y es persuadido de los pecados de la lengua como comentarios mordaces, mucho hablar y poco escuchar, engaños y medias mentiras, chisme y difamación, chistes inapropiados o simplemente frases sin sentido?**
- 5. ¿Ve señales de crecimiento en el fruto del Espíritu? ¿Puede dar ejemplos prácticos de cuándo respondió de manera diferente –con amor, gozo, paciencia, honestidad, humildad o dominio propio– en una situación en que hace uno o dos años no hubiera respondido así?**
- 6. ¿Puede ya discernir motivos falsos e idólatras por algunos de los buenos servicios que presta? ¿Está viendo que muchas cosas que pensó las hacía para Dios en realidad las está haciendo por otros motivos? ¿Nota aspectos de su vida en los que se ha resistido a la voluntad del Señor?**
- 7. ¿Está viendo nuevas maneras de ser mejor mayordomo de los talentos, dones, relaciones, riquezas y otras posesiones que Dios le ha dado?**
- 8. ¿Está teniendo momentos en los que disfruta del apacible deleite que trae el Espíritu? ¿Está descubriendo que algunas promesas son extremadamente preciosas? ¿Está recibiendo respuesta a sus oraciones? ¿Tiene momentos refrescantes al leer o escuchar la Palabra?**

La tercera forma en que una iglesia puede apoyar las dinámicas de la renovación del evangelio es la de inyectar un elemento experimental en su ministerio de grupos pequeños o inclusive formar varios grupos dedicados a esto. Muchas reuniones de grupo se parecen a clases de estudio bíblico o reuniones de compañerismo donde la gente habla de sus cargas y necesidades, se ayudan entre sí y oran los unos por los otros. Si bien estas funciones son de extrema importancia, podemos aprender de los líderes de avivamientos del pasado, como

George Whitefield y John Wesley, quienes animaron a la gente a formar grupos de cuatro a ocho personas para hablar semanalmente de hasta qué punto Dios era real en sus corazones, de sus pecados dominantes, las maneras como Dios lidiaba con ellos a través de su Palabra y cómo iban sus vidas de oración. *The Experience Meeting* [La reunión de experiencia] de William Williams es una guía clásica de cómo funcionó una *seait* galesa o «reunión de experiencia» (véase el recuadro).⁸

La cuarta manera en la que el evangelio se aplica al corazón de la gente en una iglesia es a través del medio más básico e informal posible, lo que los escritores mayores llamaban simplemente «conversación». La renovación del evangelio en la iglesia se divulga a través de individuos renovados que hablan informalmente con otros. Es en conversaciones personales que se puede aplicar el evangelio de forma más específica y deliberada. Cuando un cristiano comparte cómo el evangelio le ha «llegado» y está produciendo grandes cambios en su vida, los oyentes pueden hacer preguntas concretas y reciben gran estímulo para también avanzar espiritualmente. William Sprague escribe: «Más de un cristiano ha tenido ocasión [...] de meditar en que mucho de su utilidad y mucho de su gozo procedía, en Dios [...] de una sencilla conversación con algún amigo cristiano sensato».⁹ Sprague afirma que a menudo no es tanto el contenido real de lo que un cristiano comparte, sino el espíritu y carácter del evangelio renovado, el que marca el impacto. Los cristianos deben llevar las marcas contagiosas del avivamiento espiritual: una gozosa, cariñosa seriedad y «unción», un sentido de la presencia de Dios.¹⁰ Los giros visibles y dramáticos de la vida y las conversiones inesperadas pueden llevar a otros a un profundo examen y a crear una sensación de anhelo y expectativa espirituales en la comunidad. Los avivamientos personales de estos individuos trascienden informalmente a otros mediante conversaciones y relaciones. Más y más personas comienzan a examinarse y a buscar a Dios.

Una quinta manera de aplicar el evangelio es asegurarse de que pastores, ancianos y otros líderes de la iglesia sepan cómo usar el evangelio en los corazones de las personas en la consejería pastoral, especialmente con aquellos que llegan con una gran convicción de pecado y buscan consejo acerca de cómo seguir adelante. Sprague muestra cómo el evangelio debe emplearse con personas interesadas en la búsqueda espiritual, nuevos creyentes y cristianos dormidos por igual.¹¹ Por ejemplo, Sprague les dice a los consejeros pastorales que «determinen ... cuál es su nivel de conocimiento y cuál es su nivel de sentimiento».¹² Les dice a los consejeros que ayuden a los que tienen poco conocimiento de la doctrina pero mucho sentimiento, o poco sentimiento pero una buena preparación doctrinal, para lograr un equilibrio de estos dos aspectos. Sprague aconseja buscar formas de fariseísmo y obras de justicia y les dice cómo ayudar a la gente a escapar de ellos. También hace una lista sorprendentemente actualizada de dudas y problemas comunes que los interesados en la búsqueda espiritual tienen y recomienda cómo responder a cada una de ellas. El evangelio debe ser utilizado para cortar *tanto* el moralismo *como* el libertinaje que destruyen la verdadera vida y poder espirituales.¹³

INNOVACIÓN DEL EVANGELIO

Podemos identificar otro factor importante en los movimientos de renovación del evangelio: creatividad e innovación. Sprague señala con razón que los avivamientos

ocurren principalmente a través de los «medios de gracia instituidos»: predicación, trabajo pastoral, adoración y oración. Es muy importante reafirmar esto. El Espíritu de Dios puede y de hecho utiliza estos medios ordinarios de gracia para producir conversiones conmovedoras y extraordinarias y un crecimiento significativo de la iglesia. Sin embargo, cuando estudiamos la historia de los avivamientos, generalmente encontramos una combinación de algunos métodos innovadores de comunicar el evangelio. El Gran Avivamiento del siglo XVIII adoptó dos formas de ministerio que rara vez se habían utilizado: predicación pública al aire libre y grandes reuniones de «sociedad» en grupos pequeños. En el avivamiento de 1857-1859 de la ciudad de Nueva York, una cantidad masiva de gente se convirtió y se unió a las iglesias de Manhattan. No obstante, la forma más vital de ministerio fueron las reuniones semanales de oración dirigidas por laicos en todo el distrito financiero de Wall Street. Muchos historiadores han señalado que la Reforma Protestante en Europa fue alimentada grandemente por la inclusión de una gran innovación tecnológica: la imprenta.

Ningún avivamiento repetirá completamente las experiencias del pasado, y sería un error identificar demasiado cualquier método específico con los avivamientos. D. Martyn Lloyd-Jones señala algunos casos tristes en los que la gente que vino a través del avivamiento galés de 1904-1905 se apegó a formas particulares de realizar reuniones y cantar himnos como la *única* manera en que Dios trae el avivamiento. (Esta clase de nostalgia por queridos métodos del pasado abunda todavía hoy). En su lugar, mientras que los medios centrales del avivamientos son teológicos (redescubrimiento del evangelio) y ordinarios (predicación, oración, compañerismo, adoración) debemos siempre buscar nuevos modelos de proclamar el evangelio que el Espíritu Santo puede usar en nuestro momento cultural. Como apuntaba C. S. Lewis en Las crónicas de Narnia, las cosas nunca suceden dos veces de la misma manera, por eso es mejor mantener los ojos abiertos.

PREDICANDO PARA LA RENOVACIÓN DEL EVANGELIO

Volvamos a nuestro diálogo sobre el papel de la predicación en la renovación del evangelio, porque nunca se insistirá demasiado en ello. Comenzaremos estudiando cinco características que definen la predicación para la renovación del evangelio.

1. Predicar para distinguir entre religión y evangelio. Ya hemos expuesto bastante sobre este imperativo en el capítulo anterior. La predicación eficaz para la renovación del evangelio criticará tanto la religión como la irreligión. También tratará el problema principal de la idolatría ayudando a los oyentes a hurgar, debajo del nivel de la conducta, las motivaciones de sus corazones, a fin de ver la manera en que el evangelio funciona (o no) en el corazón humano.

2. Predicar de la santidad y el amor de Dios para transmitir la riqueza de la gracia. La predicación no debe enfatizar únicamente el juicio, la santidad y la justificación de Dios (como los predicadores moralistas) ni enfatizar solamente el amor y la misericordia de Dios (como los predicadores liberales). Solo cuando la gente ve a Dios como un ser absolutamente santo y absolutamente misericordioso, la cruz de Jesús en verdad los cautivará y los transformará. Jesús fue tan santo que *tuvo* que morir por nosotros; solo eso daría satisfacción a su naturaleza santa y justa. Pero tuvo tanto amor que murió por

nosotros con *alegría*; solo eso cumpliría su deseo de adoptarnos como su pueblo. Esto nos humilla, sacándonos de nuestro orgullo y egocentrismo, y al mismo tiempo nos afirma para dejar nuestro pesimismo. Nos lleva a odiar el pecado a la vez que nos previene de odiarnos a nosotros mismos de una manera enfermiza.

3. Predicar no solamente para que la verdad sea clara, sino también para que sea *real*. Hemos visto cómo Pablo busca mayor generosidad de la gente apelando a que *conozcan* la gracia y generosidad de Cristo (2 Co 8). En otras palabras, si los cristianos son materialistas, no es meramente un fracaso de la voluntad. Su falta de generosidad se debe a que no han entendido *cabalmente* cómo Jesús se hizo pobre por ellos, cómo en él tenemos todas las verdaderas riquezas y tesoros. Tal vez tengan un conocimiento intelectual superficial de la riqueza espiritual de Jesús, pero no lo captan de verdad en su profundidad. La predicación, entonces, no debe consistir en decirle a la gente lo que debe hacer. Debe representar a Cristo de tal manera que cautive el corazón y la imaginación más que las cosas materiales. Esto requiere algo más que un argumento intelectual, la presentación de la *belleza* de Cristo.

Para Jonathan Edwards, el principal problema espiritual de la mayoría de los cristianos es que aunque poseen un entendimiento intelectual de muchas doctrinas, estas no viven realmente en sus corazones y por consiguiente no ejercen ninguna influencia en su conducta¹⁴ En el caso del materialismo, el poder del dinero produciendo seguridad es más «real espiritualmente» para la gente que la seguridad de la amorosa y sabia provisión de Dios. La predicación clara, entonces, es un medio para lograr el objetivo de que la verdad sea más real en los corazones de los oyentes de lo que lo haya sido anteriormente. D. Martyn Lloyd-Jones lo resume de esta manera:

*El objetivo primero y principal de la predicación [...] es el de causar una impresión. Es la impresión del momento la que importa, incluso más de lo que pueda recordarse posteriormente [...] Edwards, en mi opinión, tiene el verdadero concepto de la predicación. No se trata principalmente de impartir información; y mientras [los oyentes toman] notas tal vez estén perdiendo algo del impacto del Espíritu. Como predicadores no debemos olvidar esto. No somos simples comunicadores de información. Deberíamos decirle a nuestra gente que lean algunos libros y saquen ellos mismos la información. El negocio de la predicación es hacer que ese conocimiento cobre vida.*¹⁵

4. Predicar a Cristo usando cada texto. La manera principal de evitar la predicación moralista es asegurarse de que siempre se predica a Jesús como el punto y mensaje fundamentales de cada texto. Si a los oyentes no se les señala a Jesús antes de finalizar el sermón, les dará la impresión de que el sermón es básicamente acerca de *ellos*, de lo que ellos deben hacer. Sin embargo, sabemos por textos como Lucas 24:13-49 que Jesús entendió que cada parte de la Biblia lo señalaba a él y a su obra salvífica. Con esto no se sugiere que el autor de cada pasaje bíblico hizo referencias intencionales a Jesús, sino que si usted sitúa cualquier texto dentro de su contexto canónico completo, es muy posible discernir las líneas que apuntan a Cristo.

Por ejemplo, en Jueces 19 tenemos la narración estremecedora de un levita que es rodeado por hombres perversos en una ciudad extranjera y que, para salvar su propia vida,

ofrece a su concubina (una esposa de segunda clase) para que la violaran y ultrajaran. No hay manera de predicar sobre esto sin hablar del hecho de que esta es una contradicción directa y horrible de todo lo que la Biblia demuestra respecto a cómo debe ser un esposo. El esposo debe proteger a su esposa, y más aún, debe sacrificarse por ella (Ef 5). ¿Y cómo sabemos lo que un verdadero esposo debe ser? Pues, el autor de Jueces no lo sabe tan claramente como nosotros, pero sabemos lo que es un verdadero esposo cuando miramos a Jesús; Pablo lo describe en Efesios 5. En consecuencia, debemos presentar el sermón con referencia a Cristo. Solamente él nos muestra cómo deben ser los esposos y solamente cuando reconocemos su obra salvífica podemos liberarnos del miedo y del orgullo que nos hace malos esposos. Este mensaje convence, pero también da un profundo aliento. No estamos tratando desesperadamente de ganar nuestra salvación siendo buenos esposos; estamos aplicando una salvación total y que ya fue cumplida a nuestro matrimonio. Debemos siempre volvernos a Jesús en nuestro sermón, porque queremos poner lo que la Biblia declara en *cualquier lugar en particular* en contexto con lo que la Biblia dice sobre ese tema *como un todo*. Y ese viaje siempre nos lleva a través del evangelio a Jesús.

LECTURAS ADICIONALES SOBRE EL AVIVAMIENTO

NIVEL BÁSICO

Keller, Timothy. *The Prodigal God: Recovering the Heart of the Christian Faith* [El Dios pródigo: Recobrar el corazón de la fe cristiana]. New York: Dutton, 2008.

Lloyd-Jones, D. Martyn. «The True Foundation». Pages 23–36 in *Spiritual Depression: Its Causes and Cures* [«El verdadero fundamento». Páginas 23-26 en *Depresión espiritual: Sus causas y curas*]. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

NIVEL INTERMEDIO

Lloyd-Jones, D. Martyn. *Revival* [Avivamiento]. Wheaton, Ill.: Crossway, 1987.

Lovelace, Richard F. *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal* [Dinámicas de la vida espiritual: Una teología evangélica del avivamiento]. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1979.

NIVEL AVANZADO

Edwards, Jonathan. *The Nature of True Virtue* [La naturaleza de la verdadera virtud]. Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2003.

———. *Thoughts on the New England Revival: Vindicating the Great Awakening* [Conceptos sobre el avivamiento de Nueva Inglaterra: Reivindicación del Gran Avivamiento]. Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 2004.

—. *Religious Affections* [Afectos religiosos]. Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1961.

Edwards cuenta con otras numerosas obras sobre avivamiento que vale la pena examinar. Véanse también sus sermones *Una luz divina y sobrenatural y Justificación por fe*.

Sprague, William B. *Lectures on Revivals of Religion* [Discursos sobre avivamientos de la religión]. Edinburgh: Banner of Truth, 1958.

Hay, al final, solamente dos preguntas que formular cuando leemos la Biblia: ¿Se trata de mí? ¿O se trata de Jesús? En otras palabras, ¿es la Biblia básicamente acerca de lo que yo debo hacer o acerca de lo que *él* ya hizo? Piense en la historia de David y Goliat. Si leo a David y Goliat como una historia cuyo ejemplo debo seguir, entonces la historia se refiere realmente a mí. Es una exhortación para que yo me llene de fe y valentía a fin de luchar contra los gigantes de mi vida. Pero si acepto que la Biblia es en último término acerca del Señor y su salvación, y si leo el texto de David y Goliat en ese sentido, ipone claramente de relieve una multitud de cosas! El punto clave del pasaje del Antiguo Testamento es que los propios israelitas *no* podían confrontar al gigante. En su lugar, necesitaban un campeón que luchara por ellos ... un sustituto que se enfrentara al peligro mortal. Y el sustituto que Dios provee no es una persona fuerte, sino una débil: un muchacho, demasiado pequeño para llevar armadura. No obstante, Dios usó la debilidad del liberador como medio para destruir al Goliat excesivamente confiado y burlón. David triunfa a pesar de su debilidad y la victoria conquistada se le atribuye a su pueblo. Lo mismo hace Jesús. Es mediante su sufriente debilidad y su muerte que el pecado es derrotado. Esta historia vívida y maravillosa nos enseña lo que significa declarar que hemos muerto con Cristo y hemos resucitado y estamos sentados con él (Ef 2:5-6). Jesús es el campeón por excelencia, nuestro *verdadero* campeón, que no solo arriesgó su vida por nosotros, sino que la entregó. Y ahora su victoria es nuestra victoria y todo lo que él logró se nos atribuye a nosotros.

5. Predicar a cristianos y a no cristianos a la vez. Cuando llegué por primera vez a la ciudad de Nueva York a finales de los años ochenta, me di cuenta de que no había venido a una parte ordinaria de los Estados Unidos. Treinta por ciento de los residentes de Manhattan decían no tener «preferencia religiosa» comparado con (en ese entonces) un seis por ciento de los residentes estadounidenses. Solamente el cinco por ciento de sus habitantes asistían a alguna iglesia protestante, comparado con un veinticinco por ciento de los estadounidenses.¹⁶ Me percaté de que la ciudad de Nueva York, religiosa y culturalmente hablando, era más parecida a la Europa secular postcristiana. Así que me referí a la obra del doctor Lloyd-Jones, uno de los grandes predicadores que había trabajado en Londres a mediados del siglo XX, y volví a leer su libro *Preaching and Preachers* [Predicación y predicadores]. Además, escuché multitud (en realidad cientos, creo) de grabaciones de sus sermones.

Encontré particularmente fascinante la estructura que diseñó para su predicación. Lloyd-Jones planificaba los sermones de la noche de carácter evangelístico, mientras que los sermones de la mañana eran para instruir y edificar a los creyentes. Los sermones de la noche contenían llamados directos a que la gente se entregara a Cristo y creyera en el evangelio, pero con riqueza teológica y expositiva. Por otra parte, si bien los sermones

matutinos suponían un poco más de conocimiento del cristianismo, siempre regresaba a los temas claros del pecado, la gracia y Cristo: el evangelio. Lloyd-Jones instaba a los miembros de su iglesia para que asistieran a ambos cultos. Aunque para él el culto de la noche era el ambiente ideal para atraer a amigos no creyentes, quería que los cristianos profesos asistieran regularmente para su propio beneficio. Tampoco le preocupaba cuando los no creyentes llegaban ordinariamente a los cultos de la mañana. De hecho escribió: «Debemos tener cuidado de no ser culpables de una clasificación demasiado rígida de la gente cuando decimos: “Estos son cristianos, por consiguiente [...] o “Sí, nos hicimos cristianos como resultado de la decisión que tomamos en una reunión evangelística y ahora, viendo que somos cristianos, lo único que necesitamos es enseñanza y edificación”. Me opongo a eso resueltamente».¹⁷ Aprendí de él la lección de que no hay que predicarle a la congregación únicamente para crecimiento espiritual, presuponiendo que todo el que asiste es cristiano; y no hay que predicar evangelísticamente el evangelio pensando que los cristianos no pueden crecer con él. Evangelice mientras edifica y edifique mientras evangeliza.

LAS SEÑALES DE LA RENOVACIÓN

El avivamiento se da cuando un grupo de personas que, en general, *creen* que ya conocen el evangelio descubre que en realidad *no* lo conocen del todo y al abrazar el evangelio pasan a una fe viva. Cuando esto sucede ampliamente, se produce una enorme liberación de energía. La iglesia deja de fundamentar su justificación en su santificación. Los no asistentes a la iglesia ven esto y se dejan atraer por la vida transformada de la comunidad cristiana a medida que crece en su llamado a ser una señal del reino, una hermosa alternativa a una sociedad humana sin Cristo.

Con frecuencia, la primera señal visible de la renovación aparece cuando miembros nominales de la iglesia se convierten. Los cristianos nominales empiezan a darse cuenta de que nunca entendieron el evangelio, ni experimentaron el nuevo nacimiento, ni establecieron una relación viva con Cristo mediante la gracia. Las congregaciones se entusiasman cuando miembros de hace mucho tiempo de la iglesia mencionan sus conversiones, hablan de Cristo en términos jubilosos o expresan arrepentimiento de nuevas maneras. Los primeros en adoptar el avivamiento motivan a otros para que participen. Pronto los cristianos «adormecidos» comienzan también a recibir y apreciar una renovada seguridad de la gracia. Se percatan de por qué han vivido con ansiedad, envidia, ira y aburrimiento. Alcanzan un sentido de la realidad de Dios en el corazón, así como también una garantía más elevada e inmediata de su amor. Junto con una convicción de pecado y arrepentimiento nueva y más profunda –con respecto no solo a pecados graves de conducta sino a actitudes interiores– tienen una seguridad mucho más fuerte de la cercanía y del amor de Dios. Cuanto más profundo es el sentido que tienen de la deuda del pecado, más intenso será el asombroso por la obra expiatoria de Cristo. Como resultado, llegan entonces a ser más humildes y valientes.

¿Por qué usar el evangelio para edificar a los cristianos? D. Martyn Lloyd-Jones dio dos razones. Primero, no debemos «presuponer que todos [...] los que son miembros de la iglesia son [...] cristianos. Para mí, este es la equivocación más desastrosa de todas»¹⁸ Segundo, son muchos los que han aceptado el cristianismo de modo intelectual sin que jamás hayan estado bajo el poder de la Palabra y del evangelio, por lo tanto no se han arrepentido de verdad. En otras palabras, es importante recordar siempre que *algunos de sus miembros no están verdaderamente convertidos*. «Una de las experiencias más conmovedoras en la vida de un predicador es la que sucede cuando personas a las que todo el mundo considera cristianas, de pronto se convierten y se hacen efectivamente cristianas. No hay nada que tenga un efecto más poderoso en la vida de una iglesia que cuando eso le sucede a un buen número de sus miembros».¹⁹

No solamente muchos cristianos profesos no se han arrepentido de verdad y descansado en la gracia; los cristianos regenerados, para poder crecer, necesitan sentir constantemente el poder del evangelio y practicar la experiencia de la conversión una y otra vez. Lloyd-Jones agrega: «Si nuestra predicación es siempre expositiva, dirigida a la edificación y enseñanza, producirá miembros de iglesia duros y fríos y, a menudo, severos y satisfechos consigo mismos. No conozco ninguna otra cosa que tenga más posibilidades de crear una congregación de fariseos que esa».²⁰ También advierte contra «predicar moralidad y ética sin tener el evangelio como fundamento».²¹

¿Por qué, entonces, darles a los no creyentes exposiciones teológicamente consistentes, como lo hacía Lloyd-Jones en los cultos de la noche? Él observa lo siguiente:

A menudo he tenido la experiencia de personas que se han convertido y han ido a la iglesia y crecido en ella, y vienen a mí tiempo después para contarme lo que les ha pasado. Casi siempre han dicho: «Cuando vinimos por primera vez a la iglesia no entendíamos mucho de lo que hablaba». Les preguntaba entonces por qué seguían viniendo, y me decían repetidamente que «había algo en el ambiente total que los atraía [...] Poco a poco comenzamos a descubrir que estábamos absorbiendo la verdad [...] Comenzó a tener más y más sentido». Su comprensión había ido en aumento hasta que ahora podían disfrutar de todo el culto,²² del mensaje completo.

¿Por qué no fueron sus sermones evangelísticos más sencillos; y por qué fue posible que la gente encontrara a Cristo, de manera lenta pero segura, a través de sus sermones fundamentados en la edificación? Porque trató las cuestiones y problemas de los creyentes apuntando siempre de alguna manera a las verdades del evangelio. De ese modo, mientras los creyentes eran edificados, los no creyentes podían asimismo oír la presentación del evangelio. La razón de esta buena práctica es que a medida que los no creyentes venían a la fe, no tenían que avanzar a un culto totalmente diferente. Y no se les hacía creer que se

habían graduado del evangelio. Podían comenzar a asistir a las conferencias de los viernes por la noche sobre teología o la carta a los Romanos, pero el domingo podían aceptar la fe y crecer en gracia por medio de la rica exposición de la Biblia.

Claro que la iglesia también empieza a ver convertidos a los no cristianos de fuera a medida que la gente se siente atraída por la nueva belleza de la iglesia y por la autenticidad de su alabanza, el servicio a la comunidad y la sorprendente ausencia de condenación hacia las actitudes tribales. Los cristianos se vuelven testigos radiantes y atractivos, más dispuestos y seguros para hablarles a los demás de su fe, más simpáticos y menos críticos cuando lo hacen, y más seguros de su propia iglesia, por lo tanto, más decididos a invitar para que la visiten. Las conversiones que resultan –sólidas, duraderas y a veces dramáticas– generan un crecimiento de la iglesia significativo y a veces sorprendente.

Richard Lovelace describe un fenómeno común en las iglesias antes y después de los despertares y avivamientos. Normalmente, varias tradiciones y denominaciones cristianas tienden a enfatizar fuertemente una o dos funciones ministeriales en tanto que son débiles en otras. Por ejemplo, los presbiterianos son históricamente fuertes en la enseñanza y la doctrina, los pentecostales y anglicanos (¡a su manera!) en la alabanza, los bautistas en la evangelización, los anabaptistas en la comunidad y atención al pobre, y así sucesivamente. En tiempos de renovación del evangelio, sin embargo, estas fortalezas se combinan en iglesias que de otra manera son unilaterales. Las iglesias que experimentan la renovación del evangelio descubren que algunos de los «elementos secundarios» –ámbitos que típicamente están fuera de su enfoque primario– surgen durante la renovación del evangelio.²³

Este cambio se siente a menudo primero en la vitalidad de la alabanza de una iglesia. Cuando el evangelio «llega a casa» –cuando la santidad y el amor de Dios se tornan más excelsos, reales y afectan el corazón– hacen que se sienta de una manera natural una nueva «realidad divina» en la alabanza. Independientemente de la moda o tradición, la alabanza de las iglesias renovadas deja de ser unidimensional: ni puramente emocional ni puramente formal. Un sentimiento claro y sentido de la trascendencia de Dios satura los cultos de adoración, edificando así a los creyentes a la vez que atraen y ayudan a los no creyentes.

Además, el interés renovado en el evangelio siempre despierta interés en una expresión de la *teología bíblica* que está profundamente conectada con la vida real. Durante el avivamiento, las iglesias con tendencias liberales pueden volverse más bíblicas, mientras que las de tendencia fundamentalista pueden volverse menos sectarias y más enfocadas en el mismo evangelio que en las distinciones denominacionales.

Cuando el evangelio «llega a casa» –caso en el que los creyentes ya no tienen que mantener la imagen de competentes y correctos– se rompen de manera natural las barreras que impiden las relaciones y esto conduce a experiencias más auténticas de *comunidad* con otros. La pretensión y la evasión ya no son necesarias. El evangelio también crea una humildad que hace que los creyentes se identifiquen y sean pacientes con los demás. Todo esto permite que las relaciones dentro de la iglesia se fortalezcan y sean más profundas.

Durante los avivamientos, la naturaleza distinta y contracultural de la iglesia se hace atractiva a los de fuera.

Por último, la renovación del evangelio producirá gente que ha sido humillada (y por lo tanto no es despectiva ni desdeñosa con los que no están de acuerdo con ella) y sin embargo amada (y por lo tanto menos preocupada acerca de la opinión que otros tengan de ella). Así pues, cada creyente se convierte en un evangelista natural. Los tiempos de avivamiento son siempre momentos de un crecimiento extraordinario de la iglesia, no por transferencia de membresía ni «pesca en otras iglesias», sino a través de la conversión. Se establece también un énfasis renovado en los ministerios para atender la pobreza y la justicia. Cuando los cristianos se percatan de que no se salvaron por sí mismos, sino que fueron rescatados de la pobreza espiritual, cambia de forma natural su actitud hacia la gente que sufre la pobreza física y económica. Esta clase de preocupación humilde es el mensaje de Santiago 1-2 y muchos otros textos bíblicos. Los cristianos renovados por el evangelio prestan un servicio sacrificial a sus vecinos, al pobre, a la comunidad y la ciudad que los rodea.

Todos estos cambios, tanto en la iglesia como en la comunidad adyacente, producirán llegado el momento un amplio efecto en la cultura. Los creyentes moldeados por el evangelio que pertenecen a iglesias que están experimentando la renovación del evangelio, casi siempre ejercen un impacto profundo, vital y saludable en las artes, el comercio, el gobierno, los medios de comunicación y la academia de cualquier sociedad. En las dos últimas décadas ha habido un reconocimiento mucho mayor de que los principales movimientos de justicia y cambio social en Gran Bretaña y los Estados Unidos –abolición de la esclavitud y reforzamiento de las leyes sobre el trabajo infantil– se enraizaron profundamente en los avivamientos. Debido a que la verdadera religión no es meramente una práctica privada que ofrece paz y satisfacción interiores, la santidad afecta las vidas privadas y cívicas de los cristianos. Transforma la conducta y las relaciones. La presencia activa de una cantidad substancial de cristianos genuinos cambia a una comunidad en todas sus dimensiones: económica, social, política, intelectual y más.

Observe la interdependencia de estos «elementos secundarios» que fluyen naturalmente de los corazones renovados por el evangelio. Primero, muchos individuos son renovados por el evangelio porque se sienten atraídos a una iglesia marcada por estas cualidades. Segundo, la vitalidad de cada factor depende no solo del corazón renovado por el evangelio, sino también de cada uno de los otros factores. Se estimulan mutuamente. Por ejemplo, cuando los cristianos dan sacrificialmente sus vidas por el pobre, sus vecinos se abren más a la evangelización. Podría decirse que de la evangelización *resulta* una comunidad fuerte y rica, pero con la misma frecuencia esta es un *medio* para la evangelización, porque hace que el evangelio sea creíble. A menudo no es escuchar la prédica sino a amigos lo que nos trae espiritualmente a casa. Si bien estos factores se fortalecen mutuamente, los especialistas y proponentes de cada elemento casi siempre los enfrentarán. Así, los evangelistas podrían temer que el énfasis en la justicia social le restará energía, atención y recursos a la evangelización. Los que defienden la justicia social, por su parte, se resisten, a veces, al énfasis en la renovación cultural, porque sostienen que los cristianos deben estar en las calles identificándose con el pobre en vez de tratar de

influenciar los mundos elitistas del arte, los medios de comunicación y el comercio. Los líderes enfocados en la comunidad ven a menudo negativamente el rápido crecimiento de la iglesia y los programas evangelísticos, porque a ellos no les gustan los programas, sino quieren que todo suceda natural y «orgánicamente». Aquellos líderes que captan cómo el evangelio inspira todas estas dimensiones deben vencer estas tensiones; dialogaremos sobre estas dinámicas más profundamente en capítulos posteriores.

Cuando las dinámicas de la renovación del evangelio no se practican, es posible que una iglesia aumente en número, pero no en vitalidad. Tal vez crezca, pero fracasa en producir frutos reales con resultados permanentes. Exhibirá síntomas de no tener vida. Sobre todo, el crecimiento será por transferencia, no por conversión. Debido a que no se da una convicción profunda de pecado o de arrepentimiento, pocos darán testimonio de vidas radicalmente transformadas. El crecimiento de la iglesia, si es que ocurre, no ejercerá impacto en el orden social local, porque los miembros no muestran su fe cristiana en el trabajo, ni en el uso de sus recursos monetarios, ni en sus vidas públicas. Sin embargo, si estas dinámicas de renovación del evangelio se fortalecen en nuestros corazones y en nuestras iglesias, nuestras vidas y congregaciones serán potenciadas y embellecidas por el Espíritu de Dios.

De todos los elementos de la visión teológica de una iglesia centrada, la renovación del evangelio tal vez sea la más difícil de poner en práctica porque, a fin de cuentas, solo podemos prepararnos para el avivamiento; no podemos realmente generarlo. Dios debe enviarlo. Esto pudiera desanimarnos a los que vivimos en una sociedad tecnológica en la que buscamos controlar todo por medio de nuestra capacidad y voluntad. Cuando vemos que el avivamiento no ocurre, podemos descorazonarnos mucho. Pero no debe ser así. El comentario de Derek Kidner sobre el Salmo 126 puede ayudarnos. Los primeros tres versículos de este salmo recuerdan los tiempos de gran florecimiento espiritual, cuando la boca de los israelitas «se llenó de risas» (v. 2) y cuando todas las naciones de los alrededores decían: «El Señor ha hecho grandes cosas por ellos». Pero el versículo 4 nos dice que los tiempos cambiaron. La gente clamaba: «Restaura nuestro bienestar, Señor» (NTV). Kidner examina detenidamente las partes finales del salmo:

*⁴Ahora, SEñOR, haz volver a
nuestros cautivos
como haces volver los arroyos
del desierto.*

*⁵El que con lágrimas siembra,
con regocijo cosecha.*

*⁶El que llorando esparce la semilla,
cantando recoge sus gavillas (NVI).*

Kidner ve dos cuadros diferentes de cómo llegan el avivamiento y la renovación. El primero está en el versículo 4b; es «algo inesperado, un puro regalo del cielo». Pocos lugares son más áridos que el desierto del Neguev, donde las hondonadas secas se tornan en

torrentes vertiginosos después de un raro aguacero y literalmente pueden cambiar el desierto en un lugar de hierba y flores de la noche a la mañana.²⁴ Esto apunta a tiempos de avivamiento que son inesperados y masivos, de los que los historiadores hablan. El segundo cuadro aparece en los versículos 5-6, mediante «el aspecto más duro de trabajar la tierra», un proceso largo y arduo cuando el clima es malo y la tierra es dura. La imagen es la de aquellos que, en ausencia de lluvia, logran una cosecha gracias al trabajo firme, fiel, regando la tierra con sus lágrimas si no tienen de donde sacar el agua. Describe a los obreros del evangelio que pasan años de duro trabajo, a veces con llanto por la dureza del corazón que ven y que obtienen muy poco fruto al principio.

Sin embargo, el salmista tiene la absoluta certeza de que habrá cosecha: «Dios bendice la semilla sembrada y visita a su pueblo». Esta es la nota final. Kidner dice que las traducciones modernas tienden a omitir las palabras adicionales de énfasis en el verbo final y por eso se pierde lo que el salmista quiso acentuar. Sin embargo, no importa cuán larga sea nuestra espera, «el que con lágrimas siembra [...] cantando recoge sus gavillas».²⁵ Kidner concluye: «Así el salmo, que habla en primer lugar a su propio tiempo, sigue hablando hoy. Los milagros del pasado nos obligan a considerarlos como medidas del futuro; los lugares áridos como ríos potenciales; la tierra dura y la buena semilla como el preludio cierto de la cosecha».²⁶

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Keller escribe: «Las reuniones de oración de mantenimiento son cortas, mecánicas y se enfocan en las necesidades físicas dentro de la iglesia. En contraste, las tres características básicas de la oración de primera línea son estas: petición de gracia para confesar los pecados y humillarnos; compasión y celo por el florecimiento de la iglesia y la evangelización de los perdidos y el deseo de conocer a Dios, de ver su rostro, de vislumbrar su gloria». ¿Cómo ha experimentado usted a Dios trabajando mediante la oración de «primera línea»? Si en la actualidad no lleva a cabo estos períodos de oración en su iglesia, ¿qué haría para iniciarlos?
2. Una manera de comprometerse con la aplicación del evangelio es por medio de la capacitación de líderes laicos que ministren el evangelio a otros. Esto implica tener reuniones personales y de consejería para ayudar a que la gente aprenda a arrepentirse de sus ídolos y de su fariseísmo. ¿Sucedé actualmente en su iglesia esta clase de aplicación del evangelio? Si no, ¿cómo puede comenzar a capacitar a la gente para la aplicación del evangelio? ¿En qué se diferencia ministrar el evangelio de otras formas de consejería?
3. Analice las preguntas en el recuadro «Preguntas para la conducción de una “reunión de experiencia”». ¿Con cuál de estas preguntas se siente incómodo? ¿Con cuáles se comprometería más fácilmente? ¿Cuáles hacen que se sienta culpable personalmente?

4. La innovación del evangelio comprende la comunicación creativa del evangelio de nuevas maneras. ¿Ha visto que la dependencia excesiva de un estilo o metodología particular de comunicación obstruye un ministerio? ¿Cómo? ¿Por qué es necesario ser innovadores? ¿Qué peligros se asocian con esto?
5. En la sección titulada «Predicando para la renovación del evangelio» se presentan cinco características que definen la predicación que lleva a la renovación. ¿Cuál de estas cinco necesita fortalecer? ¿Cómo puede incorporar los énfasis ausentes en su predicación?

CAPÍTULO 6 — LA OBRA DE LA RENOVACIÓN DEL EVANGELIO

1. C. John Miller, *Outgrowing the Ingrown Church* [Desbordamiento de la iglesia encarnada] (Grand Rapids: Zondervan, 1986, 1999), pp. 98-101.
2. Véase D. Martyn Lloyd-Jones, *Revival* [Avivamiento] (Wheaton, Ill.: Crossway, 1987), pp. 33-54 (capítulos titulados «Unbelief» and «Doctrinal Impurity» [«Incredulidad» e «Impureza doctrinal»]).
3. Véase Lloyd-Jones, *Revival* [Avivamiento], pp. 68-79.
4. *Ibíd.*, pp. 55-67, 80-91.
5. Véase la sección «Predicando para la renovación del evangelio» para más sobre este tema. Sin embargo, no profundizaré más aquí sobre esto porque estoy preparando un libro que se publicará pronto.
6. D. Martyn Lloyd-Jones, *Spiritual Depression: Its Causes and Cure* [Depresión espiritual] (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 23-36; Timothy Keller, *The Prodigal God: Recovering the Heart of the Christian Faith* [El Dios pródigo: Recuperemos el corazón de la fe cristiana] (New York: Dutton, 2008); Timothy Keller, *The Prodigal God Discussion Guide* [El Dios pródigo—Guía para la discusión] (Grand Rapids: Zondervan, 2009).
7. Entre los recursos de ayuda para este proceso se incluyen *Paul's Letter to the Galatians: Living in Line with the Truth of the Gospel* [La carta de Pablo a los gálatas: Vivir en línea con la verdad del evangelio] de El Redentor (guías para facilitador y estudiante) http://redeemercitytocity.com/resources/library.jsp?Library_item_param=376 y Timothy Keller, *Gospel in Life Study Guide: Grace Changes Everything* [Guía de estudio del evangelio en la vida: La gracia lo cambia todo] (Grand Rapids: Zondervan, 2010).
8. William Williams, *The Experience Meeting: An Introduction to the Welsh Societies of the Great Awakening*, [La reunión de experiencia: Una introducción a las sociedades galesas del Gran Avivamiento], trad. D. Martyn Lloyd-Jones (Vancouver, B. C.: Regent College Publishing, 2003).
9. William B. Sprague, *Lectures on Revivals of Religion* [Discursos sobre avivamientos religiosos] (1832; Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 2007), p. 139.
10. *Ibíd.*, pp. 118-29.
11. *Ibíd.*, pp. 153-214 («Lecture VI: Treatment Due to Awakened Sinners»; «Lecture VII:

Treatment Due to Young Converts» [«Discurso VI: Tratamiento debido a pecadores recobrados»; «Discurso VII: Tratamiento debido a convertidos jóvenes”).

12. *Ibíd.*, p. 155.
13. Las cartas de John Newton, el famoso compositor de himnos, ofrecen otro gran recurso para la consejería evangélica. Un buen punto de partida es el librito en rústica *The Letters of John Newton* [Las cartas de John Newton] (Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1960).
14. Véase Wilson H. Kimnach, «Jonathan Edwards's Pursuit of Reality» [«La búsqueda de la realidad de Jonathan Edwards»] en *Jonathan Edwards and the American Experience* [Jonathan Edwards y la experiencia estadounidense], ed. Nathan O. Hatch y Harry S. Stout (New York: Oxford University Press, 1988), p. 105.
15. D. Martyn Lloyd-Jones, «Jonathan Edwards and the Crucial Importance of Revival» [«Jonathan Edwards y la importancia crucial del avivamiento»] en *The Puritans: Their Origins and Successors* [Los puritanos: sus orígenes y sucesores] (Edinburgh: Banner of Truth, 1976), p. 360.
16. Esta cifra provino de un artículo de la revista *New York* a principio de los años noventa e incluía asistentes a todas las congregaciones protestantes. Otro estudio demostró que la población que asistía a congregaciones protestantes evangélicas era menos de uno por ciento de los habitantes de Manhattan a finales de los años ochenta.
17. D. Martyn Lloyd-Jones, *Preaching and Preachers* [Predicación y predicadores] (Grand Rapids: Zondervan, 1972), p. 151.
18. *Ibíd.*, p. 96.
19. *Ibíd.*, p. 152.
20. *Ibíd.*, pp. 152-53.
21. *Ibíd.*, p. 35.
22. *Ibíd.*, pp. 127-28.
23. Richard F. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal* [Dinámica de la vida espiritual: Una teología evangélica del avivamiento] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1979), pp. 145-200.
24. Derek Kidner, *Psalms 73-150: A Commentary* [Salmos 73-150: Un comentario] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1973), p. 440.
25. *Ibíd.*
26. *Ibíd.*

EQUILIBRIOS DE LA IGLESIA CENTRADA

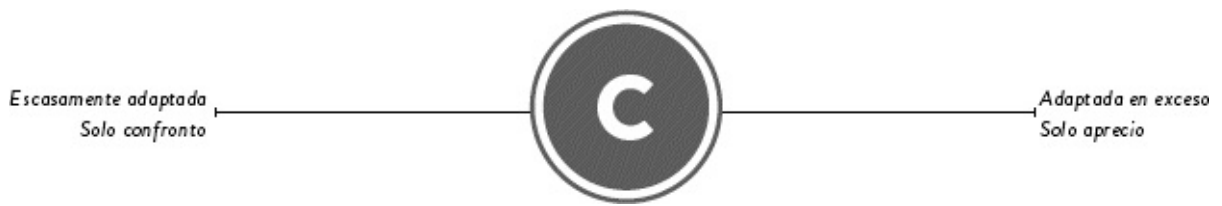
EQUILIBRIOS DEL EVANGELIO



El evangelio no es religión ni irreligión, sino algo totalmente diferente: una tercera manera de relacionarse con Dios por medio de la gracia. Por eso ministramos de una manera excepcionalmente equilibrada que evita errores de ambos extremos y comunica con fidelidad la trascendencia del evangelio.

- Recuerde que el evangelio no lo es *todo*, ni tampoco es una cosa *simple*.
- Utilice los puntos de vista sincrónico (STM, por sus siglas en inglés) y diacrónico (RHM, por sus siglas en inglés) de la Escritura.
- Emplee varios temas intercanónicos en la predicación y el ministerio pastoral, no solamente uno o dos.
- Incorpore los aspectos de arriba-abajo, de adentro-afuera y de adelante-hacia atrás del reino.
- Reconozca que hay aspectos individuales y colectivos en la salvación.
- Conozca que el reino ya está y todavía no.
- Demuestre la armonía de la gracia y la verdad.
- Promueva el avivamiento que reconoce el papel formativo de la iglesia y al mismo tiempo se dirige al corazón individual.
- Aconseje a los creyentes para que tengan doctrina/conocimiento y experiencia/sentimiento.

LA CIUDAD



El ministerio de la iglesia centrada no está ni menos contextualizado ni contextualizado en exceso con la ciudad y la cultura. Dado que la ciudad tiene potencial tanto para el florecimiento humano como para la idolatría humana, ministramos equilibradamente, utilizando el evangelio para apreciar y retar a la cultura a que esté en consonancia con la verdad de Dios.

LA CIUDAD

Un ministerio fructífero en este siglo debe aceptar la realidad inevitable de la ciudad. La visión teológica de una iglesia centrada afirma que el centro de la ciudad es un lugar maravillo, estratégico y adecuado para el ministerio evangélico, y reconoce que casi todos los contextos ministeriales son moldeados más y más por las fuerzas urbanas y globales. Independientemente de su cultura particular o contexto geográfico, necesitará tener en cuenta a la ciudad cuando forme una visión teológica que incluya a la cultura en la que se encuentre. En otras palabras, dado que el mundo se está volviendo urbano en un setenta por ciento, todos necesitamos una visión teológica que sea específicamente urbana. Aun en el caso de que no vaya a ministrar a la ciudad, no se equivoque: la ciudad viene hacia usted.

En la parte 3 («Contextualización del evangelio»), examinamos los fundamentos bíblicos para una contextualización equilibrada y analizamos cómo podemos contextualizar el evangelio en nuestra comunicación con la cultura de tal manera que sea respetuosa y desafiante a la vez.

Las iglesias y los ministerios que florecen en centros urbanos y culturales están marcados por lo que llamamos «La visión de la ciudad». En la parte 4 investigamos las características clave de la visión de la ciudad. Se basa en la comprensión de cómo la ciudad se desarrolla como tema a través de la Escritura, desde sus orígenes anti-Dios, su importancia estratégica para la misión, hasta su culminación y redención en gloria. Lo más importante, una visión de la ciudad hará que crezca en nosotros un genuino amor por el lugar al que hemos sido llamados a alcanzar con el evangelio, en vez de sentir hostilidad o indiferencia hacia él.

También estudiaremos la necesidad de un meditado «Compromiso cultural». En la parte 5 hablaremos de cuatro modelos para comprometer a la cultura, reconociendo que cada modelo tiene sus fortalezas y debilidades: maneras en las que refleja acertadamente un énfasis bíblico particular y otras en las que refleja un desequilibrio no bíblico o un ídolo. El modelo de la iglesia centrada para el compromiso cultural mezcla las ideas clave de cada modelo de la manera que creemos es más fiel bíblicamente hablando, y también fructífera para alcanzar a la cultura urbana.

{*parte 3: Contextualización del evangelio* }

CONTEXTUALIZACIÓN INTENCIONAL

Redeemer City to City es una agencia que promueve el establecimiento de iglesias y movimientos evangelísticos en los grandes centros urbanos del mundo.¹ Como parte de nuestro ministerio global hemos tenido oportunidades de hablar con líderes chinos de iglesias en las casas. Dios está bendiciendo la iglesia en China con un crecimiento extraordinario. Sin embargo, cuando las iglesias y ministerios chinos que habían experimentado la bendición de Dios en sus ministerios rurales entraron a las ciudades en expansión de China y trataron de ministrar y comunicar el evangelio de igual manera a como lo habían hecho con bendición en las zonas rurales, vieron menos resultados.

Hace más de una década, varias denominaciones holandesas nos contactaron. Si bien florecían fuera de las zonas urbanas, no habían sido capaces de comenzar nuevas iglesias llenas de vida en Ámsterdam; además, la mayoría de las existentes habían desaparecido. Estos líderes conocían el evangelio, contaban con recursos financieros, sentían la pasión por la misión cristiana. Pero no habían podido hacer despegar nada en la ciudad más grande de su país.²

En ambos casos, el ministerio que estaba creciendo en el corazón del país no había podido hacer mella en la ciudad. Hubiera sido fácil decir: «La gente de la ciudad es demasiado orgullosa espiritualmente y está endurecida». Pero los líderes de la iglesia que conocimos decidieron responder humildemente y asumieron su responsabilidad en el problema. Llegaron a la conclusión de que el ministerio del evangelio que había encajado bien en zonas no urbanas necesitaba adaptarse a la cultura de la vida urbana. Y estaban en lo cierto. Esta necesaria adaptación a la cultura es un ejemplo de lo que llamamos «contextualización».³

CONTEXTUALIZACIÓN ADECUADA

La contextualización no es –como a menudo se piensa– «darle a la gente lo que quiere oír».⁴ Más bien se trata de darle a la gente las *respuestas de la Biblia*, que probablemente no sea lo que quieren oír, *a cuestiones sobre la vida* que la gente pregunta en un momento y lugar específicos, *en un lenguaje y una forma* que pueden entender y *por medio de apelaciones y argumentos* con fuerza que puedan sentir, aun en el caso de que los rechacen.

La contextualización adecuada significa traducir y adaptar la comunicación y el ministerio del evangelio a una cultura en particular sin poner en peligro la esencia y los rasgos del evangelio mismo. La gran tarea misionera no es otra cosa que expresar el mensaje del evangelio a una nueva cultura de tal manera que evitemos que el mensaje se vuelva innecesariamente ajeno a esa cultura y, a la vez, sin quitar ni oscurecer el escándalo y la ofensa de la verdad bíblica. Un evangelio contextualizado está marcado por su claridad y atracción, aunque reta la autosuficiencia de los pecadores y los llama al arrepentimiento. Se adapta a la cultura y se conecta con ella, pero a la vez la reta y la confronta. Si

fracasamos en adaptarnos a la cultura o si no la retamos –si nos contextualizamos en exceso o nos quedamos cortos– nuestro ministerio no rendirá frutos, porque nuestra contextualización no se hizo bien.

Tal vez la forma más fácil de comprender rápidamente el concepto es pensar en un fenómeno común. ¿Escuchó alguna vez un sermón que fuera bíblicamente sólido y doctrinalmente correcto, pero tan aburridor que le dieron ganas de llorar? ¿Por qué resultó tedioso? En ocasiones se debe a la mecánica (por ejemplo, una entrega monótona) aunque, con frecuencia, un sermón aburrido es doctrinalmente correcto, pero totalmente irrelevante. El oyente se dice: «Me has mostrado algo que tal vez sea verdad, pero en cualquier caso, no me importa. No veo cómo cambiaría mi forma de pensar, sentir y actuar». Un sermón tedioso lo es porque no hace que la verdad llegue a la vida diaria y al mundo de los oyentes. No conecta la verdad bíblica con las esperanzas, historias, temores y errores de la gente en ese momento y lugar particulares. Incluso no ayuda al oyente a *querer* que el cristianismo sea verdad. En otras palabras, el sermón falla al contextualizar la verdad bíblica para los oyentes.

Cuando contextualizamos fielmente y con destreza, le enseñamos a la gente cómo la base de referencia de las «narrativas culturales» de su sociedad y las esperanzas de sus corazones pueden solamente hallar solución y cumplimiento en Jesús. ¿Qué quiero decir con esto? Hay culturas que son pragmáticas e insisten en que sus miembros deben adquirir posesiones y poder. Algunas son individualistas e instan a sus miembros a buscar la libertad personal por encima de todo. Otras son culturas de «honor y vergüenza», con énfasis en el respeto, la reputación, el deber y el traer honor a la familia. Las hay discursivas, que le dan mayor valor al arte, la filosofía y el aprendizaje.⁵ A estas se les llama «narrativas culturales» porque son historias que un pueblo cuenta de sí mismo para darle sentido a su existencia en común. Pero sean lo que sean estas narrativas personales y culturales, la contextualización adecuada muestra a la gente cómo los argumentos narrativos de las historias de sus vidas solo pueden tener un final feliz en Jesucristo.⁶

Así pues, la contextualización tiene que ver con la cultura, ¿pero qué es exactamente cultura? La contextualización eficaz aborda la cultura en el sentido más amplio de la palabra, cubriendo la máxima superficie. La cultura se concibe comúnmente, en forma escueta, como lengua, música y arte, costumbres culinarias y folclóricas, pero bien entendida toca cada aspecto de cómo vivimos en el mundo. La cultura toma las materias primas de la naturaleza y crea un entorno. Cuando tomamos la materia prima de la tierra para levantar un edificio, o empleamos sonidos y ritmos para componer una canción, o hacemos de nuestras experiencias personales una historia, estamos creando un ambiente que llamamos cultura. Esto lo hacemos, sin embargo, con una meta: poner el orden natural al servicio de «verdades dominantes», creencias básicas y presuposiciones acerca de la realidad y del mundo en que vivimos.

El misionero G. Linwood Barney se refiere a la cultura asemejándola a una cebolla. La parte más profunda es una cosmovisión: un grupo de creencias normativas acerca del mundo, la cosmología y la naturaleza humana. Surgiendo de esa capa hay un juego de valores: lo que se considera bueno, verdadero y hermoso. La tercera capa es un conjunto de instituciones humanas que ejercen la jurisprudencia, la educación, la vida familiar y el

gobierno con base en los valores y la cosmovisión. Por último está la parte de la cultura que más se observa: las costumbres y las conductas humanas, los productos materiales, el medio urbanizado y así sucesivamente.⁷ Algunos han criticado, con razón, este modelo –el de la cebolla o la escalera– porque no es suficiente para mostrar hasta qué punto estas «capas» interaccionan entre sí y se configuran mutuamente.⁸ Por ejemplo, las instituciones pueden producir algo nuevo como el sistema de vías interestatales de los Estados Unidos que creó la conducta de la «cultura del automóvil», la cual, a su vez, debilitó antiguas formas de comunidades y por consiguiente muchas instituciones. Así que las interacciones no son ni lineales ni de una sola vía.

Pero el punto principal aquí es que al contextualizar el evangelio en una cultura deben tenerse en cuenta todos estos aspectos. No significa meramente cambiar la conducta de alguien, sino la cosmovisión de alguien. No quiere decir adaptar superficialmente; por ejemplo, la música y el vestido. La cultura afecta cada parte de la vida humana. Determina cómo se toman decisiones, cómo se expresan las emociones, qué se considera privado y público, cómo se relaciona el individuo con el grupo, de qué manera se utiliza el poder social y cómo se conducen las relaciones, particularmente entre géneros, generaciones, clases y razas. Nuestra cultura nos da percepciones distintas de tiempo, de la resolución de conflictos, de la solución de problemas e incluso de nuestra forma de razonar. Todos estos factores deben abordarse cuando tratamos de ejercer el ministerio del evangelio. David Wells escribe: «Contextualización no es meramente la aplicación»⁹

La destreza en la contextualización es una de las claves para un ministerio eficaz hoy en día. Particularmente las iglesias en centros urbanos y culturales deben tener una sensibilidad excepcional para cuestiones de contextualización, porque es principalmente allí donde la cultura de una sociedad se está forjando y tomando nuevas direcciones. Es también el lugar donde múltiples culturas humanas viven juntas en una incómoda tensión, así que los componentes culturales son allí más complejos y están más mezclados.

BREVE HISTORIA DEL TÉRMINO

El término *contextualización* tal vez lo usó en 1972 por primera vez Shoki Coe, de origen taiwanés, quien fue una de las figuras clave en la formación del Concilio Mundial de Iglesias.¹⁰ Coe cuestionó si era adecuado el antiguo modelo del «movimiento de iglesias indígenas» identificado con Henry Venn y Rufus Anderson. Venn y Anderson llevaron a misioneros occidentales a establecer iglesias en nuevas culturas con la capacidad para «sostenerse financieramente», «gobernarse autónomamente» y «propagarse por sí mismas». Antes, los misioneros habían plantado iglesias en culturas extranjeras manteniendo el control indefinidamente sobre ellas y empleaban a los cristianos nativos solo en funciones secundarias. También promovieron explícitamente que los cristianos nacionales adoptaran las formas occidentales de forma indiscriminada. El movimiento de iglesias indígenas, sin embargo, pedía que los misioneros se vieran como obreros temporales cuyo trabajo era el de iniciar la evangelización y luego, cuanto antes, entregarán las iglesias al liderazgo indígena y nacional para que las iglesias cristianas pudieran adorar y ministrar usando la lengua, la música y la cultura nativas.

Este fue un paso positivo e importante en nuestra forma de ver cómo se lleva a cabo la

misión cristiana. Pero Coe, quien fuera rector de la Universidad Teológica de Tainan, argumentaba que se necesitaba algo más que el simple hecho de facultar a líderes nacionales. Observó que los misioneros les daban incluso a los líderes nacionales *formas* de ministerio eclesiástico-maneras de expresar y formular el evangelio y de estructurar las iglesias– que eran rotundamente occidentales. No se animaba a los cristianos nacionales a pensar creativamente acerca de cómo comunicar el mensaje del evangelio a su propia cultura.¹¹

El Fondo para la Educación Teológica del Concilio Mundial de Iglesias fue la primera agencia en emplear este nuevo término y practicarlo dentro de su misión. Los primeros trabajos bajo este nombre, sin embargo, causaron gran preocupación. Siguiendo el pensamiento teológico existencial de Rudolf Bultmann, quien ejerciera aún mucha influencia en los años setenta, y de Ernst Käsemann, algunos teólogos relacionados con el Concilio Mundial de Iglesias insistieron en que el propio Nuevo Testamento fuera en gran parte adaptado a la cosmovisión helenística que no tenía validez duradera. Por lo tanto, se argumentaba, los cristianos tenían la libertad de determinar cuál sería la manera más adecuada para su cultura en particular de expresar «el impulso interior de la revelación cristiana [bíblica]» y desechar o adaptar el resto.¹²

Este acercamiento a la contextualización presupone que tanto el texto (Biblia) y el contexto (cultura) son relativos y tienen la misma autoridad. Mediante el proceso dialéctico en el que los dos se relacionan mutuamente, buscamos la forma particular de la verdad cristiana (con *v* minúscula) que se integra en una cultura por ahora. Prácticamente cualquier parte de la fe cristiana –la deidad de Cristo, el Dios trino y uno, el fundamento superior del evangelio– puede entonces echarse por la borda o llenarse con un contenido radicalmente nuevo, dependiendo del entorno cultural. En nombre de la contextualización a su cultura, una iglesia tiene el potencial de efectuar cambios radicales en la doctrina cristiana histórica.

Hay una profunda ironía. El llamado original a la contextualización pretendía permitir que las iglesias nacionales hicieran reflexión teológica sin imponérseles formas de pensamiento occidentales y extrabíblicos. No obstante, mucho de lo que el ecuménico Fondo para la Educación Teológica del Concilio Mundial de Iglesias propagó, estaba a pesar de todo profundamente afectado por el pensamiento occidental. La contextualización basada en la idea de una Biblia no autoritativa proviene de las interpretaciones de teólogos occidentales modernos que aceptaron ellos mismos el escepticismo de la Ilustración europea acerca de lo milagroso y sobrenatural. El resultado fue, de nuevo, que la fe cristiana fue adaptada en exceso a la cultura. Esta vez no fue a la más antigua y más conservadora cultura occidental de los misioneros del siglo XIX, sino a la cultura liberal de la academia occidental del siglo XX.

¿ES LA CULTURA NEUTRAL?

La visión de la cultura como algo neutro no puede en verdad representar el *poder* de la cultura. James Hunter escribe: «El problema con esta perspectiva es

que presupone una persona, libre e Independiente de la cultura, no comprometida con las obligaciones morales definidas en virtud de su membresía en la comunidad. Pero la cultura es mucho más universal, poderosa y persuasiva de lo permitido en la comprensión liberal del ser». ¹³

EL PELIGRO DE LA CONTEXTUALIZACIÓN

A causa de esta historia, la palabra *contextualización* pone nerviosa a mucha gente dentro de los círculos teológicos conservadores, como en realidad debe ser. Como apunta Craig Blomberg en un ensayo sobre la contextualización: «Muchos de los que abrazaron el universalismo comenzaron la vida como evangélicos [...] En el mundo hispanohablante, esto es cierto también de muchos teólogos de la liberación». ¹⁴ En todos estos casos, se le dio preferencia a los valores de una cultura sobre la autoridad de la Escritura.

Si bien la palabra *contextualización* no se conocía en aquel entonces, esta fue la misma cuestión que J. Gresham Machen encaró en la Iglesia Presbiteriana a principios del siglo XX. En su libro *Christianity and Liberalism* [cristianismo y liberalismo], Machen afirma que el cristianismo liberal estaba tratando de resolver un problema:

¿Cuál es la relación entre el cristianismo y la cultura moderna; podrá mantenerse el cristianismo en una era de la ciencia?

Este es el problema que el liberalismo moderno intenta solucionar. Admitiendo que pueden surgir objeciones científicas contra las particularidades de la religión cristiana – contra las doctrinas cristianas de la persona de Cristo y de la redención por medio de su muerte y resurrección– el teólogo liberal trata de rescatar alguno de los principios generales de la religión, de los cuales dichas particularidades se consideran símbolos meramente temporales, y a estos principios generales se refiere como los que constituyen «la esencia del cristianismo».

De hecho [...] lo que el teólogo liberal ha retenido después de abandonar ante el enemigo una doctrina cristiana tras otra, no es de ninguna manera cristianismo, sino una religión que es tan enteramente distinta que parece pertenecer a una categoría distinta. ¹⁵

Machen, hablando desde principios del siglo XX, declara que su cultura se ha vuelto «naturalista», rechazando por completo cualquier relato de intervención sobrenatural de Dios. Todas las cosas, según su punto de vista, deben tener una explicación natural y científica. Pero el problema con el cristianismo liberal de los días de Machen es que aceptó esta creencia cultural, aunque contradijera claramente la Escritura. El cristianismo liberal se adaptó a la cultura cuando en realidad debió haberla confrontado. ¹⁶ Según ellos, para hacer que el cristianismo fuera aceptable a las personas modernas, los líderes cristianos liberales redefinieron toda la doctrina en términos naturalistas. La versión reformulada del cristianismo parecía (y aún parece) así:

- La Biblia está llena de sabiduría divina, pero esto no significa que sea infalible; es un documento humano que tiene errores y contradicciones.
- Jesús es el Hijo de Dios, pero eso no quiere decir que haya sido el preexistente y divino

Hijo de Dios. Era un gran hombre donde habitaba el Espíritu de Dios.

- La muerte de Jesús no fue un evento cósmico que aplaca la ira de Dios, sino que es un modelo del amor sacrificial que nos cambia conmovedoramente por medio de su ejemplo.
- Luego entonces, llegar a ser cristiano no implica el acto sobrenatural del nuevo nacimiento. Significa seguir el ejemplo de Jesús, seguir sus enseñanzas del Sermón del Monte y vivir una vida de amor y justicia en el mundo.

Machen continúa argumentando enfática y persuasivamente que el esfuerzo de reconciliar el cristianismo con una filosofía naturalista, resulta no en una versión adaptada de la fe bíblica, sino en una nueva religión que contradice directamente al cristianismo clásico en casi cada punto importante. Tal vez el ejemplo más revelador y devastador se da en el capítulo de Machen titulado «Salvation» [La salvación]. Allí destaca que si la expiación de Jesús es ahora solo un ejemplo de cómo vivir, y si ser cristiano no es nacer de nuevo sino vivir como Jesús, se ha remplazado el evangelio cristiano de la salvación por gracia por una religión de salvación por buenas obras. «Tal enseñanza no es más que una forma sublimizada de legalismo», concluye diciendo.¹⁷

El llamado a contextualizar el evangelio se ha usado –y aún se usa– como una cobertura del sincretismo religioso. Esto significa no *adaptar* el evangelio a una cultura en particular, sino más bien *someterlo* totalmente y transformar el cristianismo en una religión diferente al acomodarlo a una cosmovisión extraña. Pero, ¿cómo juzgamos cuando nos hemos pasado de la legítima contextualización hacia un sincretismo fatal? En un ensayo útil, Natee Tanchanpongs declara que los evangélicos normalmente tratan de defender la contextualización aduciendo que se trata sencillamente de adaptar las partes *menos esenciales* del cristianismo, y que el sincretismo ocurre cuando se pierden «los elementos críticos y básicos» del evangelio.¹⁸ Desde este punto de vista, la contextualización implica mantener lo esencial mientras se ajusta lo no esencial.

Tanchanpongs arguye, sin embargo, que es erróneo mirar la Escritura e imaginar que ciertas enseñanzas fundamentales y esenciales son más importantes que otras que son tangenciales. De hecho, Harvie Conn argumentó que es más probable que el sincretismo ocurra cuando (en nombre de la cultura) le prohibimos hablar a *toda* la Escritura. Cada cultura encontrará algunas partes de la Escritura más atractivas y otras más ofensivas. Será natural, entonces, para aquellos que estén en esa cultura, que consideren las partes inofensivas más «importantes» y «esenciales» que las partes ofensivas. Esto es exactamente lo que el cristianismo liberal en los días de Machen hizo al rechazar los elementos sobrenaturales «ofensivos» de la Biblia. El sincretismo es, en realidad, un rechazo de la plena autoridad de la Biblia, un proceso de decidir y escoger entre las varias enseñanzas para crear un cristianismo que no confronte u ofenda.¹⁹ La contextualización fiel, entonces, debe adaptar la comunicación y práctica de *todas* las enseñanzas bíblicas a una cultura (véase a continuación los peligros de tener un «canon dentro de otro canon» al contextualizar).

LO INEVITABLE DE LA CONTEXTUALIZACIÓN

Aquí encontramos una bella paradoja fácil de pasar por alto: el hecho de que debemos

expresar la verdad universal en el contexto de alguna cultura en particular no significa que la verdad en sí se pierda o que sea menos universal. D. A. Carson escribe: «[Si bien] ninguna verdad que los seres humanos articulen puede jamás articularse de manera que trascienda a la cultura [...] eso no quiere decir que la verdad articulada así, no trascienda a la cultura». ²⁰

LIBERALISMO Y NATURALISMO

Cuando el cristianismo liberal adoptó el naturalismo, asumió que ese era un cambio permanente en el modo de pensar humano que tenía que ser aceptado. Aquellos que se aferraron al cristianismo sobrenatural estaban, se decía, «en el lado erróneo de la historia». Pero ese es un error categórico. El modernismo primitivo era a la vez naturalista (“todo debe tener una explicación natural y científica”) e individualista (“no puede haber una autoridad superior que la del yo que razona y decide”). El último modernismo o el postmodernismo, sin embargo, aunque mantiene la creencia en el yo autónomo, ha rechazado la confianza del naturalismo de que la ciencia puede con el tiempo responder a todas las preguntas importantes, y que la tecnología puede resolver todos los problemas significativos. El cristianismo liberal se casó con lo que ahora se ha visto como un punto de vista cultural descolorido y obsoleto. El pentecostalismo (la clase de fe más sobrenaturalista) y otras formas de cristianismo ortodoxo han crecido vertiginosamente en los pasados cien años, dejando al cristianismo liberal muy a la zaga.

Es importante procurar mantener el equilibrio de esta cuidadosa e importante declaración. En primer lugar, significa que no hay una manera de expresar la fe cristiana que sea universal para todos, en todas las culturas. Tan pronto como usted proclame el mensaje del evangelio estará inevitablemente haciéndolo de un modo que es más comprensible y accesible para las personas de algunas culturas y menos para otras. Por otra parte, aunque no haya algún modo de expresar las verdades del evangelio que trascienda la cultura, no deja de haber un solo evangelio verdadero. Las verdades del evangelio no son producto de ninguna cultura, y juzgarán a todas las culturas humanas. Si usted olvida la primera verdad –que no hay presentación del evangelio fuera de la cultura– pensará que solo existe una única y verdadera manera de comunicarlo, con lo cual va rumbo a un conservadurismo sometido a la cultura. Y si olvida la segunda verdad –que hay solo un evangelio verdadero– puede caer en el relativismo que lo conducirá al liberalismo sin timón. De cualquier manera, será menos fiel al ministerio y menos fructífero.

¿A qué conclusión llegamos entonces? Si no hay una manera única, libre de contextos, para proclamar el evangelio, la contextualización es inevitable. Una vez que decide el idioma en el que hablará, y las palabras específicas que usará de ese idioma, entra en juego la naturaleza cargada de cultura de ese idioma. A menudo pensamos que traducir palabras

de un idioma a otro es algo sencillo; que es solo cuestión de localizar el sinónimo en el otro idioma. Pero son muy pocos los sinónimos verdaderos. La palabra *Dios* se traduce al alemán como *Gott*. Parece suficientemente sencillo. Sin embargo, la historia cultural de los que hablan alemán es tal que la palabra *Gott* suena a los oídos alemanes de modo diferente que la palabra *Dios* suena a los de habla española. *Significa algo diferente para ellos*. Necesitará dar más explicaciones si va a impartirle a los germanohablantes el mismo concepto bíblico de Dios que esa palabra transmite a los oyentes del idioma español. O tal vez tendrá que emplear otra palabra para que cause el mismo efecto. En cuanto usted selecciona palabras, ya está contextualizando y se hará más accesible a algunas personas y menos accesible a otras. No hay, entonces, una presentación universal del evangelio para todas las personas.²¹

Sin embargo, aun dentro del campo de un idioma, otros factores numerosos nos involucran inevitablemente en un trabajo de contextualización. Volvamos a pensar por un momento en el sermón aburrido. A veces el sermón que escuchamos es aburrido porque se extendió demasiado (o no era lo suficiente largo) para atraer a los oyentes. Una de las áreas más sensitivas culturalmente de la vida humana es esta del tiempo. Lo que algunas personas y culturas consideran «tarde» y «mucho tiempo» varía ampliamente. En los Estados Unidos, los cristianos afroamericanos y los hispanos celebran cultos en los que el canto, la oración y la predicación se prolongan al menos un cincuenta por ciento más del período de atención y lo que cómodamente soportarían los anglosajones. Así, cualquiera que conduzca el culto de adoración, inevitablemente contextualizará más hacia algunas personas y menos a otras.

Un sermón también puede perder oyentes debido a los tipos de metáforas e ilustraciones que se escogen. Cuando Jesús les dice a los que predicán el evangelio a personas hostiles que eviten echarle perlas a los cerdos (Mt 7:6), está uniendo dos campos en su discurso. Está vinculando la predicación del evangelio con el mundo concreto de los criadores de cerdos. Al hacerlo así, transmite el significado de un modo más fascinante y brillante que si estuviera sencillamente diciendo: «No prediquen el evangelio indefinidamente a personas que le son hostiles». Jesús empleó una ilustración, pero cada ilustración por definición debe usar alguna experiencia concreta de la vida. De esta manera, tan pronto como escogemos una ilustración, nos acercamos a algunas personas que comparten esas experiencias de la vida, aunque nos alejamos y lo hacemos menos accesible a los que no las comparten.

Cierta vez hablé con un creyente cristiano británico maduro proveniente de la clase obrera. Por algún tiempo asistió a una iglesia evangélica sólida, pero todos los líderes y ministros eran de la clase alta y de escuelas de elite. Las predicaciones se referían a situaciones y conceptos de la vida que los oradores conocían, y requerían frecuentes ilustraciones sacadas del cricket y del rugby. Esta persona me dijo: «Las personas de mi mundo saben muy poco de esos deportes, y las constantes referencias a ellos me recordaban que no había asistido a sus escuelas ni tuve sus privilegios. Eso me distraía, aunque no era insalvable, porque ahora todos somos uno en Cristo. Pero me di cuenta de que no podía llevar a esa iglesia a los compañeros de trabajo a los que estaba ministrando. Los continuos recordatorios de que esos líderes eran de la clase alta, les hubiera dificultado a mis amigos escuchar la Palabra. Tal vez se les hubiera podido decir: “¿Por qué son tan delicados?”. Pero no puede esperarse que las personas sean santificadas antes de ser justificadas. No puede

esperarse que personas todavía no creyentes se deshagan de todas sus sensibilidades culturales». Con el tiempo se fue a otra iglesia.

¿Significa este ejemplo que la iglesia en esa situación había fallado en algo? Es posible que la iglesia pudiera haber consultado con esa persona y con otros para comentar de qué maneras podían ser menos extraños culturalmente y menos alejados de las personas de la clase obrera. Pero la flexibilidad siempre tiene un límite. Los predicadores deben escoger *algunas* ilustraciones y conceptos en particular que inevitablemente serán más significativos para algunos grupos culturales que para otros. Debemos expandirnos cuanto podamos para ser lo más incluyentes posible. Pero hemos de ser conscientes de nuestros límites. No debemos vivir con la ilusión de que podemos impartir el mensaje del evangelio de modo que sea lo mismo para todos a la vez.

Otra razón por la que un sermón puede ser preciso, pero causar poco impacto, se debe a que el nivel de expresividad emocional no está calibrado para la cultura de la persona que lo escucha. Cierta vez tuve un miembro hispano en mi iglesia que me dijo, con alguna timidez, que cuando traía a otras personas hispanas a escucharme predicar en El Redentor, tenía que decirles: «Él sí cree lo que está diciendo de todo corazón, a pesar de la manera en que lo dice». Tuvo que hacer esto porque muchas personas de su cultura sentían que mi nivel de expresión emocional daba una señal de indiferencia sobre el asunto que trataba. «En nuestra cultura, si usted *verdaderamente* cree algo y está comprometido con ello, lo expresa con más *sentimiento*». Me impresionó el hecho de que si yo me adaptaba a cierto tipo de cultura y expresaba mis emociones con más fervor, le parecería a las personas, desde el ángulo de otra cultura, que estaba vociferando, y eso de ninguna manera sería persuasivo para ellas. No existe una presentación universal. *No podemos evitar la contextualización.*

¿JARDINES O CAMPOS?

Craig Blomberg destaca que en la parábola de Mateo sobre la semilla de mostaza, el sembrador siembra su semilla en un «campo» (*agros*, Mt 13:31), mientras que en Lucas la siembra ocurre en un «jardín» (*kempas*, Lc 13:19). Los judíos nunca sembraron plantas de mostaza en jardines sino siempre en los campos, mientras que los griegos de la cuenca del Mediterráneo hacían lo opuesto. Parece que cada escritor del evangelio estuviera cambiando la palabra que Jesús usó en Marcos –la palabra para «tierra» o «terreno» (*gem*, Mr 4:31)– en beneficio de sus oyentes. Hay una contradicción técnica entre los términos usados por Mateo y Lucas, declara Blomberg, «pero no una contradicción material». Lucas hace el cambio precisamente para que así su público no se distraiga de [...] la lección al intentar comprender [...] una práctica improbable». El resultado es que el público de Lucas «recibe la enseñanza con el mismo impacto del público original».²²

Hemos hablado sobre el estilo y el modo de predicar, pero la contextualización también

tiene mucho que ver con el contenido. Un sermón podrá no ser interesante para una persona, porque aunque se exprese una verdad bíblica exacta, no vincula la enseñanza bíblica con las principales objeciones y preguntas que las personas de esa cultura tienen sobre la fe. Hace pocos años, participé en una consulta sobre evangelización para algunas iglesias de Londres. Uno de los dilemas que tratamos fue el de dos grupos muy diversos de no cristianos en una zona particular de la ciudad. Por un lado había millones de hindúes y musulmanes que creían que el cristianismo no era lo suficientemente moralista; del otro lado estaban los británicos seculares que pensaban que el cristianismo era extremadamente rígido y moralista. Por supuesto, el evangelio no es ni legalismo ni antinomianismo y, por tanto, es posible predicar un solo sermón sobre el evangelio que suscite el interés de los oyentes de ambos grupos; pero si estamos ministrando en una vecindad o una zona dominada por uno de estos grupos, debemos predicar cada pasaje teniendo muy en cuenta las objeciones particulares de ese grupo de personas con esa mentalidad. Ninguna presentación del evangelio en particular será igualmente interesante y convincente para ambos.

CONTEXTUALIZACIÓN EN EL LIDERAZGO

Utilicé el ejemplo de un sermón aburrido para probar el caso de mi estudio sobre la contextualización (o la falta de ella), y así todos mis ejemplos han tratado sobre la comunicación verbal del evangelio. Pero la cultura causa un efecto penetrante sobre cada aspecto de cómo se estructura una comunidad cristiana: cómo las personas se relacionan unas con otras, cómo se ejerce el liderazgo, cómo se realiza la supervisión e instrucción pastoral. Por ejemplo, hace algunos años un miembro coreano de mi equipo observó la forma en que nuestro cuerpo pastoral tomaba una decisión. Notó que yo, como pastor de mayor rango, no traicionaría mi punto de vista en principio, pero que trataría de que todos, incluyendo a los más jóvenes y nuevos, dieran su opinión. Luego los respaldaba y trataba de incorporar sus aportes en nuestra decisión final. Destacó que en una iglesia coreana de primera generación, el pastor de mayor rango expresaría su punto de vista completo y luego los otros comentarían por orden de edad y rango. Los miembros subalternos del personal pastoral no hablaban hasta que la decisión final se hubiera tomado. Al escucharle, me di cuenta de que no había manera, culturalmente libre, de que los pastores de mi iglesia tomaran una decisión. Inevitablemente íbamos a estar muy contextualizados en una cultura.

Finalmente, como veremos más adelante, la contextualización no solo incluye el idioma y el vocabulario, la expresiones emocionales y las ilustraciones, sino que es mucho más profunda. La contextualización afecta el modo en que razonamos, porque las personas de ciertas culturas hallan atractiva una forma de persuadir, mientras que otros de cultura diferente no. Algunas personas son más lógicas, otras son más intuitivas. Cuando escogemos una forma en particular de persuadir y argumentar, estaremos inevitablemente

adaptándonos más a algunas clases de personas que a otras.

Tan pronto como procuremos comunicarnos, estaremos automáticamente llevando a cabo toda clase de movimientos culturales.

EL PELIGRO DE NO CONTEXTUALIZAR (O DE PENSAR QUE NO LO ESTÁS HACIENDO)

Todos los ministerios y comunicaciones del evangelio están ya sólidamente adaptados a una cultura en particular. Por lo tanto, es importante efectuar la contextualización *conscientemente*. Si nunca pensamos deliberadamente en modos de contextualizar de forma correcta el ministerio del evangelio a una nueva cultura, sin darnos cuenta estaremos profundamente contextualizados a alguna otra cultura. Nuestro ministerio del evangelio estará adaptado en exceso a nuestra cultura y adaptado por defecto a la vez a las nuevas culturas, lo que finalmente conduce a una distorsión del mensaje del evangelio.²³

El tema de la contextualización es en particular difícil de entender para los miembros de grupos socialmente dominantes. Debido a que las minorías étnicas deben vivir en dos culturas –la cultura dominante y sus propias subculturas– con frecuencia se percatan de cuán profundamente la cultura afecta el modo en que percibimos las cosas. En la película *Gran Torino*, un obrero americano de edad avanzada llamado Walt Kowalski (Clint Eastwood) vive al lado de una familia asiática en un deteriorado vecindario de Detroit. Le es imposible entender el estilo de vida cultural de los hmongs, del mismo modo en que los ancianos hmongs (que no hablan inglés y viven completamente encerrados dentro de su enclave étnico) piensan que Walt es extraño e inexplicable. Pero Sue, la adolescente hmong, es bicultural y vive en ambos mundos a la vez. Así que comprende y aprecia tanto a Walt como a sus propios padres y abuelos. Por lo tanto, puede comunicarles de forma persuasiva a ambos acerca del otro. ¿No es esto lo mismo que estamos haciendo cuando presentamos la verdad del evangelio a una cultura que se ha aislado a sí misma de él?

En los Estados Unidos la vida pública y privada de los angloamericanos se vive en la misma cultura. Como resultado, muchas veces no tienen ni idea de las diferencias culturales. Se relacionan con su propia cultura de igual manera que los peces, que cuando se les pregunta acerca del agua, dicen: «¿Qué es el agua?». Porque si usted nunca ha estado fuera del agua, no sabe que está *dentro* de ella. Los cristianos anglos a veces perciben el tema de la contextualización como algo problemático. No ven ninguna parte de cómo expresan o viven el evangelio como algo «anglo», porque las cosas son así. Sienten que cualquier cambio en el modo de predicar, adorar o ministrar de algún modo compromete el evangelio. Y de este modo están haciendo aquello contra lo que Jesús advierte: elevando las «tradiciones de los hombres» al mismo nivel de la verdad bíblica (Mr 7:8). Esto ocurre cuando el método cultural de alguien en lo que se refiere al tiempo, la expresividad emocional o el modo de comunicarse se consagra como *el único* modo cristiano de actuar y vivir. Nicholls escribe lo siguiente:

Un ejemplo contemporáneo de sincretismo cultural es la identificación inconsciente del cristianismo bíblico con «el estilo de vida estadounidense». Esta forma de sincretismo a menudo se ve tanto en las congregaciones del mundo occidental como en los países en vía de desarrollo, cuyas congregaciones evangélicas de clase media, suburbanas, conservadoras, que parecen no percatarse de sus estilos de vida, tienen más afinidad con

los principios de consumo de la sociedad capitalista que con las realidades del Nuevo Testamento, y cuyo entusiasmo por la evangelización y las misiones de ultramar se usa para justificar [vidas de materialismo y complacencia].²⁴

La falta de conciencia cultural conduce a una vida y ministerio cristianos distorsionados. creyentes que viven en culturas individualistas como los Estados Unidos están ciegos a la importancia de estar en una comunidad profunda y colocarse bajo una disciplina y responsabilidad espiritual. Por eso muchos de los que brincan de iglesia en iglesia asisten a una variedad de ellas y no se unen o incorporan de lleno en ninguna. Los cristianos estadounidenses consideran la membresía de la iglesia como algo opcional. Toman un aspecto no bíblico de la cultura estadounidense y lo introducen en su vida cristiana. Por otra parte, los cristianos de culturas más autoritarias y patriarcales a menudo están ciegos ante lo que la Biblia dice sobre la libertad de conciencia y los aspectos del cristianismo relacionados con la gracia. En su lugar, sus líderes enfatizan el deber y la mano dura en vez de seguir ansiosos las palabras de Jesús: «Si alguno quiere ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos» (Marcos 9:35).

La incapacidad de ver la propia inmersión cultural tiene otros resultados. «Uno de los errores más fundamentales que cometen los ministros es el de repetir mecánicamente los métodos y programas que han ejercido influencia personal en ellos. Tras experimentar el impacto producido por un ministerio en alguna parte del mundo, toman los programas y métodos de ese mismo ministerio y los reproducen en otro lugar prácticamente sin ningún cambio. Si fueron “tocados” por un ministerio que tiene sermones expositivos de cuarenta y cinco minutos, versículo por versículo, cierto estilo de canto en particular o un orden y longitud específicos de los cultos, lo reproducen hasta el más mínimo detalle. Sin darse cuenta, se dejan guiar más por un método y un programa que por la teología. No están contextualizando la expresión de sus ministerios a las personas que desean alcanzar».

Me ha conmovido ver cómo iglesias y ministerios del mundo entero han observado lo que hacemos en Redemer Presbyterian Church [Iglesia Presbiteriana El Redentor], la manera de expresar su aprecio y cómo han procurado aprender de este ministerio. Pero mi desconcierto es grande cuando al visitar algunas congregaciones veo que han imitado nuestros programas –e incluso nuestros boletines– sin que hubieran comprendido los principios teológicos subyacentes que nos animan a nosotros. En otras palabras, no han realizado la difícil tarea de la contextualización, reflexionando sobre su propia situación y perspectiva cultural, buscando una mejor comunicación del mensaje del evangelio dentro de su propio entorno. También han fallado al no dedicar tiempo para reflexionar sobre lo que ven en El Redentor y sobre cómo *nosotros* hemos adaptado nuestro ministerio a una cultura urbana de los Estados Unidos.

Todos contextualizamos, pero pocos piensan mucho sobre cómo lo están haciendo. No solamente debemos contextualizar, sino también debemos pensar en *cómo* hacerlo. Debemos hacer que nuestro proceso de contextualización sea visible y luego intencional, para nosotros y para los demás.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Este capítulo define la contextualización como «darle a la gente las respuestas de la Biblia, que probablemente no sea lo que quieren oír, a cuestiones sobre la vida que la gente tiene en su tiempo y lugar particular, en lenguaje y formas que puedan entender y por medio de apelaciones y argumentos con fuerza que puedan sentir, aun en el caso de que los rechacen». Desglose las cuatro partes de esta definición. ¿Cuáles de estos elementos de contextualización tiene usted la tendencia a hacer mejor? ¿Cuáles tiende usted a pasar por alto o eludir?
2. Los evangélicos tratan a veces de defender la contextualización arguyendo que esta tiene el propósito de adaptar las partes menos esenciales del cristianismo, y que cuando «los elementos críticos y básicos» del evangelio se pierden, surge el sincretismo y el compromiso. Según este concepto, la contextualización implica guardar los aspectos esenciales mientras que se cede en los no esenciales. ¿Cuál es el peligro de este método, según lo explicado en este capítulo?
3. Keller escribe: «No hay una presentación universal del evangelio para todas las personas». Para usted, ¿qué quiere decir esta declaración? ¿Está de acuerdo o no?
4. Se cita a D. A. Carson como habiendo declarado: «Ninguna verdad que los seres humanos articulen podrá jamás articularse de manera que trascienda la cultura». ¿Qué valores o prejuicios distintivos ha aprendido a través de su propia formación cultural (familia, pueblo natal, nación, raza, iglesia, etcétera) que afectan su forma de comunicar la verdad? ¿Qué temas bíblicos se siente más tentado a dejar de difundir? ¿Cómo se percató de esos prejuicios?
5. Keller escribe: «Uno de los errores más fundamentales que cometen los ministros es el de repetir mecánicamente los métodos y programas que han ejercido influencia personal en ellos. Tras experimentar el impacto producido por un ministerio en alguna parte del mundo, toman los programas y métodos de ese mismo ministerio y los reproducen en otro lugar prácticamente sin ningún cambio [...] Están contextualizando la expresión de sus ministerios en ellos mismos, no en las personas que desean alcanzar». ¿Cómo ha visto que se comete este error en el ministerio? ¿Qué necesita hacer usted para comenzar a contextualizar de forma intencionada?

CAPÍTULO 7 — CONTEXTUALIZACIÓN INTENCIONAL

1. Véase www.redeemercitytocity.com.
2. Hoy, por la gracia de Dios, esta historia está cambiando y vemos un movimiento vibrante de nuevas iglesias en la ciudad.
3. Esta parte del libro que se enfoca en la contextualización es a decir verdad un puente

entre los dominios del evangelio y la ciudad. Contiene material importante sobre el carácter del evangelio, así como también sobre la naturaleza de la cultura que estamos tratando de alcanzar con el evangelio. ¿Por qué no está colocada en la sección sobre el evangelio? Optamos por incluirla en la ciudad porque al final este material es más acerca de lo que hacemos con el evangelio que lo que el evangelio es en sí mismo.

4. En debates académicos sobre contextualización, varios autores les han infundido significado técnico a un sinnúmero de palabras. Es así que a las palabras adaptación, indigenización, traducción, contextualización y praxis se les han dado significados específicos y distintos (véase A. Scott Moreau, «Evangelical Models of Contextualization» [«Modelos evangélicos de contextualización»] en *Local Theology for the Global Church: Principles for an Evangelical Approach to Contextualization* [Teología local para la iglesia global: Principios para un acercamiento evangélico a la contextualización], ed. Matthew Cook et al. [Pasadena, Calif.: William Carey Library, 2010], pp. 165-93). A menudo «adaptación» se usa para un método de compromiso misiológico que no es tan profundo o completo como «contextualización». Este capítulo, sin embargo, se escribe para pastores y practicantes. Escribo con cierto conocimiento de los debates académicos, aunque no intentaré observar las finísimas distinciones que algunos misiólogos hacen de los métodos. Además, como Moreau lo afirma en la página 172 (del original en inglés), no existe consenso entre eruditos acerca de cómo se define cada término. Por lo tanto, aquí emplearé los términos adaptar, traducir y contextualizar como sinónimos. Me referiré a la distinción bastante aceptada entre indigenización, sincretismo y contextualización más adelante.
5. Estas narrativas culturales pueden cambiar en una sociedad con el tiempo. Andrew Delbanco (*The Real American Dream: A Meditation on Hope* [El verdadero sueño americano: Una meditación sobre la esperanza, New Haven, Conn.: Harvard University Press, 1999]) explica las tres bases de referencia de las narrativas culturales de la sociedad estadounidense: «Dios» (del siglo XVII a mediados del siglo XVIII), «Nación» (mediados del siglo XVIII al XX) y ahora el «Yo». La primera narrativa es religiosa; libertad religiosa y fidelidad a Dios. Dio origen a la idea de ser «la nación más grande de la tierra». Hoy la narrativa principal de nuestra cultura es la realización personal. Para otra manera interesante de analizar las narrativas culturales, véase *Seven Theories of Human Nature* [Siete teorías de la naturaleza humana] de Leslie Stevenson (New York: Oxford University Press, 1974).
6. La idea de la narrativa cultural la expresa bien Andrew Delbanco (*The Real American Dream*, 1-3 [El verdadero sueño americano, 1-3]): «Los seres humanos necesitan organizar las sensaciones incipientes en las que pasamos nuestros días –dolor, deseo, placer, miedo– en una historia. Cuando esa historia conduce a alguna parte y por lo tanto nos ayuda a navegar por la vida, nos da esperanza. Y si esa narrativa sustentadora se establece con el tiempo en las mentes de un grupo substancial de personas, la llamamos cultura». Las narrativas culturales son necesarias para crear un significado en la vida. «Debemos imaginar algún final de la vida que trasciende nuestra pequeña porción de días y horas si vamos a mantener a raya la “vaga duda de nuestro fuero interno de que pudiéramos estar a la deriva en un mundo absurdo” [...] [Debemos vencer] la duda latente de que todo lo que conseguimos y gastamos no es más que un

entretenimiento mientras esperamos la muerte».

7. Las ideas de Barney se ventilan en *Planting Churches Cross-Culturally: North America and Beyond* [Plantar iglesias transculturalmente: América del Norte y más allá], de David J. Hesselgrave, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker, 2000), p. 145; véase Bruce J. Nicholls, *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture* [Contextualización: Una teología de evangelio y cultura] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1979), pp. 11-12.
8. Nicholls (*Contextualization*, 11-12 [Contextualización, 11-12]) escribe: «Tal vez un mejor modelo sería una esfera en la que cada segmento está contiguo a los otros, o el de la pirámide con la cosmovisión como base invisible y los valores, las instituciones y la conducta observable como los tres laterales que interaccionan entre sí». Aunque el modelo de la pirámide quizá no sea lo suficiente dinámico, implica que cambios en la conducta, los valores y las instituciones pueden interaccionar entre sí, pero no pueden configurar la cosmovisión subyacente.
9. David Wells, «The Painful Transition from Theoria to Praxis» [«La transición dolorosa de la teoría a la práctica»], en *Evangelicalism and Modern America* [Evangelicalismo y los Estados Unidos modernos], ed. George Marsden (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 90. Compárese esta con la definición de Richard Lints: «Por “contextualización del evangelio” quiero decir la manera en la que la expresión del mensaje bíblico es moldeado en y por la conceptualidad nativa de una cultura dada», *Fabric of Theology: A Prolegomena to Evangelical Theology* [La estructura de la teología: Prolegómenos de la teología evangélica] [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], p. 101 n.19).
10. Ray Wheeler, «The Legacy of Shoki Coe» [«El legado de Shoki Coe»], *International Bulletin of Missionary Research* 26.2 (abril de 2002), p. 78.
11. *Ibíd.*
12. Nicholls (*Contextualization*, 26-28 [Contextualización, 26-28]) presenta dos ejemplos de contextualización realizada por teólogos del movimiento ecuménico de los años setenta.
13. James D. Hunter, *Before the Shooting Begins* [Antes de que comience el tiroteo] (New York: Free Press, 2007), p. 202.
14. Craig Blomberg, «We Contextualize More Than We Realize» [«Contextualizamos más de lo que nos percatamos»] en *Local Theology for the Global Church* [Teología local para la iglesia global], ed. Matthew Cook et al. (Pasadena, Calif.: William Carey Library, 2010), p. 37, n. 2.
15. J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* [cristianismo y liberalismo], nueva ed. (1923; Grand Rapids: Eerdmans, 2009), pp. 5-6.
16. *Ibíd.*, p. 2.
17. *Ibíd.*, p. 121.
18. Nate Tanchanpongs, «Developing a Palate for Authentic Theology» [«Desarrollando el gusto por una teología auténtica»] en *Local Theology for the Global Church* [Teología local para una iglesia global], ed. Matthew Cook et al. (Pasadena, Calif.: William Carey Library, 2010), p. 110. Tanchanpongs presenta un excelente caso en el cual la santificación personal debería ser una de las pruebas de que nos hemos cambiado de la

contextualización al sincretismo. El sincretismo anula algunas partes de la enseñanza bíblica para dar nueva forma al cristianismo conforme a la imagen de alguna cultura en particular. El resultado del sincretismo religioso puede verse en las vidas de las personas que lo creen. El sincretismo no produce personas cuyas vidas se ajustan a la descripción del carácter cristiano –“el fruto del Espíritu”– o a la conducta cristiana de la Biblia.

19. Harvie Conn (*Eternal Word and Changing Worlds: Theology, Antropology, and Mission in Trialogue* [La Palabra eterna y el mundo cambiante: Teología, antropología y misión en el diálogo tripartito] [Grand Rapids: Zondervan, 1984, pp. 176-78, 184-90, 194-95]) trata este asunto.
20. D. A. Carson, «Maintaining Scientific and Christian Truths in a Postmodern World» [El mantenimiento de verdades científicas y cristianas en un mundo postmoderno], *Science & Christian Belief* [La ciencia y la fe cristiana] 14.2 (octubre 2002), pp. 107-22, www.scienceandchristianbelieve.org/articles/carson.pdf (acceso en enero 13, 2012).
21. Para un ensayo completo que presenta este argumento desde un punto de vista evangélico conservador, véase Craig Blomberg, «We Contextualize More Than We Realize» [Contextualizamos más de lo que nos percatamos], en *Local Theology for the Global Church* [Teología local para la iglesia global].
22. *Ibíd.*, p. 42.
23. Por ejemplo, J. Gresham Machen, fundador del Seminario de Westminster, siguió a B. B. Warfield y otros del Seminario de Princeton en su método de defender la fe por medio del uso de pruebas racionales y evidencias históricas. Más tarde, Cornelius Van Til y otros miembros más jóvenes de la facultad de Westminster criticaron fuertemente este uso de la razón en la apología, arguyendo que el método de Warfield/Machen le daba mucha autoridad a la razón humana sin ayuda, y por lo tanto inadvertidamente estaba siendo influenciada demasiado por la Ilustración. La erudición más reciente de Mark Noll y otros ha arrojado luz sobre cuánto la antigua Princeton fue configurada por la Ilustración escocesa y el «realismo del sentido común». En resumen, Machen recibió las críticas de algunos de sus propios sucesores por estar muy adaptado al racionalismo de la Ilustración, y se le adjudicaron algunos de estos cargos. Cierta ceguera en cuanto a la propia cultura de alguien es inevitable, pero también puede ser que si se gasta demasiada energía como le sucedió a Machen al combatir la contextualización ilegítima, tal vez ni siquiera esté consciente de lo que hace.
24. Nicholls, *Contextualization* [Contextualización], p. 31.

capítulo 8

CONTEXTUALIZACIÓN EQUILIBRADA

El libro sobre la predicación de John Stott, *Between Two Worlds* [Entre dos mundos], compara la comunicación cristiana a la construcción de un puente que va desde las Escrituras hasta el mundo contemporáneo.¹ Algunos sermones son como «un puente que no conduce a ningún lado». Están cimentados en un sólido estudio del texto bíblico, pero en el otro extremo no bajan a la tierra. Es decir, fallan porque no conectan la verdad bíblica con los corazones de las personas y los asuntos de sus vidas. Otros sermones son como puentes que no vienen *de* ningún lugar. Reflexionan sobre asuntos contemporáneos, aunque los conceptos que aportan para tratar los problemas modernos y las necesidades sentidas, en realidad no surgen del texto bíblico. La contextualización apropiada es el acto de conducir una buena doctrina bíblica a través de todo el puente al expresarla de nuevo en términos coherentes para una cultura en particular.

¿Cómo hacemos esto? Los eruditos destacan que cualquier lector de la Biblia que quiera comprenderla debe moverse entre dos horizontes distintos, entre las dos orillas del río según la analogía de Stott: entre el texto bíblico y el contexto cultural del lector. La Escritura tiene la suprema autoridad, por tanto, no puede estar equivocada ni necesita corregirse. Pero el entendimiento que tiene de la Biblia un comunicador cristiano puede ciertamente estar equivocado –la verdad es que, parcialmente, siempre es así– y por lo tanto, este debe estar siempre dispuesto a que se le corrija. Lo mismo se aplica al entendimiento que tiene el comunicador del evangelio acerca del contexto del oyente, que también puede beneficiarse de las ideas y la corrección.

Muchos cristianos que quieren predicar el evangelio a una nueva cultura sencillamente no sienten el deseo o no están dispuestos a tratar este asunto; creen que su tarea consiste tan solo en pasar la doctrina bíblica por el puente hacia una nueva cultura. En otras palabras, consideran la comunicación del evangelio como un puente de una sola vía. No les gusta la idea de que la información debe pasar por el puente en la otra dirección. No ven su importancia o lo consideran una amenaza a la autoridad de la Escritura. El problema de esta idea misionera es que presupone que nosotros, los que estamos en un lado del puente, tenemos un concepto no distorsionado del evangelio y que nuestro conocimiento de la cultura del otro lado no es importante. Este concepto nos impide ver la verdad de que no solo somos pecadores, sino también finitos y, por lo tanto, no podemos tener un conocimiento claro y exhaustivo de cualquier cosa. Somos muy ignorantes del poder de la cultura para moldear nuestro entendimiento de las cosas.²

Entonces, ¿cómo podemos salvaguardar la autoridad e integridad de la Escritura y estar abiertos a que se nos corrija el entendimiento que tengamos de ella? ¿Cómo puede nuestro mensaje a la nueva cultura ser fiel y fructífero? La respuesta está en permitir algo de tráfico de dos vías sobre el puente.

Cuando nos acercamos al texto bíblico, ya llegamos a él con un «preconocimiento», una

serie de creencias previamente establecidas sobre los asuntos que trata la Biblia. Estas creencias son fuertes y profundas y muchas son tácitas, es decir, difíciles de enunciar, formular e incluso de reconocer en uno mismo.³ Proviene de una variedad de voces que hemos escuchado dentro de nuestra propia cultura. Esto no implica que no podemos tener o no hemos alcanzado un conocimiento suficiente y verdadero de la enseñanza bíblica. Pero sí significa que el proceso no es sencillo, porque nuestras creencias existentes –muchas de ellas prácticamente inconscientes– nos dificultan la lectura de la Escritura de manera correcta, permitir que esta corrija nuestro modo de pensar y pasarla fielmente por el puente hacia alguien que lo necesite.

Debido a nuestra ceguera cultural, debemos no solo *hablarles* a las personas al otro lado del puente, sino que debemos *escucharlas* también. Necesitamos escuchar lo que están diciendo y tomar en serio sus preguntas, sus objeciones a lo que estamos diciendo, y sus esperanzas y aspiraciones. La mayoría de las veces esta interacción con una nueva cultura nos muestra muchas cosas que la Biblia enseña, cosas que hemos pasado por alto por completo o que hemos pensado que no son importantes, posiblemente incluso por la forma en que hemos leído mal la Biblia a través de la lente de nuestras propias presuposiciones culturales.

Cuando fui profesor en el Seminario Westminster de Filadelfia, muchos de mis estudiantes venían de Corea a estudiar en nuestra institución. A menudo impartía seminarios de estudio de casos que trataban sobre situaciones de la vida real del ministerio con estudiantes coreanos y estadounidenses. A pesar de que todos los estudiantes compartían la misma teología conservadora de la Reforma, se acercaban al ministerio de muy diversas maneras. Una de las diferencias clave tenía que ver con la forma en que mis estudiantes asiáticos ejercían y consideraban la autoridad humana. Los coreanos les conceden mucho más poder a los pastores y padres, mientras que la cultura estadounidense es mucho más igualitaria y democrática. Los estudiantes coreanos pudieron señalarles a los estadounidenses que la Biblia tiene mucho que decir acerca de la autoridad civil de magistrados, padres, ancianos y ministros, algo que los estadounidenses tienden a desconocer u ocultar porque nuestra cultura no se fía de las instituciones y la autoridad. Pero aunque los estudiantes coreanos podían señalar textos como Romanos 13 y Hebreos 13:17, los estadounidenses podían señalarles a sus colegas coreanos pasajes como Mateo 20:24-28 y 1 Pedro 5:1-4 (que advierten en contra de los líderes que se «enseñorean» sobre los demás) o Hechos 4:19 y 5:29 (que nos dice que no debemos dejar que ninguna autoridad humana usurpe la autoridad de Dios) o el libro de Apocalipsis (en el cual la autoridad humana se excede y se convierte en demoníaca).⁴

¿Qué estaba sucediendo? La información iba y venía por el puente. Nuestra interacción con una cultura diferente nos lleva a hacerle preguntas al texto que jamás habríamos hecho y a ver muchas cosas que antes no habíamos visto con claridad. El hecho de adentrarnos en el texto desde una perspectiva diferente ofrece un punto de triangulación que puede ayudarnos a identificar nuestras propias presuposiciones vinculadas culturalmente al evangelio. El resultado nos lleva a ver verdades e ideas en la Biblia que, aunque siempre estuvieron allí, no las habíamos visto antes. Las preguntas de la nueva cultura nos revelan, como comunicadores que somos, que tenemos, culturalmente hablando, nuestros propios

puntos ciegos.

Para dar otro ejemplo, las personas seculares de la cultura occidental son muy individualistas, y esto los hace más sensibles a las violaciones de la dignidad humana fundamentadas en la raza. Su compromiso con la libertad individual conduce a la sensibilidad hacia el prejuicio racial dondequiera que exista. Muchos cristianos que han interactuado con personas seculares volvieron a las Escrituras y descubrieron que esta habla mucho más acerca del mal del racismo de lo que habían pensado. Los cristianos no están corrigiendo la Biblia; más bien están corrigiendo su propio entendimiento de esta por medio de una interacción humilde con las filosofías no bíblicas. Sabemos que Dios, en su misericordia, a veces les da a los paganos conciencias moralmente informadas (Romanos 2) que intuyen el verdadero mal y la verdad aun cuando su cosmovisión no tenga fundamento para sus conceptos.

Una de las maneras en que nuestro entendimiento de la Biblia sigue distorsionado es por medio de lo que se ha llamado «el canon dentro del canon». Es decir, que tratamos algunas partes de la Escritura como más importantes e ignoramos o descartamos otras partes de la misma. Todos los cristianos son víctimas en alguna manera de esta situación, dependiendo de nuestro temperamento, experiencia y cultura. D. A. Carson anota muchas ocasiones en las que esto sucede. Por ejemplo, la Biblia nos dice que Dios ama a todo el mundo con su amor providencial, pero también nos enseña que ama a los salvados con su amor de gracia y se enoja con los malvados.⁵ Las diferentes culturas reaccionarán de modo diverso a estos aspectos bíblicos del amor de Dios. A los miembros de las culturas occidentales les encanta el concepto del amor de Dios por todos, y esquivan la doctrina de la ira de Dios sobre el mal. Las culturas tribales más tradicionales no tendrán problema con un Dios de juicio, pero se crispan ante la idea de que él ama a todos los grupos de personas por igual. Por consiguiente, cada cultura tenderá a destacar ciertas enseñanzas bíblicas y a minimizar otras, creando un pequeño canon dentro del canon de la Escritura. Pero si enfatizamos la primera enseñanza bíblica (sobre el amor universal y providencial de Dios) y minimizamos la segunda (sobre el juicio de Dios) –o a la inversa– hemos distorsionado la fe. Las interacciones entre distintas culturas nos ayudan a quitar la venda de nuestros ojos, y con lentitud pero con seguridad, pasamos a un cristianismo bíblico más completo.

Abundan otros ejemplos. La Biblia tiene mucho que decir acerca de la riqueza y la pobreza, y lo que dice tiene enorme variedad y matices. En algunos lugares se pronuncia muy positiva sobre la propiedad privada y las riquezas, como cuando Dios bendice a Abraham, a Job y a otros con gran riqueza. Pero otros pasajes contienen severas advertencias sobre los peligros del dinero y hacen fuertes declaraciones sobre la responsabilidad que tiene el pueblo de Dios de promover la justicia y el cuidado de los pobres. Típicamente las personas pasan por alto muchas de las enseñanzas por un lado y se aferran a otras partes, dependiendo mucho de si viven en condiciones prósperas o pobres. Carson resume diciendo: «El nombre del juego es reduccionismo», es decir, domesticar la Escritura para no permitir que toda ella nos hable.⁶ Nuestra ubicación sociocultural nos hace propensos a comprimir la enseñanza de la Escritura, haciendo caso omiso de algunas partes y exagerando otras. Cuando interaccionamos con personas de otras culturas y entornos sociales, descubrimos que nuestras distorsiones particulares están siendo retadas.

Así pues, mientras que los comunicadores del evangelio deberían procurar corregir las creencias culturales de los oyentes con el evangelio, es inevitable que el contacto con una nueva cultura también termine corrigiendo el entendimiento que los comunicadores tienen del evangelio.

Entonces, el puente debe funcionar en ambas direcciones. Aunque la Biblia en sí no puede ser corregida por las culturas no cristianas, los cristianos individuales –y su entendimiento de la Biblia condicionado culturalmente– pueden y deberían serlo. Debe haber un tránsito intenso en ambas direcciones del puente. Hablamos y escuchamos, hablamos y escuchamos y de nuevo hablamos y escuchamos, haciéndolo cada vez más bíblicamente y de forma más convincente para la cultura.

LA TEOLOGIA CONTEXTUAL Y HARVIE CONN

Mucho de mi modo de pensar en esta sección se deriva del curso llamado «Contextual Theology» [Teología contextual] de Harvie Conn, disponible como programa de estudios y grabaciones de veinte conferencias en la librería Westminster.⁷ Conn relata cómo los antropólogos culturales de finales del siglo XIX y principios del siglo XX comenzaron a ver cada cultura como una serie compleja de prácticas, creencias y costumbres que ayudaban a un grupo de personas a adaptarse a su contexto.

Esta visión se llamó «funcionalismo» y se basó en el punto de vista darwiniano. La cultura le permitía a la gente sobrevivir en cierto contexto en particular. Se estudiaba una cultura para determinar cómo satisfacía funcionalmente las necesidades psicológicas y sociales de las personas. El enfoque funcionalista veía a la cultura como una entidad bastante mecánica, como una serie de llaves en un anillo. Podía removerse un par de piezas y colocar otras en su lugar sin cambiar el todo.

El enfoque funcionalista de la cultura encajó bien con el impulso pietista de gran parte del cristianismo europeo. El pietismo se enfoca en la experiencia individual interior y no espera ni cuestiona cómo la experiencia de salvación cambiará el modo en que usamos nuestro dinero, realizamos nuestro trabajo, creamos nuestras propias artes, procuramos nuestra educación, etcétera. En el movimiento de la iglesia indígena la salvación personal se ofrece sin pensar mucho en cómo el cristianismo cambia sustancialmente la actitud de una persona hacia el poder y la falta de poder, el arte y el comercio, los rituales culturales y el simbolismo. Conn afirma: «La fe cristiana está asignada al ámbito de la mente y del espíritu más que a la amplia corriente de la historia de la sociedad y la civilización».

LECTURAS RECOMENDADAS

Véase el excelente estudio sobre estos asuntos en *The Fabric of Theology* [El tejido de la teología] de Richard Lints (páginas 101-16). Entre otras obras importantes que ocupan varios puntos de vista de todo el medio del espectro de la contextualización, están las siguientes:

Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology* [Modelos de teología contextual], rev. ed. Maryknoll, N. Y.; Orbis, 1992.

Carson, D. A. *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization* [Interpretación bíblica y la Iglesia: El problema de la contextualización]. Carlisle, UK: Paternoster, 1984.

Conn, Harvie. *Eternal Word and Changing World* [La Palabra eterna y el mundo cambiante]. Grand Rapids: Zondervan, 1984.

__«Contextualization: Where do We Begin?» [La contextualización: ¿Dónde comenzamos?]. Páginas 90-119 en *Evangelicals and Liberation* [Los evangélicos y la liberación], ed. Carl Amerding. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian & Reformed, 1977.

__«The Missionary Task of Theology: A Love/Hate Relationship» [La tarea misionera de la teología: Una relación de amor y odio], *Westminster Theological Journal* [Diario teológico de Westminster] 45 (1983), pp. 1-21.

__«Normativity, Relevance, and Relativity» [Normatividad, relevancia y relatividad]. Páginas 185-210 en *Inerrancy and Hermeneutic* [La infalibilidad y la hermenéutica], ed. Harvie Conn. Grand Rapids: Baker, 1988.

Cortez, Marc. «Context and Concept: Contextual Theology and the Nature of Theological Discourse» [Contexto y concepto: Teología contextual y la naturaleza del discurso teológico], *Westminster Theological Journal* [Diario teológico de Westminster] 67 (2005), pp. 85-102.

__«Creation and Context: A Theological Framework of Contextual Theology» [Creación y contexto: Un marco teológico de teología contextual]. *Westminster Theological Journal* 67 (2005), pp. 347-62.

Hesselgrave, David J., y Edward Rommen. *Contextualization: Meanings, Methods, and Models* [La contextualización: significados, métodos y modelos], Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1989.

Kraft, Charles. *Communication Theory for Christian Witness* [Teoría de la comunicación para el testigo cristiano]. Nashville: Abingdon, 1983.

Anthropology for Christian Witness [Antropología para el testigo cristiano]. Maryknoll, N. Y.; Orbis, 1996.

Nichols, Bruce J. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture* [La contextualización: Una teología de evangelio y cultura]. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1979.

Ott, Craig, y Harold Netland, eds. *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity* [Teología de la globalización: Creencia y práctica en una era de cristianismo mundial]. Grand Rapids: Baker 2006.

Sanneh, Lamin. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* [La traducción del mensaje: El impacto misionero en la cultura]. Maryknoll, N. Y.; Orbis, 1989.

EL PUENTE Y LA ESPIRAL

La imagen del puente en ambas direcciones es importante. En retrospectiva, ahora reconocemos que el llamado original a la «contextualización» en la década de los setenta era esencialmente un llamado a construir un puente de dos vías en vez de aquel antiguo puente de una sola dirección del modelo de la «iglesia indígena». El modelo antiguo no animaba a los líderes nacionales cristianos a enfrascarse en una reflexión teológica profunda sobre cuán intensamente el evangelio reta a la cultura. Presuponía que el cristianismo occidental era la expresión de la fe verdadera, no distorsionada y universal. Transportarla por el puente requería tan solo adaptaciones menores, como traducción del idioma y la adaptación a la música y la vestimenta nativas. Harvie Conn arguyó que el modelo indígena se basaba en una visión «funcionalista» de la cultura que la consideraba como una serie de prácticas no relacionadas entre sí, que ayudaban a un grupo de personas a adaptarse a su medio ambiente. En esta visión de la cultura, usted puede dejar escapar inadvertidamente parte de una cultura (digamos, remplazar el hinduismo por el cristianismo) y no esperar que el resto de la cultura cambie (como la música, el arte, las estructuras familiares, las relaciones entre las clases sociales, y así sucesivamente). Esto animó a los cristianos nacionales a emprender una adopción generalizada de la mayor parte de la cultura indígena, abrazándola sin críticas sin haberla examinado a la luz de las Escrituras. El movimiento de la iglesia indígena también falló al no retar a los misioneros occidentales a reconocer la naturaleza culturalmente adaptada de su propia teología y las prácticas que traían.

Pero con todos sus beneficios, el puente de dos vías tiene limitaciones como metáfora para explicar la contextualización. A fin de cuentas, los evangélicos creen que ambos lados del puente no tienen igual autoridad porque la Biblia es suprema. Sí, nuestra interacción con la cultura nos ayuda a ajustar y a cambiar nuestro entendimiento de la Biblia para mejorar; pero en un análisis final, la Biblia debe verse como la suprema autoridad tanto de la cultura como de nuestro conocimiento.⁸

Si vemos, sin embargo, la Biblia como un producto falible de la cultura humana, estamos

entonces encerrados en un círculo de interpretación infinito que se mueve de un lado a otro entre nuestra propia cultura y la Biblia. De acuerdo con esta visión, la Biblia y la cultura tienen la misma autoridad, que es como decir que son igualmente afines. Así, pues, podemos usar la Biblia para corregir una cultura, pero también podemos usar la cultura para argumentar que hay partes de la Biblia que están ahora obsoletas. De hecho, por ejemplo, algunas denominaciones principales usan la Biblia para denunciar varias formas de injusticia económica en los Estados Unidos, pero al mismo tiempo insisten en que lo que la Biblia enseña sobre el sexo y el género es opresivo y pasado de moda. Si se sigue este patrón, el cristianismo cambiará radicalmente en cada generación y cultura contradiciendo a menudo las enseñanzas de la iglesia en otros siglos y otras tierras. No hay forma de llegar gradualmente a una mayor comprensión de la verdad.

Pero el mayor fallo de este «círculo hermenéutico» es que no puede existir en la vida real. Aunque digamos que hacemos que la Biblia y la cultura tengan la misma autoridad, al final no lo estamos haciendo. Si declaramos que lo que la Biblia dice aquí es verdad, pero lo que dice por acá es regresivo y está fuera de moda, hemos determinado que nuestra cultura es absoluta y le hemos otorgado la autoridad final sobre la Biblia. O la Biblia tiene la autoridad final y determina lo que es aceptable o no en la cultura, o la cultura tiene la autoridad final y determina qué es aceptable o no en el texto. Así, pues, la imagen del círculo (o de un puente de dos vías completamente simétrico) no da la talla. Finalmente, el círculo debe romperse, y como criaturas caídas que somos, siempre lo romperemos privilegiando nuestras inclinaciones culturales.

Por estas razones los evangélicos han insistido en que si bien la contextualización debe ser un proceso de dos vías, la autoridad final de la Biblia debe mantenerse.⁹ Por esta razón muchos han llegado ya a hablar de contextualización como una *espiral* hermenéutica en vez de un círculo.¹⁰ Si la Escritura y la cultura son igualmente autoritativas, el movimiento hacia uno y otro lado entre el texto y el contexto constituye un círculo infinito de cambio. Pero si la Escritura es la autoridad suprema y la interacción con la cultura tiene el propósito de dar a entender el texto con más exactitud (no para alinearlo con la cultura), entonces el movimiento texto-contexto es una espiral que nos lleva cada vez más a un mejor entendimiento de la Palabra de Dios y cómo puede usarse y comunicarse en una cultura en particular.¹¹

Utilizando esta espiral hermenéutica, los evangélicos han tratado de evitar cualquiera de los extremos de un espectro descrito por Richard Lints en su libro *The Fabric of Theology* [La estructura de la teología].¹² En un extremo de su espectro está el fundamentalismo cultural que cree que podemos leer la Biblia y expresar su teología en términos universales libres de la cultura; y en el otro está el relativismo cultural que sostiene que «la Escritura no puede tener otro significado que aquel que le permita la conceptualidad de la situación de hoy día». Los evangélicos procuran trabajar en el medio de este espectro insistiendo en que, aunque no hay *expresiones* universales, libres de la cultura de las enseñanzas bíblicas, la Biblia, sin embargo, expresa verdades absolutas y universales. Yo le llamaría a este acercamiento la «contextualización equilibrada», porque evita estos dos extremos al apoyarse, finalmente y firmemente, en la autoridad de la Escritura.

Lints escribe que a pesar del esfuerzo para encontrar este terreno intermedio de contextualización equilibrada, aún hay falta de consenso sobre muchos particulares y, por supuesto, muchos evangélicos tienden a inclinarse hacia un lado u otro del espectro. Algunos se inclinan más hacia el concepto de darle a la cultura más autoridad en cuanto a cómo el evangelio se comunica, y esto hace que otros se muevan hacia el otro lado del espectro y rehúsen reconocer cuán influenciadas culturalmente están nuestras formulaciones teológicas. Como se trata de un libro para practicantes, no profundizaré en asuntos más teóricos relacionados con la contextualización, solo añadiré lo importante que es mantener el equilibrio del que Lints y muchos otros hablan.

Pero es importante no solo mantener este equilibrio, sino hacerlo también de tal forma que se conforme a los patrones y ejemplos de la Escritura. Quiero tratar tres fundamentos bíblicos para realizar la contextualización, y luego utilizar el ministerio de Pablo para ofrecer algunos ejemplos y «formas y medios» prácticos para llevarla a cabo.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Cuando comete un error en su forma de contextualizar el evangelio, ¿tiende a crear un «puente que no conduce a ningún lado», o un «puente que no viene de ningún lugar»? ¿Qué le hace sospechar que es así? ¿Qué factores o creencias contribuyen a esta tendencia?
2. Keller escribe: «Nuestra interacción con una cultura diferente nos lleva a hacerle preguntas al texto que jamás habríamos preguntado y a ver muchas cosas que antes no habíamos visto con claridad [...] El resultado nos lleva a ver verdades e ideas en la Biblia que aunque siempre estuvieron allí no las habíamos visto antes». ¿Ha experimentado alguna vez el beneficio de interaccionar con otra cultura de esta manera? ¿Qué puntos ciegos le ha revelado esta experiencia en su propio entendimiento de la Biblia y del evangelio?
3. ¿Cuál es su «canon dentro del canon»? Dedique unos momentos para anotar los temas de la Escritura a los que específicamente les da especial preferencia. ¿Qué partes nota que otros cristianos resaltan y que usted no? ¿Observa algún patrón? ¿Qué le dice esto acerca de sus puntos ciegos espirituales o culturales?
4. Keller escribe: «Los evangélicos han tratado de evitar cualquiera de los extremos de un espectro [...] En un extremo [...] está el fundamentalismo cultural que cree que podemos leer la Biblia y expresar su teología en términos universales libres de la cultura; y en el otro está el relativismo cultural que sostiene que “la Escritura no puede tener otro significado que aquel que le permite la conceptualidad de la situación de hoy día”». ¿Qué peligros están vinculados a cada uno de estos extremos? ¿Qué ejemplos puede mencionar de cada uno de ellos? ¿En qué lado del espectro tiende usted a errar?

CAPÍTULO 8 — CONTEXTUALIZACIÓN EQUILIBRADA

1. John R. W. Stott, *Between Two Worlds: The Challenge of Preaching Today* [Entre dos mundos: El reto de predicar hoy] (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).
2. Bruce J. Nicholls, en *Contextualization*, 8 [Contextualización, 8], escribe: «Los comunicadores evangélicos con frecuencia han subestimado la importancia de los factores culturales en la comunicación [...] Algunos no han estado conscientes de que términos como *Dios, pecado, encarnación, salvación y el cielo* transmiten imágenes [muy] diferentes en las mentes de los oyentes de aquellas que posee el mensajero».
3. Véase Natee Tanchanpongs, «Developing a Palate for Authentic Theology» [Desarrollar el gusto por una teología auténtica] en *Local Theology for the Global Church* [Teología local para una iglesia global], ed. Matthew Cook et al. (Pasadena, Calif.: William Carey Library, 116ss.) para una disertación acerca del conocimiento tácito, la propuesta de Michael Polanyi sobre la naturaleza de la misma, y la relación entre el conocimiento y las creencias tácitas y la contextualización.
4. D. A. Carson, en su libro *Biblical Interpretation and Church* [La interpretación bíblica y la iglesia] [Carlisle, UK: Paternoster, 1984], pp. 22-23 escribe: «Supongamos, por ejemplo, que un pastor desea animar a las personas a que acepten su autoridad y sigan su liderazgo casi sin cuestionamiento. Esto podría surgir porque se trata de un demagogo o porque en su contexto cultural es natural que las personas reverencien a los líderes y desprecien la iconoclasia. Puede estimular lo que considera espiritualmente saludable al respecto, citando pasajes como Hebreos 13:17 [...] aunque probablemente esté menos inclinado a citar 1 Pedro 5:11ss. o Mateo 20:24-28 [...] [Podrá estar] muy preocupado por transmitirle a su congregación la responsabilidad que la iglesia tiene de pagarles a los buenos maestros con “doble honor” [...] mientras que los mismos líderes de la iglesia tal vez sean muy versados en aquellos pasajes que insisten en que los líderes espirituales deben estar libres de avaricia y envidia, y llenos de amor hacia los bienes materiales».
5. Véase el caso detallado de Carson para varias enseñanzas bíblicas sobre el amor de Dios en *The Difficult Doctrine of the Love of God* [La difícil doctrina del amor de Dios] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2000).
6. Carson, *Biblical Interpretation and the Church* [La interpretación bíblica y la Iglesia], p. 23.
7. Véase www.wtsbooks.com.
8. Es verdad, por supuesto, que los propios autores bíblicos escribieron dentro del contexto de una cultura en particular. Para comprender el significado que el escritor bíblico pretendía –y en consecuencia lo que un texto bíblico particular enseña en realidad– hay que fundamentalmente entender los entornos históricos, lingüísticos y culturales tanto del escritor como de los lectores originales. Sin embargo, esto no significa que podamos de una u otra manera descubrir algo sustancial de la verdad infinita de la Biblia a la cual aferramos y desechar muchas enseñanzas menos «esenciales» porque están condicionadas culturalmente. Una teología evangélica de la Escritura reconoce que la Biblia es un libro completamente humano en el que cada autor está sumergido en la cultura humana, pero cree que Dios escogió de manera específica la cultura de cada

autor e incluso las mismas circunstancias de la vida para que la soberana providencia de Dios determinara cada palabra que se escribiera, tal como fue. Véase J. I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God* [El fundamentalismo y la Palabra de Dios] (Leicester, UK: InterVarsity, 1958), cap. 4: «La Escritura»; Nichols, *Contextualization* [Contextualización], pp. 45-52.

9. Véanse John Stott y R. Coote, eds. *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture* [Algo práctico: Estudios sobre el cristianismo y la cultura] (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), esp. el apéndice «The Willowbank Report» [«El reporte de Willowbank»].
10. Véase Anthony Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* [Los dos horizontes: La hermenéutica y la descripción filosófica] (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 104, 439; J. I. Packer, «Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics» [La Escritura infalible y el papel de la hermenéutica] en *Scripture and Truth* [La Escritura y la verdad], ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1983), pp. 348-49; Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* [La espiral hermenéutica: Una introducción exhaustiva de la interpretación bíblica] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997).
11. En aras de la claridad no entraremos en los detalles complejos de la contextualización a través de una espiral hermenéutica. En realidad hay al menos *dos* espirales y *tres* horizontes. Primero debe ir de un lado a otro entre el texto bíblico y su propio contexto cultural para dejar que el texto corrija su entendimiento (por ejemplo, debe procurar conectar el horizonte de su propio conocimiento con el texto). Después debe llenar el vacío de su propio entendimiento de la verdad (ahora ordenada por el texto bíblico) y el de las personas que está tratando de alcanzar (véase D. A. Carson, «A Sketch of the Factors Determining Current Hermeneutical Debate in Cross-Cultural Contexts» [Un bosquejo de los factores determinantes en el actual debate hermenéutico en contextos que cruzan las culturas] en *Biblical Interpretation and the Church* [La interpretación Bíblica y la iglesia] (Carlisle, UK: Paternoster, 1984), p. 17.
12. Richard Lints, *The Fabric of Theology: A Prolegomenon to Evangelical Theology* [La estructura de la teología: Un prolegómeno para la teología evangélica] (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), pp. 101-3.
13. Lints (*The Fabric of Theology* [La estructura de la teología], p. 102), cita a David Wells: «En la comprensión de la contextualización, la trayectoria reveladora solo se mueve [en una dirección] desde lo autoritativo [el texto] a la cultura contemporánea [el contexto]; en la otra comprensión la trayectoria se mueve [...] del texto al contexto y del contexto al texto». En el primer caso, el comunicador presupone que él mismo no tiene participación cultural. Tan solo puede leer el texto, comprenderlo y luego llevarlo a la nueva cultura sin adaptarse de ninguna manera a ella. En el último caso, el contexto y el texto se relacionan en un círculo infinito, lo cual al final significa que nunca podremos concluir lo que el texto «realmente» dice.

La Biblia tiene mucho que decir sobre la cultura humana y cómo el evangelio enmarca nuestra relación con ella. Comenzaré considerando tres pasajes clave que me han ayudado a desarrollar un punto de vista bíblico de la contextualización. El primero, Romanos 1 y 2 ofrecen la *base* para la contextualización, es decir, que la Biblia toma una visión mixta de la cultura, y aunque pueden afirmarse muchos elementos de una cultura, debemos evitar aceptar sin crítica aspectos de esta sin examinarlos primero a la luz del evangelio. El segundo pasaje, 1 Corintios 9, se refiere a nuestro *motivo* para la contextualización, recordándonos que necesitamos ser flexibles frente a la cultura, estando listos a fin de adaptar lo que podamos para comunicar el mensaje del evangelio. Tercero, en 1 Corintios 1, la Biblia nos da una *fórmula* básica para la contextualización y nos muestra cómo mantener el equilibrio entre afirmar y confrontar la cultura.

LIMITACIÓN DEL PODER DEL PECADO

Un ejemplo interesante de gracia común puede verse en Isaías 45:1, donde leemos acerca de Ciro, un rey pagano a quien Dios unge con su Espíritu y lo escoge para ejercer un liderazgo mundial. La forma en que Dios utiliza a Ciro es un ejemplo de por qué muchas veces una cultura ve la gracia común como una fuerza no salvífica en el mundo. Al darles a las personas –independientemente de la creencia que tengan de Dios– una medida de sabiduría, valor, conocimiento y bondad, el Espíritu obra y así limita el poder y la influencia del pecado en el mundo, preservándolo de que sea un lugar tan malo para vivir como bien podría serlo.

ROMANOS 1-2 Y LA NATURALEZA MIXTA DE LA CULTURA

Cada cultura es un conjunto de buenos y malos elementos mezclados, y debemos evitar el rechazo a ciertos aspectos de una cultura por la sencilla razón de que esta difiere de la nuestra. Aunque esta idea parece acertada en el ámbito del sentido común, ¿nos da la Biblia verdaderamente autorización para utilizarla? El estudio de Romanos 1 y 2 apunta a que sí la da.

Toda cultura asume una serie de respuestas a las grandes preguntas: ¿Por qué estamos aquí? ¿Cuáles son, por consiguiente, las cosas más importantes en la vida? ¿Qué anda mal en este mundo? ¿Qué arreglará las cosas? Y cada sociedad considera algo de supremo valor; por lo tanto, trata de que el entorno esté al servicio de ese algo. Ninguna cultura es neutral en estos asuntos y en ese sentido toda obra cultural puede decirse que es «por pacto mutuo»; todos estamos comprometidos con algo, aun cuando esas presuposiciones y asunciones no

estén identificadas conscientemente. Romanos 1 y 2 nos lo aclaran cuando dicen que «todos han pecado y están privados de la gloria de Dios», que tanto judíos como gentiles por igual están perdidos. Los gentiles paganos pueden hacer de la sensualidad un ídolo, pero los judíos hacen un ídolo de la justicia moral. Como cualquier cultura, se vuelven hacia algo que los justifique y los salve en vez de volverse a Dios.

Pero al mismo tiempo vemos en Romanos 1 y 2 que todos los seres humanos poseen un conocimiento innato de Dios. En Romanos 2:14-15, Pablo declara que la ley de Dios está escrita en el corazón de cada ser humano. Todas las personas tienen un sentido innato de la rectitud, de la honestidad, de la justicia, del amor y de la Regla de Oro.¹ Porque somos creados a la imagen de Dios (Génesis 1:26-28), todo el mundo sabe en el fondo que hay un Dios, que somos sus criaturas y que debemos servirlo y rendirle cuentas a él. Existe una «revelación general» o «gracia común» -un conocimiento y semejanza de Dios no salvíficos que él concede a todos los que llevan su imagen- presente de alguna manera en toda cultura. No se trata de un conocimiento que salva porque no nos habla acerca de Jesús ni de lo que él hizo por nosotros, pues este conocimiento nos llega a través de la «revelación especial» de la Biblia. Pero existe un entendimiento general de Dios, porque Dios le revela a todo el mundo cierta medida de su verdad y sabiduría.

Por eso Isaías 28:23-29 puede afirmar que el que posee destreza para la agricultura, el que produce un avance en la ciencia de la siembra, ha sido «instruido por Dios». Un comentarista escribe sobre este texto: «Lo que aparentemente es un descubrimiento (la estación y las condiciones apropiadas para la siembra, el manejo del campo, la rotación de las cosechas, etcétera) es en realidad la obra del Creador que abre su libro de la creación y revela su verdad». ² Y la agricultura es solo un aspecto de la cultura humana. El desarrollo de nueva música, nuevas tecnologías que avanzan nuestra capacidad de viajar por el aire o de comunicarnos con otros, un sabio liderazgo político, todas estas cosas son el resultado de lo que sucede cuando Dios abre su libro de la creación y nos enseña (cf. Éx 31:2-11; Stg 1:17).

Romanos 1:18-25 ofrece un cuadro dinámico y equilibrado de cómo la revelación general (o gracia común) obra realmente en las vidas de la gente. Leemos que la verdad está siendo reprimida (v. 18), pero esta continúa presionándonos. La versión Reina-Valera 1960 de la Biblia traduce el versículo 20 de esta manera: «Porque las cosas invisibles de él [...] se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa». Sin embargo, los verbos *nooumena* (“siendo entendidas”) y *kathopatai* (“se hacen claramente visibles”) se expresan gramaticalmente con los participios pasivos del tiempo presente. En otras palabras, la realidad de la naturaleza de Dios y nuestras obligaciones para con él se nos hacen *continuamente* presentes. La revelación general no es solo una serie de ideas innatas o principios estáticos, sino que es la continua e insistente presión de la verdad de Dios sobre la conciencia de cada ser humano.

Cada cultura humana es una mezcla extremadamente compleja de una verdad luminosa, medias verdades defectuosas y una evidente resistencia a la verdad. Cada cultura tendrá algún discurso idolátrico en ella. Y, sin embargo, cada cultura contendrá también algunos testimonios de la verdad de Dios. Él concede buenos dones de sabiduría, talento, belleza y capacidad sin tener en cuenta para nada el mérito del receptor. Los derrama a través de

una cultura como semillas para enriquecer, iluminar y preservar el mundo. Sin esta comprensión de la cultura, los cristianos se inclinarían a pensar que pueden ser autosuficientes para vivir, aislados de las contribuciones de aquellos que están en el mundo y sin ser bendecidos por ellas. Si no apreciamos el despliegue generoso que Dios hace de su sabiduría en una cultura más amplia, los cristianos lucharían por comprender por qué los no cristianos a menudo superan a los cristianos por su conducta moral, sabiduría y capacidad. La doctrina del pecado significa que como creyentes nunca somos tan buenos como nuestra correcta cosmovisión debería hacernos. Al mismo tiempo, la doctrina de nuestra creación a la imagen de Dios y un conocimiento de la gracia común nos recuerdan que los no creyentes nunca son tan defectuosos como su falsa cosmovisión debería hacerlos.

Esto sugiere que nuestra actitud hacia cada cultura humana debería incluir el gozo crítico y la cautela apropiada. Sí, debemos disfrutar de las ideas y de la capacidad creativa de otros pueblos y culturas. Deberíamos reconocer y celebrar las expresiones de justicia, sabiduría, verdad y belleza que cada cultura tiene. Pero nos acercamos a cada cultura con la advertencia de que esta ha sido distorsionada por el pecado, y en particular por el pecado de la idolatría. Todas las culturas contienen elementos de oscuridad y luz. No podemos concluir de manera simplista que las culturas tradicionales y conservadoras son bíblicas, y que las culturas liberales y seculares son inmorales y malas. Las culturas tradicionales tienen sus propios ídolos, dándole muchas veces a la familia o la condición étnica un valor absoluto, lo que nos lleva al racismo, tribalismo y patriarquismo, y otras formas de moralismo y opresión. Las culturas liberales elevan al individuo y el principio de la libertad humana a un valor absoluto, lo que nos lleva a la erosión de la familia, la comunidad y la integridad tanto en los negocios como en las prácticas sexuales. Sin embargo, tanto la importancia de la familia *como* el valor de la libertad del individuo han de encontrarse en el centro de una cosmovisión bíblica. Un entendimiento coherente y bíblico del evangelio (los cristianos, aunque salvos somos pecadores); de la imagen de Dios (la gente está perdida, pero refleja indeleblemente la naturaleza de Dios); y de la gracia común (todas las personas suprimen la verdad acerca de Dios, pero así y todo la «oyen» y la «conocen»), nos ofrecen un conocimiento matizado de la cultura. Esto nos da la base para la contextualización.

¿QUÉ ES LA CULTURA?

Un río es naturaleza, un canal es cultura; un cuarzo en bruto es naturaleza, la punta de la flecha es cultura; un quejido es natural, una palabra es cultura.

H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* [Cristo y la cultura]

Cultura es [...] un orden normativo por medio del cual nos comprendemos a nosotros mismos, a los demás y al mundo más amplio, y por medio del cual ordenamos nuestra experiencia. En el corazón de la cultura se encuentra un sistema de normas y valores [...] pero esas normas y valores se comprenden mejor como verdades imperiosas tan profundamente arraigadas en nuestra conciencia y en los hábitos de nuestras vidas, que cuestionarlas es cuestionar la

realidad misma.

James D. Hunter, *Before the Shooting Begins*

[Antes de que comience el tiroteo]

Cultura [...] es cualquier y todo esfuerzo y trabajo humanos usados en el cosmos, para desenterrar sus tesoros y riquezas y ponerlos al [...] servicio [...] de algo.

Henry Van Til, *The Calvinistic Concept of Culture*

[El concepto calvinista de la cultura]

PRIMERA DE CORINTIOS 9 Y LA FLEXIBILIDAD HACIA LA CULTURA

Es muy probable que 1 Corintios 9 sea el primer pasaje en el que muchas personas piensan cuando se trata el asunto de la contextualización, y es uno importante para considerar:

Aunque soy libre respecto a todos, de todos me he hecho esclavo para ganar a tantos como sea posible. Entre los judíos me volví judío, a fin de ganarlos a ellos. Entre los que viven bajo la ley me volví como los que están sometidos a ella (aunque yo mismo no vivo bajo la ley), a fin de ganar a estos. Entre los que no tienen la ley me volví como los que están sin ley (aunque no estoy libre de la ley de Dios sino comprometido con la ley de Cristo), a fin de ganar a los que están sin ley. Entre los débiles me hice débil, a fin de ganar a los débiles. Me hice todo para todos, a fin de salvar a algunos por todos los medios posibles. Todo esto lo hago por causa del evangelio, para participar de sus frutos.

1 Corintios 9:19-23

Antes de esta parte de su carta, Pablo habla sobre el *skandalon* –la piedra de tropiezo– y ofrece como caso de estudio un conflicto que se había presentado en la iglesia de Corinto. Los judíos cristianos ocasionalmente compraban carne después de que hubiese sido ofrecida en ceremonias a los ídolos. Los judíos sabían que los ídolos eran nimiedades y por tanto creían que no tenía nada de malo comer esa carne. Los cristianos gentiles, sin embargo, «tropezaban» con esto. Como antiguos paganos que eran, no podían comer esa carne sin sentirse espiritualmente contaminados (1 Co 8:7), y al ver que hermanos judíos lo hacían se consternaban y algunos se sentían tentados a hacer lo que no podían hacer con una conciencia limpia.

Pablo responde diciendo que los judíos tenían razón teológicamente hablando; en realidad la carne era inofensiva, y así los creyentes gentiles de conciencia «débil» estaban siendo controlados por un tabú estrictamente cultural (1 Corintios 8:4-5). Sin embargo, Pablo dice que los creyentes judíos (a quienes llama los «fuertes») no debían ejercer su libertad cultural en esta situación, sino más bien debían abstenerse de comer la carne con el solo propósito de eliminar la ofensa cultural, la piedra de tropiezo (1 Corintios 8:9-12), para los hermanos y hermanas gentiles.

La adaptación cultural aquí se considera una expresión de amor. Más tarde, en 1 Corintios 10:32–11:1, Pablo lo expone a modo de principio: «No hagan tropezar a nadie, ni

a judíos, ni a gentiles ni a la iglesia de Dios. Hagan como yo, que procuro agradar a todos en todo. No busco mis propios intereses sino los de los demás, para que sean salvos. Imítenme a mí, como yo imito a Cristo».

En aspectos donde la Biblia nos deja en libertad, cuando realizamos el ministerio cristiano debemos estar constantemente comprometidos con la adaptación cultural, absteniéndonos de ciertas actitudes o comportamientos para eliminar piedras de tropiezo innecesarias en las sendas de personas con percepciones enmarcadas culturalmente. Por ejemplo, es posible que necesitemos abstenernos de cierto tipo de música, vestimenta, alimentos y de otras prácticas y conceptos innecesarios que pudieran distraer a la gente de percibir el mensaje del evangelio con claridad o la llevan a rechazarlo. Asimismo, donde no hay nada expresamente indicado en la Biblia, no debemos elevar normas culturales humanas relativas para convertirlas en absolutas. Por ejemplo, no debemos dar por absolutos ciertos estilos de vestimenta, ni insistir en que la música rítmica es menos agradable a Dios que la música melódica y por lo tanto debe excluirse del culto.

D. A. Carson observa lo siguiente acerca de 1 Corintios:

Cuando en el siglo pasado Hudson Taylor, fundador de China Inland Mission [Misión Nacional de China] (ahora Overseas Missionary Fellowship [Fraternidad Misionera de Ultramar]) comenzó a usar el pelo largo con trenzas como los chinos de aquel tiempo, a usar sus vestimentas y a comer la comida del lugar, muchos de sus compañeros misioneros lo ridiculizaron. Pero Hudson Taylor había pensado bien lo que era esencial para el evangelio (y por tanto no era negociable) y lo que era una forma cultural que no era ni de aquí ni de allá y sí podía constituirse en una barrera innecesaria para la proclamación eficaz del evangelio [...]

Esto no quieea decir que todos los elementos culturales son neutrales. Por el contrario, cada cultura tiene elementos buenos y malos [...] Pero en cada cultura es importante que el evangelista, el establecedor de iglesias y el cristiano que testifica sean todo lo flexibles posible, para que no hagan parecer el evangelio innecesariamente extraño en un ámbito meramente cultural.³

“Cada cultura tiene buenos y malos elementos», escribe Carson. Si algún aspecto de una nueva cultura no compromete el evangelio en sí y lo hace a usted más accesible a otros, no hay ninguna razón para no adaptarse a ese elemento por cortesía y amor, aunque no sea de su preferencia. De otro modo, el evangelio podría, por causa suya, parecer «innecesariamente extraño». Debemos evitar desanimar a los oyentes porque *nosotros* y no el evangelio somos culturalmente ofensivos. Visto así, la contextualización total es una expresión de altruismo. Es decidirse por amor a no aceptar el privilegio ni ejercer su plena libertad como cristiano para que las personas puedan oír y seguir el llamado de Cristo.

Por otra parte, nuestro mensaje y enseñanza no deben eliminar la ofensa, el *skandalon*, de la cruz (1 Corintios 1:23). Lo que la Biblia ha enseñado clara y definitivamente no podemos suavizarlo ni descartarlo. Si lo hacemos, no nos hemos adaptado a la cultura, simplemente hemos capitulado ante ella. Si nunca le hablamos a nuestra relativamente adinerada congregación sobre la justicia social, una implicación del evangelio en Santiago 1–2, eliminamos un *skandalon* bíblico. La contextualización adecuada significa causar el

escándalo *correcto* –el que el evangelio les presenta a todos los pecadores– y remover todos los innecesarios. Este es el motivo de la contextualización.

PRIMERA DE CORINTIOS 1 Y EL EQUILIBRIO BÍBLICO

Aunque Romanos 1-2 y 1 Corintios 9 establecen las bases y el motivo para la contextualización, ningún otro texto bíblico es más útil para la cuestión de la contextualización que 1 Corintios 1:22-25, que ofrece la fórmula básica para realizarla.

Los judíos piden señales milagrosas y los gentiles buscan sabiduría mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado. Este mensaje es motivo de tropiezo para los judíos, y es locura a los gentiles, pero para los que Dios ha llamado, lo mismo judíos que gentiles, Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios. Pues la locura de Dios es más sabia que la sabiduría humana, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fuerza humana.

Aquí Pablo asume la naturaleza mezclada de la cultura. Nos dice que cuando les hablaba a los griegos confrontaba el ídolo de la sabiduría de su cultura. La cultura griega le daba un alto valor a la filosofía, a los logros intelectuales y a las artes. Para los griegos una salvación que no viniera por medio de la enseñanza o la reflexión, sino a través de un salvador crucificado, era pura locura. La cultura judía, por otra parte, colocaba su más alto valor en algo enteramente diferente, que Pablo describe con tres sinónimos: señales milagrosas, poder y fortaleza. A diferencia de la cultura griega, la cultura judía era muy práctica y valoraba acciones y resultados. En vez de considerar los pensamientos discursivos, la cultura judía valoraba que las cosas se realizaran por medio del poder y la habilidad. Para los judíos, una salvación que viniera a través de una crucifixión era débil e ineficaz. Un mesías debía derrocar a los romanos; debía *hacer* algo. Un salvador sufriente y débil no tenía sentido en absoluto para los judíos.

Sin embargo, note que, aunque el evangelio ofendía a cada cultura de modos un tanto diferentes, también atraía a las personas para ver a Cristo y su obra de distinta manera. Los griegos que se salvaban llegaron a ver que la cruz era la última *sabiduría*, posibilitándole a Dios ser, a la vez, justo y justificador de los que creen. Y los judíos que habían sido salvos comprendían que la cruz era el verdadero *poder*. Significaba que nuestros enemigos más poderosos –el pecado, la culpabilidad y la misma muerte– habían sido derrotados.

Es impresionante ver cómo Pablo aplica el evangelio para confrontar y completar el modelo de la narrativa cultural de cada sociedad. Lo hace negativa y positivamente a la vez. Confronta a cada cultura por sus ídolos, pero destaca positivamente sus aspiraciones y valores supremos. Usa la cruz para retar el enfoque intelectual de los griegos y las obras de justicia de los judíos. Pero también elogia sus anhelos generales más básicos al demostrarles que solo Cristo es la verdadera sabiduría que los griegos habían estado buscando y es la verdadera justicia que los judíos buscaban. Luego, el modo en que Pablo aborda el tema de la cultura no es del todo confrontacional ni enteramente afirmativo. No solo censura el orgullo que sienten los griegos por el intelecto y el orgullo de los judíos por el poder, sino que también les muestra que las *formas* de procurar esas cosas buenas les llevan a su propia destrucción. Revela las contradicciones fatales y la idolatría subyacente de sus culturas, y luego les señala la solución que solamente pueden encontrarse en Cristo. Esta es la fórmula

básica de la contextualización. Ahora examinaremos cómo esta fórmula se aplica en la práctica del ministerio real de Pablo.

LOS DISCURSOS DE PABLO EN HECHOS

Hemos examinado la necesidad de acercarnos a la contextualización siendo conscientes de nuestras propias presuposiciones culturales, esas presuposiciones que hacemos sobre la Biblia y su mensaje que solo podemos ver cuando nos enfrentamos a las preguntas que otra cultura formula acerca de las Escrituras. También hemos procurado establecer algunos fundamentos bíblicos necesarios al reconocer la naturaleza mixta de cada cultura –que hay elementos buenos y malos en toda cultura– mientras seguimos afirmando la necesidad de adaptar el mensaje de la Biblia a un contexto cultural específico. Pablo da una base para la contextualización en Romanos 1-2, un motivo para contextualizar en 1 Corintios 9, y una fórmula básica para hacerlo en 1 Corintios 1. Sin embargo, es en sus discursos en el libro de Hechos donde en realidad lo vemos ocupado en la *obra* de la contextualización, comunicando el evangelio a diferentes grupos de personas.

Inmediatamente notamos que Pablo puede adaptar su mensaje para comunicarse con una variedad de personas provenientes de diversos trasfondos culturales. En Hechos 13:13-43, estando en Antioquía, Pablo habla a un público de **creyentes de la Biblia**: judíos, prosélitos gentiles, personas «temerosas de Dios» (gentiles que creían en la Biblia y se reunían en las sinagogas, sin que hubieran sido circuncidados). Luego en Listra, en Hechos 14:6-16, Pablo se dirige a una multitud de **campesinos politeístas**, individuos incultos que aún creían en los antiguos dioses. Más tarde, mientras visitaba Atenas, en Hechos 17:16-34, Pablo les habla a **paganos sofisticados** que básicamente habían abandonado su creencia en dioses literales, y se aferraban ahora a una variedad de conceptos filosóficos tales como el estoicismo y el epicureísmo. En Hechos 20:16-38, en Mileto, vemos a Pablo que dirige un sermón de despedida a **ancianos cristianos**, mientras que en Hechos 21:27–22:22, en Jerusalén, le habla a una **turba de judíos hostiles**. Finalmente, en Hechos 24–26, en Cesárea, Pablo se dirige a Félix, Festo y Herodes Agripa, **gobernantes de elite** de diversos trasfondos y con conocimientos culturales del judaísmo y del paganismo.

Cuando leemos estos discursos, de inmediato nos impresiona ver cómo las presentaciones del evangelio que hace Pablo difieren de un modo señalado, dependiendo de la cultura de los oyentes. ¿Qué podemos aprender de ellos? Debemos sacar nuestras conclusiones con gran cuidado. En cada caso, debemos tener en cuenta que los relatos bíblicos de los discursos son fragmentarios. En Hechos 17, por ejemplo, Pablo es interrumpido antes de que termine su mensaje. No obstante, con estas precauciones en mente, aún podemos detectar algunos patrones en su comunicación pública en Hechos.⁴

Primeramente démosle una ojeada a las *diferencias* entre los discursos. Las citas de autoridad de Pablo varían según cambian los públicos. Con los creyentes de la Biblia cita la Escritura y a Juan el Bautista; con los paganos arguye desde la revelación general y la grandeza de la creación. El contenido bíblico en su presentación varía también de acuerdo con el público. Cambia el orden con que se introducen varias verdades, así como también el énfasis que da a diversos puntos de teología. Con los judíos y los temerosos de Dios, Pablo emplea poco tiempo en la doctrina de Dios y va directamente a Cristo. Sin embargo, con los

paganos concentra la mayor parte de su tiempo en desarrollar el concepto de Dios. Ante griegos y romanos va primero al tema de la resurrección de Cristo, no al de la cruz.

Cuando se trata de hablar del pecado, Pablo es bien claro en su mensaje a los judíos de que la ley no puede justificarlos, que los esfuerzos morales no pueden salvarlos (Hechos 13:39). De hecho, Pablo les manifiesta a los creyentes de la Biblia: «¡Ustedes piensan que son buenos, pero *no son* suficientemente buenos!». Sin embargo, el acercamiento que usa ante un público pagano es el de instarles a que abandonen sus «cosas sin valor» –sus ídolos– «y se vuelvan al Dios viviente», quien es la verdadera fuente de la «alegría» (Hechos 14:15-17). De hecho, Pablo les está diciendo: «Ustedes piensan que son libres, pero están esclavizados a ídolos muertos». Pablo varía la forma en que emplea la emoción y la razón, el vocabulario, las introducciones y conclusiones, las figuras del lenguaje e ilustraciones, su identificación con las preocupaciones, esperanzas y necesidades del público. En cada caso él adapta su presentación del evangelio a sus oyentes.⁵

A pesar de todas esas diferencias profundas, los discursos muestran asimismo varias cosas importantes en común. David Peterson observa que aunque no hay una «presentación estándar del evangelio», se presupone a través del libro de Hechos que hay un solo evangelio para todos los pueblos.⁶ Se denomina «las buenas nuevas acerca del Señor Jesús» (11:20), las «buenas nuevas» (14:7, 21), «el mensaje de salvación» (13:26) «el mensaje de su gracia» (14:3), «el mensaje del evangelio» (15:7), «el evangelio» (16:10), «el evangelio de la gracia de Dios» (20:24), y «la palabra de su gracia» (20:32). ¿Qué tienen en común todas las presentaciones? ¿Cuál es el centro común que Pablo comunica en su predicación?

En cada presentación del evangelio hay un *desafío epistemológico*. A la gente se le dice que el concepto que tiene de Dios y la realidad final está equivocado. A los judíos se les dice que aunque creen comprender al Dios de la Biblia, han malinterpretado gravemente las Escrituras. A los gentiles se les dice que aunque piensan que comprenden el mundo, han confundido seriamente la creación y sus instintos. Hay un solo Dios verdadero que ha creado todas las cosas. A ambos públicos se les habló de un Dios que aunque poderoso, es bueno (Hechos 13:16-22; 14:17).

Hay también un *desafío personal* en lo que respecta al pecado y una descripción de la condición caída de los oyentes. Los judíos tratan de obedecer la ley (Hechos 13:39) y los paganos se entregan a ídolos y dioses que no pueden dar satisfacción (14:15). Un grupo está atrapado por las obras de justicia; y el otro por una idolatría más convencional. Ambos públicos tratan de salvarse a sí mismos, y ambos están fracasando.

Se da entonces una *proclamación de Cristo* como respuesta y solución a su pecado. Como David Peterson declara: «El reinado mesiánico de Jesús y sus implicaciones siguen siendo la esencia del mensaje para públicos paganos, aunque la terminología y el enfoque de la predicación son muy diferentes para los judíos, o gentiles que conocen las Escrituras judías».⁷ A los paganos, Pablo les enfatiza el tema de la resurrección para probar que Jesús es el Salvador divino que vino al mundo, el único y verdadero Rey. A los judíos, les demuestra que las promesas del pacto ya se han cumplido en un Mesías sufriente (cf. Lucas 24:25-26). Por consiguiente, tanto a judíos como a gentiles se les dice que se arrepientan de sus modos de proceder porque Dios ha irrumpido en la historia para llevar a cabo nuestra salvación.

En resumen, sí hay verdad acerca de Dios (“ustedes piensan que saben quién es Dios, pero no lo saben”); verdad sobre el pecado y nuestra necesidad de salvación (“ustedes están tratando de salvarse a sí mismos, pero no pueden”); verdad sobre Jesús (“él es el Rey mesiánico que viene a llevar a cabo la salvación para ustedes”); y un llamado a corresponder a estas verdades arrepintiéndonos y creyendo en él.⁸ Estos discursos de Pablo nos ofrecen un caso bíblico fuerte para que nos dediquemos a una cuidadosa contextualización. Nos recuerdan que no hay una formulación universal del evangelio libre de la cultura para todos. Las Escrituras nos muestran numerosas ocasiones en que las verdades del evangelio se presentan en un orden distinto, se razonan utilizando argumentos distintos y se aplican a los corazones de maneras distintas. Resulta claro que Pablo no siente ninguna obligación de ofrecer todo el cuadro del evangelio a su audiencia de una sola sentada. Sitúa a los gentiles paganos en una rampa muy gradual y trabaja para establecer principios fundamentales sin necesidad de presentar la obra de Cristo de inmediato. Y sin embargo, aunque estas verdades del evangelio nunca se expresan de la misma manera para todos, queda claro que tienen un mismo contenido: la naturaleza de un Dios justo y amoroso, el estado de nuestro pecado y perdición, la realidad del logro de Cristo de la salvación a nuestro favor, y la necesidad de recibir esa salvación por fe y mediante la gracia.

LAS APELACIONES DE LA BIBLIA

Hace algunos años leí un libro basado en el encuentro de Jesús con el joven rico. El libro concluía que cuando evangelizamos, siempre debemos dedicar tiempo a «predicar la ley para convicción», porque en este pasaje Jesús se esfuerza en generar un sentido de culpabilidad y necesidad en este joven santurrón y arrogante. El problema con la tesis de este libro es, por supuesto, que ese no es el único ejemplo de cómo Jesús evangelizó. En Juan 4, con la mujer junto al pozo, Jesús emplea muy poco tiempo tratando de que ella llegue al punto de sentir culpa y convicción de pecado. Es considerablemente más amable con ella y se concentra no en la ley, sino en la capacidad que él tiene de satisfacer la sed espiritual. (La conducta de Jesús en Juan 4 también puede contrastarse con su acercamiento a Nicodemo mucho más confrontador en Juan 3). Convertir cualquiera de estas formas de persuasión en *el* paradigma para la comunicación del evangelio conducirá a un ministerio sin frutos. Todos tendemos a cerrar los ojos al hecho de cuánto nuestra propia cultura y temperamento moldean la manera en que ejercemos el ministerio evangelístico, pero una minuciosa observación a la notable diversidad del ministerio del evangelio en la Biblia puede ampliarnos el horizonte.

Las personas de temperamento conservador querrán enfatizar en el juicio incluso más de lo que la Biblia lo hace, mientras que las de temperamento liberal querrán resaltar el amor incondicional más de lo que la Biblia lo hace. Aquellos con tendencia racional necesitan ver la importancia de la narrativa, mientras que a los que les encantan las historias necesitan apreciar los extremadamente razonados argumentos de, por ejemplo, las cartas de Pablo. D. A. Carson escribió un artículo que constituye un valioso recurso para entender la obra de la contextualización.⁹ Argumenta que los autores bíblicos usan una variedad de motivaciones cuando instan a sus lectores a creer y obedecer la verdad. No procuran persuadir de una sola manera. Tal y como han destacado algunos misiólogos, las personas con

temperamentos diversos y diferentes culturas no razonan de igual forma. Algunas personas son muy lógicas; otras son más intuitivas, mientras que otras son sencillamente prácticas. Para poder persuadir a la gente, usted debe adaptarse a esas diferencias. Carson enumera ocho motivaciones que puede usar cuando invita a los no cristianos a creer en el evangelio. He combinado y simplificado sus categorías reduciéndolas a seis:

- 1. A veces el llamado es a acercarse a Dios *por temor al juicio y a la muerte*.**
Hebreos 2:14-18 habla de un Cristo que nos libera de la esclavitud del temor a la muerte. En Hebreos 10:31 se nos dice que es terrible caer bajo el juicio de un Dios vivo.
- 2. A veces el llamado es a acercarse a Dios *por el deseo de aliviarnos de las cargas de la culpa y la vergüenza*.** Gálatas 3:10-12 nos dice que estamos bajo la maldición de la ley. La culpa no es solamente objetiva; puede ser también una carga interior subjetiva en nuestras conciencias (Salmo 51). Si sentimos que le hemos fallado a otros o incluso a nuestras propias normas, podemos tener un sentido general de vergüenza y baja autoestima. La Biblia ofrece alivio de estas cargas.
- 3. A veces el llamado es a acercarse a Dios *por el aprecio de la «belleza de la verdad»*.** Carson escribe: «La verdad puede parecer maravillosa [...] [ellos pueden] ver su belleza y su naturaleza convincente». En 1 Corintios 1:18, Pablo declara que el evangelio es locura para los que se pierden, pero para los que se salvan es el poder de Dios. No obstante, inmediatamente después de esta declaración, aduce que la sabiduría de la cruz es la sabiduría perfecta. Pablo está razonando aquí apelando a la mente. Le está mostrando a la gente las inconsistencias de su modo de pensar (por ejemplo, «la sabiduría de la cultura de ustedes no es sabiduría según su propia definición»). Muestra la verdad para que la gente vea su belleza y valor, así como una persona muestra un diamante y llama a los demás para lo admiren.
- 4. A veces el llamado es a acercarse a Dios *para satisfacer anhelos existenciales no cumplidos*.** A la mujer junto al pozo Jesús le prometió «agua viva» (Juan 4). Esto obviamente era más que la vida eterna; se refería al gozo y la satisfacción interiores que pueden ser experimentados ahora, algo que la mujer había estado buscado en los hombres.
- 5. A veces el llamado es a acercarse a Dios *en busca de ayuda para algún problema*.** Hay muchas formas de lo que Carson llama «un desesperado sentido de la necesidad». Menciona a la mujer con hemorragia (Mt 9:20-21), a los dos ciegos (Mt 9:27) y a muchos otros que se acercan a Jesús primero en busca de ayuda para sus necesidades prácticas e inmediatas. El lenguaje de su corazón es: «Estoy atascado; no tengo solución para mis problemas. ¡Necesito que me ayuden!». La Biblia muestra que Jesús no titubea en prestarles esa ayuda, pero también los ayuda a que vean su pecado y la necesidad que tienen de ser rescatados del juicio

eterno (véase Mr 2:1-12; Lc 17:11-19).

6. Por último, el llamado es a acercarse a Dios *por el solo deseo de sentirse amado*. La persona de Cristo, como se nos presenta en los Evangelios, es fascinantemente cautivadora. Su humildad, ternura, sabiduría y especialmente su amor y gracia atraen a las personas como un imán. Dick Lucas, por mucho tiempo pastor de St. Helen's Bishopsgate en Londres, ha dicho que en la Biblia, Dios no nos da un argumento irrefutable, sino más bien una persona irrefutable contra la cual, en definitiva, no puede haber argumento alguno. En todos los seres humanos se alberga el deseo instintivo de ser amados. Una clara descripción del amor de Cristo puede atraer a las personas a querer relacionarse con él.

Los autores bíblicos utilizan estas seis maneras para persuadir a la gente, y observe la variedad tan mezclada. Algunas pudiéramos llamarlas «palitos» en tanto que otras son «zanahorias».

Una es esencialmente lógica (“la belleza de la verdad”), que se apoya en el hecho de comprender las cosas con detalle. Algunas son intuitivas (“el atractivo de Jesús” y «el cumplimiento de anhelos”), que se apoyan en narrativas e historias apremiantes. A veces la necesidad es a corto plazo (“un desesperado sentido de necesidad”), mientras que otras quieren escapar del juicio y el infierno a largo plazo, iuna preocupación igualmente práctica!

Para concluir, Carson arguye: «No tenemos derecho a escoger solo una de estas motivaciones y apelar a ella de forma restrictiva». Esto se refiere a uno de los mayores peligros que enfrentamos como predicadores y evangelistas. La mayoría de nosotros nos acercamos a Cristo por medio de una de estas motivaciones, o somos parte de una comunidad de personas que encuentran estas motivaciones persuasivas. Es natural que usemos exclusivamente esta motivación para interesar a otros. Cuando exponemos un texto en particular, tendemos a usar nuestra motivación «favorita», en vez de la del autor bíblico. Esto es un fracaso a la hora de ser enteramente bíblicos en nuestra predicación. Sin embargo, Carson declara: «Por otra parte, pedemos tener el derecho a resaltar una motivación más que otras». ¿Por qué? «Del mismo modo en que la estructura y el énfasis de los discursos evangelísticos de Pablo podían cambiar dependiendo de si se dirigía a judíos y prosélitos bíblicamente ilustrados (Hch 13), o a paganos totalmente ignorantes en el aspecto bíblico (Hch 17), es así entonces que las motivaciones particulares con las cuales apelamos pueden variar de acuerdo con nuestro conocimiento de la audiencia».¹⁰ Aquí vemos un firme patrón bíblico de contextualización. A largo plazo, debemos exponer a las personas a todo lo que la Biblia dice. Pero como Carson arguye, es correcto empezar usando los pasajes y acercamientos que sean más eficaces para que nuestro público esté abierto a escuchar el mensaje del evangelio.

EVANGELIO Y CONTEXTUALIZACIÓN

Creo que la contextualización fiel constituye una implicación directa del evangelio de la salvación por la sola gracia a través de la sola fe. Pablo le aplicó a Pedro el evangelio de la justificación en Gálatas 2:14 cuando le criticó su error al no comprender culturalmente a los

creyentes gentiles. Como hemos visto, el evangelio da dos impulsos que nos conducen a una contextualización bíblica y equilibrada. La religión (“Obedezco, por lo tanto soy aceptado”) conduce al orgullo si estamos viviendo de acuerdo con las normas, o a la inferioridad si dejamos de vivir según ellas. Pero el evangelio (“Soy aceptado en Cristo, por lo tanto obedezco”) nos hace humildes y confiados de una vez. Y estas dos actitudes son cruciales para realizar una contextualización sólida y fiel. Si necesitamos mucha aprobación de la cultura receptora (insuficiente confianza en el evangelio), haremos concesiones para que nos acepten. Si estamos orgullosamente arraigados en cualquier cultura específica (sin suficiente humildad del evangelio), seremos rígidos y sin capacidad para adaptarnos. Solamente el evangelio nos proporciona el equilibrio que necesitamos.

Una razón principal por la que necesitamos el evangelio para contextualizar se encuentra en nuestro modo por defecto de justificación propia: tendemos a convertir los rasgos culturales neutrales en virtudes morales. Hace algunos años oficié en un matrimonio en el que el novio provenía de la cultura anglo y la novia de la hispana. Llegó la hora de iniciar la ceremonia y no solo la novia no había llegado, sino que sus familiares y los amigos de la familia de ella, tampoco habían llegado. Cuarenta y cinco minutos después de la hora fijada, la novia y los familiares llegaron a la iglesia. Los invitados anglos estaban indignados por la descortesía, la indisciplina y la insensibilidad de esta tardanza. Escuché que algunos murmuraban: «No en balde esa gente no puede ...». Los hispanos por su parte pensaban que los anglos eran, como de costumbre, inflexibles, estrictos y más orientados a metas y horarios que a las relaciones. ¿Qué estaba sucediendo? Que cada lado juzgaba el significado del tiempo de acuerdo con su propia cultura.¹¹

El evangelio produce gran humildad. Un corazón orientado de nuevo por la comprensión del evangelio de la gracia no tiene la misma necesidad de obtener ventaja en todo. Richard Lovelace escribe lo siguiente:

*Quienes no están seguros en Cristo buscan protectores de la vida espiritual que les sirvan para respaldar su confianza, y en su frenética búsqueda no solo se aferran a los restos de habilidad y justicia que encuentran en sí mismos, sino que se agarran a su raza, su membresía en un partido, sus patrones familiares, sociales y eclesiásticos y su cultura como medio de autocomplacencia. La cultura se lleva como si se tratara de una armadura contra la propia duda, pero se convierte en una camisa de fuerza mental que se aferra a la carne y no puede removerse jamás excepto por medio de la fe total en la obra salvífica de Cristo. Una vez que se ejerce la fe, el cristiano es libre de adentrarse en la cultura, de ponérsela como si se tratara de un cómodo traje. Podrá cambiar de ropa cultural temporalmente si así lo desea, como Pablo lo sugiere en 1 Corintios 9:19-23, y queda en libertad para admirar y apreciar las divergentes expresiones de Cristo que resplandecen a través de otras culturas.*¹²

Pero no es solamente el evangelio lo que nos llama a la contextualización; una perspectiva más amplia de la Biblia lo hace también. ¿Por qué? Porque si creemos en la *sola scriptura*, que solo la Biblia tiene la incuestionable autoridad sobre nuestras vidas, entonces en cualquier lugar donde la Biblia deja libre nuestra conciencia, deberíamos ser

culturalmente flexibles. Ya que la Biblia nunca da detalles sobre cómo se debe vestir o qué tipo de música escuchar, hay libertad para conformar nuestra vestimenta y nuestra música de tal modo que honren los límites y temas bíblicos y que también se ajusten a la cultura.¹³ Negar que mucho de nuestro cristianismo está relacionado con la cultura es elevar la cultura y la tradición humanas a un nivel divino que deshonra la Escritura.

Francis Schaffer habló muchas veces sobre la diferencia entre la «forma» bíblicamente prescrita y la «libertad» cultural: «Cualquier cosa que el Nuevo Testamento no ordene con respecto a las formas de la iglesia es una libertad que debe estar bajo el liderazgo del Espíritu Santo para ese tiempo y lugar específicos».¹⁴ En el siguiente capítulo estudiaremos pasos prácticos para acometer la contextualización activa del mensaje del evangelio de una manera que use sabiamente esta libertad. Esto implica un proceso de tres partes: *entrar* en la cultura, *confrontar* a la cultura, y *apelar* a la cultura.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Según Romanos 1 y 2, ¿cuál es la base para la contextualización?
2. Keller escribe: «Los cristianos puede que tengan problemas en comprender por qué los no cristianos a menudo superan a los cristianos por su conducta moral, sabiduría y capacidad. La doctrina del pecado significa que como creyentes nunca somos tan buenos como nuestra correcta cosmovisión debería hacernos. Al mismo tiempo, la doctrina de nuestra creación a la imagen de Dios y un conocimiento de la gracia común nos recuerdan que los no creyentes nunca son tan defectuosos como su falsa cosmovisión debería hacerlos». ¿Qué sugiere este concepto de la gracia común acerca de nuestra actitud hacia la cultura? ¿De qué manera este conocimiento proporciona equilibrio a su interacción con la cultura? ¿Qué tipos de relaciones, disciplinas espirituales, lecturas y ejercicios le ayudan a emplear un equilibrio de «gozo crítico y cautela apropiada»?
3. La fórmula para la contextualización, tal como se deriva de 1 Corintios 1, se define como la aplicación del evangelio «para confrontar y completar la base de la narrativa cultural de cada sociedad». Esto debe hacerse de forma negativa y positiva, confrontando cada cultura por sus ídolos, mientras destacamos positivamente sus aspiraciones y valores supremos. Nombre un ídolo de su propia cultura. ¿Cómo habría Pablo expuesto la futilidad de ese ídolo al mismo tiempo que afirmaba los deseos, dados por Dios, que hacen que la gente lo siga en primer lugar? ¿Cómo habría persuadido a sus oyentes de que la verdadera respuesta a sus más profundos deseos puede encontrarse en Jesús?
4. Este capítulo resume seis maneras de presentar el llamado bíblico a las personas para que estas se acerquen a Dios:
 - por temor al juicio y a la muerte
 - por el deseo de aliviarnos de las cargas de la culpa y la vergüenza

- por el aprecio ante la «belleza de la verdad»
- para satisfacer anhelos existenciales no cumplidos
- en busca de ayuda para algún problema
- por el solo deseo de sentirse amado

¿Cuáles de estas seis maneras de hacer el llamado son más cómodas y naturales para usted? ¿Cuáles son las más difíciles? ¿Por qué? ¿Qué recursos pueden ayudarlo para adiestrarse más en el empleo de todas estas apelaciones?

CAPÍTULO 9 — CONTEXTUALIZACIÓN BÍBLICA

1. Francis Hutcheson, filósofo moralista del siglo XVIII, utiliza una famosa ilustración para demostrar esto. Imaginemos que hemos sabido de un hombre que descubre un tesoro escondido en el patio de su casa que vale millones de dólares. Luego nos enteramos de que había regalado todo a los pobres. Aunque tal vez nosotros nunca lo haríamos, e incluso si nos jactáramos públicamente de que es una insensatez, no podemos menos que admirar lo que hizo. Ese acto en sí tiene un inolvidable sentido de belleza moral.
2. J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah* [La profecía de Isaías] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993), p. 235.
3. D. A. Carson, *The Cross and Christian Ministry: Leadership Lessons from 1 Corinthians* [La cruz y el ministerio cristiano: Lecciones de liderazgo extraídas de 1 Corintios] (Grand Rapids: Baker, 2004), p. 122. Hemos dicho que no podemos escoger entre lo esencial y lo no esencial en la Escritura. Sin embargo, en una cultura hay cosas que no contradicen directamente a la Escritura, por consiguiente, esta ni las prohíbe ni las ordena. Carson dice que, en general, el cristiano enfrascado en una misión debe adoptar tales aspectos culturales para evitar que la comunicación del evangelio sea innecesariamente extraña.
4. Véase David G. Peterson, *The Acts of the Apostles* [Los Hechos de los Apóstoles] (Pillar Commentary on the New Testament; Grand Rapids: Eerdmans, 2009), p. 40; véase también Jay E. Adams, *Audience Adaptations in the Sermons and Speeches of Paul* [Adaptaciones al público en los sermones y discursos de Pablo] (Nutley, N. J.: Presbyterian & Reformed, 1976), esp. pp. 61-64.
5. Véase Adams, *Audience Adaptations* [Adaptaciones al público], especialmente páginas 61-64 (del original en inglés).
6. Peterson, *Acts of the Apostles* [Los Hechos de los Apóstoles], p. 44.
7. Ibíd.
8. Otro análisis útil de las presentaciones del evangelio en Hechos se encuentra en el libro de John Stott, *The Message of Acts* [El mensaje de Los Hechos] (Bible Speaks Today [La Biblia habla hoy]; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994), pp. 79-81. Pareciera que Stott se fija más en los discursos de Pedro al principio del libro. Pedro no se dirige a públicos paganos; sin embargo, Stott (p. 81 del original en inglés) presenta un bosquejo del evangelio análogo al que percibimos en Pablo: «Aquí, entonces, hay un mensaje

cuádruple. Dos eventos (la muerte y la resurrección de Cristo) como lo afirman dos testigos (la Biblia y los testigos históricos de la resurrección), con base en las dos promesas que Dios hace (el perdón y el Espíritu), en dos condiciones (el arrepentimiento y la fe) [...] No tenemos libertad para amputar este evangelio apostólico».

9. D. A. Carson, «Pastoral Penseés: Motivations to Appeal to in Our Hearers When We Preach for Conversion» [Pensamientos pastorales: Motivaciones para atraer a nuestros oyentes cuando predicamos para conversión], *Themelios* 35.2 (julio 2010), www.thegospelcoalition.org/publications/35-2/ (acceso el 19 de enero de 2012).
10. La observación final de Carson es importante: «Todas las motivaciones sancionadas bíblicamente para buscar a Dios, para buscar a Cristo, dicen cosas complementarias sobre Dios mismo, de manera que el fracaso para cubrir el rango de motivaciones finalmente lo que hace es disminuir a Dios». Como hemos visto en este capítulo, la contextualización debe desplegar verdades bíblicas en un orden que se adapte a la cultura; pero el ministerio fiel del evangelio no debe esconderle a la gente ninguna parte de todo el consejo de Dios, a fin de que la imagen de Dios que le presentemos a la gente sea nada más y nada menos que verdadera y completa.
11. Véase Sherwood G. Lingenfelter y Marvin K. Mayers, *Ministering Cross-Culturally* [El ministerio transcultural] (Grand Rapids: Baker, 2003), pp. 37-50.
12. Richard F. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life* [Dinámicas de la vida espiritual] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1979), pp. 198-99.
13. Los principios bíblicos sobre la frugalidad y la modestia se deben aplicar aquí; pero también debemos reconocer que términos como *modestia* y *respetabilidad*, aunque no son infinitamente elásticos, lucirán diferentes en culturas diferentes.
14. Francis Schaffer, *The Church at the End of the Twentieth Century* [La iglesia al final del siglo XX] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1970), p. 67.

capítulo 10

CONTEXTUALIZACIÓN ACTIVA

Con el fin de ilustrar lo que debe hacerse para lograr una contextualización eficaz, vayamos al mundo de la demolición. Digamos que usted está construyendo una carretera y quiere remover una roca gigante. Primero, taladra un agujero en el centro de la roca. Luego coloca materiales explosivos dentro del agujero en el mismo centro de la piedra y los detona. Si taladra el agujero, pero nunca enciende el explosivo, obviamente nunca podrá remover la roca. Sin embargo, lo mismo ocurre si solo hace detonar el explosivo sin haber taladrado, colocándolo directamente contra la superficie de la roca. No hará más que resquebrajar su superficie, pero la roca permanecerá en su lugar. Todo acto de taladrar sin detonar, o detonar sin taladrar, conduce al fracaso. No obstante, si usted hace ambas cosas, removerá la roca.

Para Contextualizar equilibradamente y alcanzar con éxito a las personas de una cultura, tenemos, a la vez, que entrar en la cultura con simpatía y respeto (semejante a taladrar) así como también confrontar la cultura donde esta contradice la verdad bíblica (semejante a detonar). Si tan solo «detonamos», es decir, nos expresamos contra los males de esa cultura, lo más probable es que no logremos que las personas a las que tratamos de alcanzar nos escuchen. Nada de lo que les digamos ganará terreno entre ellos; nos descartarán y despedirán. Podremos sentirnos virtuosos por ser intrépidos, pero habremos fracasado en nuestro intento de honrar el evangelio colocándolo en la forma más persuasiva y fascinante. Por otra parte, si solo «taladramos» –al afirmar y reflejar la cultura y decir lo que para la gente es aceptable– será muy raro que veamos a alguien que se convierta. En ambos casos, fracasaremos en nuestro intento de «remover la roca». Podremos sentirnos virtuosos por ser sensibles y de mente abierta, pero habremos fracasado en nuestro intento de honrar el evangelio porque no dejamos que hablara deliberada y proféticamente. Solo cuando cumplamos nuestra misión de detonar el explosivo luego de nuestro taladro –cuando confrontemos los errores de la cultura con base en lo que esta (correctamente) cree– veremos el impacto que el evangelio marca en las personas.

Por ejemplo, considere la doctrina bíblica del «sacerdocio de todos los creyentes». Esta doctrina se ajusta bien a nuestro concepto occidental sobre la libertad y los derechos del individuo, y las iglesias occidentales pueden fácilmente «taladrar» en su narrativa cultural enfatizando la importancia del ministerio de los laicos. Sin embargo, también es posible que el individualismo occidental ejerza una influencia perjudicial sobre la iglesia. Vemos este problema cuando miembros de la iglesia rehúsan responder a la disciplina de la iglesia y alegan que nadie –ni siquiera los líderes de la iglesia– tiene el derecho de decirle a otra persona cómo vivir *su* vida cristiana. Esta es un área donde debe ejercerse alguna tarea de «detonación» confrontando el individualismo del cristianismo contemporáneo con la verdad de la Palabra de Dios.

La necesidad de taladrar y detonar –tanto para la afirmación respetuosa de la cultura como para la confrontación de la cultura– convierte en un reto involucrarse en el trabajo de

la contextualización.¹ Queremos evitar la *cautividad cultural* (el rechazo a adaptarse a nuevos tiempos y nuevas culturas) y el *sincretismo* (la introducción de conceptos y prácticas no bíblicos en el cristianismo). Aunque el peligro de lo primero se hace cada vez más incomprensible e irrelevante, el peligro de lo segundo está trayendo la pérdida de nuestra identidad y distinción como cristianos.

Entonces, ¿cómo procedemos? La mayoría de libros y capítulos sobre la contextualización del evangelio son (en mi opinión) frustrantemente poco o nada prácticos. Por lo tanto, los líderes cristianos (1) son ignorantes de la propia idea de la contextualización, (2) están ingenuamente en contra de ella, o (3) a su favor, pero sin saber cómo llevarla a cabo. Consecuentemente, la mayor parte de la contextualización ocurre pasivamente, y de esa manera incorporamos la cultura en el evangelio usando todo tipo de métodos inconscientes e infructuosos. En su lugar, necesitamos participar en un proceso que yo llamo contextualización activa y práctica, porque requiere que seamos proactivos, imaginativos y valerosos en cada paso del proceso.

¿Cuáles son esos pasos? La contextualización activa implica un proceso en tres partes: *entrar* en la cultura, *retar* a la cultura y luego *apelar* a los oyentes. Estas tres partes generalmente se relacionan entre sí como pasos, aunque se superponen.² A medida que avanzamos en estas etapas haremos hincapié en todo lo que hemos aprendido sobre la contextualización hasta ahora. Debemos hacer nuestras asunciones y procesos intencionales (según lo tratamos en el capítulo 7); debemos ser conscientes de la necesidad de equilibrio (según lo tratamos en el capítulo 8) y debemos ser fieles a los patrones bíblicos de la contextualización (según lo tratamos en el capítulo 9).

ENTRANTO Y ADAPTÁNDOSE A LA CULTURA

El primer paso en una contextualización activa es comprender e identificarse –hasta donde sea posible– con sus oyentes, las personas que está buscando alcanzar. Esto comienza con un esfuerzo diligente, e interminable, para dominar la realidad cultural, lingüística y social hasta donde nos sea posible. Implica aprender a expresar las esperanzas, objeciones, temores y creencias de las personas con tal destreza que sientan que ni siquiera ellas podrían expresarlos mejor. En su discurso ante el Congreso de Lausana, en 1976 (publicado con el nombre de *2 Contents, 2 Realities* [2 Contenidos y 2 Realidades]), Francis Schaffer comenzó subrayando la importancia de la buena doctrina. Pero inmediatamente añadió que esa doctrina debe comunicarse en forma de «respuestas sinceras a preguntas sinceras». La verdad no debe expresarse meramente en un vacío; debe entregarse como una respuesta a las preguntas de personas en particular, y esto implica entender su cultura. Escribe lo siguiente: «El señorío de Cristo reviste al hombre por completo. Eso incluye sus así llamados asuntos espirituales y sus temas intelectuales, creativos y culturales [...] El cristianismo demanda que tengamos suficiente compasión para aprender las cuestiones de nuestra generación [...] Responder las preguntas es tarea difícil [...] Comience a escuchar con compasión».³

Este énfasis en prestar atención a las preguntas es crucial en la contextualización. Cuando una iglesia redacta una «confesión de fe», no está solo escribiendo lo que la Biblia dice. Una confesión es una serie de respuestas de la Biblia a una serie de preguntas que la

iglesia está requiriendo de ella. Hay algunas preguntas que casi todo el mundo le hará a las Escrituras, pero ninguna persona o grupo hará *todas* las preguntas que puedan hacerse sincera y provechosamente. Las preguntas de cada iglesia dependen de su experiencia, ubicación social, período histórico y situación cultural.

El profesor de misiones Harvie Conn solía señalar que misioneros de los Estados Unidos y Europa les sugirieron a las nuevas iglesias presbiterianas de Corea que adoptaran la Confesión de Westminster como su declaración de fe. Los preceptos de Westminster se formularon en la Gran Bretaña del siglo XVII, y no debe sorprendernos el hecho de que esta confesión contenga muy poco material sobre cómo tratar a nuestros predecesores, padres y abuelos. No obstante, los temas relacionados con el respeto a la propia familia y la veneración a los antepasados son de suma importancia en la cultura coreana. Los coreanos que quieran vivir vidas cristianas necesitan saber lo que la Biblia dice acerca de la familia, pero los granjeros de la Confesión de Westminster simplemente no preguntaron a la Biblia mucho en este respecto. Esa confesión no incluye el nivel de detalle necesario para la mayoría de los creyentes asiáticos.⁴

Si los coreanos del siglo XX hubieran escrito su propia confesión, probablemente habrían hecho varias preguntas que un británico del siglo XVII no hizo. Y de haberlo hecho, habrían aprendido muchas verdades de la Biblia que habrían sido prácticamente invisibles para el británico. Sin embargo, opinaba Conn, los coreanos nunca pasaron por ese ejercicio de contextualización y en la mayoría de los casos han adoptado, sin crítica previa, los conceptos de autoridad y familia de su cultura sin examinarlos a la luz de la Biblia. Esto no significa que las confesiones coreanas e hispanas, por ser diferentes, contradigan las más antiguas confesiones británicas. Habrá ciertamente aspectos significativos de superposición, porque muchas de las preguntas que los seres humanos le hacen a la Biblia son preguntas comunes que todos hacemos. Sin embargo, diferentes tiempos y culturas apuntarán a diversos tipos de preguntas. Usted podrá tener confesiones contextuales diferentes que no son contradictorias, siendo todas ellas bíblicamente muy buenas.

EL APRENDIZAJE DE UNA CULTURA DE ADENTRO HACIA AFUERA

Los líderes del ministerio urbano deberían tener incesante curiosidad por conocer el contexto en el que se mueven e invertir cientos de horas en una dieta continua de etapas culturales. La mayoría de la gente sabe qué significa IQ, [cociente de inteligencia, por sus siglas en inglés] y hablan del EQ [inteligencia emocional, por sus siglas en inglés], pero los líderes del ministerio deberían caracterizarse también por «CQ» [cociente cultural, por sus siglas en inglés]. El ingenio cultural no se desarrolla con facilidad, requiere agilidad en el aprendizaje, una clara conciencia propia y disciplina.

En primer lugar, la inteligencia cultural requiere que tengamos un profundo conocimiento de nuestra propia cultura y de cómo esta nos moldea. Una de las mayores barreras para una contextualización eficaz es la invisibilidad de nuestras propias presuposiciones culturales. A veces esta ceguera nos lleva a

desdeñar a las demás culturas. Esto es particularmente cierto cuando nos allegamos a nuevas culturas que no son del todo foráneas. Por ejemplo, si una persona de la zona rural de Indiana se muda a Mumbai, espera que la cultura allí sea diferente; consecuentemente, ve las diferencias y trata de adaptarse a ellas. Sin embargo, si esa misma persona se muda al centro de Chicago y descubre que no encaja allí, es más probable que vea a los habitantes de Chicago esnobs. En lugar de ver el problema como diferencias culturales, es probable que desdeñe a la gente urbana al considerarla arrogante. Si no podemos ver –o aceptar sin mucha crítica– nuestros propios prejuicios culturales, habrá menos posibilidades de que contextualicemos bien. La Biblia declara que somos «extranjeros y peregrinos» en este mundo (Hebreos 11:13), y por eso nunca debemos sentirnos a gusto, como en casa, en ninguna cultura. Incluida la nuestra. El evangelio y su crítica de cualquier cultura puede distanciarnos de nuestra propia cultura, lo que nos permitirá ver sus características de una manera que otros miembros de esa misma cultura no las pueden ver.

Así que, conozca sus propias influencias culturales. He aquí algunas preguntas para explorarlas: ¿Qué instituciones, escuelas, teologías, cosmovisiones, culturas regionales, expresiones artísticas, ministerios, iglesias y líderes me han moldeado? ¿Qué formas de ministerio me han moldeado? ¿Qué puedo adaptar y qué debo desechar? ¿Dónde necesito «desintoxicarme y rehabilitarme» de estas influencias?

En segundo lugar, la inteligencia cultural requiere un corazón moldeado por el evangelio: un corazón suficientemente seguro de que estamos liberados de las idolatrías de nuestras culturas originales y de la necesidad de aprobación de la nueva cultura. También debemos tener la humildad para respetar a los que sostienen opiniones muy distintas y aprender de ellos.

En tercer lugar, la inteligencia cultural requiere que nos sumerjamos de lleno en una cultura, llegando a amar y buscando comprender a sus miembros tanto como nos sea posible. Recuerde los siguientes puntos:

- Podemos aceptar la desorientación que sentimos cuando nos adentramos en otra cultura y permitir que esa incomodidad dé lugar a una indagación provechosa y a la búsqueda insistente para entender más y mejor esa cultura.
- Necesitamos muchos comentarios y observaciones de parte de nuestros compañeros y mentores que nos ayuden a lograr el máximo de nuestras experiencias. La mayoría de nosotros no aborda de forma natural la reflexión ni la información con los demás, para permitir que las implicaciones de lo aprendido se alojen más profundamente en nuestro ser.
- Podemos acrecentar el número de momentos y artefactos culturales que obtenemos semanalmente. Dedique tiempo para evaluar las implicaciones de lo

CÓMO ADENTRARSE EN UNA CULTURA

Entonces, la primera tarea de la contextualización es sumergirse usted mismo en las preguntas, esperanzas y creencias de esa cultura para que pueda dar una respuesta bíblica, centrada en el evangelio, a sus preguntas. Cuando Pablo comenzó a hablarles a los filósofos de Atenas, lo hizo diciendo que había estudiado cuidadosamente sus objetos de adoración (Hechos 17:23). Nosotros deberíamos hacer lo mismo. Hay varias maneras de familiarizarse con las preguntas y creencias de una cultura en particular. Una de ellas es conseguir la opinión de expertos de afuera, normalmente académicos. Debido a que yo era «del Norte» cuando fui a Hopewell, Virginia, para servir como ministro, era importante para mí que leyera sobre su historia cultural, particularmente la historia de la Guerra Civil y del movimiento de los derechos civiles. Una vez más, cuando me mudé a la ciudad de Nueva York, dediqué tiempo a leer varios estudios demográficos de la ciudad y también novelas como *La feria de las vanidades*, que captaron el espíritu de la era de Manhattan en la década de los ochenta.

Al final, la más importante fuente de aprendizaje serán las horas y horas empleadas en una estrecha relación con las personas, escuchándolas atentamente. En los primeros días de mi ministerio en la ciudad de Nueva York predicaba en ambos cultos, el de la mañana y el de noche. Los neoyorquinos son gente gregaria y después de cada sermón muchas personas se acercaban a mí para darme sus francas opiniones sobre lo que habían escuchado. Les concedía citas para verlos y hablar con ellos más detenidamente; a menudo solía hablar con de quince a veinte personas a la semana que me bombardeaban con sus reacciones y comentarios sobre mi predicación. Los cristianos estaban trayendo a muchos amigos no cristianos, y eso me permitió oír reacciones a mi predicación de personas de todo el espectro, desde cristianos maduros hasta escépticos.

Mientras escuchaba percibí cuatro categorías de reacciones. Algunos me comentaban acerca de cosas que yo había dicho que los *confundían*; otros me hablaron de algo que les había *conmovido* y *ayudado*; otros mencionaron cosas que les habían *ofendido*. Esta última categoría la dividí en dos. Pude notar que varias de las cosas que molestaban a esas personas eran verdades del evangelio sencillas, inflexibles y bíblicas. Pero también me di cuenta de que algunas de mis declaraciones desconcertaban a la gente porque yo había dado por sentado creencias que los oyentes no tenían, y fallé al no aclarar o cualificar algunas afirmaciones en momentos cruciales. En otras palabras, no tenía suficiente conocimiento acerca de las creencias, los temores y prejuicios de los oyentes para hablarles con suficiente cuidado. Los había ofendido innecesariamente. Con el paso del tiempo, estas reuniones tuvieron un profundo impacto en la forma de preparar mis sermones. A medida que estudiaba el texto bíblico con las objeciones y preguntas de mis nuevos amigos resonando aún en mis oídos, observé implicaciones y aplicaciones del texto que no había visto antes. Pensé en una escéptica con la que me había reunido esa semana y me dije: «¡Esto es exactamente de lo que ella se quejaba!» o «Esto responde muy bien a su pregunta».

La inmersión en las necesidades pastorales de las personas de nuestra comunidad y la

continua involucración en temas evangelísticos no podría ser más importante. Si estamos profundamente involucrados en las vidas, las preguntas y preocupaciones de la gente, cuando estudiemos la Biblia para predicársela, veremos las respuestas de Dios a sus preguntas. Si estamos viviendo en la cultura y desarrollando relaciones de amistad con las personas, la contextualización deberá ser natural y orgánica; sencillamente brotará de las relaciones en nuestra vida y en nuestro ministerio pastoral.

QUÉ BUSCAR AL ADENTRARSE EN UNA CULTURA

La comunicación contextualizada se adapta a la «conceptualidad» de los oyentes. Es decir, las ilustraciones que utilizamos en la comunicación se toman del mundo social de las personas; la emoción expresada está dentro de su zona de confort; las cuestiones y asuntos que se tratan son profundamente importantes para ellas; las autoridades citadas son respetada por ellas.⁶ La comunicación contextualizada del evangelio se adaptará a una cultura por la manera en que persuade, apele y razone con las personas. El misionólogo David Hesselgrave habla de tres formas o categorías básicas de razonar. Las llama conceptuales (u «occidentales»), relacional concreta (o «chinas») e intuitivas (o «indias»).⁷ Resumo sus categorías de esta manera:

- **Conceptual.** Las personas toman decisiones y llegan a convicciones mediante el análisis y la lógica. Esto implica el razonamiento silogístico en el cual se establecen las premisas y luego se sacan las conclusiones necesarias.
- **Relacional concreta.** Las personas toman decisiones y llegan a convicciones mediante las relaciones y la práctica. Son personas dadas a creer lo que su comunidad crea. También se interesan por la vida práctica. Creerán un principio solo si ven «cómo funciona».
- **Intuitiva.** Las personas toman decisiones y llegan a convicciones mediante la intuición y la experiencia. Las personas intuitivas descubren que las historias y narrativas son más convincentes y capaces de cambiar la mentalidad que demostrar propuestas a través del razonamiento.

Ningún modo de persuasión es inherentemente mejor que los otros. Todos ellos pueden llevarlo al conocimiento de Dios o a alejarlo de él. La persona conceptual puede demandar que probemos la existencia de Dios; la persona intuitiva puede rehusar adquirir compromisos que vayan en contra de sus sentimientos; la persona práctica puede no importarle mucho la verdad y solo se concentra en los resultados. No obstante, los autores bíblicos usan todos estos métodos de llamado. Si nos hemos adentrado en una cultura, comenzaremos con el tiempo a discernir cuál es el método que, con sus muchas variantes, marcará el mayor impacto en las personas que queremos alcanzar. Por ejemplo, en general, las personas menos educadas son más concretas e intuitivas que las educadas. Los occidentales son más racionales y conceptuales que los no occidentales. Pero recuerde que la cultura es mucho más compleja de lo que estas simples distinciones implican. Incluso dentro de estas amplias categorías hay diferencias generacionales y regionales.

Jonathan Edwards, pastor y erudito del siglo XVIII, empleó la mayor parte de su carrera predicando en la Iglesia Congregacional de Northampton, el pueblo más importante de la región occidental de Massachusetts, y una iglesia llena de personas muy prominentes. Pero cuando lo sacaron de esa congregación, se dirigió a Stockbridge, Massachusetts, en la frontera estadounidense, donde a menudo predicó en una congregación que incluía a muchos nativos americanos. Los sermones de Edwards cambiaron drásticamente. Por supuesto, cambiaron en su contenido, eran más sencillos. Elaboraba menos puntos y se esforzaba por establecer conceptos teológicos básicos. Pero además, cambió su propia manera de razonar. Empezó a usar más historias, parábolas y metáforas. Empleó más la narrativa y la intuición y menos los razonamientos silogísticos. Predicaba más sobre las historias de la vida de Jesús en lugar de las proposiciones de las epístolas paulinas.⁸

Para entrar en una cultura, otra tarea importante es la de discernir sus cosmovisiones dominantes o su sistema de creencias, porque el ministerio del evangelio contextualizado debe afirmar las creencias de la cultura siempre y cuando pueda hacerse con integridad. Cuando entramos en una cultura, debemos fijarnos en dos clases de creencias. Las primeras son lo que llamamos creencias «A», aquellas que las personas ya tienen que, por la gracia común de Dios, corresponden más o menos a algunas partes de la enseñanza bíblica. Debido a sus creencias «A», las personas están predispuestas a encontrar aceptables algunas de las enseñanzas de la Biblia (que llamaremos doctrinas «A»). Por otra parte, también encontramos las creencias «B», que pueden llamarse creencias «derrotistas». Son las creencias de la cultura que llevan a los oyentes a considerar que algunas doctrinas cristianas no son aceptables, sino más bien abiertamente ofensivas. Las creencias «B» contradicen directamente la verdad cristiana en puntos que pudiéramos llamar doctrinas «B».

En esta primera etapa es importante identificar las creencias «A»: la sabiduría y el testimonio de la verdad que Dios, por su gracia común, le ha otorgado a la cultura. Recuerde que las creencias «A» difieren de cultura a cultura, así es que necesitaremos escuchar con atención. Para usar un ejemplo obvio, en Manhattan tiene aceptación (es una creencia «A») lo que la Biblia dice sobre volver la otra mejilla, pero se resiste (una creencia «B») lo que dice sobre la sexualidad. En el Oriente Medio vemos lo opuesto: el volver la otra mejilla parece injusto e impráctico, pero las prohibiciones bíblicas sobre la sexualidad tienen sentido.

En nuestra comunicación del evangelio entramos a la cultura señalando a las personas las creencias superpuestas que pueden aceptar con facilidad: *¿Ve esto en su cultura? ¿Ve esta creencia bien conocida? La Biblia dice lo mismo, incluso de una manera más fuerte y más clara.* Pablo lo hace cuando pronuncia su discurso en Atenas y cita a los poetas paganos para establecer la creación y la providencia de Dios (Hechos 17:28). Dedique tiempo para desarrollar, de esta manera, en las mentes de sus oyentes el respeto por la sabiduría bíblica. A una cultura que le da un alto valor a las relaciones familiares y comunitarias debe mostrársele que hay un sólido fundamento bíblico sobre la familia. A una cultura que le da un alto valor a los derechos humanos individuales y a la justicia debe mostrársele cómo la doctrina bíblica de la imagen de Dios es el fundamento histórico y lógico para los derechos humanos. Una de las razones por las que debemos tener mucho cuidado en afirmar las creencias y las doctrinas «A» es porque estas se convertirán en las premisas, los puntos de

partida para el reto a la cultura.

Recuerde que usted nunca dejará de estar entrando en una cultura ni de identificarse con ella. No se trata solo de una «etapa» que deja atrás. Siempre muestre respeto y empatía, incluso cuando esté retando o criticando, diciendo cosas como: «Sé que para muchos de ustedes esto es molesto». Muéstreles comprensión. Sea esa clase de persona de la que la gente concluye, aunque discrepen con usted, que es alguien a quien pueden acercarse para tratar estos asuntos.

DESAFIANDO Y CONFRONTANDO LA CULTURA

Como vimos en el capítulo anterior, la estrategia de Pablo era no solo la de objetar el amor al intelecto de los griegos y el amor al poder de los judíos, sino mostrarles que estaban procurando aquellas cosas por medios que los derrotaban. Darle valor a la fortaleza (como hacían los judíos) era bueno; pero sin Cristo, la búsqueda de poder conduce a la debilidad, como argumentaba con determinación David Foster Wallace, mientras que la aparente debilidad de Cristo trae verdadero poder.⁹ Pablo no solo desecha las aspiraciones de una cultura, sino que más bien las afirma y confronta, revelando las contradicciones internas en la comprensión de las personas. Por eso es tan importante entrar en una cultura antes de retarla. Nuestra crítica de la cultura no tendrá poder para persuadir a menos que se base en algo que podamos afirmar en las creencias y valores de esa cultura. Podemos retar algunas cosas erróneas que creen a partir del fundamento de aquellas cosas correctas en las que creen. Como hemos dicho, cada cultura incluye algunas áreas difíciles en las que se sobreponen sus propias creencias y las creencias cristianas. Estas creencias cristianas (de las doctrinas «A») tendrán mucho sentido para los miembros de esa cultura. Otras serán bastante ofensivas (las doctrinas «B”).¹⁰ Es importante aprender a distinguir entre las doctrinas «A» y las doctrinas «B» de una cultura, porque *saber cuál es cuál nos ofrece la clave para una confrontación convincente*. Esto sucede cuando basamos nuestro argumento para las doctrinas «B» *directamente* en las doctrinas «A».

¿«A» O «B»?

Por lo general las sociedades occidentales hacen de la libertad individual un ídolo y acogen como atributos de Dios el amor y la aceptación. La gracia y el perdón suenan atractivos, pero el pecado y el juicio retributivo son difíciles de aceptar.

En otras culturas que hacen del honor un ídolo, la idea cristiana de profunda depravación humana es evidente, mientras que los conceptos bíblicos de gracia gratuita y perdón se ven como debilidades o injusticias. La retribución es crucial no solo para mantener la dignidad, sino también para guardar el orden en la sociedad. La gente de esas culturas se siente naturalmente más cómoda con la soberanía, la justicia y la santidad de Dios.

Un ejemplo de esta dinámica en la vida real proviene de una discusión con un

pastor coreano-estadounidense, el doctor Stephen Um. Él y yo estuvimos hablando sobre un libro que sostenía que las personas no podían aceptar la idea de un Dios que juzgaba y enviaba a las personas al infierno. Stephen respondió que la declaración era culturalmente estrecha. Relató cómo su abuelo luchaba con el cristianismo. Su abuelo no tenía ninguna objeción en cuanto a la idea del infierno. Había visto de primera mano cuán brutales y perversos podían ser los seres humanos y no tenía problema alguno con un Dios que juzgaba a las personas por sus acciones. Pero lo que realmente le preocupaba al abuelo de Stephen era el concepto de la gracia gratuita, que pudiera ofrecerse el perdón a cualquier persona independientemente de lo que hubiera hecho en el pasado. Su cultura no valoraba esta idea, por lo que la doctrina «A» para él (la creencia aceptable) no era el amor de Dios sino su justicia. La doctrina de la gracia gratuita era objetable para él.

Ninguna cultura tiene la serie completa de prerequisites mentales necesarios para recibir el evangelio, que nos dice que aunque Dios es santo y debe castigar el pecado, al mismo tiempo es amoroso y no quiere castigarnos por nuestro pecado; por eso Cristo murió en nuestro lugar, permitiéndole ser justo y, a la vez, justificador de todos los que creen.

Esta es una ilustración de lo que quiero decir. Todos sabemos que los leños flotan y que las piedras se hunden. Pero si usted amarra varios leños juntos y luego coloca las piedras encima de los leños, puede lograr que tanto los leños como las piedras crucen el río. Si lo hace amarrando juntas las piedras y colocando los leños encima, las piedras se hundirán y los leños se esparcirán, pero nada cruzará el río. Siempre debe hacer flotar las piedras sobre los leños, y no a la inversa. Del mismo modo, necesitamos que «floten» las doctrinas «B» sobre las doctrinas «A». Toda cultura (incluyendo la nuestra) puede comprender fácilmente parte de la verdad, pero no toda la verdad. Y sabemos que la verdad bíblica, porque proviene de Dios, es coherente y *consistente* en sí. A lo que nos referimos como doctrinas «A» y «B» son igualmente ciertas e interdependientes, y se suceden una a otra. La confrontación ocurre porque cada cultura es profundamente *inconsistente*, conformándose a algunas verdades bíblicas, pero no a otras. Si las de una cultura en particular contienen ciertas creencias «A», son inconsistentes al no contener las creencias «B», porque las Escrituras, como verdad revelada de Dios, siempre son consistentes. Estas inconsistencias revelan los puntos donde una cultura es vulnerable a la confrontación.

Pablo razona de esta manera en Hechos 17 cuando habla desde la colina de Marte. En el versículo 28 cita fuentes paganas que enseñan la idea de que Dios es la fuente de toda existencia y vida. Luego, en el versículo 29, declara esto: «Por tanto, siendo descendientes de Dios, no debemos pensar que la divinidad sea como el oro, la plata o la piedra: escultura hecha como resultado del ingenio y la destreza del ser humano». Observe que Pablo no le llama «el Señor» ni habla de la creación *ex nihilo*, porque esto habría destacado las diferencias entre la Biblia y las creencias paganas. En su lugar, para beneficio del argumento, Pablo subraya la semejanza entre las creencias de sus oyentes y las de la Biblia.

Pero luego se vuelve a ellos arguyendo algo así: «Si hemos sido diseñados por Dios, ¿cómo puede él ser diseñado por nosotros y adorado como deseamos, por medio de imágenes y templos que fabricamos?». Pablo está mostrándoles que sus creencias fracasan basándose *en sus propias premisas*. Reta la idolatría mostrando que es *inconsistente* con los propios (y mejores) impulsos paganos acerca de Dios. En esencia, les dice: «Si ustedes creen “A” acerca de Dios –y tienen razón– ¿cómo pueden creer en “B”?». David Peterson, en sus comentarios sobre Hechos, concluye: «Pablo, en su crítica, hace esfuerzos para encontrar un terreno común con los filósofos y poetas, pero sus presuposiciones no se derivan del platonismo ni del estoicismo, sino del nada ambiguo Antiguo Testamento»¹¹.

Así es, pues, como confrontamos una cultura y persuadimos con fidelidad. Nuestras premisas deben derivarse, en su totalidad, de la Biblia, aunque siempre encontraremos cosas en las creencias de una cultura que son más o menos ciertas y en las que podemos basar nuestra crítica. Podremos comunicar algo así: «¿Ve esta creencia “A” que usted tiene? La Biblia dice lo mismo; estamos de acuerdo. Sin embargo, si “A” es verdadera, entonces, ¿por qué no cree usted “B”? La Biblia enseña “B”, y si “A” es verdad, no es correcto entonces, ni justo ni consistente que rechace “B”. Si usted cree *esto*, ¿cómo no puede creer *aquello*?». Revelamos inconsistencias en las creencias y suposiciones culturales acerca de la realidad. *Con la autoridad de la Biblia permitimos que una parte de la cultura –junto con la Biblia– critique a otra parte.*¹² La fuerza persuasiva proviene de fundamentar nuestra crítica en algo que podamos afirmar dentro de la cultura.

EL AMOR Y EL JUICIO DE DIOS

En cierta ocasión hablé con un misionero que trabajaba entre prostitutas de Corea hace algunos años. Descubrió que las mujeres de esa cultura sencillamente no podían aceptar la idea de que Dios les extendiera su gracia. El odio hacia sí mismas era muy intenso. A pesar de que el misionero les mostraba, uno tras otro, relatos del perdón de Jesús o pasajes sobre el amor y la gracia de Dios, no llegaba a ninguna parte. Finalmente al misionero, presbiteriano, se le ocurrió una idea radical. Decidió hablar con esas prostitutas asiáticas no cristianas sobre la doctrina de la predestinación.

Nadie niega que hay textos bíblicos que hablan sobre un Dios que predestina y elige a personas para que crean en él, aunque hay bastante controversia sobre lo que estos pasajes quieren decir con exactitud. En nuestra cultura occidental democrática e igualitaria, la idea de la soberanía de Dios y su control sobre todas las cosas son indudablemente doctrina “B». No nos gustan esas partes de la Biblia que hablan de Dios estando completamente a cargo de la historia, ni aquellas partes donde él abre los corazones de los escogidos para la vida eterna (Hechos 13:48; 16:14). Así es que cuando impartimos el mensaje del evangelio evitamos por completo mencionar esa doctrina a toda costa. Para la mayoría de nosotros en occidente, la predestinación no es solo una doctrina «B»; ¡es una doctrina «C»!

Sin embargo, este misionero se dio cuenta de que esto no era necesariamente cierto a mediados del siglo XX en Corea. Por eso les habló a las prostitutas acerca de un Dios que era un Rey. Los reyes, dijo, tienen el derecho soberano de actuar como quieran. Gobiernan; eso es exactamente lo que hacen los reyes. Y este gran Rey divino decide seleccionar personas de la raza humana para que lo sirvan, solo porque es su voluntad soberana que

sea así. Por lo tanto, su pueblo se salva gracias a su voluntad real, no por la cualidad de la vida de su pueblo, o por cualquier cosa que hayan hecho.

Este argumento tuvo sentido para aquellas mujeres. No tenían problema alguno con la idea de que figuras autoritarias actuaran de esta manera, y les pareció natural y justo. Y esto también significaba que, cuando las personas eran salvas, no era por virtud de algún título o esfuerzo, sino por la voluntad de Dios (cf. Juan 1:13). Su aceptación de esta creencia les abrió la posibilidad de comprender y aceptar la creencia de la salvación por gracia. Ellas le preguntaron a mi amigo misionero algo que ningún no cristiano del occidente alguna vez preguntaría: «¿Cómo puedo saber si soy escogida?». Les respondió que si al escuchar el mensaje del evangelio querían aceptarlo y creerlo, esa era la señal de que el Espíritu Santo estaba obrando en sus corazones y de que Dios las estaba buscando. Varias de ellas respondieron al llamado. El misionero supo discernir la diferencia entre las creencias «A» y «B», y de superponer la una sobre la otra: «Si usted cree en un Dios soberano, ¿por qué no creer que puede salvarse por gracia a pesar de todo lo que haya hecho?».

Un clásico ejemplo de este tipo de argumento se encuentra en una invitación hecha por C. S. Lewis a sus lectores británicos para que aceptaran la idea de un Dios celoso y santo:

Si Dios es amor, él es, por definición, algo más que simple benevolencia [...] Dios nos ha hecho el intolerable cumplimiento de amarnos en el sentido más profundo, más trágico y más inexorable [...]

Al enamorarnos de una mujer, ¿deja de importarnos el que sea limpia o sucia, buena o mala? ¿No es más bien entonces que nos empieza a importar? [...]

Somos en verdad, de una manera terrible y sorprendente, objetos de su amor. ¿Quería un Dios amoroso?, ahí lo tiene [...] no una benevolencia senil que a modo somnoliento le desea que sea feliz a su manera, no la fría filantropía del juez escrupuloso [...] sino el mismo fuego consumidor, el amor que hizo los mundos, persistente como el amor del artista por su obra [...] providente y venerable como el amor de un padre por su hijo; celoso, inexorable y exigente, como el amor entre ambos sexos. ¿Cómo puede ser así?, no lo sé; sobrepasa todo razonamiento que, cualquier criatura –no digamos criaturas como nosotros– tuviera un valor tan prodigioso a los ojos de su creador. Es, ciertamente, un peso de gloria que está más allá, no solamente de nuestro merecimiento, sino también, a excepción de escasos momentos de gracia, de nuestros deseos.¹³

Observe cómo Lewis confronta su propia cultura. Elabora sobre una doctrina «A» que sostienen los occidentales, es decir, que si hay un Dios, entonces es un Dios de amor. Lewis razona que si este Dios es verdaderamente amoroso, también se enojará. Debe oponerse al pecado y a todo lo que haga daño a sus amados. Alguien podría decir: «Creo en un Dios de amor, no en un Dios de ira contra el pecado». Pero Lewis razona que si tenemos un Dios verdaderamente amoroso, *tendremos* que creer en un Dios de ira contra el pecado.

EL PECADO COMO IDOLATRÍA

Cuando comencé mi ministerio en Manhattan encontré una alergia cultural al concepto

cristiano del pecado. Sin embargo, descubrí que lograba una mayor influencia con la gente cuando me volví a la extensa enseñanza sobre la idolatría en la Biblia. El pecado, expliqué, es edificar el significado de tu vida sobre cualquier cosa –incluso algo muy bueno– por encima de Dios. Cualquier otra cosa sobre la que construyamos nuestra vida moverá nuestras pasiones y decisiones y terminará por esclavizarnos. Frecuentemente me referí a la descripción que Agustín hace del pecado en sus *Confesiones* como un desorden del amor. Así, por ejemplo, si amamos nuestra reputación más que a la verdad, lo probable es que mintamos. O si amamos el dinero más que a nuestra familia, descuidaremos a nuestros hijos en beneficio de nuestra carrera. El amor desordenado siempre conduce a la miseria y al fracaso. La única manera de «reordenar» nuestros amores es amando a Dios por encima de todo.

Este acercamiento fue muy eficaz con los jóvenes profesionales seculares por dos razones. Primero, porque neutralizaba (por el momento) la sensibilidad postmoderna de la persona hacia la diversidad cultural. En el momento en que usted les diga: «El pecado es un quebrantamiento de la ley de Dios», inmediatamente responderán diciendo: «Bueno, pero distintas culturas y épocas tuvieron diferentes normas morales. ¡Cada uno tiene normas diferentes!». Por supuesto, las personas de la era postmoderna finalmente deben ser retadas en cuanto a su ingenuo concepto de la verdad; pero el concepto de la idolatría es una manera de avanzar y darles un sentido convincente de su necesidad de tener a Cristo antes de entrar en estos asuntos filosóficos. El concepto de idolatría les ayuda a comprender su propias motivaciones, temores, adicciones, falta de integridad, envidia hacia los demás y resentimiento en términos teológicos apropiados. Les dice que han estado buscando en sus carreras y romances el modo de obtener su salvación y recibir algo que solamente debían buscar en Dios. Más importante aun: este acercamiento constituye un gran punto de apoyo para una doctrina «B» (“usted es pecador ante Dios”) sobre la base de una doctrina «A» aceptable (“usted fue creado para ser libre”). Las generaciones anteriores de la sociedad occidental creían que lo más importante para alguien era ser una *buena* persona. Hoy, en el occidente, nuestros valores han cambiado y nuestra narrativa cultural nos dice que lo más importante es ser una persona *libre*. El tema bíblico de la idolatría reta a la gente actual precisamente en ese punto. Les demuestra que, paradójicamente, si no sirven a Dios, no pueden ser y nunca podrán ser tan libres como aspiran a serlo.

Desde los profetas del Antiguo Testamento hasta Pablo (que lo hizo así en sus discursos en Hechos 17–29) y más adelante, los teólogos y comentaristas cristianos a menudo han usado la categoría de la idolatría en su crítica cultural. Por ejemplo, el famoso libro de Alexis de Tocqueville acerca de los Estados Unidos indicó cómo los estadounidenses creían que la prosperidad podía traerles felicidad. Pero tal esperanza era una ilusión, alegaba, porque «los goces incompletos de este mundo nunca satisfarán el corazón [del ser humano]». ¹⁴ En consecuencia, habló de una «extraña melancolía que a menudo perseguía a los habitantes de las democracias en medio de la abundancia». ¹⁵ Esta melancolía es, por supuesto, el fruto amargo de la idolatría que siempre conduce al desengaño. Los falsos dioses nunca nos dan lo que prometen.

Ya hemos considerado el poderoso concepto de David Foster Wallace: «En las trincheras diarias de la vida adulta, en realidad no hay tal cosa como el ateísmo. No hay tal cosa como

la no adoración. Todos adoran. Lo único que decidimos es el objeto de nuestra adoración».¹⁶ Wallace no era cristiano y eso hace que su testimonio seas más impactante aún. Primero expone que la enseñanza bíblica –que somos *homo religioso*, «hombre adorador»– es verdad. Esa es una poderosa exposición. La mayoría de las personas piensan: «Trabajo arduamente para ser un buen escritor o estoy buscando a alguien que me ame. Estoy esforzándome para poder administrar bien mi cuerpo. Estoy trabajando duramente para lograr algo en la política, o para tener una buena carrera, o para hacer un poco de dinero para mi seguridad». Pero Wallace no nos saca del apuro. Llama a todas estas actividades «adoración», aunque no lo admitamos. Luego muestra que la adoración hacia algo creado en lugar de la adoración a Dios conduce a la devastación espiritual: «La razón que nos mueve para, tal vez, escoger algún tipo de dios o algún tipo de objeto espiritual de adoración [...] es que cualquier otra cosa que usted adore se lo comerá vivo»¹⁷. Hasta que reconozcamos que lo que estamos haciendo es adorar, eso nos comerá vivos. Nos sentiremos esclavizados e infelices, y no sabremos por qué.

He encontrado que, cuando describimos las cosas que motivan nuestra vida como idolatría, las personas posmodernas no oponen mucha resistencia. Con rapidez e incluso con humildad admiten que es exactamente lo que están haciendo. El mensaje bíblico de la idolatría del corazón adapta el mensaje del pecado a sus propias sensibilidades culturales, pero dista mucho de decirles lo que quieren escuchar. Les da convicción y hace que el pecado sea más personal. Convertir algo en un ídolo significa que le está dando a ese ídolo el *amor* que debería estar dándole a su Creador y Sustentador. Describir el pecado como un acto de amor inapropiado, no solamente como una violación de la ley, es más convincente para muchas personas en nuestra cultura de hoy.

Claro que una completa descripción bíblica del pecado y de la gracia debe reconocer nuestra rebelión contra la autoridad de la ley de Dios. Pero me he dado cuenta de que si las personas se convencen de que el pecado es idolatría y amor mal dirigido, es más fácil mostrarles que uno de los efectos del pecado es vivir negando nuestra hostilidad hacia Dios. ¿Por qué es así? Porque en ciertos aspectos la idolatría es muy semejante a la adicción (y el lenguaje de la adicción es muy conocido en la presente generación). Caemos en la trampa de nuestros ídolos espirituales del mismo modo que la gente cae en la trampa de la bebida y las drogas.

Una vez que comprendemos esto, es posible escuchar el mensaje de Romanos 1 y aceptar que vivimos en un estado de negación; que reprimimos o «retenemos» la verdad de que vivimos en rebelión y hostilidad hacia Dios. Comunicar el concepto del pecado a través de la enseñanza bíblica sobre la idolatría es una manera eficaz de transmitir, a la gente posmoderna, la idea de la ceguera espiritual y la rebelión.

¿Sigue siendo el concepto de pecado como idolatría fiel al evangelio paulino de la justificación por fe solamente? Lo es; de hecho, ofrece una vía de acceso natural para llegar hasta allí. Lutero, en su Catecismo Largo, muestra que la idolatría (la violación del primer mandamiento) es lo mismo que confiar en algo más que en Jesús para obtener nuestra justificación.¹⁸ Luego entonces la idolatría siempre es el fracaso de no aceptar la salvación por gracia solo a través de la fe en Cristo solamente. Cualquier sermón que llame al arrepentimiento de los ídolos y ofrezca libertad en Cristo, también puede llamar a las

personas para que pasen de la justificación por obras a la justificación por fe solamente.

OTROS PUNTOS DE PRESION

¿De qué otras maneras podemos retar a nuestra cultura occidental contemporánea, secular y pluralista? Hay varios otros «puntos de presión» en los que nuestra cultura de occidente es vulnerable al reto. La cultura occidental anhela comunidad y justicia –estas son creencias «A»– pero los propios compromisos y creencias culturales terminan destruyendo estas cosas tan preciosas. Aquí damos unos cuantos ejemplos:

1. La comodificación del sexo. Los pensadores han distinguido desde hace mucho tiempo la diferencia entre una relación de consumidor que es característica del mercado, y una relación contractual, que históricamente ha sido característica de las relaciones personales, particularmente dentro de la familia. La relación de consumidor solo se mantiene mientras el consumidor obtenga bienes y servicios a un precio aceptable. El consumidor no tiene ninguna obligación de continuar la relación si no le es provechosa. Sin embargo, la relación contractual se basa no en condiciones favorables de valor, sino en un compromiso amoroso por el bien de la otra persona y de la relación en sí. Los historiadores sociales nos dicen que los valores del mercado se están aplicando cada vez más a facetas de la vida humana consideradas tradicionalmente como pactos. Ahora las personas se sienten libres de cortar los vínculos familiares y relacionales si estos no llenan sus expectativas emocionales. *Comodificación* es un término técnico que se ha acuñado (traducido del inglés) para definir un proceso por medio del cual las relaciones sociales se reducen a los términos de intercambio económico.

Y esto nos lleva a la cuestión del sexo. Tradicionalmente, usted no tenía relaciones sexuales con alguien que no fuera su cónyuge. Dicho de otra manera, usted no le entregaba su cuerpo a alguien a menos que estuviera comprometido de por vida con esa persona (y esa persona con usted) y ambos renunciaban a su libertad individual para unirse en el pacto del matrimonio. Sin embargo, los adultos contemporáneos quieren libertad, incluida la libertad sexual. Así, pues, tienen relaciones sexuales sin ningún compromiso mutuo, lo que típicamente lleva a la soledad crónica y al sentimiento de sentirse usados. Y así debería ser. El sexo en nuestra cultura ya no es algo que une a las personas en una comunidad vinculante; es un artículo de intercambio. Pero la Biblia nos dice que el sexo fue diseñado por Dios no como medio de gratificación personal, sino como un medio de entrega personal que crea una comunidad humana estable. Si la ética cristiana sobre el sexo se plantea así, utilizando la creencia cultural «A» por el bien de la comunidad, puede ser muy persuasiva.¹⁹

2. La problemática de los derechos humanos. La sociedad occidental también tiene una enorme preocupación por la justicia y los derechos humanos. Al mismo tiempo se está promoviendo una cosmovisión secular que nos dice que no hay Dios. Estamos aquí por accidente y evolución, y no existe un mundo sobrenatural o una vida posterior. Cada vez más, que pensadores no cristianos admiten que estas dos ideas ruedan sobre rieles que nunca pueden encontrarse: Hay una contradicción entre la creencia en los derechos humanos y la incredulidad en la existencia de Dios. El filósofo Jacques Derrida declara: «Hoy en día, la piedra angular de la ley internacional es lo sagrado [...] la sacralización del hombre como de su prójimo [...] creado por Dios [...] En ese sentido, el concepto del crimen

contra la humanidad es un concepto cristiano, y creo que no habría tal cosa en la ley de hoy día sin la herencia cristiana». ²⁰ Jean Paul Sartre comenta este mismo punto de forma negativa: «Dios no existe, y [...] es necesario llevar las consecuencias de esta ausencia hasta el final [...] No puede ya haber ningún bien *a priori*, puesto que no hay una concienciación perfecta e infinita para pensarlo [...] Cierta vez Dostoievski escribió: “Si Dios no existe, todo estaría permitido” [...] De hecho, todo está permitido si Dios no existe». ²¹

Veamos, si solamente somos producto de la evolución –el fuerte se come al débil– ¿sobre qué base podemos objetar que las naciones fuertes opriman a los débiles, o los poderosos opriman a los marginados? Esto es completamente natural para el mundo si este mundo material es todo lo que hay. Y si las personas no están hechas a la imagen de Dios, sino que son simplemente el producto accidental de fuerzas ciegas, ¿por qué los seres humanos tendrían que ser más ²²

3. La pérdida de la esperanza cultural. En su libro *The Real American Dream: A meditation on Hope* [El verdadero sueño americano: Una meditación sobre la esperanza], Andrew Delbanco, erudito de la Universidad de Columbia, cuenta la historia de dónde ha puesto su esperanza la cultura estadounidense con el correr de los años bajo los acápites: «God», «Nation» y «Self» [«Dios», «Nación» y «Yo»]. Observa que los estadounidenses originales creían que la vida tenía significado y que nuestra nación tenía un propósito porque vivíamos para la gloria de Dios. Más tarde, esto cambió a una narrativa de progreso científico y moral –y particularmente de valores democráticos– promovidos en el mundo por medio del crecimiento de los Estados Unidos. Sin embargo, hoy en día «la esperanza se ha reducido al punto de considerar solamente el yo», así que la historia americana de la esperanza es «de disminución». ²³ En la última parte de este corto libro, Delbanco argumenta que ahora estamos en una crisis cultural. Decir que el significado de la vida constituye una mera satisfacción personal no puede darle a una sociedad los recursos necesarios para crear una cultura cohesiva y saludable. Hace falta un guión para darles a las personas una razón para el sacrificio –para vivir y morir– y el guión de la realización personal no puede lograrlo.

Delbanco cita al filósofo Theodor Adorno, quien «reconoció que en la cultura moderna la “pretensión del individualismo [...] aumenta en proporción a la liquidación del individuo”, con lo que da a entender que el yo moderno trata de compensar con afectación y el despliegue del yo competitivo según se siente cada vez más y más cortado de todo lo sustancial y duradero. ²⁴

Unas pocas páginas más adelante, Delbanco escribe lo siguiente:

El descubrimiento de [Alexis de] Tocqueville de una «extraña melancolía en medio de la abundancia» tiene importancia especial hoy día, porque aunque nos hemos vuelto muy buenos en reconstruir historias antiguas (la religión que fue el tema de mi primer capítulo fue una de esas historias; el nacionalismo, objeto de mi segundo capítulo fue otra), cuando se trata de contar nuevas historias, estamos bloqueados [...] Vivimos en una era de riqueza sin precedentes, pero [...] el dolor por lo significativo sigue sin aliviarse. ²⁵

En resumen, si se nos permite tener la libertad absoluta para definirnos y crearnos,

quedaremos libres de cualquier cosa mayor o más duradera que nosotros mismos. El resultado es falta de significado, la pérdida de la estabilidad y el aumento de la creciente desesperación acerca del futuro. Esto constituye una enorme apertura y oportunidad para ejercer la comunicación del evangelio persuasivamente a la gente secular contemporánea.

APELANDO Y CONSOLANDO A LOS OYENTES

Como hemos visto en 1 Corintios 1:18–2:16, el acercamiento de Pablo a sus oyentes no era únicamente para denunciar su cultura. No solo critica la pasión griega por el intelecto y el deseo de los judíos de obtener poder práctico. En su lugar, les muestra que las formas en que están procurando estas cosas buenas son en último término contraproducentes y los llevarán a su propia derrota, y luego los insta a encontrar el cumplimiento final de sus aspiraciones culturales en Jesucristo. Termina así con una nota positiva, una nota de invitación y consolación, aunque siempre acompañada de un llamado a arrepentirse y a creer.²⁶

Habiendo entrado en una cultura y retado a sus ídolos, debemos seguir el ejemplo del apóstol Pablo presentando a Cristo a sus oyentes como el último recurso de lo que han estado buscando. Cuando entramos con cautela en una cultura, ganamos la habilidad de hablarle. Luego, tras retar el marco de creencias de una cultura, nuestros oyentes se sentirán desestabilizados. Ahora, en esta etapa final de la contextualización, podemos restablecer el equilibrio. Habiendo confrontado, ahora consolamos para mostrarles que lo que están buscando solo puede encontrarse en Cristo.

Dicho de otra manera, les mostramos a nuestros oyentes que las líneas argumentales de sus vidas solo pueden encontrar una resolución, «un final feliz», en Jesús. *Debemos contar de nuevo la historia de la cultura en Jesús.*

Este aspecto de la apelación y la invitación no debe considerarse como una tercera etapa separada de las otras etapas de la contextualización. A lo largo de toda nuestra comunicación del evangelio buscamos conectar con los más profundos deseos de nuestros oyentes. Tratamos de prestar atención al consejo de Blaise Pascal, que escribiera en uno de sus Pensées [Pensamientos]: «Los hombres desprecian la religión; la odian y temen que sea cierta. Para remediar esta situación, debemos comenzar por mostrar que la religión no es contraria a la razón; que es venerable, para inspirar respeto por ella; luego debemos hacerla amorosa, para hacer que los hombres buenos esperen que sea cierta; y finalmente debemos probar que es cierta».²⁷

¿Cómo podemos hacer nuestra apelación? Como vimos en el capítulo 2, los temas intercanónicos que unen la Biblia son ricamente diversos. Hablan del pecado y la salvación usando el lenguaje del exilio y del regreso al hogar; del templo, la presencia y el sacrificio; del pacto y la fidelidad; del reino y la victoria. Cuando buscamos comunicar el mensaje del evangelio a una cultura en particular, descubrimos que algunos de estos temas resuenan más profundamente que otros. Pablo podía hablarle a una cultura obsesionada con la sabiduría usando uno de los más grandes temas de la Biblia: la sabiduría de Dios que alcanza su clímax en Jesucristo (véase 1 Corintios 1:18–2:16). La Biblia encierra diversidad suficiente para darnos la capacidad de vincular su mensaje a cualquier narrativa cultural básica sobre la faz de la tierra.

“GRAMÁTICA» DE LA EXPIACIÓN

Comúnmente se dice que la Biblia contiene varios «modelos» diferentes de expiación. Prefiero llamarlos diversos «lenguajes» o «gramáticas» por medio de los cuales se presenta la obra salvífica de Cristo en la cruz.

1. **El lenguaje del *campo de batalla*.** Cristo luchó por nosotros contra los poderes del pecado y la muerte. Derrotó por nosotros a los poderes del mal.
2. **El lenguaje del *mercado*.** Cristo pagó el precio de nuestro rescate, el precio de compra, para liberarnos de nuestra deuda. Nos libera de la esclavitud.
3. **El lenguaje del *exilio*.** Cristo fue exilado y echado fuera de la comunidad para que nosotros, los que merecemos ser erradicados, pudiéramos retornar. Él nos retorna al hogar.
4. **El lenguaje del *templo*.** Cristo es el sacrificio que nos purifica y nos hace aceptables para acercarnos a un Dios santo. Él nos limpia y embellece.
5. **El lenguaje del *tribunal de justicia*.** Cristo está ante el juez y asume para sí el castigo que merecemos. Él quita nuestra culpa y nos justifica.

A veces está implícito que podemos escoger cuál de estos modelos preferimos y hacer caso omiso de los otros, pero es engañoso. Cada modo de comunicar el mensaje de la expiación refleja una porción de la Escritura inspirada, y cada una nos dice grandes cosas sobre nuestra salvación que las otras no nos presentan con tanta claridad. Cada uno tendrá una resonancia especial con ciertos temperamentos y culturas. La gente que combate la opresión o incluso la esclavitud y anhela la libertad recibirá ayuda de las primeras dos gramáticas (el campo de batalla y el mercado). Las personas que buscan alivio del sentimiento de culpabilidad y del sentido de vergüenza se sentirán especialmente conmovidas por las dos últimas (la del templo y el tribunal de justicia). Las personas que se sienten aisladas, desarraigadas y rechazadas hallarán la gramática del exilio intensamente atractiva.

Pero tal vez la cuestión principal más consoladora y llamativa es aquella que el teólogo Roger Nicole denomina la cuestión única e irreducible que corre a través de cada uno de estos modelos: la idea de la *sustitución*.²⁸ El doctor Nicole enseñaba que, independientemente de la gramática que se usara, la esencia de la expiación siempre la constituye Jesús *sustituyéndonos*. Jesús lucha contra los poderes, paga el precio, soporta el exilio, realiza el sacrificio y soporta el castigo *por nosotros*, en nuestro lugar, a nuestro favor. En cada gramática, Jesús hace por nosotros lo que no podemos hacer por nosotros mismos. *Él* lleva a cabo la salvación; nosotros no hacemos absolutamente nada. Y por lo tanto, el sacrificio sustitutivo de Jesús es el corazón de todo.

Este acto –dar la propia vida para salvar otra– constituye el más convincente, atractivo y electrificante hilo argumental que exista. J. K. Rowling, por ejemplo, no pudo haber terminado la serie de Harry Potter de otra manera, porque este es el drama supremo, el final más conmovedor posible. Ensalza el sacrificio sustitutivo de Cristo es el modo supremo

de apelar a cualquier cultura para atraerla a él. Las diversas formas de hablar acerca del tema de la expiación nos ofrecen maneras maravillosamente adecuadas de mostrarle a cada cultura cómo esta obra de expiación de Jesús resuelve específicamente sus mayores problemas y cumple sus mayores aspiraciones.

Vivimos en la primera era de la historia que considera los finales felices como obras de arte de inferior calidad. Los críticos modernos insisten en que la vida *no* es así; más bien está llena de quebranto, paradojas, ironía y frustración. A Steven Spielberg le negaron los premios Oscar hasta que dejó de hacer películas con un final feliz y dirigió *La lista de Schindler*. Sin embargo, la gente continúa abarrotando las salas de cine y leyendo libros que contienen historias con un final de cuento de hadas. Hay profundos anhelos humanos que la ficción realista moderna jamás podrá satisfacer: escapar de la muerte y vivir para siempre; tener comunión con otros entes personales como elfos o ángeles o extraterrestres; encontrar el amor que sana perfectamente y del que nunca nos separamos. Pero sobre todo, queremos ver, y si es posible, participar, en el triunfo final en el mundo del bien sobre el mal. Las personas buscan cuentos de hadas porque allí ven estos deseos hechos realidad.

El evangelio no es de ninguna manera una visión sentimental de la vida. De hecho, la Biblia tiene una visión mucho más oscura de la realidad que cualquier crítica secular. Nos dice que Satanás y sus legiones de demonios trabajan activamente en el mundo. Nos dice que somos tan profundamente imperfectos y crueles que no podemos salvarnos a nosotros mismos sin la intervención de Dios. Y sin embargo, el evangelio tiene un mensaje asombroso sobre estos anhelos de amor, de muerte y triunfo. En primer lugar, el evangelio los *explica*. Los seres humanos fueron creados a la imagen de Dios, es decir, que fuimos originalmente diseñados para conocer y experimentar todas estas cosas. Fuimos creados para vivir eternamente. En segundo lugar, el evangelio nos dice que la resurrección de Jesucristo es una *prueba* fehaciente de que todas estas cosas se harán de nuevo realidad. Si usted cree en Jesucristo, verá y conocerá cómo escapamos de la muerte, el amor sin separación y el triunfo sobre el mal. Hablará con los ángeles y otros seres sobrenaturales. Vivirá para siempre. ¿Y por qué obtendremos vida eterna? Porque a él lo mataron. Tenemos vida eterna porque él fue abandonado. Triunfamos sobre el mal porque él fue torturado, asesinado y derrotado. En la salvación de Jesucristo aprendemos que el final feliz que anhelamos no es un cuento de hadas.

CORRE EN NUESTRA SANGRE

Ajith Fernando, evangelista de Sri Lanka, les comunica a sus oyentes la idea de la expiación sustitutiva por medio de esta ilustración:

¿Se le infectó alguna vez una herida o un absceso? Cuando la abre, ¿qué sale de allí? Pus. ¿Y qué es pus? Básicamente no es otra cosa que el colectivo de cuerpos de glóbulos blancos que, luchando contra la infección, murieron para que usted viviera. ¿Qué le parece? ¡La salvación sustitutiva corre en su propia sangre!

El evangelio es la consolación más profunda que se puede ofrecer al corazón humano. Una vez que se ocupó de entrar, y ha encontrado el valor para retar al mundo de sus oyentes, asegúrese de ofrecerles esta consolación con la pasión de quien la ha experimentado de primera mano.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXION

1. Keller escribe: «La primera tarea de la contextualización es sumergirse usted mismo en las preguntas, esperanzas y creencias de la cultura para que pueda dar una respuesta bíblica, centrada en el evangelio, a sus preguntas». ¿Qué maneras ha encontrado para leer y estudiar la cultura que le rodea? ¿Qué preguntas formula esa cultura? ¿Cómo le ha ayudado a entender mejor la cultura y la gente que trata de alcanzar la involucración en las necesidades pastorales de su comunidad?
2. Este capítulo destaca tres categorías de razonamiento: conceptual, relacional concreta e intuitiva.
 - Conceptual. Las personas toman decisiones y llegan a convicciones mediante el análisis y la lógica.
 - Relacional concreta. Las personas toman decisiones y llegan a convicciones mediante las relaciones y la práctica.
 - Intuitiva. Las personas toman decisiones y llegan a convicciones mediante la intuición y la experiencia.

¿Cuál de estas tres categorías resuena más en usted? ¿En las personas que está tratando de alcanzar? Si ellas son diferentes, ¿qué puede hacer para salvar la distancia?

3. Otra tarea de la contextualización consiste en discernir las cosmovisiones y sistemas de creencias dominantes de una cultura. Keller escribe: «El ministerio del evangelio contextualizado debe afirmar las creencias de la cultura siempre y cuando pueda hacerse con integridad». Él identifica las creencias «A», las cuales más o menos corresponden a algunas partes de la enseñanza bíblica, y las creencias «B», que contradicen la verdad cristiana (doctrinas «B») y llevan a los oyentes a considerar que algunas doctrinas no son meritorias, sino más bien abiertamente ofensivas.

Dedique un momento a identificar una doctrina «A» –una enseñanza de la Biblia que sería generalmente aceptada y afirmada por su cultura objetivo– y cómo se expresa a sí misma en la cultura a través de las creencias «A». ¿Cuál sería un ejemplo de una creencia «B» en su cultura, y qué doctrinas «B» entrarían en conflicto directo?

4. Keller escribe: «Es importante aprender a distinguir en las culturas entre las doctrinas “A” y “B”, porque *saber cuál es cuál nos ofrece la clave para una confrontación convincente*. Esto ocurre cuando nuestro argumento para las doctrinas “B” se basa

directamente en las doctrinas “A”». Con los mismos ejemplos que usted presentó en la pregunta anterior, ¿cómo lo haría?

5. Este capítulo proporciona un resumen de varios «puntos de presión» de algunas culturas y, para concluir, de las «gramáticas de expiación». ¿Cuáles de estos puntos de presión y «gramáticas» les son menos conocidos o naturales, aunque dignos de investigarse? ¿Cómo, añadiéndolos a su repertorio, podrían fortalecer su eficiencia en la misión?

CAPÍTULO 10 — CONTEXTUALIZACIÓN ACTIVA

1. Véase David F. Wells, «An American Evangelical Theology: The Painful Transition from *Tehoria* to *Praxis*» [Una teología evangélica estadounidense: La dolorosa transición de la teoría a la práctica] en *Evangelicalism and Modern America* [El estudio del evangelicalismo y los Estados Unidos modernos], ed. George Marsden (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), pp. 90, 93. Wells escribe: «¿Dónde está la línea divisoria entre la interacción y la inconexión, entre la aceptación y la negación, la continuidad y la discontinuidad, estar «en» el mundo sin ser «del» mundo? La contextualización es el proceso a través del cual encontramos respuestas a estas preguntas. El mundo de Dios debe relacionarse con nuestro propio contexto [...] La preservación de su identidad es necesaria para la fe cristiana; se requiere su trascendencia contemporánea si ha de creérsele a los cristianos».
2. Richard Cunningham, director de University Colleges and Christian Fellowship [Colegios Universitarios y Fraternidad Cristiana (UCCF, por sus siglas en inglés)] de la Gran Bretaña, ofrece un entrenamiento práctico sobre cómo dar una charla evangelística. Aconseja que cada conferenciante [o predicador] identifique, persuada e invite (Alex Banfield Hicks y Richard Cunningham, «Identificación, persuasión e invitación», Christian Persuaders Podcast #1, www.bethinking.org/what-is-apologetics/introductory/identification-persuasion-and-invitation.htm [accesado en enero 20, 2012]). Estas tres etapas (aunque se superponen mucho para llamarse verdaderas «etapas»), se asemejan mucho a mis tres pasos de *entrar*, *retar* y *apelar*.
3. Francis Schaeffer, *2 Contents, 2 Realities* [2 Contenidos y 2 Realidades] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1975), pp. 17-18.
4. Por supuesto que la Confesión de Westminster y los catecismos tratan la cuestión del mandamiento: «Honra a tu padre y a tu madre», pero las respuestas que extrae de la Escritura demuestran que al investigar el texto no tuvieron en mente la reverencia a los antepasados. La Confesión tiende a generalizar el mandamiento de modo que signifique el respeto por todos los que están en autoridad, como los magistrados civiles.
5. Gracias a Mark Reynolds por las ideas ofrecidas para esta sección.
6. En Hechos 17:26-28, Pablo cita a los poetas paganos. Si usted está expresando la verdad bíblica a los escépticos en lo que a la autoridad de la Biblia se refiere, es bueno que refuerce sus puntos con autoridades suplementarias y respetadas. Así, por ejemplo, si usted está enseñando lo que la Biblia dice sobre algún tema y (en nuestra sociedad

occidental) tiene algún estudio empírico y científico que confirma la declaración bíblica, no vacile en emplearlo, porque así fortalece gradualmente la confianza del oyente escéptico de la Palabra. La contextualización incluye saber qué autoridades suplementarias son dignas de crédito para los oyentes.

7. Véase David J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally* [La comunicación del mensaje de Cristo transculturalmente] (Grand Rapids: Zondervan, 1978), pp. 198-236.
8. Véanse los sermones de este período, con comentarios de ayuda del editor, en *The Works of Jonathan Edwards: Sermons and Discourses* [Las obras de Jonathan Edwards: Sermones y discursos], 1743-1758, vol. 25, ed. Wilson H. Kimnach (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2010).
9. Véase el capítulo 9.
10. Creo que este principio está implícito en 1 Pedro 2:12, un versículo sorprendente que supone que el mundo, en algunos aspectos, alabará y admirará la fe cristiana y su práctica; pero en otros aspectos la odiará y la perseguirá; véase el artículo de Miroslav Volf sobre 1 Pedro, «Soft Difference» [Diferencia sutil], www.yale.edu/faith/resources/x-volf-differemce.html (accesado en enero 20, 2012). No estoy argumentando que este versículo pruebe el principio: un principio que se ve más fácilmente en el verdadero razonamiento de Pablo con sus oyentes, como en Hechos 17.
11. David G. Peterson, *The Acts of the Apostles* [Los Hechos de los Apóstoles] (Pillar New Testament Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 2009), p. 496.
12. Agradecemos a Rochelle L. Cathcart por este concepto.
13. C. S. Lewis, *El problema del dolor* (Dudas y textos – <http://www.dudasytextos.com>), acceso 6 de julio de 2012.
14. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* [La democracia en los Estados Unidos] (New York: HarperCollins, 1988), p. 296.
15. *Ibíd.*, p. 538.
16. Emely Bobrow, «David Foster Wallace, in His Own Words» [David Foster Wallace, en sus propias palabras] (tomado de su discurso de graduación en 2005 en Kenyon College), <http://moreintelligentlife.com/story/david-foster-wallace-in-his-own-words> (acceso enero 20, 2012).
17. *Ibíd.* Cuando Wallace dice que debemos adorar «algún tipo de dios o algo de tipo espiritual», luego cita a «JC o Alá, sea YHWH o Wiccan Mother-Goddess, o Four Noble Truths, o alguna serie de principios éticos». ¡Así que está aconsejando el pluralismo religioso con venganza! Pero al igual que Pablo en Hechos 17:28 tuvo cuidado –en la primera etapa de su argumento– de expresar las cosas en común entre los poetas paganos y Dios, es posible aceptar la descripción que Wallace hace del problema como buena (por ejemplo, que necesitamos construir nuestras vidas alrededor de algo que trascienda este mundo).
18. Véanse los comentarios de Martín Lutero sobre el primer mandamiento en su *Large Catechism* [Catecismo largo] (Birmingham, Ala.: CreateSpace, 2011), pp. 1-3.
19. Para un tratado a profundidad de este tema, véanse los capítulos 1 y 3 de mi libro *The*

Meaning of Marriage [El significado del matrimonio] (New York: Dutton, 2011), especialmente las páginas 80-82.

20. Richard Kearny, moderador, «On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida» [Sobre el perdón: Una discusión en mesa redonda con Jacques Derrida] en *Questioning God* [El cuestionamiento de Dios] ed. John Caputo, Mark Dooley y Michael Scanlon (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2001), p. 70.
21. Jean-Paul Sartre, «Existentialism Is a Humanism» [El existencialismo es un humanismo], en *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre* [El existencialismo desde Dostoyevsky hasta Sartre] ed. Walter Kaufmann (New York: Meridian, 1989), pp. 352-53. www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/exist/sartre.htm (acceso el 20 de enero de 2012).
22. Puede arguirse que la creencia en los derechos humanos tiene más sentido si Dios existe que si no. Nicholas Wolterstorff expone su caso en «Is a Secular Grounding of Human Rights Possible?» y «A Theistic Grounding of Human Rights», en *Justice: Rights and Wrongs* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2008), caps. 15-16. Véase también Christian Smith, «Does Naturalism Warrant a Moral Belief in Universal Benevolence and Human Rights?» en *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. Jeffrey Schloss y Michael Murray (New York: Oxford University Press, 2009), pp. 292-317; Timothy Keller, *Generous Justice: How God's Grace Makes Us Just* (New York: Dutton, 2010), cap. 7; Timothy Keller, *The Reason for God: Belief in an Age of Skepticism* (New York: Dutton, 2008), cap. 9.
23. Andrew Delbanco, *The Real American Dream: A meditation on Hope* [El verdadero sueño americano: Una meditación sobre la esperanza] (Harvard University Press, 1999), p. 103.
24. *Ibíd.*
25. *Ibíd.*, pp. 106, 7.
26. El teólogo Dan Strange escribe que los sistemas de pensamiento no cristianos son a la vez antitéticos a la verdad cristiana, aunque prácticamente «parasitarios» de ella. En otras palabras, deben afirmar algunos aspectos de la realidad, de la verdad de Dios, incluso cuando se resistan a otras partes de su verdad. Strange concluye que finalmente el evangelio es el «cumplimiento subversivo» para los sistemas no cristianos. Es decir, que el evangelio reta sus aspiraciones y sin embargo, en otro sentido las cumple (véase «Perilous Exchange, Precious Good News: A Reformed "Subversive Fulfillment" Interpretations of Other Religions» [Intercambios peligrosos, buenas noticias preciosas: Interpretaciones de un «cumplimiento subversivo» reformado de otras religiones] en *Only One Way? Three Christian Responses on the Uniqueness of Christ in a Religiously Plural World* [¿Solo una vía? Tres respuestas cristianas a la singularidad de Cristo en un mundo de pluralismo religioso], Gavin D'Costa, Paul Knitter y Daniel Strange [London: SCM Press, 2011], p. 93).
27. Blaise Pascal, *Pensées* (New York: Collier, 1910), p. 68, #187.
28. Véase Roger Nicole, «Postscript on Penal Substitution» [«Posdata sobre la sustitución penal»] en *The Glory of Atonement* [La gloria de la expiación], ed. Charles E. Hill y

Frank A. James III (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), pp. 445-52.

{ *parte 4*: Visión de la ciudad }

capítulo 11

LA Tensión DE LA CIUDAD

Muchos cristianos hoy, especialmente en los Estados Unidos, son indiferentes e incluso hostiles hacia las ciudades. Algunos las catalogan como una fuerza negativa que socava las creencias y la moralidad, en tanto que otros las ven como intrascendentes para la misión y vida cristianas. Puede que también sea verdad que algunos cristianos jóvenes están adoptando una visión romántica e idealizada de la ciudad¹ Pero la actitud de los autores bíblicos es totalmente diferente. La visión bíblica de las ciudades no es ni hostil ni romántica. Porque la ciudad es la humanidad intensificada –una lupa que deja ver lo mejor y lo peor de la condición humana– tiene por lo tanto una doble naturaleza.²

Por esta razón la Biblia representa a las ciudades como lugares de perversión y violencia, y también como lugares de refugio y paz. Génesis 4 y 11 se refieren a los constructores de las ciudades como del linaje de Caín (el primer asesino). Génesis también describe la maldad de las ciudades de Sodoma y Gomorra. Con todo, el Salmo 107 habla de un grupo de gente que vagaba «sin dar con el camino a una ciudad habitable [...] la vida se les iba consumiendo. En su angustia clamaron al Señor [...] Los llevó por el camino recto hasta llegar a una ciudad habitable. ¡Que den gracias al Señor [...]! (vv. 4–8). El salmista pinta la vida de la gente que no tiene ciudad como algo malo. Lo que presupone este salmo es que la ciudad es un lugar donde la vida humana prospera; es una forma social positiva. La descripción de la ciudad en la Biblia tiene, por consiguiente, finos matices. Resalta cómo las capacidades de esta forma social positiva pueden realizarse para la gloria de Dios, y a la vez también demuestra cómo puede ser un vehículo para potenciar la rebelión humana contra Dios. Y como veremos en el capítulo 12, la ciudad tiene una función clave en el arco de la historia de la redención.

En este capítulo quiero examinar esta tensión entre la promesa de la exaltación de Dios y la sombra de la exaltación del hombre en cuanto a la ciudad. Encontraremos esta naturaleza doble manifestada en las páginas de la Escritura y reflejada en nuestro mundo contemporáneo, porque en la mayoría de los casos, nuestras ciudades siguen siendo hoy lo que siempre han sido.

LA CIUDAD DEFINIDA

En primer lugar debemos preguntarnos: ¿A qué nos referimos cuando hablamos de ciudad? Hoy, la ciudad se define por lo general en términos de tamaño de la población. Los grandes centros de población reciben el nombre de «ciudades», los más pequeños el de «pueblos» y los aun más pequeños el de «aldeas». Sin embargo, debemos tener cuidado de no imponer el entendimiento cultural que actualmente tenemos de la ciudad sobre el término bíblico. La palabra hebrea más común para ciudad, *‘îr*, se refería a cualquier asentamiento humano rodeado de alguna fortificación o murallas.³ La mayoría de las ciudades antiguas tenían una población de entre mil a tres mil habitantes, aunque los residentes se apretujaban dentro de

las murallas de la ciudad.⁴ Por lo tanto, de acuerdo con la Biblia, la esencia de una ciudad no era el tamaño de la población sino su densidad. La ciudad es una forma social en la que la gente físicamente vive *muy cerca* los unos de los otros. Como Ryan Avent lo dice: «Una ciudad, reducido a lo básico, no es otra cosa que la falta de distancia entre la gente».⁵

El Salmo 122:3 habla de esta densidad: «¡Jerusalén, ciudad edificada para que en ella todos se congreguen!».⁶ En una ciudad fortificada la gente vivía muy cerca el uno del otro en pequeñas residencias en calles angostas. La vida de la ciudad era la vida en la calle: presencia física humana todo el tiempo en todo lugar. De hecho, se calculaba que las ciudades más antiguas tenían una superficie de cinco a diez acres, con un promedio de doscientos cuarenta residentes por acre.⁷ En comparación, la isla de Manhattan en la actual ciudad de Nueva York aloja a ciento cinco residentes por acre ... ¡con edificios altos! Después de que Nehemías reconstruyera las murallas de la ciudad de Jerusalén, quedaron demasiadas casas vacías para que floreciera como ciudad (Neh 7:4). En otras palabras, la ciudad no tenía la suficiente densidad de población para que funcionara como debía hacerlo una ciudad. Así que al diez por ciento de la nación se le ordenó que se mudaran a vivir en la ciudad (Neh 11:1). Cuando las ciudades surgieron por primera vez, crearon una clase distinta de vida humana dentro de sus espacios amurallados y protegidos. De esta densa proximidad emergieron tres señales características que señalan la vida humana urbana.

¿CUÁL ES LA DIFERENCIA?

Los contrastes aquí presentados entre la ciudad, el suburbio y el pueblo son generalizaciones y en muchos lugares del mundo las diferencias son imprecisas. Por ejemplo, el distrito de Queens de la ciudad de Nueva York está formado por pueblos y suburbios anteriormente independientes que el crecimiento urbano fue absorbiendo, y comparten algunas características tanto de los suburbios (por ejemplo, baja densidad, dependencia del automóvil, casas unifamiliares separadas), como de las ciudades (por ejemplo, diversidad, utilización mixta de la tierra). Esto significa que lugares como el pueblo, marcadamente habitado por asiáticos, de Flushing, Nueva York (técnicamente parte de la ciudad de Nueva York) son más que meros vecindarios y necesitan tener una visión propia de ciudad. Los anillos exteriores de muchas de las antiguas ciudades europeas se parecen mucho a esto, con «suburbios urbanos» específicos.

SEGURIDAD Y ESTABILIDAD

En primer lugar, debido a que las primeras ciudades tenían murallas, una ciudad significaba mayor *seguridad* y, en consecuencia, *estabilidad*. La principal importancia de las ciudades descansaba en la resistencia que ofrecían a las fuerzas hostiles, ya sea de ejércitos enemigos, bandidos, vengadores de disputas mortales o animales salvajes. La seguridad amurallada de una ciudad permitía llevar una vida más estable que fuera de ella, lo que dio por resultado el crecimiento de la civilización humana. *Civilizada* significa literalmente

«ciudadina». Cuando los israelitas estaban conquistando Canaán, se maravillaron ante la fortaleza de sus ciudades amuralladas (Dt 1:28; 9:1; Jos 14:12), y cuando se asentaron en la tierra, edificaron ciudades para ellos (Nm 32:16–42). No debe sorprendernos que en la Biblia la ciudad sea una metáfora para significar confianza (Pr 21:22; cf. Dt 28:52). Proverbios 25:28 nos dice que un hombre sin dominio propio es como una ciudad sin murallas. Las ciudades eran lugares en los que la vida no estaba peligrosamente fuera de control.

Gracias a esta estabilidad, los sistemas jurídicos y de mantenimiento del orden pudieron desarrollarse primero en asentamientos urbanos. Las ciudades primitivas tenían puertas y allí se sentaban los ancianos para tomar decisiones sobre casos de acuerdo con el régimen jurídico. Fuera de las puertas, las disputas se resolvían con la espada, lo que originaba feudos sangrientos, destrucción y desorden social. Las murallas y la puerta hicieron posible que se desarrollaran sistemas de jurisprudencia para que los asuntos pudieran resolverse con justicia y sin violencia. Dios ordenó a los israelitas que construyeran «ciudades de refugio» a las que los individuos que hubieran matado a alguien accidentalmente pudieran huir para abogar su caso (Nm 35:6).

La idea de la ciudad como lugar de seguridad y estabilidad no suena de inmediato como algo intuitivo a los lectores modernos. Podremos aceptar que las ciudades eran lugares seguros en tiempos primitivos, pero hoy se piensa de las ciudades como lugares de alto crimen. Estudios más recientes indican que este concepto –que el alto nivel de crimen es inevitable en las ciudades– es un error.⁸ Y debemos ampliar nuestra definición de «la ciudad como un espacio seguro». Este concepto sigue empujando el crecimiento y éxito de muchas ciudades en partes caóticas del mundo. Incluso ciudades modernas como Hong Kong, Singapur y Gaborone (Botsuana) han prosperado al establecerse como bastiones del cumplimiento de la ley en partes desordenadas del mundo, atrayendo así una cantidad desproporcionada de inversiones económicas y talento humano.

Pero otra forma en la que muchas ciudades prosperan se debe a que se han convertido en lugares de refugio, donde grupos minoritarios e individuos pueden resguardarse de los intereses poderosos. En tiempos bíblicos, los criminales acusados evitaban venganzas sangrientas buscando refugio en la ciudad y propiciando que los ancianos de la ciudad oyeran su caso (Nm 35; Dt 19; Jos 20). Todavía en nuestros días, gente oprimida económica o políticamente que necesita salir de su propia región de origen para buscar una vida mejor, por lo general emigra a las ciudades. Es en estos lugares de densidad y proximidad donde los grupos de inmigrantes crean las «mini-ciudades» con sus propias instituciones que permiten a los recién llegados entrar al nuevo país y aprender sus nuevas formas de vida. Y no son solo los inmigrantes los que sienten que las ciudades son lugares seguros para vivir. Todas las minorías demográficas (por ejemplo, personas mayores solteras, minorías raciales) se sienten menos aisladas y raras en las ciudades donde vive la mayor parte de la gente de su grupo. Así las ciudades siguen prosperando hoy porque una cantidad significativa de personas las perciben como lugares seguros para vivir en el sentido más amplio de la palabra.

DIVERSIDAD

Segundo, la comprensión bíblica de una ciudad también implica una mayor *diversidad*, que no es otra cosa que el resultado natural de la densidad y la seguridad. En la iglesia de Antioquía vemos líderes de diversos grupos étnicos (Hch 13:1), un hecho natural cuando el evangelio entra en ciudades en donde residen distintos grupos de personas. Debido a que las minorías ven las ciudades como lugares seguros para vivir, estas tienden a tener diversidad racial y cultural. Y este no es el alcance total de su diversidad. Las ciudades están señaladas por la diversidad, no únicamente de población, sino en el uso de la tierra también.

La sociedad humana requiere de varios elementos:

- un orden económico donde la gente trabaje y se lleven a cabo transacciones comerciales
- un orden cultural donde la gente busque la academia, el arte y el teatro
- un orden político-jurídico donde se decidan casos y se reúnan los funcionarios gubernamentales

LAS CIUDADES INCREMENTAN LA PRODUCTIVIDAD

En su libro *The Triumph of the City* [El triunfo de la ciudad], Edward Glaeser escribe lo siguiente:

La única razón de que las compañías toleren los altos costos laborales y del terreno que implican estar en una ciudad es que esta crea ventajas de productividad que compensan esos costos. Los estadounidenses que viven en áreas metropolitanas con más de un millón de habitantes son, en promedio, un cincuenta por ciento más productivos que los que viven en áreas metropolitanas más pequeñas. Estas relaciones son las mismas incluso cuando tomamos en consideración la educación, la experiencia y la actividad de los trabajadores. Siguen siendo iguales si tenemos en consideración el cociente intelectual de los trabajadores individuales [...]

Haciendose eco de quienes están en contra del hombre urbano a través de los tiempos, Mahatma Gandhi dijo que «la verdadera India se encuentra no en sus pocas ciudades, sino en sus 700.000 aldeas» y que «el crecimiento de la nación depende no de las ciudades, sino de sus aldeas». El gran hombre estaba equivocado. El crecimiento de la India depende casi totalmente de sus ciudades. Hay una correlación casi perfecta entre urbanización y prosperidad en todas las naciones. En promedio, a medida que la porción de la población de un país que es urbana sube en un diez por ciento, su producción per cápita aumenta en un treinta por ciento. Los ingresos per cápita son casi cuatro veces más altos en los países donde la mayoría vive en las ciudades, que en aquellos países con una mayoría que vive en zonas rurales.⁹

Si considera estos elementos como si fueran los componentes de una pizza (salsa de tomate, queso, salchichón y masa de harina), la ciudad es el lugar en el que cada vecindario

es un pedazo de pizza. Junto a las residencias encontramos lugares para trabajar, comprar, leer, aprender, disfrutar del arte y la música, adorar y jugar, así como edificios públicos gubernamentales como ayuntamientos y juzgados. Todos se encuentran mezclados y agrupados a poca distancia unos de otros. En tiempos antiguos, las zonas rurales e incluso las aldeas eran incapaces de proporcionar todos estos elementos; solamente las ciudades podían sostenerlos a todos.

Por eso hay quienes definen la ciudad como «asentamientos de uso mixto con calles peatonales».¹⁰ Y en los tiempos modernos, el arreglo dominante –el suburbio o la periferia– evita deliberadamente este esquema urbano. Los suburbios están normalmente dedicados a grandes zonas de uso único, de tal manera que los lugares para vivir, trabajar, jugar y aprender están separados entre sí y solo se llega a ellos en automóvil, por lo general a través de zonas hostiles a los peatones. Los suburbios y las zonas rurales tienen los ingredientes de la pizza, aunque no su forma. Los tomates están aquí, la masa de harina allá y el salchichón mucho más lejos.¹¹

PRODUCTIVIDAD Y CREATIVIDAD

Tercero, en la Biblia, las ciudades eran lugares de mayor *productividad* y *creatividad*. Como veremos más adelante, la cultura humana –tecnología, arquitectura, las artes– comenzó a desarrollarse a medida que se edificaban ciudades (Gn 4; 11). La ciudad ofrece la vida en la calle y mercados que promueven más interacciones e intercambios de persona a persona en un día que en cualquier otra parte del mundo. Cuanto más a menudo se reúne la gente de la misma profesión, mayor es el estímulo de nuevas ideas y mayor la rapidez con que estas nuevas ideas se difunden. Cuanto mayor sea la provisión de talento, mayor será la productividad de ese talento y la consiguiente demanda del mismo. Como testimonio de este hecho, el propósito de las convenciones modernas es la *conexión* –tener un lugar donde la gente se conecta con expertos, colegas, dinero y otros recursos– ¡y qué mejor forma de facilitar estas conexiones que crear una ciudad temporal! Todas las conexiones conducen, a fin de cuentas, a la creatividad: nuevas alianzas, ideas, arte y movimientos.

Por eso, desde que se conoce la historia, las ciudades han sido los centros de la intensidad cultural, para bien o para mal. Y lo que hace que una ciudad sea una ciudad no es en sí el tamaño de la población, sino la proximidad. Edward Glaeser escribe: «Las ciudades son la ausencia de espacio físico entre la gente».¹² Es esto lo que le da a la ciudad su carácter distintivo y su potencial entre todos los demás estilos de la vida humana.

LA CIUDAD A TRAVÉS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Hemos dicho que la Biblia tiene un entendimiento equilibrado de cómo operan el bien y el mal en una ciudad. Lo llamaremos la «tensión» de la visión bíblica de la ciudad. La tensión tarda en ocupar el centro de atención, mientras la ciudad desempeña un papel definido en cada etapa de la historia de la salvación. A medida que la historia redentora avanza, la Biblia pasa de una visión básicamente negativa de la ciudad (enfaticando la rebelión de la ciudad) a una más positiva (enfaticando su fuerza, el poder y su importancia estratégica). A manera de ilustración, pasemos a un estudio minucioso de la ciudad en la historia bíblica primitiva.

AGENTE CULTURAL	EXPRESIÓN CULTURAL
Caín / Enoc	construcción de la ciudad (Gn 4:17)
Jabal	ganadería y agricultura (Gn 4:20)
Jubal	música (Gn 4:21)
Tubal Caín	herrería y forja de metales (Gn 4:22)

LA CIUDAD PRIMIGENIA

La primera vez que aparece la palabra *ciudad* (‘îr) en la Biblia es en Génesis 4:17, donde Caín, después de cometer fratricidio y ser arrojado de la presencia del Señor, se establece al este del Edén en la tierra de Nod (Gn 4:16). Entonces Caín, el rebelde, *construye una ciudad*.¹³ Algunos han llegado a ver «una posible reflexión del prejuicio antiurbano en Génesis». ¹⁴ Pero esta asociación pasa por alto las sutilezas de la narración. Primero, la fundación de la ciudad se produce porque Caín busca seguridad en el mundo y Dios le concede su petición (Gn 4:14-15). En otras palabras, la ciudad se ve como refugio, incluso desde el mismo comienzo. Además, Génesis 4:17-22 relaciona la fundación de la ciudad con los principios de la creación de la cultura. Inmediatamente después de que Caín establece la vida citadina, vemos el primer desarrollo de las artes en la musicalidad de Jubal (v. 21) y de la tecnología en la forja de herramientas de Tubal Caín (v. 22). La arquitectura, la agricultura, las artes y la tecnología se inician todas cuando las ciudades comienzan. Las ciudades son lugares de productividad humana.

Esta lista de expresiones culturales hubiera sido sorprendente para los vecinos del Oriente Próximo de Israel que creían que los avances culturales como las ciencias, la escritura y las artes eran el fruto de caracteres divinos o mitológicos. La histórica naturaleza humana de sus orígenes contradice el punto de vista cultural que prevalecía en el antiguo Oriente Próximo. En la narración de Génesis vemos que el hombre llega a ser un contribuyente, bajo Dios, en el trabajo permanente de la creación mediante el desarrollo de la cultura. Aprendemos que la vida de la ciudad no debe verse puramente como castigo para la humanidad después de la expulsión del paraíso. Más bien, la ciudad tiene capacidades inherentes para juntar a los seres humanos de tal manera que realza la seguridad y facilita la cultura.

No obstante, como puede verse en el linaje de Caín, estas capacidades, influenciadas por el pecado y la rebelión contra Dios pueden ser generadoras de grandes males. El canto de Lamec, descendiente de Caín, muestra a los habitantes de la ciudad cainita usando todos sus avances para establecer una cultura de muerte (Gn 4:23-24). Aquí está el primer indicador claro de la naturaleza dual de la ciudad. Su capacidad para inmenso bien –por la cultura que crea el arte, la ciencia y la tecnología– puede emplearse para producir un tremendo mal. Henri Blocher no cree que sea coincidencia que la primera mención de la cultura anti-Dios esté ligada al primer ejemplo de edificación de la ciudad, aunque advierte que no debe llegarse a una conclusión errónea:

¿HISTORIA O MITO?

El erudito judío Nahum Sarna declara lo siguiente:

La lista [en Gn 4:17–22] constituye una polémica silenciosa contra los conceptos mitológicos del mundo antiguo que atribuían el avance de la cultura a figuras divinas o semidivinas. La tradición mesopotámica sabía de los siete *Apkallu*, o sabios míticos, mitad pez y mitad hombre, que surgieron del mar para revelar al hombre las ciencias, el sistema social, la escritura y el arte [...] Para los egipcios fue el dios Tot el inventor de las escalas y las balanzas; Osiris quien les enseñó a los seres humanos la agricultura y las artes de la vida; y Ptah quien fue el patrón especial de los artistas, artesanos y hombres de letras. En la zona ugarítica-fenicia al dios Koshar, el artesano y herrero divino, se le acreditaba el descubrimiento del uso del hierro y de los aparejos de pesca. En el ámbito griego, fue Atenea la inventora del arado y el rastrillo y quien enseñó las artes útiles y elegantes, mientras que Apolo fundó pueblos e inventó la flauta y la lira.

Este fenómeno, conocido como evemerismo o la divinización de los benefactores de la humanidad, era común en el mundo antiguo. En [Gn 4:17-22] se rechaza tácitamente. El desarrollo de la cultura humana se desmitifica y se documenta [...] El hombre se convierte en copartícipe de Dios en el mundo de la creación. Al mismo tiempo, la asignación de los orígenes de la tecnología y la vida urbana a Caín y a su linaje constituye un juicio desfavorable, o por lo menos cualificado, del progreso material del hombre en lo que respecta a la parte del Narrador, un reconocimiento que a menudo sobrepasa el progreso moral y esa ingeniosidad humana, tan beneficiosamente potencial, es dirigida frecuentemente a fines maléficos.¹⁵

Sin duda alguna resulta significativo que [en Génesis 4] el progreso de las artes y la ingeniería provenga de la «ciudad» de los cainitas. Sin embargo, no hay que concluir por esto que la civilización en sí [...] sea fruto del pecado. Esta conclusión nos llevaría al maniqueísmo o a los punto de vista de Jean-Jacques Rousseau [...] La Biblia no condena ni a la ciudad (porque concluye con la visión de la Ciudad de Dios) ni el arte ni la ingeniería.¹⁶

Blocher tal vez responda a escritores como Geerhardus Vos, quien en su *Biblical Theology* [Teología bíblica] señala al «problema de la ciudad» y afirma que «la ciudad, mientras es acumuladora de las energías de la cultura, es también acumuladora de las potencias del mal (Amós 3:9; Miqueas 1:5)».¹⁷ A veces estos asentamientos de la creación de la cultura pueden establecerse para la gloria del nombre de Dios (1 Co 10:31) y por lo tanto como un medio de servir a Dios y al prójimo (por ejemplo, Bezalel in Éxodo 31:3-5), o pueden erigirse para «hacernos famosos» (Gn 11:4), lo que ocasiona una cultura de orgullo humano,

autosalvación, violencia y opresión (Gn 4:17-24). Vos agrega que lo que convierte a la ciudad humana en caída no es la densidad de población (en realidad es lo que la hace una «acumuladora de las energías de la cultura»), sino su «espíritu de autodependencia rebelde contra Dios»¹⁸ El caballo es un animal más valioso que el ratón, no obstante, un caballo enloquecido puede hacer mucho más daño que un ratón enloquecido; así la fortaleza de una ciudad bajo el dominio del pecado puede desatar males mayores y destructivos. A medida que la narración de Génesis se desarrolla, vemos que batallando contra el gran potencial de la ciudad hay un profundo desvío hacia la corrupción y la idolatría.

En la mayor parte del resto de Génesis, la ciudad tiene una imagen negativa. La ciudad se menciona en relación con Cam, el maldito (Gn 10:12). La siguiente aparición importante se encuentra en Génesis 11:4, cuando la gente que habitaba en la llanura de Sinar (11:2) se reunió para *construir una ciudad*. La mención de Sinar es significativa debido a sus asociaciones con Babilonia (véanse Gn 10:10; Is 11:11; Dn 1:2). Es en esta ciudad donde la gente se congrega y se dicen unos a otros: «Vamos a hacer ladrillos y a cocerlos al fuego». El escritor de Génesis afirma:

Fue así como usaron ladrillos en vez de piedras, y asfalto en vez de mezcla [una vez más, la ciudad es descrita como lugar de logros tecnológicos]. Luego dijeron: «Construyamos una ciudad con una torre que llegue hasta el cielo. De ese modo nos haremos famosos y evitaremos ser dispersados por toda la tierra.»

Pero el Señor bajó para observar la ciudad y la torre que los hombres estaban construyendo.

Génesis 11:3-5, énfasis es del autor

El espíritu del linaje de Caín alcanza su clímax con este esfuerzo de construir la ciudad de Babel. La nueva ciudad y su torre tienen el propósito de ayudar a que los residentes obtengan una identidad aparte del servicio a Dios. Aquí vemos la esencia de cómo las ciudades pueden magnificar nuestra motivación pecaminosa de conseguir nuestra propia glorificación y salvación. Los esfuerzos de la gente que trabaja unida para su propia gloria atraen la atención de Dios, que reacciona confundiendo sus idiomas y dispersándolos «por toda la tierra» para que sus planes no tuvieran éxito. El resultado del juicio de Dios consistió en que «dejaron de construir la ciudad» (v. 8)

LOS PATRIARCAS Y LA CIUDAD

El resto de Génesis sigue resaltando el lado oscuro de la ciudad, particularmente el infame caso de Sodoma y Gomorra. De nuevo, Dios «baja» para juzgar a Sodoma (Gn 18:21) así como lo hizo con Babel. Babel, llamada posteriormente Babilonia en la Biblia, se torna en el arquetipo de la cultura urbana desplegada contra Dios (véase Is 13:19). La narración de Sodoma se halla en medio de un largo período en el que vemos cómo los habitantes de la ciudad se oponen a Dios, en tanto que el pueblo de Dios sigue siendo nómada rural. Dios le pidió a Abram que saliera de Ur, una de las grandes ciudades de la época, y siguiera como pastor de ovejas por el resto de su vida. Génesis nos muestra que el sobrino de Abram, Lot, cometió un grave error al escoger la vida urbana. Si bien siguió siendo un hombre justo en

Sodoma y se angustió ante el estilo de vida pecaminoso que allí reinaba, la conducta de su esposa e hijas demostró que la decisión de Lot de vivir en una ciudad sin una comunidad creyente fue la causa del desastre espiritual de su familia.¹⁹

No obstante, después sabemos que la negación de Abraham de entrar a las ciudades de su tiempo y lugar se fundamenta en su anhelo por la ciudad de Dios: «Por la fe Abraham [...] habitó en tiendas [...] porque esperaba la ciudad de cimientos sólidos, de la cual Dios es arquitecto y constructor» (Heb 11:8–10). Si la ciudad como forma social es intrínsecamente mala para los seres humanos o para nuestra fe, no tendría sentido que fuera idealizada como la fuente de la esperanza sustentadora de Abraham. Las ciudades al servicio del engrandecimiento humano tal vez actúen para socavar y destruir el mundo que Dios hizo y para discutir su soberanía sobre él. Pero como veremos, la forma citadina, al servicio de Dios, cumple en verdad la voluntad de Dios para la vida humana.

ISRAEL Y LA CIUDAD

Con el asentamiento de Israel en la tierra prometida, la descripción bíblica de las ciudades se vuelve más positiva. Cuando Dios asentó a los israelitas en Canaán, les mandó que construyeran ciudades de refugio: «Escojan ciudades de refugio adonde pueda huir quien inadvertidamente mate a alguien. Esa persona podrá huir a esas ciudades para protegerse del vengador. Así se evitará que se mate al homicida antes de ser juzgado por la comunidad» (Nm 35:11–12). ¿Por qué ordenó Dios la construcción de ciudades? Las ciudades amuralladas y una población congregada podían proteger a la persona acusada y llevar a cabo un juicio, lo que no podía hacerse en aldeas y zonas rurales. Sin las ciudades, un crimen o accidente podía originar un ciclo interminable de violencia y represalias. La seguridad y densidad de las ciudades permitieron que se elaborara un sistema de jurisprudencia alrededor de un estado de derecho. Allí los ancianos podían escuchar y resolver los casos en paz (Dt 19:11–12). Dios ordena la fundación de ciudades en Israel para establecer justicia.

Pero el mayor cambio en la función de la ciudad dentro de la historia redentora se da con el establecimiento de Jerusalén. A diferencia de Babel, con cuyo establecimiento «nos haremos famosos» (Gn 11:4), Jerusalén se convierte en la ciudad que es el lugar de habitación del nombre de Dios (1 R 14:21). Esto sucede cuando David captura Jerusalén (2 S 5), se trae el arca del pacto a la ciudad (2 S 6) y por último Salomón construye el templo. Jerusalén es nombrada para ser una cultura urbana que dé testimonio a las naciones y ser un símbolo de la futura Ciudad de Dios (2 S 7:8–16). Dios instruye que el templo se construya en Sión, un lugar elevado dentro de la ciudad, así que surge sobre la ciudad como su «rascacielos». La ciudad de Dios difiere de las ciudades humanas (como Babel) donde los rascacielos son para la propia prosperidad y prominencia de sus constructores. En contraste, la ciudad de Dios es «la alegría de toda la tierra» (Sal 48:2). Las riquezas culturales de la ciudad se producen, no para la gloria de los productores, sino para la alegría de toda la tierra y la honra de Dios. La sociedad urbana en el plan de Dios se fundamenta en el servicio, no en el egoísmo.

LOS PROFETAS Y LA CIUDAD

Desde la época de David y en adelante, los profetas hablan del mundo futuro de Dios en forma de una sociedad urbana. El erudito bíblico J. Alec Motyer escribe: «La literatura de Isaías podría describirse con exactitud como “el libro de la ciudad”». ²⁰ Él observa que en Isaías, *Jerusalén*, *Sión*, *monte/montaña* y *ciudad* son términos intercambiables que muestran la centralidad de la ciudad en el pensamiento y plan divinos. ²¹ En este momento los frentes de combate espirituales de la historia se esclarecen. El gran conflicto espiritual de la historia no es entre los habitantes de las ciudades y los habitantes del campo, sino que es verdaderamente «la historia de dos ciudades». Es la lucha entre Babilonia, que representa a la ciudad del hombre, y Jerusalén, que representa la ciudad de Dios. ²² La ciudad terrenal es una metáfora de la vida humana estructurada sin Dios, creada para su propia salvación, su propio servicio y su propia glorificación. Retrata una escena de explotación e injusticia. Pero la ciudad de Dios es una sociedad que se fundamenta en su gloria y en un servicio sacrificial a Dios y al prójimo. Esta ciudad ofrece un escenario de paz y de justicia. Como dijera San Agustín: «La ciudad humilde es la sociedad de hombres santos y ángeles buenos; la ciudad orgullosa es la sociedad de hombres malvados y ángeles malos. Una ciudad comenzó con el amor de Dios; la otra tuvo sus comienzos en el amor egoísta». ²³

LA CIUDAD EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Entre las varias fuentes básicas que abarcan estos tópicos se incluyen las siguientes:

Boice, James Montgomery. *Two Cities, Two Loves*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996.

Conn, Harvie, «Christ and the City: Biblical Themes for Building Urban Theology Models». Páginas 222-86 en *Discipling the City: Theological Reflections on Urban Mission*. Roger Greenway, ed. Grand Rapids: Baker, 1979.

Conn, Harvie M., y Manuel Ortiz. *Urban Ministry: The Kingdom, the City, and the People of God*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001.

Kline, Meredith G. «Eschatological Sanctions» y «Prophetic Cult in the City of Man». Páginas 100-17 y 165-70 en *Kingdom Prologue*. South Hamilton, Mass.: Gordon-Conwell Theological Seminary, 1993.

Linthicum, Robert. *City of God, City of Satan: A Biblical Theology of the Urban Church*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

Ryken, Leland, James Wilhoit, y Tremper Longman III, eds. «City». Páginas 150-54 en *Dictionary of Biblical Imagery*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998.

Timmer, J. «The Bible and the City». Páginas 21-25 en *The Reformed Journal* (Octubre 1973).

Juan finaliza su Apocalipsis (Ap 22:19) con una advertencia a quienes quiten palabras (*aphelem*) de «este libro de profecía», porque Dios les quitará (*aphelei*) su «parte del árbol de la vida y de la ciudad santa» (*kai ek tems poleoms tems hagias*, énfasis del autor). En todo el Apocalipsis, Juan establece un contraste permanente entre la «gran ciudad», Babilonia,²⁴ y la ciudad de Dios, o Jerusalén.²⁵ La primera recibe el juicio escatológico de Dios, mientras que la última recibe (y trasmite) la bendición escatológica y la salvación.²⁶

LA CIUDAD DEL EXILIO

Cuando llegamos al libro de Jonás entramos a una nueva fase del desarrollo de la teología bíblica de la ciudad. A lo largo de la historia de Israel se levantan profetas que son enviados a predicarle al pueblo de Dios para llamarlo al arrepentimiento y a la renovación. Pero a Jonás se le da una misión muy singular. Por primera vez, un profeta es enviado a predicar a una ciudad extranjera, pagana: Nínive. La respuesta de Jonás es primero (en Jonás 1-2) huir de la ciudad. En el capítulo 3, después de su famoso encuentro con el gran pez, Jonás termina predicando a Nínive y la gente responde con arrepentimiento. Dios no destruye la ciudad como había anunciado. Jonás se disgusta enormemente con esta respuesta y en Jonás 4:10-11, Dios lo reprende por su falta de compasión hacia la gente perdida de Nínive. Escuchemos el argumento de Dios:

El Señor le dijo: «Tú te compadeces de una planta que, sin ningún esfuerzo de tu parte, creció en una noche y en la otra pereció. Y de Nínive, una gran ciudad donde hay más de ciento veinte mil personas que no distinguen su derecha de su izquierda, y tanto ganado, ¿no habría yo de compadecerme?».

Aquí Dios expone argumentos sobre la importancia de la ciudad basado en el puro número de seres humanos que allí residen. Está diciendo: «¿Cómo puedes ver a *tanta* gente perdida y que tu corazón no se compadezca de ella?». Esta es una razón crítica para que la ciudad sea tan importante hoy. Pudiéramos llamarlo «el argumento *visceral*» para la ciudad. Dios «se compadece de toda su creación» (Sal 145:9). Pero de todas las cosas que hizo, los seres humanos tienen un lugar privilegiado en su corazón, porque fueron creados a su imagen (Gn 9:6; Stg 3:9). Las ciudades, literalmente, tienen más de la imagen de Dios por centímetro cuadrado que cualquier otro lugar de la tierra. ¿Cómo no sentirnos atraídos a estas masas de humanidad si nos preocupamos por las mismas cosas por las que Dios se preocupa?

¿Por qué envió Dios a un profeta israelita a una ciudad pagana? Hay quienes arguyen que esto tiene por fin preparar a los judíos para la próxima etapa de su propia historia –el período del exilio– en el que habitarán no en Jerusalén, sino literalmente en Babel, en Babilonia. La importancia de Jerusalén había sido indiscutible; debía ser «la alegría de toda la tierra» (Sal 48:2), una sociedad urbana modelo, demostrando al mundo lo que la vida humana bajo el señorío de Dios podía ser. ¿Pero qué sucede cuando Israel va a vivir en una ciudad impía, pagana, sedienta de sangre en Jeremías 28-29? ¿Cómo se relacionará ahora el pueblo de Dios con las grandes ciudades humanas de la tierra?

Gran parte de la estrategia del Imperio Babilónico fue erradicar la identidad espiritual de los pueblos conquistados. Las clases profesionales y de elite de la nación derrotada eran llevadas a menudo a vivir en Babilonia antes de que se les permitiera regresar a casa.²⁷ Judá había sido deportada, en parte con la esperanza de que los hijos y los nietos de los israelitas se integran y perdieran su identidad como un pueblo distinto. El falso profeta Jananías, quien no podía imaginar la vida de Israel por largo tiempo en Babilonia, falsamente profetizó que Dios haría que Israel regresara a Jerusalén dentro de dos años (Jer 28:3–4). De haber seguido los exilados el consejo de Jananías, se hubieran mantenido desconectados en Babilonia esperando indefinidamente la inminente liberación de Dios.

En cambio Dios, por medio del profeta Jeremías, contradice la estrategia de los babilonios y el consejo del falso profeta. Por una parte, Dios le dice a su pueblo que se «multipliquen allá, y no disminuyan» (Jer 29:6) para que retengan su identidad comunitaria distintiva y crezcan, pero también les dice que se asienten y participen en la vida de la gran ciudad.²⁸ Deben construir casas y plantar huertos (v. 5). Lo más admirable de todo es que Dios los llama a servir a la ciudad –“busquen el bienestar de la ciudad» y «pidan al Señor por ella» (v. 7). Mientras vivan en Babilona no solo deben contentarse con aumentar su tribu en un gueto dentro de la ciudad; deben emplear sus recursos para beneficio del bien común.

¡Qué equilibrio! Desde Génesis 11 hasta Apocalipsis, Babilonia se representa como el compendio de una civilización construida en el egoísmo, el orgullo y la violencia; la ciudad del hombre. Los valores de esta ciudad contrastan totalmente con los de la ciudad de Dios; no obstante, los ciudadanos de la ciudad de Dios son llamados a ser *los mejores* residentes de esta particular ciudad del hombre. Dios ordena a los judíos en el exilio, no que ataquen, ni que desprecien, ni que huyan de la ciudad, sino a buscar su paz, a amarla a medida que crecen en número.

Dios sigue principalmente preocupado con su plan de salvación. Debe establecer a su pueblo; el evangelio debe ser proclamado; los seres humanos deben reconciliarse con él. Pero él le asegura a su pueblo que beneficiar a esta ciudad pagana es parte de su propio plan: «Porque el bienestar de ustedes depende del bienestar de la ciudad» (Jer 29:7). Amar y servir a la ciudad no solo demuestra amor y compasión; hacerlo así también fortalece las manos del pueblo de Dios, quien lleva el mensaje del evangelio al mundo. Porque los judíos en el exilio obedecieron este mandato, acumularon la influencia y el poder necesarios para finalmente regresar a su tierra y restaurarla. Dios conecta, por así decirlo, la fortuna del pueblo de Dios a la eficacia de su ministerio urbano.

Tristemente, no ha existido nunca una ciudad en la tierra que no esté saturada del pecado y la corrupción humanos. De hecho, parafraseando un chiste de Woody Allen, las ciudades son como todo lo demás, solo que mucho más. Son, a la vez, mejores y peores, fáciles y difíciles para vivir en ellas, más inspiradoras y más opresoras, que otros lugares.

A medida que la historia redentora se desarrolla, comenzamos a ver cómo se resolverá la tensión de la ciudad. El cambio en la relación entre el pueblo de Dios y la ciudad pagana se convierte en un aspecto clave del plan de Dios para bendecir a las naciones y redimir al mundo. En el Nuevo Testamento encontramos ciudades que juegan un papel importante en el rápido crecimiento de la iglesia primitiva y en la difusión del mensaje del evangelio de la

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. ¿Cómo describiría usted su propia actitud hacia las ciudades? ¿Indiferente? ¿Hostil? ¿Romántica? ¿Positiva? ¿En qué forma este capítulo ha confrontado su actitud hacia las ciudades?
2. Las ciudades son lugares de seguridad, diversidad y productividad. ¿Cómo define cada una de estas características, de forma excepcional, la cultura urbana?
3. Keller escribe: «Las ciudades, literalmente, tienen más de la imagen de Dios por centímetro cuadrado que cualquier otro lugar de la tierra. ¿Cómo no sentirnos atraídos a estas masas de humanidad si nos preocupamos por las mismas cosas por las que Dios se preocupa?». ¿Cuáles son algunas razones por las que la gente evita el ministerio en la ciudad? ¿Cuáles son algunas razones por las que son atraídos al ministerio urbano?
4. ¿Cómo pueden, usted y la comunidad de creyentes a la que pertenece, trabajar para «buscar la paz y la prosperidad de la ciudad»? ¿Cómo se ve esto en su contexto?

CAPÍTULO 11 — LA TENSION DE LA CIUDAD

1. Las ciudades ejercen una fascinante atracción para los adultos jóvenes de hoy, y habrá cristianos que absorban la descripción de las ciudades como si fueran clientes afortunados. Véase «Is London a Luxury Resort?» [«¿Es Londres un resort de lujo?»] y «The Consumer City: Vancouver» [«La ciudad del consumidor: Vancouver»], en Edward Glaeser, *The Triumph of the City: How Our Greatest Invention Makes Us Richer, Smarter, Greener, Healthier, and Happier* [El triunfo de la ciudad: Cómo nuestros mayores inventos nos hacen más ricos, inteligentes, simples, saludables y felices] de Edward Glaeser (New York: Penguin, 2011).
2. El *Dictionary of Biblical Imagery* [Diccionario de imágenes bíblicas] (ed. Leland Ryken, James C. Wilhoit y Tremper Longman III [Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998], p. 150) habla de la ciudad como «humanidad en masa», por consiguiente como «humanidad para siempre».
3. El *Dictionary of Biblical Imagery* [Diccionario de imágenes bíblicas] (p. 150) define *ciudad* como una «habitación fortificada».
4. Véase Frank Frick, *The City in Ancient Israel* [La ciudad en el Israel antiguo] (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977), p. 79.
5. Ryan Avent, *The Gated City: How America Made Its Most Productive Places Ever Less Accessible* [La ciudad cerrada: De cómo los Estados Unidos hicieron sus lugares más productivos en los menos accesibles] (Amazon Digital Services: Kindle Single, 2011).

6. Traducción de Leslie C. Allen, *Psalms 101-150* [Salmos 101-150], rev. ed. (Word Biblical Commentary 21; Nashville: Nelson, 2002), p. 210.
7. Véase Frick, *City in Ancient Israel*, p. 79.
8. See Franklin E. Zimring, *The City That Became Safe: New York's Lessons for Urban Crime and Its Control* [La ciudad que se volvió segura: Lecciones de Nueva York sobre el crimen urbano y su control] (New York: Oxford University Press, 2011). En todas las categorías, la tasa de crimen en la ciudad de Nueva York bajó en un ochenta por ciento de la de hace veinte años. La disminución se dio sin que hubiera un aumento en la población carcelaria (la solución conservadora tradicional para el crimen), o una disminución de la pobreza (la solución liberal tradicional para el crimen). A una autoridad policial más inteligente solo se le atribuye alrededor de la mitad de ese descenso. Zimring concluye que muchos de los factores que cambiaron actitudes y conductas simplemente se han perdido, porque los teóricos sociales –conservadores y liberales por igual– no saben qué buscar. Él escribe (página 204 del original en inglés): «Los mecanismos específicos que operan en la ciudad de Nueva York [que han llevado a la disminución del crimen] [...] se desconocen». Sin embargo, afirma (página 202 del original en inglés) que esta reducción en veinte años comprueba que «el crimen no es pertinente a la vida urbana», y así pone fin a uno de los temores más profundos generados en el siglo pasado acerca de las ciudades. Al final de su libro escribe (página 217 del original en inglés): «Sabemos que el crimen que pone en peligro la vida no es una enfermedad urbana incurable en los Estados Unidos». Es interesante nota que Zimring no considera como posible factor el crecimiento de las iglesias evangélicas que han agregado entre medio a un millón de cristianos a la población de la ciudad de Nueva York durante la última generación (véase Michael Luo, «In New York, Billy Graham Will Find an Evangelical Force» [En Nueva York, Billy Graham encontrará una fuerza evangélica], *New York Times* [junio 21, 2005], www.nytimes.com/2005/06/21/nyregion/21evangelical.html?ref=billygraham; véase también la página web www.nycreligion.info/).
9. Glaeser, *Triumph of the City*, [El triunfo de la ciudad], pp. 7-8.
10. Véase, por ejemplo, Philip Bess, «A Realist Philosophical Case for Urbanism and against Sprawl: Part One» [Un caso filosófico realista de urbanismo y contra la expansión], www.thepublicdiscourse.com/2011/07/3379 (acceso el 23 de enero de 2012).
11. El texto clásico que describe y celebra la densidad de población, uso mixto de la tierra y la vida en la calle es el de Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* [La decadencia y la vida de las grandes ciudades estadounidenses] (New York: Vintage, 1961), esp. la Parte 1: «La naturaleza peculiar de las ciudades» y la Parte 2: «La condición para la diversidad de la ciudad».
12. Glaeser, *Triumph of the City*, p. 6.
13. Debe notarse que hay un debate académico acerca de quién realmente construye la ciudad: ¿Es Caín o su hijo Enoc? El asunto tiene que ver con el nombre de la ciudad. El nombre del hijo de Enoc, Irad, suena como Eridu, que generalmente la tradición mesopotámica considera haber sido la primera ciudad que se fundó (véase Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15* [Génesis 1-15], Word Biblical Commentary 1a [Comentario bíblico Word 1a], Nashville: Nelson, 1987, pp. 110-12).

14. Robert Alter, *Genesis: Translation and Commentary* [Génesis: Traducción y comentario] (New York: Norton, 1997), p. 19.
15. Nahum M. Sarna, *Genesis Commentary* [Comentario sobre el Génesis] (JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), pp. 35-36.
16. Henri Blocher, *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis* [En el principio: Los capítulos iniciales de Génesis], traducción de David G. Preston (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984), p. 199.
17. Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* [Teología bíblica: Antiguo y Nuevo Testamentos] (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), p. 294.
18. Ibíd., p. 295. Debe observarse que Vos generalmente vio el poder de la ciudad para crear e influenciar la cultura como influencia negativa en la historia humana. Meredith Kline, en su *Kingdom Prologue* [Prólogo del reino] es más equilibrado al decir que la ciudad es una «ordenanza divina» (página 101 del original en inglés). Sin embargo, Kline ve la ciudad como un instrumento de la gracia común de Dios. Su efecto en la cultura cuando se emplea bien es solamente «remedial», la manera de resistir a las tendencias de la maldad humana y no la forma de traer el reino de Dios, contrario a los de la escuela kuyperian (pp. 105-6). Para más sobre el debate relacionado acerca de Cristo y la cultura, véase la parte 5 de este volumen.
19. Gn 18:16-33; 19:16-36; véase 2 P 2:7-8.
20. J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* [La profecía de Isaías: Una introducción y comentario] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993), p. 16.
21. Ibíd., p. 17.
22. Nótese la idea de las dos ciudades que aparece en Isaías 13-27. La teología se elabora más a través de *La ciudad de Dios* (*De Civitate Dei*).
23. Agustín, *La ciudad de Dios*, 14:13.
24. Apocalipsis 11:8, 13; 16:19; 17:18; 18:10, 16, 18-19, 21; véase también 2:13. Pérgamo, «sé dónde vives: allí donde Satanás tiene su trono».
25. Apocalipsis 3:12; 11:2; 20:9; 21:2, 10, 14-27; 22:2-3, 14.
26. Jerusalén, tal como la historia lo ha demostrado, no fue en sí la ciudad de Dios. Los profetas indicaron qué lejos la Jerusalén terrenal estaba de la futura Jerusalén (Jer 13:9-14; Mi 3:11-12). Era solo una mezcla de la ciudad del hombre y la ciudad de Dios, en el mejor de los casos señalando más allá de sí a esa última ciudad (véase Jer 3:16-17).
27. Véase 2 R 24:14, donde deportó «a los generales y a los mejores soldados, a los artesanos y a los herreros». Se llevaron a las clases profesionales y solo quedó la gente pobre. Daniel 1:3-5 describe cómo la nobleza y crema de las clases gobernantes de Israel debían recibir instrucción sobre las maneras y cultura babilónicas. Tremper Longman III (*Daniel* [NIV Application Commentary; Grand Rapids: Zondervan, 1999], p. 47) observa que Nabucodonosor quería que los grupos de pueblos conquistados se integraran a la cultura babilónica para que de esta manera perdieran sus identidades culturales distintas y fueran dóciles.
28. Mientras Jeremías 28 llama a los judíos a que inviertan en la vida de la ciudad, Daniel

1 les advierte contra la contaminación asimilándose demasiado a la cultura pagana. Ambos textos se le dieron a la comunidad en el exilio para orientación. Gracias a Richard Coekin por este concepto.

capítulo 12

LA REDENCIÓN Y LA CIUDAD

Como vimos en el último capítulo, Dios inesperadamente llama a Israel a que sirva a la ciudad pagana de Babilonia –que busque su prosperidad– mientras vivan allí en el exilio. Y en cierto sentido, el pueblo de Dios todavía debe regresar de ese estado de exilio. En este capítulo veremos cómo este modelo «exiliado» nos ayuda a entender la relación de la iglesia y la ciudad en tiempos del Nuevo Testamento, e incluso hoy; y cómo Dios planea resolver la gran tensión de la ciudad al final de los tiempos.¹

Durante el exilio, Israel dejó de existir como nación-estado con un gobierno y leyes. En vez de eso, existió como una hermandad contracultural contenida dentro de otras naciones-estados. En muchos aspectos, esta es también la forma de la iglesia del Nuevo Testamento como Pedro y Santiago lo sugieren cuando se dirigen a los creyentes que se hayan «dispersos» (Stg 1:1) y «extranjeros» (1 P 1:1). Dos veces Pedro emplea *parepidemmos* como término para «extranjeros», palabra que nosotros a veces traducimos como «extranjeros residentes». *Parepidemmos* eran ciudadanos de un país, aunque residentes a tiempo completo en otro. Su lealtad primaria era para otro país y la cultura de ese país era formativa para sus creencias y prácticas. No obstante, vivían en su país de residencia como plenos participantes de la vida de ese país. En otras palabras, los «extranjeros residentes» no vivían ni como nativos ni como turistas. Aunque no estaban permanentemente enraizados, no eran tampoco simples viajeros que pasaban por allí.

Los cristianos son ahora considerados ciudadanos de «la Jerusalén celestial» (Gá 4:26; véase Fil 3:20). De hecho, en una afirmación significativa, Jesús les dice a sus seguidores que son como una «ciudad en lo alto de una colina» (Mt 5:14). Las comunidades de los seguidores de Cristo son la «ciudad» de Dios en cada ciudad terrenal. Son el pueblo renovado de Dios (véanse Is 32:14; Dn 9:16). Su última lealtad le pertenece a Dios y a su reino, pero, usando el término empleado por Pedro y Santiago, los creyentes no están apenas «de paso» por sus ciudades terrenales. Esto refleja la misma actitud equilibrada que los exiliados judíos fueron llamados a tener hacia Babilonia. Los exiliados judíos no debían odiar la ciudad pagana mientras cumplían su tiempo, en espera del día de su partida. Debían participar activamente en su vida, trabajar en ella y orar por ella. Al mismo tiempo, debían abstenerse de adoptar la cultura o perder su identidad distintiva como el pueblo santo de Dios. Dios llamó a los exiliados judíos a que aceptaran y abrazaran la tensión de la ciudad para la gloria de Dios, y eso es exactamente lo que los cristianos de hoy en día son llamados a hacer.

LOS RESIDENTES EXTRANJEROS Y LA CULTURA

En un artículo sobre 1 Pedro titulado «Soft Difference» [Suave diferencia], Miroslav Volf muestra cómo la tensión que Pedro previó entre la persecución y

la atracción, y entre la evangelización y el servicio, no encaja perfectamente en ninguno de los modelos históricos que relacionan a Cristo con la cultura. A diferencia de modelos que claman por una transformación de la cultura o una alianza seudocristiana entre iglesia y estado, Pedro espera que el evangelio siempre sea muy ofensivo y nunca abrazado o aceptado del todo por el mundo. Esta es una advertencia para aquellos cristianos que esperan generar una cultura esencialmente cristiana. Y a diferencia de los modelos que buscan solamente la evangelización y son muy pesimistas acerca de influenciar la cultura, Pedro, no obstante, espera que *algunos* aspectos de la fe y práctica cristianas sean muy atractivos en cualquier cultura pagana y así persuadan a la gente a alabar a Dios.²

Los residentes extranjeros siempre vivirán con alabanza e incompreensión. Jesús enseñó que las «buenas obras» de los cristianos deben ser visibles a los paganos (Mt 5:16), aunque advierte asimismo a sus seguidores que esperen incompreensión y persecución (v. 10). De igual manera, Pedro llama a los cristianos a vivir en medio de la sociedad pagana de forma tal que los demás vean sus «buenas obras y glorifiquen a Dios» (1 P 2:12) y les advierte, sin embargo, que esperen persecución. Tanto Pedro como Jesús indican que estas «buenas obras» (que en griego no significan meramente moralidad personal, sino también actos de servicio a otros) llevarán al menos a algunos paganos a glorificar a Dios.

A pesar de estas analogías, la iglesia cristiana se diferencia de los exiliados judíos en dos maneras significativas. La primera, los judíos se «multiplicaron» en Babilonia casi exclusivamente teniendo hijos y aumentando las familias (Jer 29:6). La iglesia debe también multiplicarse y aumentar en la ciudad pagana como la nueva humanidad de Dios, pero eso ocurre especialmente por medio de la evangelización y el discipulado (Hch 6:1, 7; 9:31; 12:24). También vemos un cambio significativo en el llamado de Dios a la misión entre el Antiguo y Nuevo Testamentos. En el Antiguo Testamento la misión fue *centrípeta*; el flujo era hacia el centro. Israel fue llamado a ser un pueblo obediente, convirtiéndose en una sociedad que exhibía la gloria de Dios para que las naciones la vieran (Dt 4:6-8). Las naciones fueron llamadas a ver y a «entrar» y adorar a Dios. Pero en el Nuevo Testamento, la misión se hace *centrífuga*, sale del centro hacia fuera. El pueblo de Dios es enviado al mundo para proclamar el evangelio (Mt 28:28-20; Hch 1-2). El exilio babilónico y la misión de Jonás son prefigurativos de este cambio futuro.

LA MISIÓN DE JONÁS

El libro de Jonás es una prefigura de la misión centrífuga del Nuevo Testamento (enviando hacia fuera a los creyentes) en vez de la misión centrípeta del Antiguo Testamento (llamando a que *vengan* los no creyentes). Jonás es el único profeta del Antiguo Testamento enviado a llamar al arrepentimiento a una ciudad pagana. La declaración final de Dios es asombrosa. El Señor le pide a Jonás que ame a la gran ciudad pagana de Nínive a causa de su gran número de

En segundo lugar, a pesar de su vinculación con la sociedad babilónica, los judíos siguieron guardando el código mosaico, así que su forma de vestir, de alimentarse y otras prácticas continuaron manteniéndolos apartados culturalmente de los babilonios (véase, por ejemplo, Dn 1:8). Sus leyes dietéticas, por si solas, prácticamente dictaban que los judíos comieran separados de los paganos. En el libro de los Hechos, Dios tiene que enviarle a Pedro una vívida y poderosa visión para conseguir que considere aceptar una invitación a entrar en la casa de un soldado gentil (10:28). En Cristo, estas regulaciones y ceremoniales culturales y estas distinciones se vuelven obsoletas (Mr 7; Hch 15:1-35). Jesús come con recaudadores de impuestos y pecadores como estrategia para el ministerio. Adoptar estas enseñanzas del Nuevo Testamento libera a los cristianos para que participen en la cultura de la ciudad más plenamente de lo que los judíos en Babilonia pudieron hacerlo. Sin embargo, esta libertad también conlleva un peligro más grave de integración y concesiones para los cristianos. Como futuros ciudadanos del cielo, los cristianos deben ver y evitar las idolatrías e injusticias de su cultura, mientras siguen disfrutando sus bendiciones comunes de la gracia.

Entonces, ¿por qué debemos aplicar las exhortaciones de Jeremías 29 a la iglesia de hoy? En la Biblia vemos cómo el pueblo de Dios vive en tres configuraciones. A partir de los días de Abraham el pueblo de Dios existía como una *familia biológica extendida*. Desde los días de Moisés, existían como una *nación-estado*, con leyes, un rey y un ejército para hacer cumplir las leyes mediante sanciones civiles. En el exilio, sin embargo, el pueblo de Dios existió como una *asociación dispersa de congregaciones* (sinagogas) que vivían en distintas naciones-estados. Las leyes de Dios no adquirieron forma civil durante ese período, los infractores de la ley eran expulsados de la congregación, pero no ejecutados.

Terminado el exilio, los judíos volvieron a ser una nación-estado. Sin embargo, el Nuevo Testamento no percibe a la iglesia cristiana de esta manera. En cambio, muestra que *la iglesia sigue existiendo como una dispersión de gente de todas las naciones bajo el cielo* (Hch 2), al igual que Israel en el exilio (véanse Stg 1:1; 1 P 1:1). Por consiguiente, parece razonable concluir que la iglesia debe seguir relacionándose con las ciudades humanas de nuestro tiempo, no como lo hiciera el pueblo de Dios bajo Abraham, Moisés o David, sino como lo hiciera durante la época del exilio.

EL MINISTERIO A LA CIUDAD EN LA IGLESIA PRIMITIVA

En la iglesia primitiva, la misión redentora de Dios dejó de centrarse en una ciudad en particular como Jerusalén o Babilonia. Todas las ciudades del mundo se convierten en los objetivos principales de la misión de Dios. El *Dictionary of Biblical Imagery* [Diccionario de imágenes bíblicas], en su artículo sobre la «Ciudad» expone lo siguiente:

El mundo al que entramos en el libro de los Hechos es el más moderno de toda la Biblia en virtud de su identidad urbana. La mayoría de las acciones ocurren en ciudades famosas del mundo grecorromano, no en las aldeas locales o en las zonas rurales. Este mundo metropolitano predominante es, sobre todo, internacional y cosmopolita. Da la sensación

de que en la historia de la iglesia primitiva, la ciudad se reivindica; no porque la ciudad sea buena en sí o cordial para el evangelio, sino porque la ciudad es donde ahora la mayoría de la gente vive y es donde existen estructuras influyentes de poder [...]Es fácil ver que la estrategia misionera de la iglesia primitiva fue la de evangelizar la ciudad. No es exagerado decir que en Hechos, la iglesia está casi exclusivamente asociada con la ciudad.⁴

LA «IMPORTANCIA CRUCIAL» DEL MINISTERIO A LA CIUDAD EN LA BIBLIA

Muchas de las razones por las que el ministerio a la ciudad fue tan eficaz en la iglesia primitiva han sido bosquejadas por Wayne Meeks in *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* [Los primeros cristianos urbanos: El mundo social del apóstol Pablo] y por Harvie Conn en sus muchos libros. Ambos identifican tres factores «cruciales»:

1. La importancia crucial cultural. En la aldea, tal vez alguien pudiera ganar a uno o dos de sus abogados para Cristo. Sin embargo, si quiere ganar a la profesión jurídica, que afectaría a todos los abogados, debe ir a la ciudad donde encontrará las escuelas de leyes y los editores de revistas jurídicas, las instituciones clave de influencia en esa profesión.
2. La importancia crucial global. En la aldea, tal vez alguien puede ganar a los solteros que viven allí, ya que las zonas rurales son casi siempre sociológicamente homogéneas. Pero si comparte el evangelio en una ciudad, puede alcanzar a docenas de personas de diversas nacionalidades y etnias. De hecho, puede alcanzarlos a todos con una sola lengua, la *lingua franca* de ese lugar. Así el evangelio viaja de vuelta a muy diversas culturas a través de los inmigrantes que regresan a visitar su patria o se quedan en ella.
3. La importancia crucial personal. En la aldea, la gente vive en medio de una cultura que tiende a resistirse al cambio y es más conservadora y tradicional. No obstante, debido a la diversidad y movilidad de las ciudades, los ciudadanos son más receptivos a nuevas ideas, como el evangelio! La presión y la diversidad del ambiente urbano hacen que, aun las personas más tradicionales y hostiles al evangelio, se abran a nuevas maneras de pensar y vivir.

SEGÚN VA LA CIUDAD, ASÍ VA LA CULTURA

En su libro *The Rise of Christianity* [El auge del cristianismo], el sociólogo Rodney Stark trata sobre la importancia estratégica de cómo los primeros cristianos alcanzaron a los moradores de la ciudad para impulsar una cultura más amplia:

En las ciudades llenas de desamparados y pobres, el cristianismo ofreció caridad y

esperanza a la vez. En las ciudades llenas de recién llegados y extranjeros, el cristianismo ofreció una base inmediata de apoyo y afecto. En las ciudades llenas de huérfanos y viudas, el cristianismo proporcionó un sentimiento nuevo y generoso de familia. En ciudades arrasadas por la violenta lucha étnica, el cristianismo ofreció una nueva base para la solidaridad social [...]

La gente llevaba siglos afrontando catástrofes sin la ayuda de una teología cristiana o de estructuras sociales. De ninguna manera estoy sugiriendo que la miseria del mundo antiguo originó el advenimiento del cristianismo. Lo que sí argumentaré es que, una vez que apareció el cristianismo, muy pronto se hizo evidente la gran capacidad que tenía para encarar estos problemas y desempeñar una enorme función en su último triunfo [...] [porque lo que los cristianos] trajeron no fue un simple movimiento urbano, sino una *nueva cultura*.⁵

En Hechos 17, Pablo viaja a Atenas, el centro *intelectual* del mundo greco-romano. En Hechos 18, se dirige a Corinto, uno de los centros *comerciales* del imperio. En Hechos 19, llega a Éfeso, tal vez el centro *religioso* del mundo romano, el núcleo de muchos cultos paganos y en particular del culto imperial, con tres templos dedicados al culto del emperador. Hacia el final de Hechos, Pablo llega a la propia Roma, la capital con *poder militar y político* del imperio. John Stott concluye: «Parece que la política deliberada de Pablo fue la de moverse a propósito del centro de una ciudad estratégica a otra».⁶

El ministerio de Pablo en Éfeso revela varias de las fortalezas del ministerio urbano. En Hechos 19:1 leemos: «Mientras Apolos estaba en Corinto, Pablo recorrió las regiones del interior y llegó a Éfeso». Stott comenta que prácticamente todos los caminos de esa parte del mundo pasaban por Éfeso.⁷ De forma similar, todas las ciudades principales son el cruce de caminos ineludible para sus regiones y sus sociedades. Pablo llegó a Éfeso y alquiló la «escuela de Tirano (v. 9). Stott observa que la escuela pudo haber sido un local que quedaba vacío por espacio de dos a tres horas al mediodía, cuando la gente salía del trabajo para comer y descansar.⁸ Allí Pablo llevó a cabo *dialeghomenos* del evangelio, argumentando y persuadiendo a sus oyentes, no simplemente predicando, sino presentando su causa de que Jesús era el Mesías e interaccionando con las preguntas y objeciones de la gente. «Esto continuó por espacio de dos años, de modo que todos los judíos y los griegos que vivían en la provincia de Asia llegaron a escuchar la palabra del Señor» (v. 10). Como el ministerio de Pablo se llevó a cabo en la ciudad principal de la región, prácticamente todos los que vivían en el valle del río Lico fueron expuestos a la predicación del evangelio.

Stott observa que «todos los habitantes de Asia visitaban Éfeso de tiempo en tiempo para comprar o vender, visitar a parientes, frecuentar los baños, asistir a los juegos en el estadio, ver una obra teatral o adorar a la diosa (Artemisa)».⁹ Alcanzando a la ciudad, Pablo alcanzó a todos los segmentos de la sociedad, como se aprecia en la carta a los Colosenses. En esta epístola, Pablo hace un seguimiento de sus discípulos en las ciudades a lo largo del valle del Lico: Laodicea, Hierápolis y Colosas (Col 4:13–16), quienes posiblemente se convirtieron por medio de su ministerio en Éfeso, aun cuando él nunca había visitado esos lugares personalmente. Esto sugiere que si el evangelio se despliega en el centro urbano, usted puede eficientemente alcanzar la región y la sociedad de los alrededores. Stott cita el concepto de J. A. Alexander de que Hechos muestra la expansión del evangelio «por el

establecimiento progresivo de centros de irradiación o fuentes de influencia en algunos puntos destacados a lo largo de gran parte del Imperio». ¹⁰ Stott finaliza:

Este proceso de urbanización [...] constituye un gran reto para la iglesia cristiana. Por una parte, hay una ¹¹

La iglesia primitiva fue en su mayoría un movimiento *urbano* que conquistó a la gente de las ciudades romanas para Cristo, mientras que la mayor parte de las zonas rurales siguieron siendo paganas. Dado que la fe cristiana conquistó las ciudades, sin embargo, con el tiempo conquistó el mundo antiguo greco-romano. Según iba la ciudad, así iba la cultura. ¹² ¿Por qué? Las elites urbanas eran, por supuesto, importantes, pero la iglesia cristiana no se concentró únicamente en ellas. En aquel entonces, como ahora, las ciudades estaban llenas de pobres y el compromiso de los cristianos urbanos hacia el pobre era visible y llamativo. A través de las ciudades los cristianos cambiaron la historia y la cultura al conquistar a las elites e identificarse profundamente con el pobre también. Richard Fletcher, en *The Barbarian Conversion* [La conversión de los bárbaros], indica que lo mismo ocurrió durante la misión cristiana a Europa desde el 500 hasta 1500 d. C. ¹³

LA CONSUMACIÓN: CULTIVANDO LA CIUDAD

A partir de los profetas del Antiguo Testamento, el mundo futuro redimido por Dios se describe como una ciudad. Y en Apocalipsis 21–22, cuando las intenciones creadoras y redentoras de Dios se realizan en su totalidad, vemos que el resultado es en verdad una ciudad, con murallas y puertas y calles. En cierta manera, esta ciudad no se parece a nuestras ciudades actuales, es más una «ciudad-jardín» donde se equilibran perfectamente los beneficios gloriosos de la densidad y diversidad humanas con la belleza y paz de la naturaleza. La ciudad del antiguo enemigo de Dios, Babilonia, es por fin destronada, y el pueblo de Dios florece en paz y prosperidad (Ap 18).

Lo que más sorprende acerca de esta ciudad santa es que no ha sido construida de la nada. A través de ella corre un río de cristal y a cada lado del río se encuentra «el árbol de la vida», que lleva frutos y hojas para sanar a las naciones de todos los efectos de la maldición del pacto divino (Ap 22:1-3). Esta ciudad es, en realidad, el mismo jardín que vemos en la narración de Génesis, en el que también hay un río central y en él se encuentra el árbol de la vida (Gn 2:8-10), aunque ha sido expandida y convertida en la ciudad-jardín de Dios. *Es el jardín del Edén*, pero cultivado fielmente, el cumplimiento de los propósitos del Edén de Dios. ¹⁴ Ciertamente, la misma palabra que se emplea para «jardín» en Génesis 2 denota, no algo salvaje, sino un «parque», ¹⁵ un pedazo de tierra bien cuidado que uno encontraría en cualquier ciudad o cerca de un palacio real.

¿Por qué es esto importante? El mandato que Dios les dio a Adán y a Eva: «Llenen la tierra y sométanla» (Gn 1:28), a menudo recibe el nombre de «el mandato cultural». Este es un llamado para que ellos «reflejen la obra de Dios para el mundo al asumir nuestro trabajo en el mundo». ¹⁶ Es un llamado a desarrollar una cultura y a construir una civilización que honra a Dios. La agricultura (la vocación humana original) es un paradigma del desarrollo cultural. El agricultor no deja la tierra como está, ni la destruye. En su lugar la reorganiza

para que produzca alimento y plantas para la vida humana. La *cultiva*. (Las palabras *cultura* y *cultivar* se derivan de la misma raíz). Toda vocación es de algún modo una respuesta al acto edénico primitivo de cultivar y una extensión del mismo. Los artistas, por ejemplo, emplean como materia prima los cinco sentidos y la experiencia humana para producir música y medios visuales; literatura y pintura; danza, arquitectura y teatro. De manera similar, los técnicos y constructores sacan la materia prima del mundo físico y la reorganizan de forma creativa para aumentar la producción humana y su prosperidad. Porque somos llamados a crear cultura de esta manera, y porque las ciudades son los lugares de mayor producción cultural, creo que la construcción de ciudades es una parte crucial del cumplimiento del mandato.

LA CIUDAD DE LA GRACIA COMÚN

El erudito bíblico Meredith Kline observa cómo el desarrollo de la cultura en Génesis surge del desarrollo de las ciudades:

La ciudad no debe considerarse como una invención mala del [...] hombre caído [...] La meta última instituida antes de la humanidad al principio mismo fue que la cultura humana debía tomar la forma de ciudad. Debía haber una estructuración urbana de la existencia histórica humana [...] El mandado cultural dado en la creación fue el mandato de construir la ciudad. Ahora bien, después de la caída, la ciudad es todavía un beneficio al servir al género humano como refugio de la condición de lamentable soledad a la que la raza humana caída, exilada del paraíso, ha sido destinada [...] la ciudad de gracia común tiene beneficios remediales aun en un mundo caído. Se convierte en la fuerza que reúne recursos, fortaleza y talento, ya no solo para la complementación mutua en la tarea de desarrollar los recursos del mundo creado, sino ahora una concentración de poder para la defensa contra ataques, y una comunidad administrativa de bienestar para alivio de los destituidos a causa de la maldición de la tierra.¹⁷

Como lo hemos señalado previamente, la primera evidencia de esta conexión entre la ciudad, la cultura y el florecimiento de los seres humanos se encuentra en Génesis 4, donde Caín «había estado construyendo una ciudad» (v. 17). Inmediatamente después de la construcción de la ciudad vemos el primer desarrollo de las artes, la agricultura y la tecnología: los comienzos de la creatividad cultural humana a la que Dios había llamado. A pesar de que Caín construyó la ciudad en un acto de rebeldía, el poder de la ciudad fue bueno. La tensión de la ciudad se hizo presente desde el momento de su inicio.

El mandato cultural, nuestro fracaso en cumplirlo de acuerdo con el diseño de Dios, su conexión con la construcción de la ciudad y la importante progresión de la ciudad del hombre a la ciudad de Dios ... todas estas tramas argumentales se resuelven al final del libro de Apocalipsis. Aunque el primer Adán falló al no seguir fielmente el llamado de Dios, el segundo Adán, Jesucristo, *cumplirá* el mandato del primer Adán. Él salvará a un pueblo,

dominará la tierra y traerá una civilización que honra al Padre (1 Co 15:22-25). Como la Biblia nos revela que una ciudad es el resultado final de la obra del segundo Adán a favor nuestro, parece justo asumir que esta fue la intención de Dios cuando le dio el mandato cultural al primer Adán. En otras palabras, Dios llamó a Adán y Eva para extender los límites del jardín, y cuando la voluntad de Dios finalmente se haga y Jesús cumpla el mandato cultural por nosotros, el jardín del Edén se convertirá en una *ciudad* jardín.

Muchos cristianos asumen que la meta final de la redención de Cristo es devolvernos al mundo rural, edénico. Basados en esta asunción, el trabajo de los cristianos es exclusivamente el de evangelizar y discipular; pero Apocalipsis nos demuestra que no es así. La intención de Dios para la empresa humana es que levante civilizaciones –ciudades– que lo glorifiquen a él y sean mayordomos de las incalculables maravillas y riquezas que Dios puso en el mundo creado. Este concepto ha guiado a Harvie Conn a escribir que el mandato cultural «podría simplemente llamarse un mandato urbano».¹⁸

La ciudad es una forma social intrínsecamente positiva con un pasado inconsistente y un hermoso futuro. A media que avanza la historia redentora, vemos que el pueblo de Dios comienza siendo deambulador y nómada, estando fuera de las ciudades y actuando como ciudadanos rebeldes (Babel). Luego Dios los dirige para que sean constructores y reconstrutores de ciudades (Jerusalén), y exiliados que aman la ciudad (Babilonia). En tiempos del Nuevo Testamento, el pueblo de Dios se convierte en misionero en la ciudad (en realidad, los escritos del Nuevo Testamento contienen muy poco sobre el cristianismo no urbano). Por último, cuando el futuro de Dios llegue en forma de una ciudad, este pueblo, al final, puede finalmente estar en casa. La naturaleza caída de la ciudad –la deformación de su potencial debido al poder del pecado– finalmente superada y resuelta; el mandato cultural se completa; las capacidades de la vida en la ciudad se liberan al final para servir a Dios. Todo el pueblo de Dios le sirve a él en su ciudad santa.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Keller escribe: «La iglesia debería seguir relacionándose con las ciudades humanas de nuestro tiempo, no como lo hiciera el pueblo de Dios bajo Abraham, Moisés o David, sino como lo hizo durante la época del exilio». ¿De qué manera se diferencia la situación de la iglesia cristiana de la de los exilados en Babilonia? ¿De qué manera se parece? ¿Cómo afecta esto a la misión de la iglesia hoy?
2. Desde Hechos 17 hasta el final del libro de los Hechos, Pablo viaja estratégicamente a los centros –intelectual (Atenas), religioso (Éfeso) y político (Roma)– del mundo romano. ¿Cuáles son los centros de poder e influencia en su propio contexto local? ¿De qué manera está tratando su iglesia de alcanzar estratégicamente a estos diversos centros de influencia cultural?
3. Keller escribe: «En aquel entonces, como ahora, las ciudades estaban llenas de pobres y el compromiso de los cristianos urbanos hacia el pobre era visible y

llamativo». ¿Cree que esto sigue siendo verdad para la iglesia cristiana? Si es así, dé un ejemplo. Si no lo es, ¿cómo podría recuperarse este legado?

4. Keller escribe: «La agricultura (la vocación humana original) es un paradigma del desarrollo cultural. El agricultor no deja la tierra como está, ni la destruye. En su lugar, la reorganiza para que produzca alimento y plantas para la vida humana. La *cultiva*. (Las palabras *cultura* y *cultivar* se derivan de la misma raíz). Toda vocación es, de algún modo, una respuesta al acto edénico primitivo de cultivar y una extensión del mismo». Discuta cómo diversas vocaciones son respuesta a nuestro llamado a cultivar la cultura. ¿De qué manera transforma el mandato de la creación nuestro entendimiento del trabajo y la vocación?

CAPÍTULO 12 — LA REDENCIÓN Y LA CIUDAD

1. Nótese las referencias a la «cristiandad paulina» en el libro de Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* [Los primeros cristianos urbanos: El mundo social del apóstol Pablo], 2ª ed. (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003); véase también Todd D. Still y David G. Horrell, eds., *After the First Urban Christians: The Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later* [Después de los primeros cristianos urbanos: El estudio sociocientífico del cristianismo paulino veinticinco años después] (Edinburgh: T&T Clark, 2009).
2. Véase Miroslav Volf, «Soft Difference» [Diferencia sutil]. www.yale.edu/faith/resources/x_volf_difference.html (acceso 20 de enero de 2012).
3. Para más sobre la misión en el Antiguo Testamento, véanse Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* [La misión de Dios: Descubramos la gran narrativa de la Biblia] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2005); Walter C. Kaiser Jr., *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations* [La misión en el Antiguo Testamento: Israel como luz para las naciones] (Grand Rapids: Baker, 2000).
4. Leland Ryken, James C. Wilhoit, y Tremper Longman III, eds., *Dictionary of Biblical Imagery* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1998), p. 153, énfasis del autor.
5. Richard Fletcher, *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity* [La conversión de los barbaros: Del paganismo al cristianismo] (Berkeley: University of California, 1999).
6. John R. W. Stott, *The Message of Acts: The Spirit, the Church, and the World* [El mensaje de los Hechos: El Espíritu, la iglesia y el mundo] (Bible Speaks Today; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1990), p. 293.
7. *Ibíd.*, p. 314.
8. *Ibíd.*, p. 305.
9. *Ibíd.*, p. 314.
10. *Ibíd.*, p. 293.
11. *Ibíd.*, pp. 292-93.

12. Reconozco que Dios empleó otros factores humanos para llevar a cabo el asombroso crecimiento de la iglesia primitiva en sus tres primeros siglos. Se presentó una crisis cultural en la cosmovisión grecoromana, y el culto a los dioses paganos iba desvaneciéndose. Sin embargo, los historiadores ahora reconocen cuán importante fue para la influencia y la propagación del evangelio que se arraigó primeramente en las zonas urbanas.
13. Rodney Stark, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* [El ascenso del cristianismo: cómo el movimiento oscuro y marginal de Jesús llegó a ser la fuerza religiosa dominante en el mundo occidental en pocos siglos] (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), pp. 161-62.
14. Véase Harvie Conn, «Christ and the City: Biblical Themes for Building Urban Theology Models» [«Cristo y la ciudad: Temas bíblicos para construir modelos de teología urbana»] en *Discipling the City* [Discipulando a la ciudad], ed. Roger Greenway (Grand Rapids: Baker, 1979), pp. 222-86. Conn escribe (p. 237 del original en inglés): «La ciudad es la cumplidora del paraíso de Dios [...] Este hilo escatológico repetidamente vincula el futuro de la ciudad con el Edén original y sin pecado del pasado y su restauración en Cristo. Incluso bajo la maldición, el llamado cultural del hombre se mantendrá». En otras palabras, el jardín del Edén, sin un Adán caído, hubiera sido la ciudad que vemos en Apocalipsis 21. Habría sido la ciudad perfecta bajo Dios. En su ensayo, Conn explica que la ciudad tiene las mismas tres funciones que tuvo el jardín de Dios, es decir, es (1) un lugar para cultivar la tierra y «explorar las riquezas culturales de la creación», (2) un lugar para vivir con seguridad y protección, y (3) un lugar para conocer a Dios.
15. Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15* [Génesis 1-15] (Word Biblical Commentary 1a; Nashville: Word, 1987), p. 61.
16. Gordon Spykman, *Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics* [Teología de la Reforma: Un nuevo paradigma para el dogmatismo] (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 256.
17. Meredith G. Kline, *Kingdom Prologue* [Prólogo al Reino] (South Hamilton, Mass.: Gordon-Conwell Theological Seminary, 1993), p. 101.
18. Harvie Conn y Manuel Ortiz, *Urban Ministry: The Kingdom, the City, and the People of God* [El ministerio urbano: El reino, la ciudad y el pueblo de Dios] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001), p. 87.

capítulo 13

EL LLAMADO A LA CIUDAD

Pablo y otros misioneros cristianos fueron a las grandes ciudades porque cuando el cristianismo se estableció en ellas se extendió regionalmente (las ciudades eran los centros de las rutas de transporte); también se extendió globalmente (las ciudades eran centros multiétnicos, internacionales, y los convertidos llevaron el evangelio a sus lugares de origen); y por último, afectó más rápidamente la cultura (los centros de aprendizaje, jurídicos y gubernamentales se encontraban en las ciudades). Como veremos en este capítulo, la importancia de las ciudades para la misión cristiana es hoy, si cabe, mucho mayor.

Hoy las ciudades son más importantes que nunca. En 1950, Nueva York y Londres eran las únicas ciudades del mundo con poblaciones metropolitanas de más de diez millones de habitantes. Hoy, sin embargo, hay más de veinte ciudades de esa clase, doce de las cuales alcanzaron esta clasificación en las dos últimas décadas, y muchas más vendrán.¹ Todas estas megaciudades nuevas se están desarrollando en lo que alguna vez se denominó el Tercer Mundo. ¿Por qué?

En el siglo XVIII la combinación del crecimiento de la población y la tecnología hizo que la Europa rural alcanzara su «capacidad sostenible», creándose un exceso de población. Prácticamente toda la tierra tenía dueño y era cultivada, de tal manera que en cada familia había algunos miembros que dejaban la hacienda familiar, la zona rural y los pueblecitos para vivir en algún otro lugar. El resultado fue que las grandes ciudades de Europa (y en el siglo XIX, de Estados Unidos) aumentaron en tamaño. Muchos expertos creen ahora que esta clase de cambio ha empezado a ocurrir en África, en Asia y en menor medida en América Latina, donde las ciudades están explotando de gente proveniente de las zonas rurales. Si la proporción urbana-rural de estas poblaciones se estabiliza cerca de un setenta y cinco por ciento a un veinticinco por ciento, como pasó en Europa y América del Norte, en las tres próximas décadas veremos a más de medio millardo de personas mudándose a las ciudades de África y Asia únicamente; en otras palabras, un nuevo Río de Janeiro (diez millones de personas) *cada dos meses*.² En la actualidad, ciudades occidentales como la ciudad de Nueva York crecen aproximadamente a un ritmo de ciento veinticinco mil personas al año, aunque ciudades como Dakar y Lagos crecen a una tasa de más de medio millón al año. Según la mayoría de los cálculos, hemos alcanzado el punto en el que más del cincuenta por ciento de la población mundial vive ahora en ciudades, comparado con un cinco por ciento más o menos hace dos siglos.³

LA GLOBALIZACIÓN Y EL RENACIMIENTO

La importancia de las ciudades hoy se fundamenta no solo en su creciente tamaño, sino también en su creciente influencia, y esta influencia se debe al auge de la globalización. La revolución tecnológica ha llevado a una movilidad sin precedentes de personas, ideas y capital. Debido a la Internet y a otras formas de comunicación electrónica, la gente en todo

el mundo está más conectada que nunca, y los valores urbanos occidentales en particular se difunden por todas partes.

¿Cuál es el efecto de este «aplanamiento» del mundo debido a la globalización?⁴ Primeramente, la globalización *conecta a las ciudades con el mundo*. Hubo quienes predijeron que el auge de la tecnología terminaría debilitando a las ciudades, que haría de la aglomeración (una agrupación de elementos por lo general desiguales) algo obsoleto.⁵ Las redes sociales y la comunicación en línea, se argumentaba, haría innecesario tener que pagar los altos costos de vivir en la ciudad. Pero como escribiera Edwin Heathcote: «La red digital no ha llevado, como se predecía, a un retroceso en la ciudad. Más bien ha llevado a la urbanización del resto del planeta»⁶ La gente, especialmente los jóvenes, quieren vivir en las ciudades. El crecimiento de nuevas formas de tecnología y movilidad no ha debilitado este deseo. Al contrario, ha expandido considerablemente el alcance y la influencia de la cultura urbana. Esta influencia urbanística ahora sobrepasa los límites de la ciudad y afecta incluso las zonas más rurales de países remotos. Niños de México y Rumania se parecen más a los jóvenes de Los Ángeles y de la ciudad de Nueva York que los adultos de sus propios lugares.

En segundo lugar, la globalización *conecta las ciudades a las ciudades*. No solo la globalización conecta al resto del mundo con las ideas y cultura urbanas; también interconecta a las ciudades entre sí, mejorando así su poder e influencia⁷ Las ciudades mundiales están más conectadas a otras en todo el mundo que lo que lo están en sus propias naciones. Las elites de Nueva York, Londres y Tokio no solo trabajan para las mismas compañías multinacionales; también se gradúan de instituciones educativas comunes, pasan sus vacaciones y compran casas en los mismos lugares, y comparten los mismos valores sociales y culturales. Se identifican más fácilmente con las elites urbanas de otras naciones que con los ciudadanos no urbanos de sus propios países.

Sin embargo, las fuertes conexiones entre las ciudades principales no solo existen entre las elites. Poblaciones enormes y diversas de inmigrantes en ciudades globales vinculan cada zona urbana sólidamente a innumerables otros países. Estas personas viajan con frecuencia y se comunican diariamente con sus países de origen. Esto significa, por ejemplo, que miles de residentes de la ciudad de Nueva York están en más estrecha comunicación con gente de Atenas, Manila, Puerto Príncipe, Bogotá, Hong Kong y Lagos de lo que pudieran estar con residentes de Nueva Jersey y Connecticut. Cada ciudad global es un portal para otras.

Estas redes de ciudades mundiales se están volviendo rápidamente más poderosas económica y culturalmente que sus propios gobiernos nacionales. Los gobiernos pierden cada vez más control del flujo de capital e información y ejercen menos influencia que las empresas multinacionales y las redes internacionales financieras, sociales y tecnológicas ubicadas en las ciudades globales. Según el periodista estadounidense Neal Peirce: «Las grandes regiones metropolitanas –no las ciudades, ni los estados ni incluso las naciones estados– están empezando a surgir como las piezas más influyentes del mundo».⁸

Las ciudades no solo crecen y maduran, sino que también pueden renacer. A pesar del pesimismo sobre las ciudades occidentales durante la última parte del siglo XX, muchas se han renovado en la década de los años noventa y la primera década del siglo XXI. Durante

los veinte años de 1970 a 1990, muchas ciudades estadounidenses entraron en franca decadencia. La emigración de negros del sur a las ciudades del norte hizo que los blancos volaran y mucha gente pobre quedó atrapada en zonas urbanas degradadas (guetos). Hacia el final de la década de 1970 y a principio de los años 1980, las recesiones prolongadas disminuyeron los ingresos fiscales y algunas ciudades llegaron a la quiebra o estuvieron cerca de ella. Mientras tanto, la planificación urbana a mediados del siglo XX privilegió a los suburbios. Vecindarios urbanos completos fueron demolidos para construir autopistas que dieron a los residentes suburbanos acceso fácil a los trabajos del centro de la ciudad. Los planificadores favorecieron asimismo a los grandes almacenes y a estadios con muchos estacionamientos, así como los proyectos habitacionales masivos para pobres. Todo esto hizo que las zonas del centro de la ciudad parecieran pueblos fantasmas al caer la noche. La salida de la clase media a los suburbios se llevó muchos trabajos y dejó al pobre más pobre y a la mayoría de los vecindarios marcados por el crimen. Las ciudades asumieron la forma de rosquillas, entre el centro lleno de pobres no blancos y los suburbios de blancos opulentos.

Sin embargo, desde 1990 las ciudades estadounidenses han experimentado un renacimiento sorprendente.⁹ En este tiempo, la población de muchas ciudades que había declinado comenzó a recuperarse. La gente empezó a regresar a las ciudades y las zonas urbanas de la ciudad comenzaron a regenerar su área central. ¿Por qué? Una de las razones principales es que durante este tiempo la economía de los Estados Unidos tuvo un período sostenido de crecimiento que creó bastante nueva riqueza y nuevos trabajos en los sectores del conocimiento. Segundo, el crimen bajó en las ciudades por las razones que citan los liberales (más trabajos) y por las razones que citan los conservadores (aplicación más estricta de la ley). Tercero, se desarrolló una actitud urbana (que algunos llaman posmoderna) que abrazó el eclecticismo, la mezcla de lo viejo y lo nuevo, la asimetría, el desorden y la obstinación, la diversidad cultural y lo artístico y lo orgánico. Todas estas son características de la vida de la ciudad más que las de una cultura suburbana. Los adultos más jóvenes comenzaron a preferir la vida en la ciudad y se trasladaron a zonas urbanas en grandes cantidades. Cuarto, cambios en las leyes de inmigración abrieron la puerta a un flujo de inmigrantes de naciones no europeas. Entre 1965 y 1970, la inmigración a los Estados Unidos se duplicó. Luego, del 1970 al 1990, se volvió a duplicar. La mayor parte de esta ola inmigratoria se descargó en las ciudades estadounidenses, renovando y diversificando muchos vecindarios. Asimismo cambió completamente la dinámica antigua, estancada, binaria y negro-blanco de la política urbana a una mucho más compleja, de situación multipolar, con muchas etnias y nacionalidades.

En consecuencia, muchas ciudades estadounidenses comenzaron a surgir. Los profesionales acudieron a vecindarios de la zona urbana de la ciudad, mientras que nuevas comunidades étnicas se desarrollaron en antiguos vecindarios de clase obrera y pobre. A veces el proceso de aburguesamiento resultó más destructivo y perturbador para la estructura social; en otros casos tuvo un efecto más saludable. Entre los actores principales de este ascenso se incluían los *boomers* del nido vacío que regresaban a las ciudades, profesionales jóvenes en busca de ciudades para vivir y trabajar, y olas de inmigrantes en vecindarios de zonas urbanas y suburbios periféricos que con el tiempo produjeron graduados universitarios de segunda generación que se mudaron a la zona urbana para

vivir y trabajar. Estos grupos se unieron a gays y artistas que siempre han optado por vivir en comunidades urbanas.¹⁰

Edward Glaeser indica que no todas las ciudades tuvieron éxito en la generación pasada, y señala a Detroit, en Michigan y a Leipzig, en Alemania como ejemplos. Pero la mayor parte de las ciudades descubrieron el poder para reinventarse, arguye Glaeser, porque la esencia de lo que hace que una ciudad sea una ciudad es juntar a la gente para innovar. En determinado nivel, significa reunir a la gente mejor capacitada y talentosa, las «elites». No obstante, a otro nivel, significa reunir a los más apasionados, ambiciosos y arriesgados de entre la clase pobre y la clase media del mundo. Las ciudades son como calderas de restructuración y reinención, por lo tanto, no debe sorprendernos descubrir que el proceso de reinención sea permanente.

RESURGIMIENTO: MINNEAPOLIS Y MILÁN

Edward Glaeser menciona a Minneapolis, Minnesota y a Milán, Italia como ciudades que se reinventaron a sí mismas. Entre 1950 y 1980, Minneapolis perdió el treinta por ciento de su población y ni su ubicación ni el clima la hacían una gran candidata para el renacimiento urbano. Su antigua manera de atraer capital humano –anunciando su ubicación ribereña– ya no ofrecía atractivo. No obstante, a partir de 1980 la población de Minneapolis ha continuado creciendo y ahora tiene el ingreso per cápita más alto de la zona norte del medio oeste de los Estados Unidos. ¿Cuál es la razón? Minneapolis se reinventó como *centro educativo*. Es la sede de la Universidad de Minnesota y «las historias de éxito económico más sobresalientes de la ciudad están de alguna manera vinculadas a esa institución».¹¹ Un ejemplo es Medtronic, la empresa de tecnología médica más grande del mundo.

Milán era un gigante industrial que fue golpeado por las mismas fuerzas que llevaron a la decadencia del Cinturón Industrial de los Estados Unidos (Rust Belt). Su población disminuyó en casi un treinta por ciento desde 1970 hasta 2000. Sin embargo, Milán se reinventó y hoy tres cuartas partes de sus trabajadores están en compañías de servicios, especialmente en finanzas, aunque también en el campo de la salud y las biotecnologías, telecomunicaciones y, por supuesto, en el comercio y la moda. La población sigue aumentando desde la pasada década.¹²

Quizás el ejemplo más interesante de la reinención urbana contemporánea es lo que se ha llamado la «ciudad del consumidor». Los años después de la Segunda Guerra Mundial dieron paso al auge de la suburbanización y la creación de la ciudad dormitorio. La gente prefiere la vida en el suburbio por las amenidades y el confort que ofrece y viajan a la ciudad solamente para trabajar y ver ocasionalmente algún espectáculo. Pero Vancouver y Los Ángeles son dos zonas urbanas que invirtieron esa corriente. Se volvieron ciudades de

consumidores marcadas por un nuevo fenómeno: el desplazamiento contrario. De forma creciente estas y otras ciudades ofrecen a los residentes una calidad de vida que difícilmente encuentran en otro lugar de la región: una variada lista de eventos artísticos, educativos, culturales y de entretenimiento, y además también (ahora) calles seguras, buenos colegios y escuelas y un sistema excelente de transporte público. Mucha gente ahora se muda a Londres, Nueva York y París y están dispuestos a pagar más para vivir en el centro de la ciudad, incluso si sus trabajos les hacen salir del corazón de la ciudad todos los días.¹³

EL FUTURO DE LAS CIUDADES

Pocas personas creen ahora que veremos una decadencia significativa en el crecimiento de la población y la importancia de las ciudades globales, por lo menos en un futuro cercano. Las tendencias de crecimiento y los cambios de la cultura siguen una trayectoria bastante fuerte. Sin embargo, la Gran Recesión y los tiempos económicos difíciles en los Estados Unidos y Europa significan que los gobiernos de las ciudades en estos países se ven obligados a realizar cortes profundos y dolorosos en sus presupuestos, mientras que el sector privado se enfrenta al prospecto de años de alto desempleo. Las lagunas en la oferta de servicios sociales tienden a ampliarse en muchas ciudades. No hay duda de que estos cambios ejercerán un impacto en la calidad de vida en las ciudades.¹⁴

Entonces, ¿volverán las ciudades occidentales a la decadencia económica y de población que experimentaron en las décadas de los años 1970 y 1980? Varias tendencias parece que ayudarán a muchas ciudades del occidente a seguir floreciendo, por lo menos en un futuro cercano. Primero, el mundo seguirá el camino de la globalización, y esta es una ventaja para las ciudades que se conectan con él. Más ciudades imitarán a las ciudades más grandes y mejor establecidas del occidente –Nueva York, Los Ángeles y Londres– cuyas sólidas conexiones e influencias internacionales ayudarán a mantener alto el valor de los bienes raíces y ofrecerán una constante fuente de trabajos (independientemente de cómo les vaya en sus economías nacionales). Como resultado, la mayoría de las ciudades globalizadas deberán ser capaces de permanecer económicamente estables.

Segundo, la planificación urbana actual de las ciudades occidentales ha regresado a la forma urbana clásica: compacta, orientada al transporte público y peatonal, urbanizaciones de uso mixto (con residencias, comercios, almacenes, instituciones educativas y culturales y lugares para entretenimiento todos adyacentes). El énfasis recaerá en el desarrollo de escuelas de vecindario, calles «completas» con aceras para peatones y vías para ciclistas. A este énfasis renovado de las viejas formas se le denomina a veces «nuevo urbanismo» o «crecimiento inteligente» y existen muchos factores que están impulsando esta tendencia. Uno tiene que ver con las preocupaciones medioambientales. Los habitantes de suburbios y de zonas rurales consumen mucha más energía –electricidad, combustibles fósiles y otras formas que los residentes urbanos.¹⁵ La búsqueda cada vez más urgente de energía sostenible seguirá presionando a las sociedades para que urbanicen. Las ciudades, consecuentemente, seguirán siendo una alternativa atractiva para los suburbios como cita social.

Tercero, las leyes de inmigración no han cambiado de forma significativa (al momento de escribir esto) y por eso es posible que los Estados Unidos sigan recibiendo inmigrantes de todo el mundo. Aunque algunas tendencias han visto a los inmigrantes llegar directamente

a los suburbios, la estructura de la vida en la ciudad sigue proveyendo a esos nuevos inmigrantes los recursos de apoyo esenciales para una transición exitosa a una nueva sociedad. Las ciudades hoy competirán por los inmigrantes, sabiendo que las zonas urbanas que reciben a la mayoría de ellos estarán en mejor posición de lograr un éxito futuro.

Cuarto, uno de los grandes temores acerca de las ciudades –que la alta criminalidad que pone en peligro la vida es inevitable en zonas urbanas muy grandes– se está desvaneciendo rápidamente. Lideradas por la ciudad de Nueva York, muchas ciudades de América del Norte han visto una caída sorprendente del crimen en las dos décadas pasadas; y esto es uno de los principales impulsores del crecimiento de la economía y de la población en las ciudades. La disminución del crimen a menudo se atribuye por completo a mejores prácticas policiales, como recientemente lo ha declarado Michael Bloomberg, el alcalde de Nueva York.¹⁶ Pero los criminalistas han comprobado que a la policía solo puede atribuírsele parte de la disminución, y que el crimen solo baja drásticamente cuando convergen una serie de factores, muchos de los cuales son imposibles de medir directamente.¹⁷ Estos factores incluirían el fortalecimiento de la «sociedad civil», el florecimiento de asociaciones de voluntarios tales como alianzas más fuertes entre padres y maestros, el crecimiento de las instituciones religiosas, el aumento de entidades sin ánimo de lucro y mayores cooperativas públicas-privadas.¹⁸

EN REALIDAD, NO HAY ELECCIÓN POSIBLE

Al Mohler, presidente del Seminario Teológico Bautista del Sur en Louisville, Kentucky, leyó el Informe especial para el año 2010 del *Financial Times* titulado «The Future of Cities» [«El futuro de las ciudades»] y respondió de manera contundente:

Esto está claro, las ciudades están donde la gente está. En el transcurso de menos de trescientos años, nuestro mundo habrá cambiado de uno en el que solamente un tres por ciento de la gente vive en ciudades, a uno en el que un ochenta por ciento son residentes de zonas urbanas.

Si la iglesia cristiana no aprende nuevas maneras de realizar el ministerio urbano, nos encontraremos mirando desde afuera. El evangelio de Jesucristo debe llamar a una nueva generación de cristianos comprometidos a estas ciudades abarrotadas. Como estos números muestran claramente, en realidad, no hay otra opción posible.²⁰

Quinto, por lo que he podido comprobar, la actitud postmoderna que lleva a muchos adultos jóvenes a preferir la vida en la ciudad a la vida suburbana, continuará. No es fácil cuantificar o explicar en su totalidad esta tendencia, pero el atractivo de la vida de la ciudad para los jóvenes sigue fuerte, y la presencia de la energía y creatividad juvenil sostendrá el crecimiento y la fortaleza de las ciudades. Según el *Wall Street Journal* y *The Atlantic*, aproximadamente un treinta y dos por ciento de estadounidenses de la generación

del milenio vive en ciudades, y un ochenta y ocho por ciento de ellos así lo quiere.¹⁹

Algunas de las ciudades más problemáticas, como Detroit, deberán hacer cambios radicales reduciendo su huella urbana y rediseñándose en municipio más pequeños. Pero es improbable que esto se convierta en la norma en los Estados Unidos. Creo que la globalización y la actitud cultural actual harán que las ciudades sigan siendo destinos muy deseables para gente ambiciosa e innovadora, lo que será un factor decisivo para que continúe el constante crecimiento y dominio de la cultura urbana.

Hoy, más que nunca, las ciudades fijan el curso de la sociedad y la vida como un todo, aun en partes del mundo como Europa y América del Norte, donde las ciudades no crecen tan rápidamente.²¹ Todas las señales presentes nos hacen creer que el orden mundial del siglo XXI será global, multicultural y urbano.

EL RETO DEL MINISTERIO EN LAS CIUDADES

El crecimiento y la influencia masivos de las ciudades en nuestro tiempo confronta con un desafío enorme a la misión cristiana. El primer problema es de magnitud y economía. Es crucial que tengamos cristianos e iglesias dondequiera que haya gente, pero la gente del mundo se está trasladando a las grandes ciudades del mundo muchas veces con mayor rapidez que la iglesia. La comunicación y el ministerio cristianos deben siempre traducirse a cada nuevo lenguaje y contexto, pero la iglesia cristiana no está respondiendo lo suficientemente rápido para seguirle el paso al crecimiento acelerado de la población en las ciudades.

Hay cinco millones de nuevas personas que se mudan a las ciudades del mundo en desarrollo cada mes, poco más o menos el tamaño de las zonas metropolitanas de Filadelfia o San Francisco. Piense, ¿cuántas iglesias debería haber en una ciudad del tamaño de Filadelfia? Aun dado el caso de que hubiera una iglesia por cada cinco mil personas –lo que es cinco veces menor que el promedio de los Estados Unidos²²– significa entonces que deberíamos estar estableciendo mil iglesias urbanas en el mundo todos los meses.

Pero el desafío no es únicamente numérico; es también conceptual y metodológico. Nuestros propios modelos para el ministerio deben tornarse cada vez más urbanizados. Las agencias misioneras de los Estados Unidos descubren que, cada vez más, deben enviar a sus obreros a vivir y ministrar en las ciudades de rápido crecimiento. Aunque rara vez estos estadounidenses tienen experiencia de vivir o ministrar en la ciudad. Hace un par de años, me reuní con misioneros estadounidenses que habían sido enviados a una de las megaciudades de rápido crecimiento de la China. Me dijeron que la agencia misionera que los envió había asumido que el entrenamiento que necesitaban tenía que ver con aprender el idioma y entender la cultura china. Pero al poco tiempo se dieron cuenta de que no sabían nada acerca de vivir en las ciudades. Cada miembro del equipo se había criado en pueblitos de las zonas del sur y medio oeste de los Estados Unidos. Les costó más trabajo adaptarse a la vida urbana que a la vida en China en sí. También notaron que la gente que estaban tratando de alcanzar se parecía más a los residentes de Los Ángeles o de Manhattan que a los de zonas rurales chinas. El líder del equipo me dijo: «Solamente haber estudiado la lengua nos ayudó. No recibimos ningún entrenamiento sobre cómo vivir en ciudades y cómo evangelizar a la gente urbana; el resultado es que hemos sido ineficientes».

Urbanización no es solo transformar cómo los del occidente llevamos a cabo la misión en el extranjero; se trata también de transformar el escenario misionero aquí mismo en el occidente. Olas de inmigración de los hemisferios del sur y del oriente están llegando a las ciudades de América del Norte y de Europa. Muchos de estos inmigrantes vienen de partes del mundo donde la creencia en un cristianismo ortodoxo y sobrenatural está en auge. Como resultado, miles de nuevas iglesias están siendo establecidas por personas no occidentales en las ciudades que antes eran seculares de Londres, París y Nueva York.²³ En realidad, la mayoría de las iglesias más grandes, con asistencia numerosa, de Londres y París están lideradas por africanos, y en la ciudad de Nueva York hemos visto cientos de nuevas iglesias iniciadas por cristianos de Asia, América Latina, el Caribe y África. Al principio, estas nuevas iglesias cristianas, se mantiene de cierta manera aisladas de la sociedad en general y evangelizan y crecen dentro de sus enclaves étnicos. Pero cuando los hijos de estos cristianos se educan en universidades nacionales y se mudan al centro de la ciudad, comenzarán a tener mayor poder e influencia en las áreas de las finanzas, los medios y la cultura. Elites angloamericanas han comenzado a invitar a muchos de estos jóvenes no blancos a las esferas más altas del comercio y el gobierno, sin darse cuenta de que un gran porcentaje de ellos son cristianos.²⁴

La globalización y la urbanización están quitando la distinción misma entre misiones «nacionales» y «extranjeras» (para usar, por un momento, la vieja terminología).²⁵

Consideren el ejemplo de una iglesia que conozco en el distrito de Queens en la ciudad de Nueva York. Esta iglesia ya ha establecido tres iglesias hijas: una en el cercano College Point en Nueva York, una en el vecino Bronx y la otra en la «vecina» Filipinas. Habían evangelizado a tantos inmigrantes filipinos en su propio vecindario que estos nuevos cristianos quisieron establecer una iglesia hija entre sus amigos y familiares de su país de origen. Así que enviaron ²⁶

Veamos ahora otro ejemplo. Establecimos la Iglesia Presbiteriana El Redentor en el centro de la ciudad de Nueva York, en el Manhattan central. Al cabo de pocos años ya habíamos establecido iglesias hijas en el condado de Westchester, Nueva York y Nueva Jersey (las dos «comunidades dormitorio» [zonas de influencia] principales de la ciudad). Sin embargo, si nos hubiéramos ubicado inicialmente en cualquier suburbio en particular, nunca hubiéramos podido en tan corto tiempo establecer iglesias en Manhattan o en ninguno de los otros suburbios. ¿Por qué no? Porque no se puede alcanzar a las ciudades desde los suburbios, sin embargo, sí pueden alcanzarse los suburbios desde la ciudad. Las ciudades son como un corazón gigante: atraen a la gente y luego la envían. Los estudiantes llegan a las ciudades para asistir a la escuela, luego se gradúan y se mudan. Los solteros se conocen en la ciudad, se casan y, cuando nacen los hijos, se mudan a los suburbios. Los inmigrantes vienen a vivir en la ciudad y lo hacen en enclaves étnicos, y cuando logran mejorar económicamente y se establecen mejor en el nuevo país, se desplazan a otros lugares para tener más espacio para sus crecientes familias. En cada caso, el movimiento es del centro hacia afuera. Como resultado, una iglesia que florece en la ciudad creará una comunidad cuyos miembros se dispersarán naturalmente hacia la región adyacente y a otras grandes ciudades. En otras palabras, una de las mejores maneras de alcanzar a una región y a un país es alcanzar a tu propia ciudad!

LA OPORTUNIDAD DEL MINISTERIO EN LAS CIUDADES

El crecimiento en tamaño e influencia de las ciudades hoy presenta posiblemente el reto más grande para la iglesia. Nunca antes ha sido tan importante aprender a realizar un ministerio eficaz en las ciudades, y sin embargo, en general el cristianismo evangélico en los Estados Unidos sigue siendo no urbano.

Unido a estos cambios se produce una variedad de oportunidades únicas. Veo cuatro grupos importantes de gente que deben ser alcanzados para cumplir la misión de la iglesia, y qué mejor lugar para alcanzar a cada uno de ellos que las ciudades.

1. La generación más joven. Las posibilidades de progreso, el clima de constante innovación y cambio, la confluencia de distintas influencias y personas, todo esto atrae a los jóvenes adultos. En los Estados Unidos y Europa los jóvenes quieren vivir de manera desproporcionada en las ciudades, y para los más ambiciosos las cifras son aun más elevadas. En una columna de opinión del *New York Times*, «I dream of Denver» [Sueño con Denver], David Brooks analiza los datos del Centro de Investigaciones Pew, que muestran el agudo contraste entre los estadounidenses más jóvenes y los ya mayores en lo que respecta a sus preferencias por la ciudad:

*Las ciudades siguen siendo atractivas para los jóvenes. El cuarenta y cinco por ciento de estadounidenses entre los dieciocho y los treinta y cuatro años de edad quisieran vivir en la ciudad de Nueva York. Pero las ciudades no atraen mucho a personas con familia ni a las personas mayores. Solamente un catorce por ciento de estadounidenses mayores de treinta y cuatro años muestran interés por vivir en la ciudad de Nueva York. Y apenas un ocho por ciento de personas de más de sesenta y cinco años sienten preferencia por Los Ángeles.*²⁷

Esto significa, por supuesto, que si la iglesia de occidente se mantiene, en su mayoría, en los suburbios del centro de los Estados Unidos y se olvida de las grandes ciudades, se está arriesgando a perder a toda una generación de líderes de la sociedad estadounidense.

Las ciudades están llenas de jóvenes adultos porque generalmente allí se encuentran los estudiantes. En las ciudades universitarias es obvio para el observador ocasional que los estudiantes integran una parte importante de la demografía. En ciudades grandes, sin embargo, hay a menudo enormes cantidades de estudiantes de primer ciclo y de posgrado, aunque el tamaño y la diversidad de la población urbana hacen que los universitarios sean menos visibles. Aun así, los estudiantes constituyen un campo misionero extremadamente significativo y los estudiantes urbanos tienen a su disposición mejores oportunidades locales de trabajo al graduarse que aquellos que estudian en «ciudades universitarias». En consecuencia, los estudiantes universitarios en las ciudades que son ganados para la fe son una fuente significativa de futuros líderes de iglesias urbanas.

UNA DE LAS OPORTUNIDADES MÁS GRANDES DE LA HISTORIA

Las ciudades pueden tener un impacto mayor para alcanzar a los pueblos

difíciles de alcanzar con el evangelio. Así lo cree el teólogo misionero Roger Greenway:

Sería de ayuda para los que albergan dudas acerca de las ciudades [...] que reflexionaran sobre el hecho de que la urbanización, como un hecho real presente para gran parte de la familia humana, es una realidad bajo el control providencial de Dios. En Hechos 17:26-27, el apóstol Pablo observa: «Determinó los períodos de su historia y las fronteras de sus territorios. Esto lo hizo Dios para que todos lo busquen, y aunque sea a tientas, lo encuentren». A la luz de estos versículos vemos que el crecimiento de la ciudad no es algo que debe percibirse enteramente como la obra del diablo, sino como parte del plan providencial de Dios en la historia. El propósito redentor de Dios detrás del crecimiento urbano es que «todos lo busquen y lo encuentren».

Apretujados en metrópolis, las razas, tribus y grupos diversos de personas son más accesibles geográficamente que antes. En algunos casos los procesos de cambios por los que los nuevos urbanistas atraviesan los hacen más receptivos al evangelio. Si este es el caso, la urbanización mundial debería verse dentro de un marco escatológico y misionero. Dios en nuestro tiempo se mueve territorialmente a través de una variedad de factores sociales, políticos y económicos para que la gente de la tierra se acerque más entre sí, tenga una mayor interacción e interdependencia, y el evangelio esté al alcance de sus oídos. Con este movimiento Dios lleva a cabo sus propósitos redentores en la historia. La ciudad es una señal de nuestro tiempo. A través de la migración mundial a la ciudad, tal vez Dios esté sentando las bases para la hora más grande y quizás final de la misión cristiana.²⁸

2. Las «elites culturales». El segundo grupo lo constituyen los que ejercen una influencia desproporcionada sobre cómo se vive la vida humana en una sociedad, porque ejercen poder en el comercio, las publicaciones, los medios de comunicación, la academia y las artes. Esta gente vive en centros urbanos o pasan bastante tiempo en ellos. Como las ciudades ahora influyen en la cultura y los valores del mundo más que antes, la manera más sencilla y eficaz de que los cristianos influyan en la cultura de una nación es hacer que una gran cantidad de ellos se queden en las ciudades y simplemente «sean la iglesia» allí. También, por todas las razones dadas previamente, el ministerio que es eficaz en una ciudad mundial se desplaza bien. El ministerio en las zonas rurales de un país pudiera tener poca capacidad de transferencia a zonas rurales de otros países. Pero las formas ministeriales que son eficaces en un centro urbano tienen mayores probabilidades de ser más atractivas a otros centros urbanos, especialmente entre la generación más joven.

Es posible que haya cristianos que se quejen: «Estamos perdiendo las guerras culturales». Este comentario surge del hecho de que grupos relativamente pequeños que viven desproporcionadamente en las ciudades ejercen mucha más influencia cultural que los cristianos evangélicos que viven desproporcionadamente fuera de las ciudades. Cada vez que salgo de la estación del metro de la Calle 42 en Manhattan, paso por Viacom, la empresa matriz de MTV. Pocas instituciones han tenido mayor impacto cultural en toda una

generación que MTV. Una vez leí que años de régimen comunista no habían podido minar la distintiva identidad étnica de la minoría húngara en Rumania. Hoy, sin embargo, una cultura joven global está logrando que los jóvenes húngaros se aparten de sus raíces culturales. La cultura joven del consumista global se bombea desde Manhattan y Hollywood a los dispositivos digitales de muchachos de todo el mundo. Los quinceañeros del México rural son ahora más «urbanos» en sus sensibilidades que sus padres. Si las iglesias quieren tener algún tipo de influencia en la gente que crea instituciones como MTV, tendrán que vivir y ministrar en los mismos lugares donde vive esta gente: en la ciudad.

3. Los grupos de personas «no alcanzadas», pero accesibles. Mucha gente habla de la importancia de ejercer la misión en grupos religiosos y culturales difíciles de alcanzar, gente que vive en lugares remotos o en naciones que prohíben la obra misionera. Pero las corrientes de la historia están ahora arrastrando a gran cantidad de esta gente, anteriormente inalcanzable, hacia las ciudades, a medida que la economía rural fracasa en mantener el antiguo estilo de vida.

Millones de estos recién llegados a las ciudades pujantes del mundo están más dispuestos a aceptar la fe cristiana de lo que lo estaban en su contexto original. La mayoría se ha visto desarraigada de su ambiente familiar y tradicional y ha dejado atrás los pesados vínculos y las redes tribales de las que dependían, y la mayor parte de las ciudades del mundo en desarrollo a menudo tienen «poco o nada en servicios administrativos que funcionen».²⁹ Estos recién llegados requieren ayuda y apoyo para enfrentarse a las presiones morales, económicas, emocionales y espirituales de la vida en la ciudad, y esto es una oportunidad para que la iglesia les sirva con una comunidad compasiva, una nueva familia espiritual y un mensaje liberador del evangelio. Los inmigrantes a las zonas urbanas tienen muchas razones para empezar a ir a una iglesia, razones que no tenía en su previo ambiente rural. «Gran cosecha les aguarda a los grupos que satisfagan las necesidades de estos nuevos ciudadanos, cualquiera que pueda a la vez nutrir el cuerpo y alimentar el alma».³⁰

Pero hay otra forma en la que las ciudades hacen que sean accesibles los pueblos que antes eran difíciles de alcanzar. Como indiqué anteriormente, la mentalidad urbana se está divulgando en todo el mundo a medida que la tecnología conecta a las generaciones jóvenes con la hipercultura global y urbanizada. Cantidad de jóvenes, incluso los que viven en lugares remotos, se están convirtiendo en semioccidentales globalizados, en tanto que sus padres siguen arraigados a maneras tradicionales de pensar. Así el ministerio y las comunicaciones del evangelio que se conectan bien con los residentes urbanos son cada vez más importantes y eficaces con los residentes jóvenes no urbanos.

EL TRASLADO A LA CIUDAD

En *Two Cities, Two Loves* [Dos ciudades, dos amores] James Montgomery Boice estudió la relación del diez por ciento que se da en Nehemías 11:1 para repoblar a Jerusalén y sugirió que en los Estados Unidos, menos agrícola, el ratio proporcional debía ser incluso más alto. Su tesis consistía en que si un número mayor de cristianos de la nación se mudaban deliberadamente a las ciudades

más grandes y allí vivían una vida de amor, verdad y servicio, la cultura sería cambiada de forma radical.³¹

4. El pobre. El cuarto grupo de personas que puede y debe ser alcanzado en las ciudades es el de la gente pobre. Se ha calculado que una tercera parte de la gente que representa el nuevo crecimiento en las ciudades en el mundo en desarrollo vivirá en barriadas miserables (chabolas). La gran mayoría de los pobres del mundo vive en ciudades y hay una importante conexión entre alcanzar a las elites urbanas y servir a los pobres de su ciudad. Primero, el trabajo de una iglesia urbana entre los pobres será una señal significativa de su validez. Es una de las «buenas obras» que la Escritura dice que llevará a los paganos a glorificar a Dios (Mt 5:16; 1 P 2:12). De la misma manera, una vez que las elites culturales han sido ganadas para Cristo, discipularlos incluye una reorientación para que gasten su riqueza y poder en las necesidades del pobre y de la ciudad en vez de en ellos mismos. En otras palabras, la iglesia urbana no escoge entre ministrar al pobre y ministrar a la clase profesional. Necesitamos los recursos económicos y culturales de las elites para ayudar al pobre, y nuestro compromiso con el pobre es un testimonio para las elites culturales porque respalda la validez de nuestro mensaje.

Podemos estar seguros de que las ciudades del mundo seguirán creciendo en importancia y poder. Por esta razón siguen siendo tan estratégicas –si no más– como lo fueron en los días de Pablo y de la iglesia primitiva, cuando la misión cristiana era predominantemente urbana. Argumentaría que no hay nada más decisivo para la iglesia evangélica hoy que hacer énfasis y apoyar el ministerio urbano.

La necesidad es grande, así como el costo; el ministerio en los centros urbanos es considerablemente más caro per cápita que cuando se realiza fuera del casco urbano. Pero la iglesia ya no puede pasar por alto los cambios profundos e irreversibles que ocurren hoy en el mundo. Si los cristianos quieren alcanzar a los no alcanzados, debemos ir a las ciudades. Para alcanzar a las generaciones que están surgiendo, debemos ir a las ciudades. Para marcar un impacto para Cristo en la creación de la cultura, debemos ir a las ciudades. Para servir al pobre, debemos ir a las ciudades.

Mucha gente que, por naturaleza, no se siente cómoda en la ciudad debería seguir el ejemplo de Abraham. Abraham recibió el llamado de dejar su cultura familiar para convertirse en un peregrino en busca de la ciudad de Dios (Gn 12:1–4; Heb 11:8–10). Y si bien los cristianos no deben buscar intencionadamente dificultades porque sí, ¿podemos no seguir nosotros el ejemplo del Cristo encarnado que no buscó para vivir lugares confortables, sino que se dirigió a donde era útil (Mt 8:20; Jn 4:34; Ro 15:3)? ¿Podemos nosotros no enfrentar dificultades por *su* amor (cf. Heb 11:26), aceptando por igual las dificultades y las riquezas de vivir en la ciudad?

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. ¿Dónde ha visto algunas de las cosas consideradas en este capítulo (globalización,

renovación, aburguesamiento, renacimiento de la ciudad, desplazamiento, postmodernismo, etcétera) en la vida de la ciudad más cercana? ¿Cómo afectan la vida en esa ciudad? ¿Cómo afectan al ministerio en esa ciudad?

2. Si nuestro futuro será en su mayor parte una cultura urbana, ¿qué cambios debería estar haciendo hoy la iglesia para prepararse y adaptarse?
3. Una tendencia significativa que hemos considerado en este capítulo es el flujo de poblaciones de inmigrantes cristianos y su creciente acceso a los niveles elitistas del comercio y la sociedad. ¿Cómo cree que sus contribuciones moldearán el futuro de su ministerio?
4. ¿Cuál de los siguientes grupos propensos a la ciudad estaría listo para alcanzar apasionadamente: la generación más joven, las «elites culturales», los grupos de personas accesibles «no alcanzadas» o el pobre? ¿Se encuentra ese grupo en el lugar donde usted está ahora? ¿Cómo les afecta la urbanización? Dedique un momento para reflexionar sobre cómo sería ministrar significativamente al grupo que identificó.

CAPÍTULO 13 — EL LLAMADO A LA CIUDAD

1. Esto es cierto si uno tiene una opinión más estricta de la población dentro de los «límites de la ciudad» legales (véase www.worldatlas.com/city pops.htm) o las más grandes «zonas metropolitanas» (véase www.citypopulation.de/world/Agglomerations.html).
2. Véase Edward Glaeser, *The Triumph of the City: How Our Greatest Invention Makes Us Richer, Smarter, Greener, Healthier, and Happier* [El triunfo de la ciudad: Cómo nuestros más grandes inventos nos hacen más ricos, inteligentes, saludables y felices] (New York: Penguin, 2011), p. 1. Otras estadísticas en este párrafo (y el anterior) se tomaron del artículo «La revolución brown» en el *Economist* (9 de mayo de 2002), www.economist.com/node/1120305 (acceso el 24 de enero de 2012).
3. Una buena fuente actualizada de información sobre las ciudades es el informe especial emitido por *Financial Times* a principios del 2010 titulado «The Future of Cities» [«El futuro de las ciudades»], www.ft.com/cities (acceso el 24 de enero de 2012).
4. Véase Thomas L. Friedman, *The World Is Flat 3.0: A Brief History of the Twenty-First Century*, [El mundo es plano 3.0: Breve historia del siglo XXI], ed. rev. (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007).
5. Véanse comentarios sobre los efectos de la aglomeración en el capítulo 14.
6. Edwin Heathcote, «From Megacity to Metacity» [«De megaciudad a metaciudad»], *Financial Times* (abril 6, 2010), www.ft.com/intl/cms/s/0/e388a076-38d6-11df-9998-00144feabdc0.html#axzz1kNrFC7jH (acceso 24 de enero de 2012).
7. En un ensayo fotográfico en la página web de Foreign Policy, el notable sociólogo urbanístico Saskia Sassen enumera las redes de ciudades más influyentes en el mundo: (1) Nueva Cork–Washington, D. C.–Chicago; (2) Beijing–Hong Kong; (3) Frankfurt–

Berlín; (4) Estambul–Ankara; (5) Brasilia–Río de Janeiro–Sao Paulo. Cada red combina las fortalezas de finanzas, gobierno y las artes creativas; véase www.foreignpolicy.com/articles/2011/11/28/16_global_cities_to_watch? (acceso 24 de enero, 2012).

8. Neal Peirce, «The “Citistates” Are on the Rise, and the Competition Is Fierce», *Philadelphia Inquirer* (julio 26, 1993), A11, http://articles.philly.com/1993-07-26/news/25975949_1_citistate-nation-states-world-population (acceso 24 de enero, 2012).
9. Las dinámicas bosquejadas en esta sección se manifiestan especialmente en ciudades estadounidenses, aunque caracterizan a muchas ciudades europeas también.
10. La Iglesia Presbiteriana El Redentor de la ciudad de Nueva York nació al comienzo mismo de este renacimiento, en 1989. En aquel entonces, mudarse a la zona urbana de la ciudad para comenzar una iglesia parecía una empresa descabellada. El año en que nos mudamos a la ciudad de Nueva York una encuesta muy conocida reveló que la mayoría de los residentes de la ciudad de Nueva York se irían si pudieran. De hecho, en las décadas de los años 1970 hasta 1980, casi todos trataban de abandonar las ciudades: ricos y pobres, blancos, negros e inmigrantes. ¡Eran tiempos malos! Sin embargo, a los pocos años de nuestra fundación comencé a recibir llamadas de iglesias, denominaciones y líderes que habían empezado a notar el renacimiento en ciudades cercanas. Se dieron cuenta de que había llegado el momento de establecer iglesias a fin de alcanzar a las nuevas comunidades residenciales que crecían en las ciudades.
11. Glaeser, *Triumph of the City*, p. 236.
12. *Ibíd.*, pp. 237-38.
13. *Ibíd.*, pp. 131-32, 238-41, 259-60.
14. Véase Ariella Cohen, «Cities in Crisis» [«Ciudades en crisis»], *Next American City* [La próxima ciudad estadounidense] (primavera, 2009), <http://americancity.org/magazine/article/cities-in-crisis/> (acceso el 24 de enero de 2012).
15. Véase David Owen, *Green Metropolis: Why Living Smaller, Living Closer, and Driving Less Are the Keys to Sustainability* [La metropolis verde: Por qué vivir a menor escala, vivir más cerca y manejar menos son la clave para la sostenibilidad] (New York: Riverhead, 2009). Para un sondeo más corto, véase «Is There Anything Greener than Blacktop?» [«¿Habrá algo más verde que un aglomerado asfáltico?»] en *Triumph of the City* [El triunfo de la ciudad] de Glaeser, p. 199.
16. Al no tener prueba de que la disminución o el aumento del crimen puede vincularse a variables económicas o medioambientales, el señor Bloomberg dijo que había determinado que el éxito se debe a que «se cuenta con un mejor departamento de policía como nunca antes». «Hemos buscado cualquiera clase de relación y correlación con el clima, la economía, o lo que fuere», dijo. «No está allí» (Tamer El-Ghobashy, «Mayor Touts “Safest Decade”», *Wall Street Journal* (29 de diciembre de 2011), <http://online.wsj.com/article/SB10001424052970204720204577127092122364090.html>).
17. En el artículo «Mayor Touts “Safest Decade”» [«La “década más segura”—Alcalde

Touts»] del *Wall Street Journal*, James Alan Fox, profesor de criminología, declara que la policía es apenas uno entre varios factores que contribuyen a las disminuciones precipitadas del crimen. «No hay una sola razón para la caída del crimen». Fox cita, además de una mejor policía, la población que envejece, el aumento de los encarcelamientos y la estabilización de los mercados de la droga. Pero Franklin Zimring, en *The City That Became Safe* [La ciudad que se tornó segura], afirma que la disminución del crimen en la ciudad de Nueva York ocurrió a pesar de que no se dieron cambios significativos en la edad de la población, ni en el encarcelamiento, ni siquiera en el uso de drogas ilegales. Muestra que varias de las razones para esta disminución precipitada del crimen todavía no se han identificado o son difíciles de medir. Concluye, no obstante, que los últimos veinte años son prueba de que el crimen no es necesariamente un hecho real en las grandes ciudades.

18. Véase Peter Berger y Richard John Neuhaus, *To Empower People: From State to Civil Society* [Faculemos a la gente: Del estado a la sociedad civil] (Washington, D. C.: American Enterprise Institute, 1985).
19. S. Mitra Kalita y Robbie Whelan, «No McMansions for Millennials» [No McMansiones para los del milenio], *Wall Street Journal* (enero 13, 2011), <http://blogs.wsj.com/developments/2011/01/13/nomcmansions-for-millennials/>; Jordan Weissmann, «Why Don't Young Americans Buy Cars?» [«¿Por qué los estadounidenses jóvenes no compran carros?»], *The Atlantic* (marzo 25, 2012), www.theatlantic.com/business/archive/2012/03/why-dont-young-americans-buy-cars/255001/#.T3H8uIuSBoQ.twitter (acceso el 5 de abril de 2012).
20. Albert Mohler, «From Megacity to “Metacity”-The Shape of the Future» [«De megaciudad a “metaciudad” – La Estructura del futuro»], *AlbertMohler.com* (22 de abril de 2010), www.albertmohler.com/2010/04/22/from-megacity-to-metacity-the-shape-of-the-future/ (acceso enero 24, 2012).
21. Véase Harvie Conn, *The American City and the Evangelical Church* [La ciudad estadounidense y la iglesia evangélica] (Grand Rapids: Baker, 1994), pp. 181-82.
22. Calculamos que hay trescientas veintidós mil iglesias cristianas para una población de los Estados Unidos de trescientos once millones; algo más que una iglesia por cada mil residentes (véase la página web del Hartford Institute for Religious Research, http://hrr.hartsem.edu/research/fastfacts/fast_facts.html). El tamaño promedio de una congregación en los Estados Unidos es de setenta y cinco, lo que significa que si hay una iglesia por cada mil residentes en una ciudad, un 7,5% de la población irá a la iglesia. Note que esto son cifras promedios; las cifras reales varían grandemente de región a región.
23. Véase Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* [El próximo cristianismo: La llegada del cristianismo global]; ed. rev. (New York: Oxford University Press, 2007); ídem, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* [Las nuevas caras del cristianismo: Cómo creer en la Biblia en el sur global] (New York: Oxford University Press, 2008); Lamin Sanneh, *Whose Religion Is Christianity? The Gospel beyond the West* [¿Religión de quién es el cristianismo? El evangelio más allá de occidente] (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

24. Estas afirmaciones se basan en numerosos ejemplos que he visto de primera mano en la ciudad de Nueva York durante los últimos veinte años.
25. Véase la entrevista de Mark Galli a Bob Roberts, «Glocal Church Ministry» [Ministerio eclesial *glocal*], *Christianity Today* 51.7 (julio de 2007), www.christianitytoday.com/ct/2007/july/30.42.html (acceso el 24 de enero de 2012).
26. Debe decirse que no es la única manera de alcanzar al mundo. Se necesitan todavía cristianos en cada país que consideren el llamado a reubicarse en tierras lejanas para cumplir la misión global de la iglesia. Para mi sorpresa, en años recientes he visto que el establecimiento nacional de iglesias urbanas se ha idealizado entre los evangélicos jóvenes, al igual que las misiones extranjeras se idealizaran entre las generaciones pasadas. Debemos evitar cualquier idealización color de rosa. Mi punto es que las ciudades –nacionales y extranjeras– son mucho más importantes ahora para el cumplimiento de la misión mundial de iglesia de lo que lo fueran hace cincuenta años.
27. David Brooks, «I Dream of Denver» [Sueño con Denver], *New York Times* (16 de febrero de 2009), www.nytimes.com/2009/02/17/opinion/17brooks.html (acceso el 24 de enero de 2012).
28. Roger Greenway, «World Urbanization and Missiological Education» [«La urbanización mundial y la educación misiológica»], en *Missiological Education for the Twenty-First Century: The Book, the Circle, and the Sandals* [Educación misiológica para el siglo XXI: El libro, el círculo y las sandalias], ed. J. Dudley Woodberry, Charles Van Engen y Edgar J. Elliston (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1996), pp. 145-46.
29. Jenkins, *Next Christendom* [El próximo cristianismo], p. 93.
30. *Ibíd.*, p. 94.
31. Véase James Montgomery Boice, *Two Cities, Two Loves: Christian Responsibility in a Crumbling Culture* [Dos ciudades, dos amores: La responsabilidad cristiana en una cultura que se desmorona] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996), pp. 165-77.

capítulo 14

EL EVANGELIO PARA LA CIUDAD

He sido lo más persistente posible en presentar el caso de que la ciudad es una de las prioridades más altas para la vida y misión cristiana del siglo XXI. Ahora quiero presionar más todavía. Estos capítulos sobre la visión de la ciudad tal vez le hayan dado la idea de que creo que todos los cristianos debemos mudarnos a las ciudades para servir las. Quiero ser claro, *no* es esto lo que digo. Creo que debe haber cristianos e iglesias en cualquier lugar donde haya gente. En cierto sentido, no hay lugares ni gente «pequeños».¹ A Dios le encanta usar a gente humilde, sin influencia (1 Co 1:26-31) y lugares insólitos (Jn 1:46) para hacer su obra. Jesús no era de Roma ni siquiera de Jerusalén; nació en Belén y creció en Nazaret, tal vez para dejar esto bien claro. Se nos ha dicho que ahora cerca de un cincuenta por ciento de la población mundial vive en ciudades, pero esto significa que la mitad de la población *no* vive en zonas urbanas, por lo tanto no debemos desanimar ni devaluar el ministerio evangélico en los cientos de miles de pueblos y aldeas de la tierra. El ministerio en los pueblos pequeños tal vez no cambie un país, pero con seguridad puede marcar un impacto contundente en su propia región.²

Ahora bien, un ejercicio mental podría ser ilustrativo en este punto. Imagínese que está a cargo de establecer nuevas iglesias en dos pueblos diferentes: uno con cien habitantes y el otro de diez mil habitantes. Piense también que apenas tiene cuatro establecedores de iglesias. ¿Adónde los enviaría? Al margen de la filosofía, dudo que alguien fuera a mandar a dos establecedores de iglesias a cada uno de los pueblos con la premisa de que todos los lugares tienen igual importancia para el ministerio. Sencillamente, no sería buena mayordomía de los recursos humanos de Dios enviar a dos pastores a un pueblo de solo cien habitantes. Es buena mayordomía, sin embargo, insistir en que debemos concentrar nuestra atención y énfasis en el ministerio urbano en un momento en que las zonas no urbanas tienen típicamente más iglesias que las ciudades, y cuando las ciudades están ejerciendo cada vez mayor influencia en cómo se vive la vida humana en el mundo.

Así que no estoy diciendo que todos los cristianos deben empacar e irse a vivir y a ministrar en zonas urbanas. *Sí* digo que las ciudades del mundo están menos y peor atendidas por la iglesia, porque en general la gente del mundo se está mudando a las ciudades más rápidamente que las iglesias. Y estoy tratando de usar todos los recursos bíblicos, sociológicos, misionológicos, eclesiales y retóricos a mi disposición para ayudar a la iglesia (en particular de los Estados Unidos) a reorientarse para solucionar este déficit.

Sin embargo, el llamado a la ciudad no termina allí. El mundo en todas partes es más urbano de lo que lo fuera hace diez o veinte años. Dondequiera que viva, trabaje y sirva, la ciudad viene a usted. En cierto sentido, cada iglesia puede y debe convertirse en una iglesia para su ciudad en particular, ya sea una gran metrópolis, una ciudad universitaria o una aldea. Como resultado, creo que puede beneficiarse si permite que usted y su ministerio sean moldeados intencionalmente por las realidades y patrones de la vida y cultura urbanas. Para lograrlo, debemos primeramente estudiar cómo las dinámicas de la ciudad

afectan nuestras vidas y luego considerar cómo las iglesias con visión de la ciudad ministrarán en respuesta a estas dinámicas.

CÓMO TRABAJA LA CIUDAD EN NOSOTROS

De acuerdo con los cálculos de mucha gente, la «desaparición de las distancias» debió haber empujado al declive de las ciudades, pero no ha sido así. Si puede aprender cosas en la Internet, decían, ¿por qué pagar altos alquileres de casas en la ciudad? Pero el verdadero aprendizaje, la comunicación y la comunidad son algo más complejo que lo que queremos reconocer. Una amplia investigación ha mostrado que nada puede remplazar el contacto ni el aprendizaje cara a cara.

No debe sorprendernos, entonces, que la investigación demuestre que la productividad es significativamente más alta en la compañías que se ubican cerca del centro geográfico de la «actividad inventiva» de sus industrias. ¿Por qué? La proximidad a los que trabajan en su campo permite interacciones ilimitadas, muchas de ellas informales, que cambian a los neófitos en expertos más rápidamente y ayudan a los expertos a animarse mutuamente para buscar nuevas ideas. Edward Glaeser observa: «Gran parte del valor de un entorno de trabajo sólido proviene de reuniones no planificadas y de observar el quehacer no planificado de la gente que lo rodea. Las videoconferencias nunca le ofrecerán a un trabajador joven y prometedor la habilidad de aprender observando las operaciones diarias de un exitoso tutor».⁴ Otros estudios revelan que un alto porcentaje de solicitudes de patentes citaban patentes antiguas de la misma región metropolitana, por eso «incluso en nuestra era de tecnología informática, las ideas se localizan a menudo geográficamente».⁵

CARA A CARA

Dos encuestadores de la Universidad de Michigan les entregaron a grupos de seis estudiantes cada uno las reglas de un juego para que lo jugaran en equipo. A algunos grupos se les permitió la interacción cara a cara durante diez minutos para fijar la estrategia antes de jugar. El resto de los grupos tuvieron treinta y cinco minutos de interacción electrónica antes de empezar a jugar de la misma manera que los otros. A los grupos que solo se reunieron electrónicamente antes del juego no les fue tan bien. Este y otros experimentos nos ayudan a ver que el «contacto cara a cara conlleva más confianza, generosidad y cooperación que cualquier otro tipo de interacción».³ De hecho, el sentido común nos dice que trabajamos hasta el nivel de los que trabajan a nuestro alrededor.

Teóricos urbanos le llaman a esto «aglomeración». Por aglomeración se entiende los beneficios económicos y sociales de ubicarse físicamente cerca entre sí.⁶ Por eso no es ninguna sorpresa que haya mayor producción de películas en Los Ángeles y Toronto que en Atlanta, porque esas ciudades cuentan con mayores reservas de trabajadores cualificados – escritores, directores, actores, técnicos– que hacen que las películas se realicen. Tampoco

sorprende que las nuevas innovaciones en servicios financieros surjan de Manhattan, o las nuevas tecnologías surjan del Valle de la Silicona. ¿Por qué? Debido a la aglomeración. La agrupación física de miles de personas que trabajan en el mismo campo genera, de forma natural, nuevas ideas y empresas. Pero los beneficios de la aglomeración no se limitan a ubicarse cerca de la gente que, *como* usted, trabaja en el mismo campo. Hay beneficios que pueden cosecharse al vivir cerca de grandes grupos de personas que son *distintas* a usted, pero que tienen destrezas que complementan las suyas.

Un buen caso de estudio es el mundo de las artes. «Los movimientos artísticos están, a menudo, muy localizados», mucho más que cualquier otro campo.⁷ La erudita urbana Elizabeth Currid entrevistó a productores culturales de la ciudad de Nueva York (diseñadores de moda, músicos y artistas de renombre) y sus colaboradores (dueños de galerías, curadores y editores), así como a propietarios de clubes y sedes frecuentados por estos grupos, personas de los medios de comunicación y a veces de la academia, directores de fundaciones que respaldan las artes y empresarios prósperos que a menudo sirven como protectores.⁸ El arte «surgió» cuando sucedieron complejas interacciones entre personas de estos diversos sectores del ecosistema de las artes, no típicamente a través de reuniones de negocios en lugares de trabajo, sino por las interacciones en reuniones sociales y en reuniones espontáneas en situaciones informales. Currid descubrió que la economía cultural depende de tener «a los productores artísticos y culturales densamente aglomerados», formando parte de un «sistema de producción aglomerado».⁹ Cuando esta variedad de tipos de personas vive geográficamente cerca, se llevan a cabo miles de interacciones cara a cara para la producción de empresas y el desarrollo de la cultura, que de otra manera no sucederían.¹⁰

¿De qué manera la dinámica de la aglomeración afecta la vida real del cristiano promedio de la ciudad? Primero, *la ciudad lo vincula a usted de forma única con muchas personas como usted*. Los retos y las oportunidades de la ciudad atraen a los más talentosos, ambiciosos e inquietos. Así que, quienquiera que sea usted, en la ciudad encontrará personas que son mucho más talentosas y avanzadas de lo que usted es. Debido a que está colocado entre tantas personas parecidas, pero extremadamente capacitadas en su mismo campo, se verá constantemente retado a hacer siempre lo mejor. Se siente motivado y presionado por la intensidad del lugar para dar todo su potencial. Las ciudades atraen y reúnen los recursos humanos, aprovechando su potencial para el desarrollo cultural como no puede hacerlo ninguna otra estructura de vida humana. Pero el pecado toma esta fortaleza de la ciudad – su intensidad para formar la cultura – y la convierte en un lugar contaminado por la arrogancia destructora, la envidia y el agotamiento. Esto es lo que hace el pecado. Es una perversión parasitaria de lo bueno. Se necesita el evangelio para resistir el lado oscuro de este regalo.

Segundo, *la ciudad lo vincula de forma única con muchas personas que no son como usted*. La ciudad atrae las subculturas y minorías de la sociedad que se agrupan en busca de apoyo mutuo. Es inherentemente compasiva para los menos poderosos, creando enclaves seguros para personas solas, pobres, inmigrantes y minorías raciales. Al estar situado entre esta diversidad de la que no puede escapar, sus conceptos y creencias se verán constantemente retados. Será confrontado con métodos nuevos y creativos, tanto para el pensamiento como

la práctica, y deberá abandonar sus maneras y creencias tradicionales, o llegar a conocerlas y comprometerse con ellas más de lo que estuviera anteriormente. Repito, el pecado toma esta fortaleza de la ciudad –su intensidad para formar la cultura– y la convierte en un lugar que socava los compromisos y la cosmovisión que tuviéramos antes. Y una vez más, se necesita el evangelio para resistir el lado oscuro de este regalo.

¿Cómo deberían responder los cristianos a estas condiciones con las cuales la ciudad nos reta? Debemos responder con el evangelio. ¿Y cómo, exactamente, nos ayuda el evangelio a enfrentarnos a estos retos con gozo y no con temor? Obviamente, es verdad que debemos llevar el evangelio a la ciudad y escuchar el evangelio mientras estamos en la ciudad, pero debemos reconocer asimismo cuanto *nos trae el evangelio la ciudad misma*. Y ella nos retará a descubrir el poder del evangelio de nuevas maneras. Encontraremos personas que nos parecerá que, espiritual y moralmente, no tienen esperanzas. Pensaremos: “Esa gente jamás creará en Cristo». Pero esta clase de comentario es en sí mismo revelador. Si la salvación ciertamente es por gracia, no por virtud ni mérito, ¿por qué pensaríamos que *alguien* pueda tener menos opciones que nosotros para ser cristiano? ¿Por qué la conversión de alguien es un milagro mayor que nuestra propia conversión? La ciudad puede obligarnos a descubrir que en realidad no creemos en la pura gracia, que ciertamente creemos que Dios salva, principalmente, a gente linda ... gente como nosotros.

En las ciudades también conoceremos a mucha gente que practica otras religiones o ninguna y que son más sabios, amables y considerados que nosotros, porque incluso después de crecer en la gracia, muchos cristianos son gente más débil que muchos no cristianos. Cuando esto le sorprenda, reflexione. Si el evangelio de gracia es verdadero, ¿por qué pensamos que los cristianos son mejores personas que los no cristianos? Estos ejemplos vivos de la gracia común pueden comenzar a demostrarnos que a pesar de que entendemos intelectualmente la doctrina de la justificación por la sola fe, funcionalmente seguimos asumiendo que la salvación es por la bondad moral y las obras.

A principios del ministerio de El Redentor descubrimos que era desacertado que los cristianos se compadecieran de la ciudad, y destructivo considerarnos como el «salvador» de la ciudad. Teníamos que humildemente aprender de y respetar a nuestra ciudad y a su gente. Nuestra relación con ellos debía ser deliberadamente recíproca. Debíamos estar dispuestos a ver la gracia común de Dios en sus vidas. Teníamos que aprender que los necesitábamos para llenar nuestra propia comprensión de Dios y de su gracia, tanto como ellos nos necesitaban a nosotros.

Pienso que muchos cristianos de occidente evitan la ciudad porque está llena de «los otros». Para muchos cristianos es desorientador que las ciudades estén llenas de personas que son completamente distintas a nosotros. Bien adentro sabemos que esta gente no nos *gusta*, o nos sentimos inseguros a su alrededor. ¡Con qué facilidad nos olvidamos del evangelio! Después de todo, por el evangelio conocemos de un Dios que vino y vivió entre nosotros, se hizo uno de nosotros y nos amó hasta la muerte, aunque éramos completamente distintos a él. La ciudad nos hace humildes al mostrarnos lo poco que hemos sido moldeados en realidad por la historia y el ejemplo del evangelio.

Solo el evangelio puede darnos la humildad (“tengo mucho que aprender de la ciudad”), la confianza (“tengo mucho que dar a la ciudad”) y el valor (“no tengo nada que temer de

la ciudad”) para realizar un ministerio eficaz que honra a Dios y bendice a otros. Y con el tiempo veremos que, para nuestro propio crecimiento espiritual y constante bienestar, necesitamos de la ciudad tal vez más de lo que la ciudad nos necesita a nosotros.

¿QUÉ DEBERÍAN HACER LOS CRISTIANOS CON RESPECTO A LAS CIUDADES?

Si esta es la manera como la ciudad puede mejorarnos, ¿qué podemos hacer para devolverle el favor?

1. Los cristianos deberían desarrollar actitudes de aprecio hacia la ciudad. Obedeciendo a Dios, Jonás se dirigió a la ciudad de Nínive, pero no la amaba. De igual manera, los cristianos pueden llegar a la ciudad por un sentido de obediencia a Dios, aunque llenos de gran desdén ante la densidad y diversidad de la ciudad. Pero para que el ministerio en las ciudades sea eficaz, es esencial que los cristianos sientan aprecio por la ciudad. Deberían amar la vida en la ciudad y sentir que les da energía.¹¹ ¿Y por qué es esto tan importante?

Primero, porque muchos de los que viven en la ciudad y ejercen influencia sobre ella verdaderamente *disfrutan* el vivir allí. Si trata de atraerlos a su iglesia, muy pronto se darán cuenta de la actitud negativa que usted tiene y eso puede ser una barrera para la disposición que tengan de escuchar el evangelio. Segundo, si una iglesia está constituida principalmente por personas que sienten aversión por la vida urbana, esas personas no se quedarán por mucho tiempo. Su iglesia se verá entonces afectada de una enorme rotación (como si la rotación y la transitoriedad no fueran ya un problema en la ciudad!).

La predicación y la enseñanza que producen una iglesia de actitud positiva hacia la ciudad deben tratar constantemente las objeciones comunes a la vida de la ciudad, que incluyen creencias como que la vida en la ciudad es «menos saludable», demasiado cara y un lugar inferior para criar a una familia. Dos objeciones adicionales prevalecen de manera especial. Una objeción que escucho con frecuencia es esta: «El campo es íntegro; la ciudad corrompe». Los cristianos deberían ser capaces de reconocer la teología nociva (como también la historia nociva) detrás de esta idea. El humanismo liberal del siglo XIX y principios del siglo XX consideraba la naturaleza humana como intrínsecamente buena y virtuosa, por lo tanto concluyeron que los problemas humanos surgieron de una errónea socialización. En otras palabras, nos tornamos violentos y antisociales por culpa de nuestro medio ambiente. Enseñaban que la sociedad humana –especialmente la urbana– nos orienta a ser egoístas y violentos. Sin embargo, como ya hemos visto, la Biblia enseña que la ciudad no es otra cosa que una lupa para el corazón humano. Saca todo lo que ya hay en el interior. En el capítulo anterior examinamos las fortalezas de la ciudad para la creación de la cultura, así como sus peligros espirituales. Pero debemos recordar que no se debe culpar a la ciudad en sí por la maldad que los seres humanos con sus pecados le han traído.

He aquí otra objeción común: «El campo inspira; la fe muere en la ciudad». Si bien es cierto que el campo puede inspirar, es totalmente equivocado decir que en el ambiente urbano es más difícil encontrar y ver crecer la fe. Como lo observáramos anteriormente, mucha gente proveniente de regiones donde la cultura prohíbe el cristianismo oyen el evangelio por primera vez en las grandes ciudades, donde existe un «libre mercado» de ideas. Millones de personas que están prácticamente aisladas del testimonio evangélico son

alcanzables si emigran a las ciudades. Asimismo, muchos de los que crecieron como cristianos nominales llegan a las ciudades, donde son retados de maneras nuevas y en el proceso llegan a una fe sólida y vital. He visto ocurrir esto miles de veces durante mi ministerio en El Redentor. La ciudad es en realidad una fuente espiritual donde la gente, a la vez, pierde la fe y la gana de formas que no suceden en lugares más monolíticos, menos pluralistas. Entonces, esto es una vez más, parte de la tensión de la ciudad que vemos reflejada en la Biblia (véase el capítulo 11).

A veces el contraste entre el campo y la ciudad se deja entrever mucho más claramente. Mi colega en Westminster, Harvie Conn, me contó que un hombre le había dicho: «Dios creó el país y el hombre construyó los suburbios, pero el diablo hizo la ciudad». La teología que ampara esta declaración es dudosa, por decir lo menos. Y teológicamente no es buena idea pensar que el campo es intrínsecamente más agradable a Dios. El misionero urbano, Bill Krispin, explica por qué. En una ocasión Bill me dijo: «En el campo hay más plantas que personas; en la ciudad hay más personas que plantas. Y como Dios ama a la gente mucho más que a las plantas, entonces ama a la ciudad más que al campo». Esta es, a mi parecer, una lógica teológica bien arraigada. La cúspide de la creación es, después de todo, la creación del hombre y la mujer a la imagen de Dios (Gn 1:26-27).

Por lo tanto, las ciudades, que están llenas de gente, están totalmente repletas de lo que Dios considera la hechura más hermosa de su creación. Como hemos observado antes, las ciudades tienen más «imagen de Dios» por metro cuadrado que cualquier otro lugar, por lo tanto no debemos idealizar el campo como un sitio más espiritual que la ciudad. Incluso los que (como Wendell Berry) ensalzan las virtudes de la vida rural, trazan una forma de comunidad humana igual de factible en las ciudades como en poblaciones pequeñas.

¿De qué manera puede usted como iglesia o individuo practicar este valor si no está ubicado cerca de una zona metropolitana? Creo que la mejor estrategia es la de incluir el ministerio urbano en su portafolio de misiones globales. Esto puede significar que apoye a misioneros individuales que sirven en ciudades; una estrategia aún más eficaz es la respaldar los ministerios de establecimiento de iglesias en ciudades globales.¹⁴ Otra tendencia prometedora es la creación de asociaciones de iglesias y otras agencias a nivel metropolitano para apoyar la obra integral de difundir el evangelio a lo largo y ancho de la ciudad.

WENDELL BERRY Y LA «MENTE AGRARIA»

Muchos señalan al ensayista Wendell Berry como figura descollante de los agraristas modernos que defienden la vida rural como mejor que la urbana. Sin embargo, mientras Berry encumbra la vida del campo y la de las poblaciones pequeñas, define el «pensamiento agrario» como lo que básicamente valora lo *local*:

El pensamiento agrario es ... local. Debe conocer estrechamente las plantas y los animales locales y los tipos de suelos locales; debe conocer las posibilidades y las imposibilidades, las oportunidades y los riesgos locales. Depende de e insiste en conocer historias y biografías locales muy particulares.¹²

Continúa hablando del pensamiento agrario como el que (1) valora el trabajo no por

el dinero que pueda valer, sino por lo que provee para el florecimiento humano; (2) valora el trabajo que hace que las cosas sean concretas, duraderas y útiles; (3) abraza la humildad y tiene poca necesidad de crecimiento y riqueza; y (4) mantiene un compromiso con un lugar en particular para toda la vida llevando a cabo su propio trabajo, recreación y vida familiar en el mismo lugar y dentro de una red de relaciones personales locales sólidas y a largo plazo. Berry contrasta esto con la «mente industrial» caracterizada por el orgullo y la falta de respeto y gratitud por la naturaleza y las limitaciones, y que se manifiesta con explotación y avaricia.

Lo que esto significa, creo, es que una persona con la mente «agraria» puede vivir muy bien en una ciudad. Es revelador comparar la obra fundamental de Jane Jacobs (*The Death and Life of the Great American Cities* [Muerte y vida de las grandes ciudades estadounidenses] con la obra de Berry. Jacobs, al igual que Berry, estaba muy comprometida con la importancia del vecindario: de las economías locales en las que miembros del vecindario se conocían mutuamente, hacían tratos regulares entre sí e identificaban sus propios intereses con los de sus vecinos. Jacobs le llamó a esto «ojos en la calle»: gente que se apropiaba del medio ambiente, estaba comprometida con el bienestar común y vigilaba la calle dispuesta a tomar acción si fuera necesario. Los vecindarios urbanos y las pequeñas poblaciones tienen un uso mixto del suelo en el que residencias, tiendas, negocios, escuelas, etcétera quedan a pocos pasos unos de otros, lo que conduce a una economía local más humana.

El libro de Jacob levantó una polémica contra la «suburbanización» de la ciudad que ocurrió en la década de los sesenta debido a que los planificadores destruían vecindarios locales con el fin de edificar zonas homogéneas a gran escala de minoristas, oficinas comerciales o residencias. El Nuevo Urbanismo de hoy se recrea en las comunidades a muy pequeña escala, peatonales y de uso mixto que Jacobs describe. El teórico político Mark Mitchell escribe algo interesante:

En última instancia, solo se obtendrán comunidades sanas cuando los individuos se comprometan con un lugar en particular y vecindarios en particular en un esfuerzo a largo plazo para establecer un lugar, donde se reconocen y disfrutan las responsabilidades y placeres de ser miembros de una comunidad local. Estas cosas buenas no solo provienen de zonas agrarias o rurales. Pueden lograrse, y así ha sucedido, en contextos urbanos o de pueblos.¹³

2. Los cristianos deberían convertirse en una contracultura dinámica allí donde vivan. Sin embargo, no bastará con que los cristianos vivan simplemente como individuos en la ciudad. Deben vivir como un tipo particular de comunidad. En la historia de dos ciudades de la Biblia, la ciudad del hombre se edifica sobre el principio del engrandecimiento personal (Gn 11:1-4), mientras que «la ciudad de nuestro Dios [...] bella colina, es la alegría de toda la tierra (Sal 48:1-2). En otras palabras, la sociedad urbana que Dios quiere se fundamenta en el *servicio*, no en el egoísmo. Su propósito es el de esparcir alegría desde su riqueza cultural a todo el mundo. Los cristianos son llamados a ser una *ciudad alternativa* dentro de cada ciudad terrenal, una *cultura humana alternativa* dentro de cada cultura humana; a mostrar cómo el sexo, el dinero y el poder pueden usarse de

maneras que no destruyen; a mostrar cómo clases y razas que no se avienen fuera de Cristo, pueden llevarse bien en él; y a mostrar que sí es posible cultivar utilizando las herramientas del arte, la educación, el gobierno y la empresa, para llevar esperanza a la gente en vez de desesperanza o cinismo.

Tal vez alguien pregunte: «¿Pueden los cristianos ser una ciudad alternativa en los suburbios?». ¡Por supuesto que sí! Este es uno de nuestros llamados universales como cristianos. Pero una vez más, la ciudad terrenal magnifica el efecto de esta ciudad alternativa y sus formas singulares de ministerio. En lugares racialmente homogéneos, es más difícil mostrar de forma pragmática cómo el evangelio socava de forma única las barreras sociales (véase Ef 2:11-22). En sitios donde viven pocos artistas, es pragmáticamente más difícil mostrar el efecto excepcional que el evangelio tiene en el arte. En sitios económicamente homogéneos, removidos físicamente de la pobreza humana que es tan dominante en el mundo, es mucho más duro pragmáticamente para los cristianos percatarse de cuánto dinero gastan en ellos mismo. Lo que es posible en los suburbios y pueblos rurales salta a la vista en la ciudad. La ciudad ilustra con vívidos detalles la especial vida comunitaria que se produce como fruto del evangelio.

3. Los cristianos deberían ser una comunidad comprometida radicalmente con el bien de su ciudad como un todo. No basta con que los cristianos integren una cultura que simplemente «contradice» los valores de la ciudad. Debemos también comprometernos, con todos los recursos de nuestra fe y vida, a servir sacrificialmente por el bien de toda la ciudad y de manera especial a los pobres.

Es de especial importancia que los cristianos no se dejen seducir por la mentalidad de la «ciudad de consumo»: la ciudad como área de recreo para adultos. Las ciudades atraen a adultos jóvenes con una vertiginosa variedad de entretenimiento y diversión que ningún suburbio ni pueblo pequeño pueden reproducir. Incluso cuando se poseen factores que se mantienen constantes como ingresos, educación, estado civil y edad, es más probable que los residentes de la ciudad asistan a conciertos, visiten museos, vayan al cine o se detengan en un bar local a que lo hagan aquellos que residen fuera de las zonas urbanas.¹⁵ Además, los residentes urbanos, más que sus primos del campo, tienden hacia un orgullo inconfundible de ser sofisticados e ir a la vanguardia. Los cristianos no deben ser tentados por estas motivaciones a ir a la ciudad (o por lo menos a permanecer en la ciudad). Los cristianos, desde luego, pueden enriquecerse con las alegrías particulares de la vida urbana, aunque en último término viven en las ciudades para servir.

Los cristianos deben trabajar en pro de la paz, la seguridad, la justicia y la prosperidad de sus vecinos, y amarlos de palabra y obra, crean o no lo mismo que nosotros creemos. En Jeremías 29:7, Dios llama a los judíos no solo a vivir en la ciudad, sino a amarla y trabajar por su shalom; su prosperidad económica, social y espiritual. Los cristianos son, ciertamente, ciudadanos de la ciudad celestial de Dios, pero *estos ciudadanos son siempre los mejores ciudadanos posibles de su ciudad terrenal*. Caminan en los pasos de aquel que dio su vida por sus oponentes.

Los cristianos de las ciudades deben convertirse en una contracultura por el bien común. Deben ser radicalmente diferentes de la ciudad que los rodea, y sin embargo, comprometidos radicalmente con su beneficio. Deben ministrar a la ciudad desde sus

creencias e identidad distintiva de cristianos. Vemos cómo este equilibrio se demuestra cuando estudiamos el primitivo concepto cristiano de ciudadanía. Pablo utilizó su ciudadanía romana para presionar y defender en servicio de sus propósitos misioneros más amplios (Hch 16:37–38; 22:25–29; cf. 21:39; 23:27). Les dice a los efesios que debido a la obra del evangelio, «ustedes ya no son extraños ni extranjeros, *sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios*, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas, siendo Cristo mismo la piedra angular» (Ef 2:19–20, énfasis del autor).

Y a la iglesia de Filipos, Pablo le escribe: «En cambio, nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde anhelamos recibir al Salvador, el Señor Jesucristo. Él transformará nuestro cuerpo miserable para que sea como su cuerpo glorioso» (Fil 3:20-21). Si bien la ciudadanía romana era una insignia beneficiosa y en verdad conllevaba una valiosa condición social, Pablo asienta con claridad que los cristianos son, en primer lugar, ciudadanos del cielo.

Los cristianos deben tratar de vivir en la ciudad y no usarla para erigir grandes iglesias; más bien emplear los recursos de la iglesia para lograr una ciudad grande y próspera.

José es una demostración interesante del Antiguo Testamento de esta tensión. Cuando fue hecho príncipe del territorio (Gn 41:39-40), busca la riqueza y el bien de *Egipto*, tal como lo había hecho anteriormente en la cárcel y en la casa de Potifar. Gracias a su búsqueda del bien de la ciudad, la salvación llega al pueblo de Dios. Esta historia impresiona de manera especial, porque Dios pone a José en la posición de salvar a *la ciudad* del hambre, y no solamente al pueblo de Dios.

Al final, los cristianos viven no para aumentar la prosperidad de su propia tribu y grupo mediante estrategias de poder y coerción, sino para servir al bien de toda la gente de la ciudad (independientemente de las creencias que los demás tengan). Mientras el secularismo tiende a volver a la gente individualista, y la religiosidad tradicional hace que la gente sea tribal, el evangelio debe destruir el egoísmo natural del corazón humano y conducir a los cristianos por la vía del servicio sacrificial que beneficia a toda la ciudad. Si los cristianos van tras el poder y la influencia, crearán miedo y hostilidad. Si por el contrario, buscan el amor y tratan de servir, sus vecinos les otorgarán bastante influencia, un regalo que se da gratuitamente a la gente digna de confianza.

Los cristianos deben tratar de vivir en la ciudad y no *usarla* para erigir grandes iglesias; más bien emplear los recursos de la iglesia para lograr una ciudad grande y próspera. Nos referimos a esto como modelo de ministerio de «crecimiento de la ciudad» y no como modelo estrictamente de «crecimiento de la iglesia». Es la posición del ministerio que surge de la visión teológica de una Iglesia centrada.

SIETE CARACTERÍSTICAS DE UNA IGLESIA PARA LA CIUDAD

Es infinitamente más fácil *hablar* acerca de practicar esta postura «sobre el terreno» en nuestras ciudades que llevarlo a la práctica. El reto está en establecer iglesias y otros ministerios que con eficacia se comprometan con las realidades de las ciudades del mundo. La gran mayoría de protestantes evangélicos que en la actualidad manejan el aparato misionero en los Estados Unidos son generalmente blancos y con antecedentes no urbanos. Ni entienden la vida urbana ni, en la mayoría de los casos, la disfrutan. Como he venido

argumentando, muchos de los actuales métodos de ministerio se fraguan fuera de las zonas urbanas y se importan, sin pensar en las barreras innecesarias que esta práctica levanta entre residentes urbanos y el evangelio. En consecuencia, cuando los ministros llegan a una ciudad, con frecuencia descubren que es muy difícil evangelizar y ganar a la gente urbana, y difícil también discipular a los convertidos y preparar cristianos para la vida en un ambiente pluralista, secular y comprometido con la cultura. Así como la Biblia debe traducirse al lenguaje vernacular de sus lectores, el evangelio también debe encarnarse y comunicarse de tal manera que los residentes de una ciudad puedan entenderlo.

Creo que las iglesias que ministran con estilos que son autóctonos y que honran a una ciudad –no importa el tamaño– exhiben siete características esenciales:

1. respeto por la sensibilidad urbana
2. sensibilidad inusual hacia las diferencias culturales
3. compromiso con el vecindario y la justicia
4. integración de fe y trabajo
5. inclinación a la evangelización compleja
6. predicación que atrae a la vez que reta a la gente urbana
7. compromiso con el arte y la creatividad

Ahora desarrollaremos cada una de estas características más detalladamente; e indicaremos también en qué lugar varias de ellas se estudian más profundamente en capítulos posteriores del libro.

1. Respeto por la sensibilidad urbana. Nuestra cultura es prácticamente invisible para nosotros, de ahí que sea revelador dejar nuestra sociedad para vivir por algún tiempo en otra cultura muy diferente. Esta experiencia nos permite ver en qué medida nuestro pensamiento y conducta no se basan en un sentido común universal, sino en una práctica cultural en particular. Y a menudo es más fácil ver las grandes diferencias culturales que las pequeñas. Los cristianos que se mudan a ciudades dentro de su propio país (incluso región) casi siempre subestiman la importancia de las pequeñas diferencias culturales que tienen con los de la ciudad. Hablan y actúan de formas que no se ajustan a las sensibilidades urbanas y si esto se les señala, desprecian la crítica como afectación o esnobismo.

Gran parte de las iglesias evangélicas estadounidenses pertenecen a la clase media en su cultura corporativa. Es decir, valoran la privacidad, la seguridad, la homogeneidad, el sentimentalismo, el espacio, el orden y el control. En cambio la ciudad está llena de gente irónica, ansiosa, amante de la diversidad, con una gran tolerancia hacia la ambigüedad y el desorden. En general, valoran la intensidad y el acceso más que la comodidad y el control. La gente del centro de la ciudad aprecia la sofisticación del contenido y el modo de la comunicación y, sin embargo, evita lo que considera elocuencia, propaganda y refinamiento excesivo. Ser capaces de dar en el clavo en estos equilibrios matizados no

depende de la actuación. Los líderes y ministros cristianos deben pertenecer genuinamente a la cultura a fin de que comiencen a entenderla intuitivamente.

La cultura del centro de la ciudad en particular está llena de gente bien informada, expresiva, creativa y enérgica que no responde bien a declaraciones de autoridad. Aprecian presentaciones bien pensadas, bien argumentadas y que ofrecen oportunidades para la comunicación y la retroalimentación. Si los ministros de una iglesia son incapaces de funcionar en una cultura urbana y en su lugar la iglesia opta por crear un «complejo misionero» dentro de la ciudad, pronto descubrirán que no pueden alcanzar, convertir ni incorporar a la gente que vive en sus vecindarios.

2. Sensibilidad inusual hacia las diferencias culturales. Los líderes eficientes en el ministerio urbano tienen pleno conocimiento de los diferentes grupos de personas en su zona. Debido a que las ciudades son densas y diversas, siempre son culturalmente complejas. Esto significa no solo que las diversas razas y clases socioeconómicas están físicamente más próximas que en otros ambientes, sino que otros factores como etnicidad, edad, vocación y religión crean un modelo de subculturas. En la ciudad de Nueva York, por ejemplo, los artistas mayores del centro (más de cincuenta años de edad) se diferencian significativamente de los artistas más jóvenes. La comunidad judía de la ciudad de Nueva York es vasta y de gran diversidad. Las diferencias culturales entre afroamericanos, africanos y afrocaribeños están bien marcadas a pesar de que comparten un sentido amplio de identidad contra la cultura blanca. Algunos grupos tienen más conflictos con grupos particulares que otros (por ejemplo, afroamericanos y coreanos en algunas ciudades). La comunidad gay está dividida entre los que quieren integrarse más a la corriente principal de la cultura y los que no. Los asiáticos hablan de ser «la 1.0, 1.5 o segunda generación».

Los ministros urbanos fructíferos deben en primer lugar notar estas diferencias y evitar pensar que son insignificantes. Luego deben tratar de entender a esta gente diferente con respeto y acercarse apropiadamente, comunicándose y ministrando sin ofender a los demás innecesariamente. En realidad, los ministros urbanos deben constantemente sorprender a otros por lo bien que entienden a otras culturas. Si usted es anglo, por ejemplo, ocasionalmente oírás decir algo así: «Nunca pensé que un blanco estuviera tan bien enterado».

Los que se crían en zonas culturalmente homogéneas y luego se mudan a una ciudad pronto se percatan de cuántas de sus actitudes y hábitos –que pensaron que eran simplemente fruto del sentido común universal– estaban profundamente arraigados a su raza y clase. Por ejemplo, los angloamericanos no se consideran personas que toman decisiones, expresan emociones, manejan conflictos, organizan su tiempo y eventos y se comunican de manera «blanca», sino piensan simplemente que hacen las cosas de la manera en la que todos saben que deberían hacerse las cosas. En un ambiente urbano, la gente por lo general se hace más sensible a estos puntos ciegos. ¿Por qué? Porque conocen las aspiraciones, miedos, pasiones y patrones de varios diferentes grupos de personas a través de la participación con amigos, vecinos y colegas procedentes de estos grupos. En lo personal, han experimentado cómo miembros de varios grupos étnicos, e incluso vocacionales, emplean la misma palabra o frase para decir cosas diferentes.

LA VERDADERA IGLESIA

Debemos entender que las siete características de una iglesia que es eficaz en el compromiso urbano de ninguna manera rempazan la cuestión de lo que, en términos bíblicos, constituye una verdadera iglesia.¹⁶ Las señales o marcas de una verdadera iglesia –lo que hace– son la Palabra debidamente creída y proclamada y los sacramentos y la disciplina debidamente administrados. Los propósitos de la iglesia –lo que intenta lograr con estos ministerios– son la adoración a Dios, la edificación de los santos y el testimonio al mundo. Todas las verdaderas iglesias poseen estas características.

No obstante, una iglesia puede tener todas estas marcas y cualidades bíblicas y su ministerio puede resultar *infructuoso* en la ciudad. Esto es válido por la misma razón que todo predicador que cree debidamente en la Palabra y la expone fielmente predicará, no obstante, sermones que serán muy útiles para cierta clase de oyentes, pero confusos e incluso inútiles para otros. Para más sobre esta dinámica, véanse la Introducción y la parte 3 (“Contextualización del evangelio”).

Ninguna iglesia puede serlo todo para toda la gente. No hay manera culturalmente neutral de hacer el ministerio. La iglesia urbana deberá escoger prácticas que reflejen los valores de *algún* grupo cultural, y al hacerlo así comunicará de tal manera que grupos culturales diferentes verán y oirán de manera distinta. Tan pronto como escoja un idioma para predicar o la música que cantará, está facilitándole la participación a algunas personas, y haciéndosela más difícil a otras.

Sin embargo, el reto siempre presente es el de trabajar para que el ministerio urbano sea tan ampliamente atractivo como sea posible y tan inclusivo para distintas culturas como sea posible. Una forma de hacerlo es tener «al frente» un grupo de líderes con diversidad racial. Cuando vemos a alguien semejante a nosotros que habla o dirige una reunión, nos sentimos bienvenidos de una manera difícil de expresar. Otra forma es la de escuchar de cerca y por mucho rato a personas de nuestra congregación que se sienten poco representadas por la forma como la iglesia realiza el ministerio. Al final, debemos aceptar el hecho de que las iglesias urbanas recibirán a menudo quejas de insensibilidad racial. Los ministros urbanos viven con la sensación constante de estar fracasando en su intento de recibir a toda clase de gente como debieran. Pero gustosa y alegremente aceptan el reto de formar una diversidad racial y cultural en sus iglesias, y ven estas críticas inevitables simplemente como uno de los costos necesarios del ministerio urbano.

3. Compromiso con el vecindario y la justicia. Los vecindarios urbanos son muy complejos. Aun los vecindarios aburguesados, llenos de profesionales, pueden ser en realidad «bipolares». Es decir, junto a los residentes ricos en sus lujosos y costosos apartamentos, colegios privados y varias asociaciones y clubes comunitarios se encuentra a menudo un «vecindario oscuro», lleno de muchos que viven en la pobreza, asisten a escuelas

que luchan por abrirse paso y residen en viviendas del gobierno.

Los ministros urbanos aprenden a hacer exégesis de sus vecindarios para captar su complejidad sociológica. Tienen una obsesión por estudiar y aprender acerca de sus comunidades locales. (La capacitación académica en etnografía, demografía y planificación urbanas puede ser de gran ayuda para los líderes laicos y empleados de la iglesia). Pero las iglesias fieles no solo analizan los vecindarios para fijarse en determinados grupos de personas, aunque sea una de las metas el alcanzarles con el evangelio. Buscan maneras de fortalecer la salud de sus vecindarios para que sean lugares más seguros y humanos donde vivir. Esta es una forma de buscar el bienestar de la ciudad según el espíritu de Jeremías 29.

Las iglesias urbanas entrenan a sus miembros para que sean vecinos en la ciudad, no solamente consumidores. Como hemos visto, las ciudades atraen a profesionales jóvenes mediante una especie de «parque temático» con miles de entretenimientos y opciones culturales, y muchos de los nuevos residentes urbanos tienden a ver la ciudad como un simple lugar para divertirse, desarrollar un currículum y hacer amigos que podrán ayudarles en el futuro. Planean hacer esto por pocos años y luego irse. En otras palabras, están *usando* la ciudad en vez de vivir en ella como vecinos (según Jesús define el término en la parábola del Buen Samaritano en Lucas 10:25-37).

A mediados del siglo XX, Jane Jacobs escribió el clásico *The Death and Life of Great American Cities* [Vida y muerte de grandes ciudades estadounidenses]. La gran contribución de Jacob consistió en demostrar la importancia de la vida en la calle para la sociedad civil. Observó cómo el tráfico peatonal y la vida en la calle y una mezcla de residencias y negocios (visto de forma negativa por diseñadores suburbanos e incluso muchos planificadores urbanos en aquel entonces) eran esenciales para la vitalidad económica, la seguridad, las relaciones humanas saludables y una fuerte estructura social. Jacobs se opuso grandemente a proyectos urbanos a gran escala a mitad del siglo XX, los mismos proyectos que finalmente arruinaron vecindarios y la vida en la calle que ella había impulsado.

Jacobs escribe lo siguiente:

Al mirar a los vecindarios de la ciudad como órganos de autogobierno veo evidencias de que solo tres tipos de vecindarios son útiles: (1) la ciudad como un todo; (2) vecindarios de la calle; y (3) grandes distritos, tamaño miniciudad (compuestos de cien mil personas o más en el caso de las ciudades más grandes).

*Cada uno de estos tipos de vecindarios tiene funciones diferenciadas, pero los tres se complementan entre sí de un modo complejo.*¹⁷

Jacobs explica cómo cada uno de estos es, de hecho, un vecindario, y cómo cada uno demanda la participación de todos los residentes urbanos a fin de que la ciudad se mantenga sana. En otras palabras, usted debe conocer a sus auténticos vecinos (su vecindario de la calle) y estar de alguna manera familiarizado con las unidades que rodean su residencia (su distrito). Y aun así esto no es suficiente. Las «políticas de barrio» –en las que un vecindario lucha por su propio bien contra el bien de otras partes de la ciudad– son perjudiciales y malsanas. Por eso es importante que los cristianos y los ministerios cristianos busquen maneras de ser vecinos de toda la ciudad, no solamente de su vecindario

inmediato. No comprometerse con los intereses de la ciudad total a menudo resulta en falta de participación para ayudar a los residentes más pobres de la ciudad. Es también de igual importancia que la iglesia no ministre a toda la ciudad mientras que se olvida de su vecindario local. Si esto sucede, la iglesia puede convertirse en una iglesia «móvil» que ya no sabe cómo alcanzar a la clase de personas que viven en su proximidad inmediata.

Las iglesias urbanas deben ser, entonces, conocidas en la comunidad como un grupo de personas comprometidas con el bienestar de todos sus vecinos, cercanos y lejanos. Se necesita esta clase de compromiso integral u holístico de parte de residentes y de instituciones para mantener una buena calidad de vida en la ciudad, y la iglesia que no se compromete de esta manera será vista por la ciudad (con toda la razón) como de naturaleza tribal.

4. Integración de fe y trabajo. Las iglesias evangélicas tradicionales tienden a enfatizar la piedad personal y rara vez ayudan a los creyentes a entender cómo mantener sus creencias y prácticas cristianas y aplicarlas al mundo de las artes, los negocios, la erudición y el gobierno. La mayoría de las iglesias no saben cómo discipular a sus miembros sin sacarlos esencialmente de sus vocaciones e invitarlos a participar dinámicamente en actividades de la iglesia. En otras palabras, el discipulado cristiano se entiende como mayormente compuesto de actividades que se realizan en la noche o en el fin de semana.

Muchas vocaciones de los habitantes de la ciudad –la moda y los medios de comunicación, las artes y la tecnología, los negocios y las finanzas, la política y la gestión pública– demandan gran cantidad de tiempo y energía. Estos no son los típicos trabajos de cuarenta horas a la semana. Son trabajos que dominan la vida y el pensamiento de una persona, y los cristianos urbanos se enfrentan a temas éticos y teológicos todos los días en su lugar de trabajo. La predicación y el ministerio en las iglesias urbanas deben por lo tanto ayudar a que los feligreses formen redes de creyentes dentro de sus campos vocacionales y asistirlos en la resolución de las cuestiones teológicas, éticas y prácticas a las que se enfrentan en sus trabajos.

LOS QUE ALQUILAN Y EL VECINDARIO

Un «riesgo ocupacional» de la plantación de iglesias urbanas es cuando la nueva iglesia alquila el espacio para la adoración, lo que significa que solo reside corporativamente en un vecindario particular durante las pocas horas en que se arrienda el espacio. A menudo esto quiere decir, por una parte, que los vecinos no tienen ni idea de que hay una reunión de la iglesia en ese lugar; por otra, los miembros de la iglesia sienten poca obligación de «amar a sus vecinos». Es importante que las iglesias que alquilan espacio se apropien de su vecindario. Los líderes de la iglesia deberían, por consiguiente, tener la intención de vivir en el vecindario. Deberían ir a las reuniones de las juntas y asociaciones locales, y también contactar con funcionarios y representantes gubernamentales para averiguar de qué manera pueden satisfacer mejor las necesidades del vecindario. En el pasado, la Iglesia El Redentor no contó con esta fortaleza, pero ahora que

nos hemos mudado a nuestro primer lugar propio en el oeste del alto Manhattan estamos trabajando para cambiar esta situación.

Además de las cuestiones prácticas de cómo realizar su trabajo individual, los cristianos urbanos necesitan una visión más amplia de cómo el cristianismo se involucra e influencia la cultura. Como hemos tratado, las ciudades son incubadoras de formación de cultura y los creyentes en estos lugares tienen gran necesidad de ser guiados sobre cómo la fe cristiana debe expresarse en la vida pública. Para más acerca de este tema, véase la parte 5 (“Compromiso cultural”) y la parte 7 (“Ministerio integrador”).

5. Inclinación a la evangelización compleja. Dos clases de iglesias urbanas pueden crecer sin evangelización. La primera es la iglesia *étnica/inmigrante*. Aunque muchas iglesias étnicas son evangelísticas, es posible que crezcan sin conversiones debido a que los nuevos inmigrantes siempre buscan conectarse con su propia gente en la ciudad. Las iglesias étnicas, por lo tanto, se convierten en «centros comunitarios» informales para gente de la misma raza y subcultura, y crecen simplemente al congregar a nuevos inmigrantes que quieren participar en el compañerismo. La segunda, son las *iglesias urbanas en el oeste*, que pueden crecer sin evangelización cubriendo las necesidades de una «subcultura inmigrante» en particular –cristianos evangélicos– mediante la predicación, la música, programas para niños y así sucesivamente. En el pasado, en ciudades fuera del sur y del medio oeste de los Estados Unidos, simplemente no existía una masa de «buscadores de iglesias» a los que atraer. Sin embargo, durante el renacimiento urbano de los últimos quince años, esta situación ha cambiado y las ciudades son destinos deseables para jóvenes adultos de todo el país. La experiencia de la Iglesia Presbiteriana El Redentor nos ayuda a entender este fenómeno.

El Redentor se inició en Manhattan a finales de la década de los ochenta, durante el fin de una era de deterioro urbano. La tasa de crimen era elevada y la ciudad perdía su población, y había pocos o ningún cristiano mudándose a la ciudad de Nueva York desde el resto del país. En los primeros años de su existencia El Redentor creció gracias a un evangelismo agresivo, pero cautivante. Una conciencia evangelizadora impregnaba a la joven congregación y varios centenares de personas sin creencias y sin antecedentes eclesiales abrazaron la fe en los primeros cinco años.

A mediados de la década de los noventa, la regeneración urbana había comenzado y notamos que jóvenes adultos con antecedentes cristianos se mudaban a las ciudades. Hacia el final de la década descubrimos que podíamos (y lo hicimos) crecer substancialmente si atraíamos a esta gente y los ayudábamos a vivir sus vidas cristianas por medio del servicio a la ciudad. Por supuesto que esto es algo bueno e importante, pero también puede encubrir la falta de evangelización y, al final, el crecimiento no evangelizador de una iglesia no puede ayudar a alcanzar a la ciudad del modo más profundo. Al reconocer este peligro, nuestra iglesia se comprometió nuevamente a avivar nuestro carácter evangelizador.

No solo la iglesia urbana debe comprometerse con la evangelización; debe también comprometerse con la *complejidad* de la evangelización urbana. No existe el método o mensaje de «talla única» que pueda usarse con todos los residentes urbanos. Por ejemplo, es imposible para un ministro cristiano de Londres hablar del evangelio de la misma forma

con un ateo escocés o un musulmán de Pakistán, aunque ambos sean literalmente vecinos del ministro. La evangeli-zación urbana obliga a sumergirse en las esperanzas, temores, formas de ver y objeciones al cristianismo de las distintas culturas. Demanda también una gama creativa de medios y caminos, y requiere mucho valor.

6. Predicación que atrae a la vez que reta a la gente urbana. Tal vez el reto más grande para los predicadores en contextos urbanos es el hecho de que pudiera haber entre el público que los escucha mucha gente secular y no creyente. Claro que las congregaciones urbanas pueden ser tan representativas como cualquier otra, pero algunas dinámicas de la vida urbana hacen que, más rápidamente y con más frecuencia, las reuniones de la iglesia de la ciudad sean una «mezcla espiritual» y estén llenas de no creyentes. Los centros urbanos tienen porcentajes más altos de personas que viven solas, y es mucho más fácil para un cristiano solo invitar a un amigo solo no cristiano a que asista a una reunión de la iglesia, que para una familia cristiana conseguir que toda una familia no cristiana venga a la iglesia. Las personas solas toman decisiones unilaterales (sin tener que consultar con otros), tienden a pasar más tiempo fuera de casa y se exponen más a nuevas experiencias. Asimismo, las ciudades no son «culturas de vehículos»; son culturas peatonales, y no es raro que alguien que vaya por la calle entre a una iglesia por simple curiosidad. Por último, las ciudades son lugares donde la gente llega a «ver qué hace», se encuentra casi siempre separada de toda su familia y vive bajo mucho estrés. Por lo tanto, la gente urbana a menudo busca lo espiritual y anhela la conexión humana y tener un sentido de pertenencia.

El reto para el predicador urbano es predicar de tal manera que edifique a los creyentes y comprometa y evangelice a los no creyentes a la vez. Hablaremos más acerca del culto de evangelización en el capítulo 23. He aquí algunas muestras.

Primero, asegúrese de predicar sermones cuyo fundamento para la exhortación moral es Cristo y su obra (véase la sección del capítulo 6 titulada «Predicando para la renovación del evangelio»). Muestre que vivimos como debemos solo si creemos en Cristo y aplicamos su obra de salvación como debe ser. De esta manera los no creyentes oyen el evangelio todas las semanas, y se atienden también los asuntos y problemas de los creyentes.

Segundo, sea cuidadoso sobre las presuposiciones de su público. No asuma, por ejemplo, que todo el que le escucha confía en la Biblia. Así que, cuando señale algo de la Biblia, le será de ayuda mostrar qué otra autoridad de confianza (como la ciencia empírica) concuerda con la Biblia. Use este recurso para inspirar confianza en la Biblia y diga algo parecido a: «Ve, la Biblia nos venía diciendo esto por siglos y ahora la ciencia lo confirma». Seguro que influirá para convencer a sus oyentes sobre ese punto, y así puede continuar. Al final del sermón, claro está, usted apelará únicamente a la Palabra de Dios, pero en las primeras etapas del sermón invite a que lo sigan los no creyentes al mostrarse respetuoso ante las dudas que tienen acerca de la confiabilidad de la Biblia.

Tercero, incluya «explicaciones apologéticas». Trate de dedicar uno de los tres o cuatro puntos del sermón a dilucidar principalmente las dudas y preocupaciones de los no creyentes. Hágase una lista mental de las diez o más grandes objeciones que la gente tiene contra el cristianismo. La mayor parte de las veces, el texto particular de la Escritura incluye de alguna manera cómo abordarlas. Siempre trate las típicas dudas de la gente acerca del cristianismo con respeto. Judas nos recuerda que tengamos «compasión de los

que dudan» (Judas 22). Nunca dé la impresión de que «todos los inteligentes piensan como yo». No titubee en decir: «Sé que esta doctrina cristiana pudiera sonar ofensiva, pero, ¿está usted dispuesto a considerar que ...?».

Cuarto, hable a los diversos grupos de forma directa y muestre que sabe que están allí, como si estuviera dialogando con ellos: «Si está comprometido con Cristo, tal vez esté pensando eso, pero el texto responde a ese temor», o «Si no es cristiano o no está seguro de lo que cree, seguramente está pensando que esto es propio de una mente “cerrada”, aunque el texto dice esto, y habla de ese preciso asunto».

Quinto, tenga en cuenta el comportamiento. Los secularistas jóvenes de la ciudad de Nueva York son muy sensibles a cualquier cosa que suene artificial. Todo lo que sea demasiado refinado, controlado y elaborado les puede sonar a estrategia de ventas. Perderán el interés si oyen a un predicador que emplea un lenguaje de género no inclusivo, expresa comentarios cínicos sobre otras religiones, adopta un tono de voz que parece forzado o falso, o usa «nuestra» jerga tribal evangélica. En particular se sentirán «maltratados» si un pastor les grita. La clase de predicación que suena como apasionada en el corazón del país podría parecer una diatriba peligrosa para ciertas subculturas de la ciudad.

Sexto, muestre que conoce bien los mismos libros, revistas, blogs, películas y dramas –y también las experiencias de la vida diaria– que su público conoce. Menciónelos e interprételes a la luz de la Escritura. Pero asegúrese de leer y experimentar la vida urbana a través de toda una gama de opiniones. Nada hay más verdaderamente urbano que demostrar que usted sabe, aprecia y asimila una gran diversidad de opiniones humanas. Durante mis primeros años en Nueva York, leía regularmente *The New Yorker* (secular sofisticado), *The Atlantic* (ecléctico), *The Nation* (antiguo, secular derechista), *The Weekly Standard* (conservador, pero intelectual), *The New Republic* (ecléctico e intelectual), *Utne Reader* (Nueva Era alternativo), *Wired* (librepensador del Valle de la Silicona), *First Things* (conservador católico). Mientras leía, pensaba en diálogos acerca del cristianismo con los escritores. Casi nunca leía una revista sin sacar de ella alguna idea para un sermón.

7. Compromiso con el arte y la creatividad. Según el censo de los Estados Unidos, entre 1970 y 1990 la cantidad de personas que se autodenominaba «artistas» creció más del doble, de 737.000 a 1.700.000. A partir de 1990 la cifra siguió aumentando otro dieciséis por ciento hasta alcanzar casi dos millones. Los artistas profesionales viven, en su mayoría, en grandes zonas urbanas, por eso las artes en la ciudad son muy apreciadas, mientras que en las zonas no urbanas se les da muy poca atención directa. Las iglesias urbanas deben tener esto en cuenta. Primeramente, deben tener altos estándares para las habilidades artísticas en sus cultos de adoración y ministerios. Si no tiene esta clase de estándares, su iglesia se percibirá como culturalmente lejos del residente urbano medio, que está rodeado de excelencia artística incluso en las calles, donde cantan y actúan artistas talentosos.

En segundo lugar, las iglesias de la ciudad no solo deben pensar en los artistas como personas con habilidades que pueden usar. Más bien deben conectarse a ellos como adoradores y oidores, transmitiéndoles que son valorados por su trabajo y por su presencia en la comunidad. Puede hacerse de varios modos. Uno de ellos incluye ser sensible a la historia artística de su propia región o ciudad (por ejemplo, Nashville es centro musical;

Nueva Inglaterra y el Oeste Medio tienen muchos escritores; Nuevo México es un centro de artistas visuales). Tome tiempo para escuchar a los artistas y músicos en su iglesia para así entender algo de la naturaleza de la comunidad artística local y cómo funciona el proceso creativo. Esfuércese al máximo para trabajar con artistas y músicos locales en vez de traer a sus artistas favoritos desde lejos para conciertos o funciones. Cuando use los talentos de los artistas, escuche sus consejos sobre cómo habría de hacerse en cuanto a la música y el arte; no solo les dé órdenes.

Dios nos ha dado la ciudad para sus propósitos, y a pesar de que el pecado la ha dañado, deberíamos emplear los recursos del evangelio para reparar las ciudades destruidas. El mismo Jesús se dirigió a la ciudad y fue crucificado «fuera de la puerta de la ciudad» (Heb 13:12), una metáfora bíblica para el abandono. Por su gracia, Jesús perdió la ciudad que era, para que llegáramos a ser ciudadanos de la ciudad que está por venir (Heb 11:10; 12:22), haciéndonos sal y luz de la ciudad que es (Mt 5:13–16).

Por esto instamos a todo el pueblo de Dios a que reconozca y acoja la intensidad estratégica de las ciudades ... y por lo tanto respondamos al urgente llamado a estar en la *ciudad y para la ciudad* desde cada coordenada del globo. La visión de la ciudad reconoce las intenciones creadoras de Dios para las ciudades y extiende su llamado al pueblo de Dios a que sea la ciudad de Dios dentro de la ciudad del hombre.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Si usted no está ubicado en una ciudad, ¿cómo pudiera la visión de la ciudad moldear y mejorar la fecundidad de su ministerio actual?
2. ¿Cómo se evidencia la aglomeración a su alrededor? ¿Qué tipos de comercio, habilidades, inventores o autores de cultura están más concentrados en su zona? ¿Cómo puede su ministerio buscar oportunidades cara a cara para ministrar a esta población y a través de ella, es decir, transformarse en una iglesia «aglomerada».
3. Keller escribe: «La ciudad misma nos trae el evangelio y ella nos retará a descubrir el poder del evangelio de nuevas maneras». ¿Qué sugerencias ofrece este capítulo para que esto suceda? ¿Cómo lo ha experimentado usted?
4. ¿Cuál de las siete características de una iglesia para la ciudad exhibe su iglesia en estos momentos? ¿Cómo responderían los de afuera de su comunidad a esta pregunta?

CAPÍTULO 14 — EL EVANGELIO PARA LA CIUDAD

1. Estoy pensando en un sermón de Francis A. Schaeffer titulado «No Little People, No Little Places» [«No hay gente pequeña, no hay lugar pequeño»] en *No Little People: Sixteen Sermons for the Twentieth Century* [No hay gente pequeña: Dieciséis sermones para el

siglo XX] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1974); see www.sbts.edu/resources/files/2010/02/sbjt_062_schaeffer.pdf (acceso enero 24, 2012).

2. Gracias a Richard Coekin por recalcar este punto de manera convincente.
3. Edward Glaeser, *The Triumph of the City: How Our Greatest Invention Makes Us Richer, Smarter, Greener, Healthier, and Happier* [El triunfo de la ciudad: Cómo nuestros más grandes inventos nos hacen más ricos, inteligentes, saludables y felices] (New York: Penguin, 2011), p. 35.
4. Francis A. Schaeffer, «No Little People, No Little Places», en *No Little People: Sixteen Sermons for the Twentieth Century*, p. 36.
5. *Ibíd.*
6. Para un estudio completo, pero altamente técnico sobre este tema, véase Edward L. Glaeser, *Cities, Agglomeration, and Spatial Equilibrium* [Ciudades, aglomeraciones y equilibrio espacial] (New York: Oxford University Press, 2008).
7. *Ibíd.*, p. 1.
8. Véase Elizabeth Currid, «How Art and Culture Happen in New York: Implications for Urban Economic Development» [«Cómo el arte y la cultura ocurren en Nueva York: Implicaciones para el desarrollo económico urbano»], *Journal of the American Planning Association* 73:4 (otoño 2007), pp. 454-67.
9. *Ibíd.*, p. 454.
10. *Ibíd.*
11. Varios me han indicado que cuando a Jonás se le reprochó por no «amar a la ciudad» como lo hizo Dios (Jonás 4:10-11), el reto fue amar a la *gente* de la ciudad, no la «vida de la ciudad» ni la ciudad como estructura social. Y esto se aplica ciertamente al texto de Jonás. Sin embargo, como lo hemos visto en el capítulo «La tensión de la ciudad», la Biblia *sí* ve la ciudad como un ordenamiento social positivo, y muchos eruditos bíblicos (como Henri Blocher, Meredith Kline) incluso arguyen que la Biblia ve la ciudad como creación de Dios. En la práctica esto significa que los cristianos que quieren ser fructíferos en las ciudades deben, por lo menos, apreciar positivamente las fortalezas y ventajas de la vida en la ciudad como se propone en esta sección del libro.
12. Wendell Berry, *Citizenship Papers* [Documentos de ciudadanía] (Berkeley, Calif.: Counterpoint, 2004), p. 116.
13. Mark T. Mitchell, «Wendell Berry and the New Urbanism: Agrarian Remedies, Urban Prospects» [Wendell Berry y el nuevo urbanismo: Remedios agrarios, prospectos urbanos], *Front Porch Republic* (20 de marzo de 2011), www.frontporchrepublic.com/2011/03/wendell-berrys-new-urbanism-agrarian-remedies-urban-prospects/ (acceso el 24 de enero de 2012).
14. Revelación total: La plantación de iglesias en la ciudad global es una de mis mayores pasiones. Es el enfoque primordial de nuestra agencia misionera global afiliada, Redeemer City to City (visite www.redeemercitytocity.com).
15. Glaeser, *Triumph of the City* [El triunfo de la ciudad], p. 126. Véase también la página 259 [del original en inglés] donde Glaeser critica detenidamente la opinión de Richard

Florida, es decir, que las ciudades prosperan cuando atraen a los jóvenes y la gente moderna, a artistas, vanguardistas y personas que tienen modos de vida alternativos. Glaeser considera que las ciudades deberían más bien concentrarse en «los servicios públicos básicos» como calles seguras, buenas escuelas, etcétera.

16. See Edmund Clowney, *The Church* [La iglesia] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995).
17. Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* [Muerte y vida de grandes ciudades estadounidenses] (New York: Vintage, 1961), p. 117.

{*parte 5: Compromiso cultural* }

LA CRISIS CULTURAL DE LA IGLESIA

La iglesia contemporánea estadounidense palpita con debates internos. Dentro de ella hoy vemos cómo se batalla sobre la autoridad de la Biblia, la justificación por fe, la expiación, los roles del género en la familia y en la iglesia, las maneras de conducir el culto de adoración y los métodos de evangelización, así como también innumerables disputas acerca de la naturaleza y los ministerios de la iglesia. Luego tenemos los debates más académicos acerca de lo que significa el reino de Dios, el carácter de Dios (por ejemplo, «teísmo abierto» y «la Trinidad social»), la «nueva perspectiva sobre Pablo», las metas de la misión de la iglesia y cuestiones concernientes a asuntos de epistemología y la naturaleza de la verdad.

A simple vista parece un variado despliegue de disputas doctrinales, pero la mayoría de las veces, acechando bajo estos asuntos, está la cuestión de cómo deben los cristianos relacionarse con la cultura que nos rodea. Algunos creen que el mensaje de la iglesia se está haciendo incomprensible para los de fuera, por lo que debemos cada vez adaptarlo más a la cultura, mientras que otros consideran que la iglesia ya está demasiado influenciada por la cultura y necesitamos confrontar más las tendencias sociales contemporáneas. La mayoría de los líderes de iglesias se encuentra en el medio, pero no se ponen de acuerdo sobre dónde debemos confrontar y dónde debemos adaptar. En consecuencia, la iglesia se está fragmentando incluso más allá de sus antiguas divisiones denominacionales tradicionales y teológicas. Dentro de cada cuerpo de bautistas, presbiterianos, anglicanos, luteranos, metodistas y pentecostales subyacen profundas divisiones sobre cómo interaccionar con la cultura. De hecho, tal vez no haya otra cuestión tan divisiva en la iglesia estadounidense contemporánea hoy.

¿Qué motivó este conflicto?

CAMBIO CULTURAL

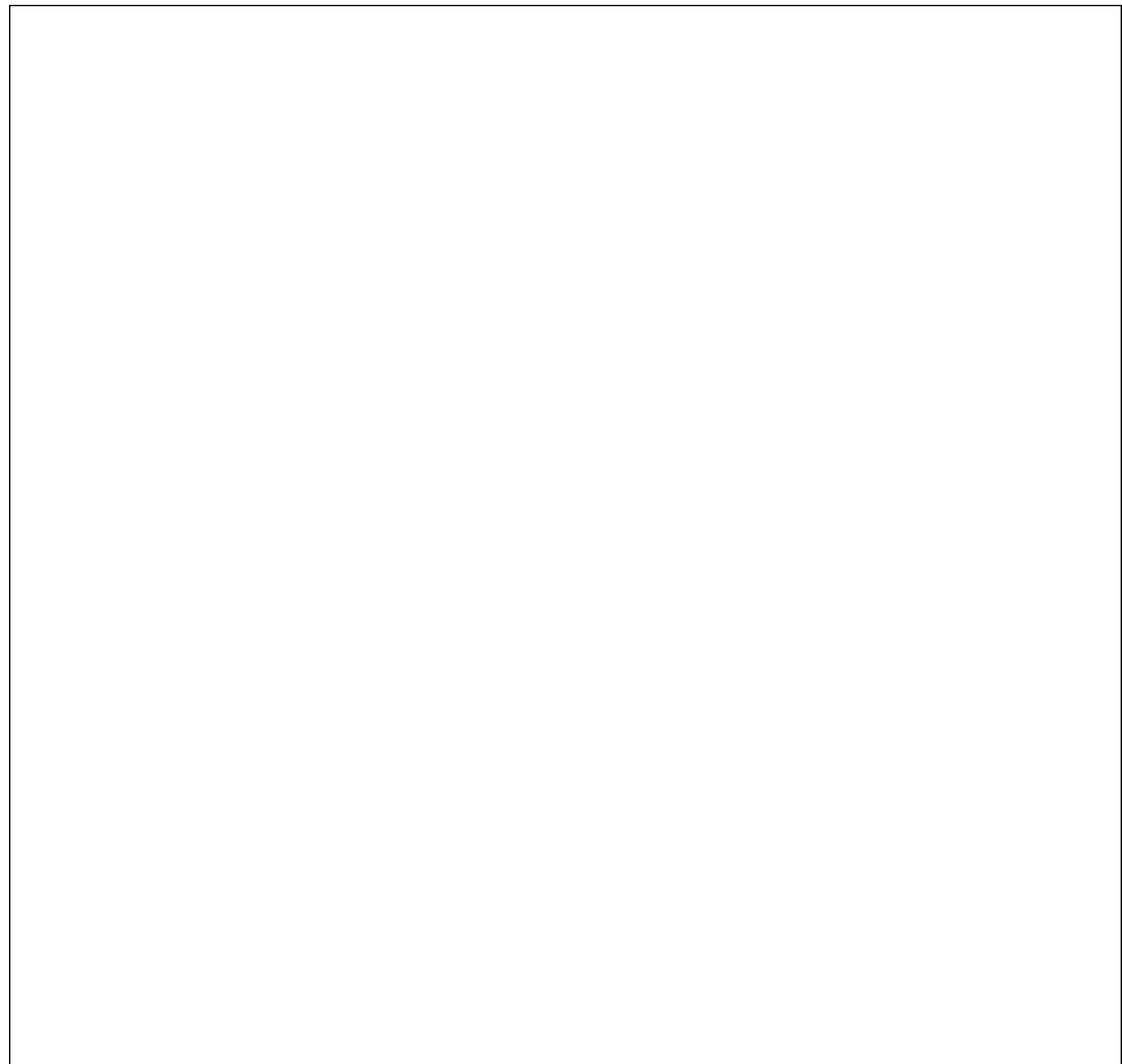
A principios del siglo XX la controversia fundamentalista-modernista dejó gran parte del sistema educativo y cultural de los Estados Unidos en manos de liberales y seculares, y los cristianos conservadores del país respondieron creando una red masiva de sus propias instituciones: universidades, periódicos, editoriales, redes de radio y televisión y así sucesivamente.¹ Sin embargo, las principales instituciones culturales de América del Norte, aunque rechazaban la doctrina cristiana tradicional, siguieron inculcando ampliamente los valores morales cristianos. La mayor parte de la sociedad siguió manteniendo opiniones congruentes en general con las enseñanzas cristianas sobre el respeto a la autoridad, la moralidad sexual, las advertencias sobre las deudas y el materialismo, y el énfasis en la modestia, la responsabilidad personal y la familia. Hasta mediados del siglo XX la mayoría de cristianos conservadores de la sociedad occidental prácticamente se sintió cómoda dentro de sus propias culturas.

Sin embargo, en algún momento a mediados del siglo XX, la cultura occidental comenzó a cambiar de forma dramática. En Gran Bretaña y Europa la asistencia a la iglesia cayó de forma precipitada después de la Segunda Guerra Mundial.² Y en los Estados Unidos, mientras la asistencia a la iglesia y la observancia religiosa subieron inicialmente después de la guerra, hacia finales de la década de los sesenta sucedió un importante cambio cultural. En su libro *American Grace* [Gracia estadounidense], Robert Putnam y David Campbell le denominan un «trauma» a la conexión de la sociedad estadounidense con el cristianismo y la iglesia.³ Ocurrieron un «cambio de ambiente básico» y una crisis de confianza con respecto, no solo a los antiguos ideales de patriotismo y orgullo nacional, sino también a los valores morales tradicionales, en particular la moral sexual. Comenzó a cuestionarse la idea misma de la autoridad moral.

En los Estados Unidos esta nueva mentalidad irrumpió con ansias y se transmitió ampliamente mediante la cultura juvenil de la década de los sesenta. La música popular cuestionaba toda autoridad moral. Hollywood y la televisión paulatinamente comenzaron a adoptar el mismo tono. Dos famosas películas del oeste estrenadas en 1969 –*True Grit* [Temple de acero en Hispanoamérica y Valor de ley en España] y *Butch Cassidy and the Sundance Kid* [Dos hombres y un destino] – representaban las dos cosmovisiones en conflicto. La primera expresaba una interpretación tradicional de la virtud, en tanto que la segunda distorsionaba los conocimientos tradicionales del bien, el mal y la autoridad moral. En 1952, el setenta y cinco por ciento de los estadounidenses indicó que la religión «era para ellos muy importante en lo personal», pero menos de la mitad de ese porcentaje afirmó lo mismo a mediados de la década de los setenta. La asistencia a la iglesia bajó de aproximadamente un cincuenta por ciento de la población en 1958 a cerca de un cuarenta por ciento en 1969, el declive más rápido que se había registrado en tan corto espacio de tiempo. Más extraordinario aún fue el declive en asistencia a la iglesia entre la gente veinteañera. En 1957, el cincuenta y un por ciento de los miembros de ese grupo de edad asistía a la iglesia; hacia 1971, ese número cayó a un veintiocho por ciento.⁴

Más llamativo para los cristianos, sin embargo, fue ver cómo las principales instituciones públicas y culturales del país dejaron de apoyar las creencias judeo-cristianas básicas sobre

la vida y la moral.⁵ Antes de que se dieran estos cambios, los estadounidenses eran en su mayoría «cristianizados» en su forma de pensar. Normalmente creían en un Dios personal, en la existencia del cielo y el infierno y en el concepto de autoridad moral y juicio, y por lo general tenían una comprensión básica de la ética cristiana. Una presentación del evangelio podía presuponer todas estas cosas y basarse en ellas al tratar de convencerles del pecado y de la necesidad de la redención de Cristo. Ahora bien, para más y más estadounidenses, todas estas ideas se estaban debilitando o estaban ausentes. No se rechazaba simplemente el mensaje del evangelio; se estaba tornando incomprensible y cada vez más odiado. El mundo que los cristianos del oeste habían conocido –donde la cultura se inclinaba hacia el cristianismo tradicional– había dejado de existir. La cultura se convirtió en un problema que la iglesia ya no podía ignorar.



EL CAMBIO DE MENTALIDAD EUROPEO

Una ilustración de lo rápido que en Europa se dio este cambio cultural aparece en la biografía de Francis Shaeffer, un cristiano estadounidense conservador que se trasladó a Europa como misionero por tres años a finales de la década de los cuarenta. Allí comenzó a hablarles a jóvenes adultos muy secularizados, una clase de persona que no existía en los Estados Unidos. Shaeffer se dirigió a un grupo de una iglesia estadounidense en 1950 y les dijo: «Me ha impresionado que muchos de los estudiantes no cristianos que he conocido en el continente no solo no creen en nada, sino que ni siquiera son capaces de ejercitar el juicio necesario para no creer en nada [...] Es una falta de creencia en la certidumbre, más allá incluso del ateísmo materialista. Para ellos el mundo es una masa de partículas voladoras desconectadas y sienten la necesidad de salir corriendo y de quedarse quietos al mismo tiempo».⁶

He aquí un caso de estudio personal que ilustra este cambio. Mis propios padres –nacidos en los años veinte– eran cristianos evangélicos, mientras que los padres de mi esposa, nacidos en la misma década y en el mismo estado de Pensilvania, no lo eran. No obstante, si les hubiera preguntado a los cuatro lo que creían acerca de la moralidad del sexo fuera del matrimonio, la homosexualidad y el aborto, o casi sobre cualquier asunto económico o ético, como el endeudamiento o el orgullo nacional y el patriotismo, hubiera escuchado respuestas casi idénticas. ¿Por qué? Esa época conservaba un consenso cultural de las convicciones morales básicas. Sí, los evangélicos a menudo se oponían a cosas como fumar, beber, el lenguaje profano e ir a ver la mayoría de las películas ... y esas no hubieran sido las opiniones de la mayoría. Sin embargo, las iglesias evangélicas podían asumir que las instituciones de la cultura se esforzaban en dar a los ciudadanos las «herramientas mentales» básicas para entender la presentación del evangelio. En los años cuarenta, un ministro cristiano podía decir casi a cualquier joven adulto del país: «¡Pórtate bien!», y este sabía a qué se refería. A finales los años setenta, si decía: «¡Pórtate bien!», la respuesta habría sido: «¿Y cómo define usted el bien? Tal vez mi definición es distinta a la suya. Además, ¿quién es usted para imponerme su punto de vista?».

LAS CAUSAS DEL ABANDONO DE LA CULTURA TRADICIONAL

Algunos explican el cambio en la cultura occidental al abandonar los valores morales tradicionales, estudiando la historia intelectual. Señalan, por ejemplo, la manera en que las filosofías de la Ilustración han permeado nuestras sociedades. El principio básico de la Ilustración fue un nuevo acercamiento al conocimiento. El individuo no debía confiar en la tradición, la costumbre o la moral. Nada debía aceptarse por autoridad; todo tenía que demostrarse por la propia razón.⁷

Otros señalan al auge del Romanticismo, que era en sí mismo una reacción al énfasis en la ciencia y la razón. El Romanticismo le daba prioridad al sentimiento y la experiencia sobre la razón, aunque era tan radicalmente individualista y tan hostil a la tradición heredada, a los valores morales y a la fe religiosa como lo fuera el lado racionalista de la Ilustración.

Hay quienes arguyen que no son tanto las creencias intelectuales las que configuran los patrones sociales, sino que las nuevas realidades sociales afectan las creencias. Por ejemplo, hay quienes sostienen que el capitalismo corroe los valores tradicionales y apuntan a los avances tecnológicos como viajes aéreos, televisión, anticoncepción e Internet como innovaciones que han resquebrajado los valores morales y las comunidades tradicionales en pro de la libertad individual y la libertad de elección.

Antes de este cambio, los no creyentes necesitaban que se los persuadiera sobre muchas doctrinas para que se hicieran cristianos. Necesitaban entender que Dios era más santo de lo que pensaban, pero no había que convencerlos de que Dios existía o que se indignaba con la desobediencia. Necesitaban ver que estaban más alienados de Dios de lo que pensaban, pero no había que convencerlos de que existía el pecado o de que había absolutos morales y transculturales. La gente tenía que saber exactamente lo que Jesús había hecho para salvarlos, aunque no era tan necesario establecer que Jesús vivió y realizó las cosas que la Biblia dice que hizo. La gente necesitaba conocer que la salvación no era por obras, sino por fe; pero, en general todo el mundo tenía alguna idea de la «salvación» y cierto tipo de creencia en la vida después de la muerte. Por último, la gente necesitaba que se le explicara la diferencia entre fe y obras, y cómo habían estado dependiendo de sus obras. Con frecuencia le decían a quien presentaba el evangelio: «¡No me había dado cuenta de eso! ¿Qué debo hacer?»⁸

En resumen, los evangélicos podían contar con que, por lo menos, sus oyentes fueran mentalmente capaces de entender el mensaje de la fe cristiana, un mensaje visto esencialmente como creíble y positivo. Su trabajo consistía en convencer a la gente de la necesidad personal que tenían de Cristo y confiar en que el poder del Espíritu Santo los apremiara a hacer un compromiso personal con Cristo. Las presentaciones del evangelio se mantenían más bien simples, enfatizando en la importancia del arrepentimiento y de la fe,

sin el enorme trabajo de tener que afirmar la mismísima existencia y carácter del Dios bíblico o las otras partes del marco básico del entendimiento cristiano de la realidad. Además, no era muy difícil llevar a la gente a la iglesia. Era de conocimiento general que ser parte de una iglesia era una buena cosa. De hecho, los que querían ser miembros respetados de la comunidad local sabían que asistir a la iglesia local era parte del paquete.⁹

No obstante, a medida que las principales instituciones culturales dejaron de apoyar al cristianismo, numerosos cristianos se sintieron seriamente fuera de lugar en su propia sociedad. Particularmente los jóvenes adultos se sintieron confundidos, resistentes y hostiles a la presentación clásica del evangelio.¹⁰ Para mediados de los años noventa había una sensación cada vez mayor de que las iglesias conservadoras de los Estados Unidos estaban perdiendo a pasos agigantados el contacto con la cultura y la sociedad, a pesar de que a finales de los setenta y principios de los ochenta el movimiento de buscadores de iglesias había tratado de hacer que la iglesia fuera más atractiva a la gente contemporánea. El extenso estudio de Robert Putman y David Campbell demostró que esta percepción era correcta. Si bien las iglesias de la corriente principal habían comenzado a declinar antes, ahora también las iglesias conservadoras estaban declinando.

Los motivos para este cambio de cultura siguen siendo objeto de mucho debate, pero una cosa es cierta: se hizo cada vez más difícil para los cristianos evangélicos ser indiferentes a la cultura.

LA POSTURA DEL PIETISMO

¿Cómo se relacionó la mayor parte de la iglesia evangélica de los Estados Unidos con la cultura durante la mayor parte del siglo XX? La postura básica fue pasar por alto la cultura y colocar todo el énfasis en las conversiones y en el crecimiento espiritual de los individuos. No fue, en esencia, un modelo particular para relacionar a Cristo con la cultura. Algunos dirían que fue una forma de abandono de la cultura o de hostilidad hacia ella, pero yo argumentaría que no se trató tanto de una visión negativa de la cultura humana, sino más bien de indiferencia. La cultura simplemente no era una cuestión y prestarle demasiada atención se consideraba una distracción. Los cristianos jóvenes tenían a ministros y misioneros –no artistas ni líderes empresariales– que eran idealizados ante ellos, no porque el involucrarse en la cultura fuera malo; sino, sencillamente, porque no era algo importante. A todos se les animó a entrar en el ministerio cristiano a tiempo completo para así evangelizar al mundo.

Por supuesto que en otro sentido este era un modelo para interaccionar con la cultura, porque esta visión incluía, a menudo, frases como esta: «Sí, esta sociedad no es todo lo que debiera ser. Pero la manera de cambiar al mundo es cambiar los corazones uno por uno por medio de la evangelización y el discipulado. Si tuviéramos verdaderos cristianos en el mundo, la sociedad sería más equitativa y moral».

LA CRECIENTE RESISTENCIA DE LOS JÓVENES ADULTOS

Robert Putnam y David Campbell nos dicen que de 1970 a 1985, el número de jóvenes (dieciocho a veinte años) que se llamaban evangélicos subió del diecinueve por ciento al veintiséis por ciento, en tanto que el número de jóvenes adultos que dijeron no tener «preferencia religiosa» declinó algo, del trece por ciento al once por ciento.

Hemos visto, sin embargo, que esta tendencia se ha dado la vuelta en los últimos veinte años. El porcentaje de adultos jóvenes que indicaron no tener «preferencia religiosa» subió hasta casi el treinta por ciento, mientras que el porcentaje de adultos jóvenes que se denominaban evangélicos descendió hasta el quince por ciento. Putnam y Campbell informan que «a mediados de los años ochenta, los evangélicos habían superado por más de 2:1 a los autodenominados sin preferencia religiosa entre los estadounidenses veinteañeros, pero para el 2008 [...] estos jóvenes sin preferencia sobrepasaron a los evangélicos jóvenes por más de 1:5 a 1».¹¹

Para una descripción más a nivel popular de cómo los jóvenes estadounidenses están alienados de la creencia cristiana, véase David Kinnaman y Gabe Lyons, *unChristian: What a New Generation Really Thinks about Christianity* [No cristiano: Lo que la nueva generación verdaderamente piensa acerca del cristianismo] y *Why It Matters* [Por qué importa] (Grand Rapids: Baker, 2007).

A este enfoque lo denominaré «pietismo». La palabra se deriva de un movimiento del siglo XVII dentro de la iglesia germanohablante de la Europa central, en la que el énfasis pasó de la precisión doctrinal a la experiencia espiritual, de los esfuerzos dirigidos por clérigos al ministerio secular, y de los esfuerzos para reformar el orden social e intelectual al énfasis en la misión evangelística y el discipulado personal.¹² Mark Noll sostiene que el pietismo alemán fue una de las fuentes principales (aunque no la única) del evangelicalismo contemporáneo anglohablante. Otras fuentes incluían el puritanismo y el avivamiento anglicanista de Wesley y Whitefield. Estos diversos esfuerzos o raíces no tenían hacia la cultura una actitud idéntica. El pietismo alemán era demasiado sumiso al estado y a la cultura, en tanto que mucho del puritanismo no lo era. Por eso, cuando el fundamentalismo estadounidenses entró en un modo más pietista en la primera mitad del siglo XX, se fundamentó en una de sus raíces más que en otras.¹³

CAPITAL SIMBÓLICO

En su libro *To Change the World* [Para cambiar el mundo], James D. Hunter arguye que hay una gran cantidad de cristianos evangélicos en los Estados Unidos, pero que están teniendo mucho menos impacto sobre cómo se vive la vida humana en nuestra sociedad que el que tienen grupos mucho más pequeños con mayor presencia en centros urbanos, académicos y culturales. Según Hunter señala, la cultura opera de manera parecida al «capital simbólico». Si usted enseña sociología en Harvard, tiene mucho más de este «capital» que si lo hace en una universidad comunitaria en Nebraska. Su voz se oír con mayor claridad y por mayor número de personas, las puertas se le abrirán para que presente sus argumentos y promueva sus puntos de vista. Su forma de ver se tomará mucho más en serio.

Hoy, mientras los cristianos ortodoxos constituyen, digamos, el treinta por ciento de la población de los Estados Unidos, ocupan solo un diminuto porcentaje de las posiciones de influencia en instituciones culturales y en centros urbanos, lo cual significa que para el restante setenta por ciento se produce poco o ningún impacto práctico sobre cómo se vive la vida humana en sociedad.

Sin embargo, durante los últimos quince años, muchos cristianos evangélicos estadounidenses han abandonado la postura pietista. Debido a los cambios (relativamente abruptos) en el occidente hacia una cultura poscristiana, muchos cristianos se sacudieron de su indiferencia. Se les hizo menos posible ver las principales instituciones culturales como una fuerza favorable o incluso benigna y sintieron que necesitaban, como mínimo, pensar en la cultura para luego luchar contra ella, reclamarla, adaptarse a ella o deliberadamente renunciar a ella.

Pero incluso si nuestras realidades sociales no habían cambiado, hay varios errores serios en la indiferencia pietista hacia la cultura. Primero, muchos han promovido la postura pietista argumentando que aumentar el número de cristianos, de alguna manera, mejorará o cambiará la sociedad. Pero como replica James Hunter convincentemente, los números no siempre se equiparan a la capacidad de influencia. Incluso si el ochenta por ciento de la población de un país lo constituyen creyentes cristianos, no tendrán casi ninguna influencia cultural a menos que los cristianos vivan en centros culturales y trabajen en campos forjadores de la cultura como la academia, las publicaciones, los medios de comunicación, el entretenimiento y las artes.¹⁴ La presuposición de que la sociedad mejorará por el solo hecho de contar con más creyentes cristianos, ya no es válida. Si a usted le importa ejercer influencia en la sociedad, solo con la evangelización no es suficiente.

Otros que adoptan una postura pietista han argumentado que para los cristianos no es una meta apropiada tratar de mejorar la cultura en absoluto, ni siquiera indirectamente. Al evangelista del siglo XIX, Dwight Moody, se le atribuye haber dicho: «Veo este mundo como si fuera un barco naufragado. Dios me dio un barco salvavidas y me dijo: “Moody, salva a todos los que puedas”». ¹⁵ Esta es una descripción clásica de una mentalidad pietista. Este es

el argumento: ¿Quién necesita comprometerse con la cultura cuando la gente está perdida espiritualmente y muriéndose? Lo que debe importar es la evangelización y el discipulado personal.

Pero esta es una visión ingenua acerca del papel de la cultura en la preparación de la gente para la evangelización. En cierta ocasión, un pastor me explicó cómo llegó a darse cuenta de esta verdad. Me dijo que por años había animado a los mejores y más brillantes de su iglesia para que ingresaran a tiempo completo al ministerio cristiano y no a vocaciones seculares. No obstante, a medida que transcurrían las décadas, notaba que más y más personas no solo estaban en desacuerdo con su mensaje del evangelio, sino que ni siquiera podían comprender los conceptos básicos del bien y el mal, el pecado y la gracia. Me confesó: «Me di cuenta de que si todos los cristianos únicamente evangelizan –y ningún cristiano escribe novelas o produce películas o trabajaba en la cultura en general– muy pronto los conceptos más fundamentales del cristianismo serían tan extraños que no habría quien me entendiera cuando predico». Cabría afirmar que esto, en realidad, ya ha ocurrido. El cambio de la cultura ha dejado al descubierto los problemas significativos que tiene la postura pietista de indiferencia hacia la cultura.

La postura pietista es también ingenua en cuanto al papel de la cultura en el proceso del discipulado. La realidad es que si la iglesia no piensa mucho en la cultura –en qué partes son buenas, malas o indiferentes de acuerdo con la Biblia– sus miembros comenzarán a aceptar, sin crítica, los valores de la cultura. Empezarán a ser asimilados por la cultura aunque no sea esa la intención. La cultura es compleja, sutil e ineludible como lo hemos visto al tratar sobre la contextualización. Y si no estamos pensando deliberadamente acerca de nuestra cultura, simplemente nos conformaremos a ella sin percatarnos siquiera de lo que está sucediendo. Un ejemplo interesante es cómo las iglesias de la tradición evangelística y pietista han adoptado, de forma inmediata, modelos de ministerio «orientados al buscador» que emplean técnicas modernas de mercadeo y promoción sin pensar si esas mismísimas técnicas importan los valores culturales del consumismo y el individualismo.

EL SURGIMIENTO DE LOS MODELOS

El movimiento de distanciamiento de la postura pietista hacia la cultura tuvo orígenes humildes. En los años cuarenta, unos cuantos jóvenes de iglesias fundamentalistas comenzaron a obtener doctorados en las Universidades de Harvard y Boston.¹⁶ Uno de ellos, Carl F. H. Henry, reconoció que, si bien la cultura todavía parecía estar fundamentada mayormente en el cristianismo, era imposible mantener la moral cristiana a largo plazo en una sociedad sin doctrina cristiana. En su obra original *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, [La conciencia inquieta del fundamentalismo moderno] convocó a los protestantes creyentes en la Biblia a que reingresaran en las principales instituciones culturales e interaccionaran como cristianos «desde una cosmovisión cristiana» en la esfera pública de la academia, las leyes y el arte.¹⁷ Veinte años después, Francis Schaeffer, quien les había pedido a los cristianos que se relacionaran con la cultura de esta manera, se convirtió en la primera figura popular en ganar terreno con toda una generación de evangélicos. Dio perspectivas cristianas sobre el existencialismo, las películas de Fellini y Bergman, las letras de Led Zeppelin y al arte de Jackson Pollack en un momento cuando a «los estudiantes universitarios cristianos ni siquiera se les permitía ir a ver películas de Disney».¹⁸

A medida que la postura pietista se desvanecía, los evangélicos comenzaron a buscar modelos para relacionar a Cristo con la cultura, algo que sintieron que antes no habían necesitado.¹⁹ Una de las primeras alternativas en aparecer como resultado del eclipse de la postura pietista tuvo sus orígenes en la idea de la «cosmovisión cristiana», especialmente según la formulara Abraham Kuyper de los Países Bajos. Las opiniones de Kuyper fueron tal vez las que se expresaron más decisivamente en «Sphere Sovereignty» [«La soberanía de las esferas»], el discurso que pronunció en el acto de apertura de la Universidad Libre de Ámsterdam en 1880, en el cual argumentaba que en la universidad, la medicina, las leyes, las ciencias naturales y el arte se estudiarían y se llevarían a cabo sobre principios cristianos que debían ejercer presión en «cada departamento, cada disciplina y con cada investigador». «Ningún pedazo de nuestra mente deberá estar herméticamente aislado del resto», afirmó y luego agregó la famosa frase: «Y no existe una pulgada cuadrada en todo el dominio de nuestra existencia humana sobre la que Cristo, que es el soberano de todo, no grite: “Mío”».²⁰ Toda actividad y producción humanas se realizan para algún fin, con alguna visión, con base en alguna comprensión de la realidad última y el significado de la vida, y esta comprensión afectará la manera en que la actividad y la producción se llevan a cabo. Por lo tanto, la producción cultural es algo que los cristianos deben hacer, y deben hacerlo de tal manera que se conforme a la gloria de Dios. En otras palabras, deben involucrarse totalmente en la cultura.²³

LA POLITICA, LOS NEOCALVINISTAS Y LA DERECHA RELIGIOSA

Una de las claves de la diferencia política entre los neocalvinistas y la derecha religiosa tiene que ver con las interpretaciones diferenciadas en relación con lo que Romanos 13:3-4 enseña acerca de la función del estado. Los neocalvinistas interpretan el texto como que enseña que el gobierno tiene dos funciones básicas: administrar la justicia castigando a los malhechores e impulsar el bienestar público proveyendo para las necesidades materiales básicas de la gente, en particular de los miembros débiles y pobres de la sociedad.²¹

Los de la derecha responden que Romanos 13:3-4 enseña únicamente la primera de estas dos funciones: que el estado debe hacer cumplir la ley; esencialmente debe proveer un cuerpo de policía, un sistema legal y la defensa militar. Y nada más.²²

En América del Norte, esta visión kuyperiana del compromiso cultural la promovieron, en primer lugar, pensadores e instituciones asociados con algunas ramas de la teología reformada que se ha denominado «neocalvinismo».²⁴ Este movimiento convocó a los cristianos a interaccionar y a cambiar la cultura ejercitando sus vocaciones desde una cosmovisión específicamente cristiana. Sin embargo, para mediados del siglo XX, escritores como Gordon Clark, Carl F. H. Henry, y en especial Francis Schaeffer, habían popularizado la idea de la cosmovisión entre los evangélicos estadounidenses, así que, hoy en día, está bien extendida la idea de una cosmovisión cristiana como fundamento para la interacción cultural.²⁵ A través de las obras de Schaeffer, James W. Sire y otros autores de una variedad de libros y currículos a nivel popular, el concepto se ha difundido ampliamente. Es justo decir que es esencial en cursos de Escuelas Dominicales y programas de ministerio juvenil de las iglesias evangélicas de América del Norte. Joel Carpenter, en una ponencia presentada en la Escuela Kennedy de Harvard, arguyó que la tradición kuyperiana de cosmovisión ha captado esencialmente la mayor parte de la educación superior evangélica de América del Norte.²⁶

Los proponentes originales de la cosmovisión kuyperiana tendían a ser liberales en su política, favoreciendo las economías centralizadas al estilo europeo y un gobierno expansivo con énfasis en la justicia y los derechos para las minorías. Sin embargo, en los años setenta y ochenta surgió otra «ala» de los proponentes de la cosmovisión cristiana en los Estados Unidos: la derecha religiosa. Muchos cristianos fundamentalistas como Jerry Falwell, quien había defendido abiertamente la postura pietista, la abandonaron. Falwell y otros llegaron a creer que la cultura estadounidense estaba apartándose a grandes pasos de sus valores morales, y por eso lideró a los cristianos conservadores a convertirse en una fuerza política dentro del partido republicano.²⁷ La derecha religiosa usó intensamente el concepto de cosmovisión, como también la idea de la «cultura transformadora», pero conectó estas ideas directamente a acciones políticas en apoyo de medidas conservadoras. El creciente estado secularista tenía que verse como un enemigo que había que reducir, y no solo porque promovía el aborto y la homosexualidad.²⁸ La filosofía política conservadora

creía que los impuestos debían bajarse, el estado reducirse para favorecer al sector privado y al individuo, y las fuerzas militares ampliarse. Los de la derecha religiosa justificaban a menudo toda la agenda conservadora en base a una visión bíblica del mundo. El movimiento sostenía que necesitábamos líderes políticos que gobernaran desde un punto de vista cristiano, y este estaba definido en su mayoría por un gobierno limitado, impuestos más bajos, una fuerza militar más fuerte y la oposición al aborto y a la homosexualidad.

Una segunda respuesta al cambio de la cultura surgió casi al mismo tiempo que la derecha religiosa: el crecimiento del movimiento del «buscador de iglesia». Liderado por la Iglesia Comunitaria Willow Creek en los suburbios de Chicago, el movimiento comenzó a finales de los años setenta y alcanzó popularidad en los ²⁹ Una de las raíces de este movimiento es la tendencia al crecimiento de la iglesia que surgió del pensamiento del misionólogo Donald McGavran, quien enseñó que a los no cristianos no debía pedírseles que saltaran importantes barreras culturales para convertirse en creyentes. Con este principio en mente, el movimiento del buscador de iglesia detectó el cambio de cultura y reconoció que el cristianismo se estaba tornando cada vez culturalmente más extraño para los no creyentes. La solución que recomendaba no era «la iglesia como siempre» (como los que sostenían la postura pietista), ni era tampoco la «política con venganza» (como la derecha religiosa). En cambio, este movimiento hablaba frecuentemente de la irrelevancia de la iglesia y buscó «reinventar la iglesia» –principalmente adaptando sofisticadas «técnicas de mercadeo y desarrollo de producto del mundo empresarial»– para que apelaran a la gente secular no asistente a la iglesia.³⁰

Estas dos respuestas indudablemente representaban cambios importantes de la postura pietista que esencialmente ignoraba o denunciaba a la cultura. La derecha religiosa buscó, de forma agresiva, cambiar la cultura, en tanto que el movimiento de buscadores llamó a los cristianos a que fueran más relevantes en ella. No pasó mucho tiempo, sin embargo, antes de que los cristianos comenzaran a responder no solo al cambio de la cultura, sino también a estas «respuestas». A finales de los años noventa apareció una nueva tendencia entre los jóvenes evangélicos denominada «la iglesia emergente».³¹ La iglesia emergente fue otra respuesta más al continuo cambio cultural. Se publicaron libro tras libro que anunciaban la «muerte del cristianismo» y «la muerte de la modernidad». Lesslie Newbigin les había pedido a las iglesias del occidente que tuvieran «un encuentro misionero con la cultura occidental»,³² y para finales de los años noventa un grupo de eruditos había preparado un libro basado en las ideas básicas de Newbigin titulado *Missional Church* [La iglesia misional].³³ «Iglesia misional» e «iglesia emergente» se convirtieron en términos sintetizados que describían una nueva manera de comprometerse con la cultura.

¿Pero en qué consiste esta nueva manera? En realidad son varias maneras diferentes. Muchos jóvenes líderes evangélicos estuvieron de acuerdo en que tanto la derecha religiosa como las técnicas de mercadeo del movimiento del buscador de iglesia habían fracasado en relacionarse de forma adecuada con la cultura. Vieron en la derecha religiosa una prueba de que la iglesia había sido tomada cautiva por una ingenua lealtad al americanismo y al capitalismo de libre empresa, en vez de a un modo verdaderamente bíblico de pensar y vivir. Otros rechazaron el movimiento del buscador de iglesia al percibirlo como una entrega al individualismo y al consumismo. Para muchos cristianos, ambos grupos se habían

convertido en cautivos de la cultura de la Ilustración occidental y moderna. En respuesta, los involucrados en la iglesia misional/emergente enfatizaban el hacer justicia y prestar servicio en la comunidad humana más amplia, algo que ni la derecha religiosa ni la iglesia del buscador (mucho menos las antiguas iglesias pietistas) habían acentuado. Líderes de la iglesia emergente también enfatizaron (como lo hiciera Francis Schaeffer en sus primeros años) la involucración en hacer cultura y la bondad de la vocación secular. El tercer énfasis del movimiento fue el de la formación espiritual y la espiritualidad contemplativa, a menudo exhibiendo disciplinas espirituales que históricamente se han asociado con el catolicismo romano y la ortodoxia oriental.³⁵ Estas se ofrecían como alternativa al proconsumista movimiento del buscador.³⁶

LOS «DOS REINOS» Y LOS MODELOS TRANSFORMACIONISTAS

Dan Strange resume bien el debate dentro de los círculos reformados entre los que abogan por una perspectiva kuyperiana de transformación cultural y los que proponen lo que se conoce como la visión de los «Dos reinos».³⁴ Strange les llama a estos dos campos el modelo del «Reino común» (al que nos referiremos como la visión de «Dos reinos») y el modelo del «Reino confesional» (al que nos referiremos como la visión transformacionista o neocalvinista). Strange enumera a los proponentes del modelo de los «Dos reinos»: Meredith Kline, Michael Horton, Daryl Hart, Stephen Grabill, Ken Myers y David VanDrunen. Y enumera a los pensadores del modelo transformacionista: Cornelius Van Til, Vern Poythress, Peter Leithart y John Frame.

En los capítulos siguientes explicaremos ambos modelos para relacionarse con la cultura. En este punto, subrayo que mientras esta controversia implica una cantidad relativamente pequeña de autores y lectores, bien vale la pena nuestra atención, porque el mundo evangélico reformado, aunque pequeño en número, tiene un enorme impacto en la comunidad evangélica más amplia a través de sus instituciones educativas y publicaciones, y porque es una ventana para la clase de debates sobre la cultura que ahora divide a los cristianos conservadores con una variedad de tradiciones y denominaciones a lo largo y ancho del mundo.

Sin embargo, la iglesia misional/emergente se ha fragmentado rápidamente en numerosas corrientes semi-identificables. Como cosa interesante, mucha de la fragmentación es sobre la cuestión de cómo relacionar el cristianismo con la cultura. Los proponentes de la iglesia emergente saben que ellos no quieren el olvido cultural del pietismo, el triunfalismo de la derecha religiosa y la falta de reflexión y profundidad de la mayoría de los buscadores de iglesias. Con todo, no se han puesto de acuerdo en cuál debe ser el modelo ideal para relacionarse con la cultura. Algunas de las iglesias del movimiento emergente han sido criticadas por ser poco más que iglesias para buscadores adaptadas a las sensibilidades más irónicas de las generaciones más jóvenes. Otros en la corriente emergente optaron por una perspectiva «neoanabaptista» con bastante influencia de autores como Stanley Hauerwas y John Howard Yoder.

La disensión sobre los diversos modelos continúa en acalorados debates internos dentro de las denominaciones y tradiciones. Tenemos un ejemplo en la comunidad de las iglesias reformadas conservadoras en las que ha reinado por décadas el punto de vista sobre la «transformación cultural» de Kuyper. En años recientes ha surgido un punto de vista severamente diferente para relacionar a Cristo con la cultura llamado a menudo el modelo de los «Dos reinos». En contra de la perspectiva kuyperiana, este grupo argumenta que el «trabajo del reino» no incluye la transformación y redención de la cultura, sino solamente la construcción de la iglesia. Además, los que se apegan al modelo de los dos reinos creen que los cristianos deben vivir en el mundo como ciudadanos al igual que los demás,

apelando a las comúnmente sostenidas intuiciones acerca de la decencia, el bien y el mal, y el buen orden. En otras palabras, los cristianos no deben tratar de transformar la cultura para que esta refleje los estándares o creencias cristianos.

¿Qué vemos hoy? Muchos de los modelos históricos para relacionar a Cristo con la cultura se están redescubriendo, ensayando, revisándose y debatiéndose. En el capítulo siguiente examinaremos de cerca las formas actuales más prominentes de estos modelos. Normalmente, opino que no sirve de ayuda dedicar demasiado tiempo a criticar las visiones de los demás; es casi siempre mejor pasar a construir rápidamente un plan positivo de acción. Pero en este caso, creo que será beneficioso para usted como practicante una crítica juiciosa y compacta del pensamiento de las corrientes principales en el ámbito del cristianismo y la cultura. Para muchos, ver los modelos uno junto al otro les ayuda a situarse y entender mejor sus propias influencias y «descodificar» las posturas de aquellos con los que están en desacuerdo.

Al final, mi objetivo principal al examinar los modelos es el de sugerir que la mejor manera de avanzar en el proceso de involucrarse con la cultura es tener un cuidadoso equilibrio entre varias polarizaciones. Creo que cada uno de los modelos que examinaremos tiene una firme comprensión de una verdad particular importante, sin embargo, tienden a restarle importancia a otras verdades importantes. Como resultado, en su forma más pura, cada modelo está desequilibrado desde el punto de vista bíblico y se encuentra al borde de un precipicio en el que debemos cuidar de no caer. Y ninguno de ellos es, como dice D. A. Carson, «convinciente como explicación total o como un mandato inequívoco».³⁷ Por eso, en busca de un enfoque más equilibrado, volvamos al presente escenario de los modelos para relacionar al cristianismo con la cultura.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Keller escribe: «La iglesia contemporánea estadounidense palpita con debates internos». Dedique algunos minutos para enumerar varias de las controversias más profundas que han consumido tiempo y suscitado debate dentro de su propia comunidad teológica o denominación. ¿Cuáles de estas pueden atribuirse, sin lugar a dudas, al cambio de la cultura y a las interpretaciones de su comunidad con respecto a Cristo y la cultura?
2. Se dan varias causas para que nuestra cultura se aleje de los valores morales tradicionales (rechazo a la autoridad, individualismo radical, avances tecnológicos, etcétera). Independientemente de la causa, el mensaje del evangelio se ha hecho ahora «cada vez más incomprensible» para la gente. ¿Cómo ha experimentado usted este reto cuando comunica el evangelio en su propio contexto cultural? ¿Qué aspectos del evangelio le parece que son más difíciles que la gente entienda?
3. Quienes promueven el pietismo argumentan que:
 - la manera de cambiar al mundo es cambiar un corazón a la vez por medio de la evangelización y el discipulado
 - aumentar el número de cristianos de alguna manera mejorará o cambiará la sociedad
 - para los cristianos no es una meta adecuada el tratar de mejorar, ni siquiera indirectamente, la cultura en general

Después de leer este capítulo, ¿cómo respondería a cada una de estas objeciones? ¿Cuáles son las debilidades y las fortalezas de la postura pietista hacia la cultura?

4. ¿Con cuál de las varias respuestas religiosas al cambio de cultura descritas en este capítulo (es decir, la derecha religiosa, el buscador de iglesias, la iglesia emergente/misional, etcétera) ha estado usted involucrado? ¿Corresponde a su propia experiencia la perspectiva del panorama general histórico de este capítulo?

CAPÍTULO 15 — LA CRISIS CULTURAL DE LA IGLESIA

1. Esta historia se cuenta en el libro de Joel A. Carpenter, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism* [Reavímanos de nuevo: El reavivamiento del fundamentalismo estadounidense] (New York: Oxford University Press, 1999).
2. La fuerte reacción contra los valores culturales tradicionales en general y el cristianismo en particular llegó más rápidamente a Gran Bretaña y Europa después de la Segunda Guerra Mundial que a los Estados Unidos, porque el cristianismo evangélico de los EE.UU. es populista –apela a las masas– en tanto que el evangelicalismo en el Reino Unido no lo es (véase Alister Chapman, «The Educated Evangelicalism of John Stott» [El evangelicalismo educado de John Stott])

<http://blogs.westmont.edu/magazine/2009/11/09/the-educated-evangelicalism-of-john-stott/> [acceso el 30 de enero de 2012]). En otras palabras, la amplia apelación de los evangélicos populistas entre los pobres y las clases obreras probablemente sirvió para mantener a la sociedad estadounidense más tradicional. No obstante, hay observadores que piensan que esto puede cambiar (véase por ejemplo, Robert D. Putnam y David E. Campbell, *American Grace: How Religion Divides and Unites Us* [La gracia estadounidense: Cómo la religión nos divide y nos une] [New York: Simon and Schuster, 2010]).

3. Este cambio social, de acuerdo con Putnam y Campbell, en realidad sucedió en dos etapas. En la década de los sesenta, muchas de las iglesias protestantes principales se identificaron con las ideas de la contracultura de esa década, y esto repercutió de tal manera que muchos estadounidenses desde finales de la década de los setenta hasta principios de la de los años noventa se pasaron de las iglesias principales a iglesias más evangélicas y conservadoras, engrosando sus filas. Esto ayudó a estimular el crecimiento de la derecha cristiana que se oponía vigorosamente a las ideas de los radicales de los años sesenta. Sin embargo, según Putnam y Campbell, así como las iglesias principales se asociaron con la extrema izquierda, las iglesias evangélicas se habían identificado con la derecha política extrema al llegar la década de los noventa, lo que dio pie a una retirada semejante de la iglesia conservadora y sus valores, en especial entre los menores de treinta y cinco años. Mientras tanto, muchos de los jóvenes radicales de los años sesenta habían terminado su «larga marcha por las instituciones culturales más importantes», en especial la academia estadounidense y el mundo del entretenimiento y los medios. El resultado es que la sociedad de los Estados Unidos, particularmente en las grandes ciudades y en las costas, al fin ha comenzado a acercarse a Europa y Canadá en cuanto al desdén con que se miran la doctrina y la moralidad cristianas (véase Putnam y Campbell, *American Grace*, [La gracia estadounidense], pp. 91-133).
4. Cifras citadas en Putnam y Campbell, *American Grace*, pp. 97-99.
5. Por ejemplo, en la década de los cincuenta, el estudio de cine que produjo *Los Diez Mandamientos* de Cecil B. DeMille envió monumentos de los Diez Mandamientos bíblicos a cientos de edificios públicos: parques, tribunales de justicia, etcétera. Estos monumentos fueron aceptados y colocados en todas partes y nadie levantó una ceja. Durante los últimos veinte años, por supuesto, estos monumentos se han convertido en objetos de intenso litigio y debate.
6. Citado en Barry Hankins, *Francis Schaeffer and the Shaping of Evangelical America* [Francis Schaeffer y la configuración de los Estados Unidos evangélicos] (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 42.
7. Véase *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism* [La Ilustración: El auge del paganismo moderno], de Peter Gay, vol. 1 (New York: Norton, 1995); ídem, *The Enlightenment: The Science of Freedom* [La Ilustración: La ciencia de la libertad], vol. 2 (New York: Norton, 1996).
8. Los párrafos anteriores se basan en mi propia experiencia de evangelización personal casa por casa de un pequeño poblado de Virginia a finales de los años setenta y principios de los ochenta. Allí la población había sido «cristianizada» por la cultura, como se había hecho en el este por siglos, aunque pocos entendían el evangelio o habían

vivido una fe personal vibrante.

9. En cierta ocasión oí una conferencia del pionero en gerencia Peter Drucker. Él contó lo sorprendido que estuvo cuando se mudó a la zona de la ciudad de Nueva York en los años cincuenta (para enseñar en la Universidad de Nueva York) y trató de conseguir una hipoteca para comprar casa. En el banco le preguntaron si asistía a una iglesia o una sinagoga. Se sorprendió de que le preguntaran esto (Drucker era de Austria), entonces inquirió qué importancia tenía. Le dijeron algo más o menos así: «¿Cómo vamos a confiar en un hombre que no va a la iglesia o a la sinagoga?».
10. Véase Putnam y Campbell, *American Grace* [Gracia estadounidense], pp. 124-25.
11. Ibid., p. 125.
12. Véase Philip Jacob Spener, *Pia Desideria*, trad. Theodore G. Tappert (Minneapolis: Fortress, 1964).
13. Mark Noll, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys* [El auge del evangelicalismo: La época de Edwards, Whitefield y los Wesleys] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003), pp. 60-65.
14. Véase James D. Hunter, *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World* [Para cambiar el mundo: La ironía, tragedia y posibilidad del cristianismo en el mundo de la modernidad tardía] (New York: Oxford University Press, 2010), p. 90.
15. Citado por William McLoughlin, *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham* [Avivamiento moderno: De Charles Grandison Finney a Billy Graham] (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2005), p. 257.
16. La historia se cuenta en la obra de Owen D. Strachan, «Reechoing the Evangelical Mind: Park Street Church's Harold Ockenga, the Boston Scholars, and the Mid-Century Intellectual Surge» (tesis doctoral inédita, Trinity Evangelical Divinity School, 2011).
17. Carl F. H. Henry, *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism* [La conciencia inquieta del fundamentalismo moderno] (Grand Rapids: Eerdmans, 1947).
18. Véase Francis Schaeffer, p. 63. Hankins eficientemente demuestra que el legado de Schaeffer fue doble. Cuando estuvo en Europa (en los años cincuenta y sesenta), Schaeffer hizo popular entre una generación de evangélicos más jóvenes las ideas de la cosmovisión y de salir a la cultura pública para hablar y trabajar de una manera distintivamente cristiana, que influyera en la sociedad (véase el capítulo 5 de Hankins: «Progressive Prophet of Culture» [Profeta progresivo de la cultura]). Posteriormente, cuando regresó a los Estados Unidos (en los años setenta y ochenta), colocó los fundamentos para la derecha cristiana (véase el capítulo 8 de Hankins: «A Manifesto for Christian Right Activism» [Un manifiesto para el activismo de la derecha cristiana]). En otras palabras, Schaeffer fue al que posteriormente llamaríamos un «transformacionista» que operaba en etapas diferentes de su vida como pensador neocalvinista y activista de la derecha cristiana.
19. No le llamaría a la postura pietista un modelo para relacionar a Cristo con la cultura. Sería más claro verla como la *ausencia* de un Cristo y un modelo de cultura, o incluso un «antimodelo». Aun modelos de Cristo y la cultura que recomiendan un retiro deliberado

tienen opiniones (negativas) de la cultura humana que se derivan de la reflexión de la Escritura y la cultura. La postura pietista es más una mentalidad que pasa por alto la cultura o la ve como algo mayormente sin importancia.

20. Abraham Kuyper, «Sphere Sovereignty» [La soberanía de las esferas] en *Abraham Kuyper: A Centennial Reader* [Abraham Kuyper: Un lector centenario], ed. James D. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 488. Todo el discurso se encuentra en las páginas 463-90 (del libro original).
21. Véase H. Henry Meeter, *The Basic Ideas of Calvinism* [Las ideas básicas del calvinismo] (Grand Rapids: Baker, 1990), pp. 104-5.
22. Véase Gary North, ed., *Theonomy: An Informed Response* [Teonomía Una respuesta informada] (Tyler, Tex.: Institute for Christian Economics, 1991), pp. 96-123, 249-273.
23. En su ensayo «Common Grace in Science» [La gracia común en las ciencias], Kuyper escribió: «El pensamiento de Dios se constituye en el centro de la esencia de las cosas: el pensamiento de Dios fija su forma de existencia, su apariencia, su ley para la vida, su destino». Hace una comparación con un reloj de bolsillo. Un niño ve «la caja de oro, la esfera y las manecillas», pero no entenderá qué hay en el interior que lo hace andar, ni cuál es el propósito de su tic-tac (no es solo para que suene, sino para medir el tiempo). Hasta que sepa para qué es el reloj, no lo entenderá, ni podrá evaluar si el reloj es bueno o malo. Kuyper entonces dice que el no cristiano observa el mundo de la misma manera en que el niño observa el reloj. Solo la persona que tiene la Palabra de Dios sabe por qué existen las cosas y por qué funcionan en el mundo como lo hacen. ¿Qué hacen entonces la educación y el trabajo desde una cosmovisión cristiana? Están para hacer uso de «una habilidad dada al hombre a fin de que desarrolle los pensamientos de Dios que yacen representados en la creación» (Bratt, *Abraham Kuyper: A Centennial Reader* [Abraham Kuyper: Un lector centenario], p. 444).
24. Entre los pensadores generalmente asociados con el neocalvinismo se encuentran Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd, Herman Bavinck, Albert Wolters, Richard Mouw, Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, Cornelius Plantinga, George Marsden, Evan Runner, Calvin Seerveld, Craig Bartholomew, Michael Goheen y James Skillen. Instituciones como Calvin College y Calvin Theological Seminary en Grand Rapids, Michigan; Dordt College en Sioux Center, Iowa; la CCO (Coalition for Christian Outreach [Coalición para el Alcance Cristiano]) y su Conferencia de Jubileo anual; Redeemer University College en Ancaster, Ontario, Canadá; el Instituto para Estudios Cristianos en Toronto, Ontario, Canadá; el Centro para Justicia Pública en Washington, D. C.; y el Trinity Christian College in Palos Heights, Illinois. Para un bosquejo introductorio del movimiento, véase Derek Melleby, «Neo-Calvinism 101» [Neocalvinismo 101], www.vanguardchurch.com/neo-calvinism_101.htm (acceso enero 30, 2012).
25. Para un análisis comprensivo, pero accesible, véase David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept* [Cosmovisión: La historia de un concepto] (Grand Rapids: Eerdmans, 2002). Naugle menciona a quienes forjaron el concepto entre los evangélicos protestantes: Abraham Kuyper, Gordon Clark, Carl F. H. Henry y Francis Schaeffer. Para una introducción corta pero de utilidad, véase James W. Sire, *Naming the Elephant: Worldview as a Concept* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004) y su clásico *The Universe*

Next Door: A Basic Worldview Catalog [El universo vecino: Un catálogo básico de cosmovisión], 5ta ed. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2009).

26. Carpenter («The Perils of Prosperity: Neo-Calvinism and the Future of Religious Colleges» [«Los peligros de la prosperidad: el neocalvinismo y el futuro de las universidades evangélicas»], en *The Future of Religious Colleges* [El futuro de las universidades religiosas], ed. Paul J. Dovere [Grand Rapids: Eerdmans, 2002], p. 183) señala que las bases más antiguas para la educación superior cristiana «como el humanismo cristiano renacentista practicado en la Harvard antigua, o la filosofía de la gracia común de la Ilustración escocesa según se propagara por un siglo desde Princeton, han desaparecido esencialmente del escenario estadounidense».
27. Hacia el final de su vida, Francis Schaeffer, quien originalmente promovió la cosmovisión como una inspiración para que los cristianos entraran a las artes, la academia, los negocios y los medios de comunicación, le dio su apoyo a Falwell y al crecimiento de la derecha cristiana (véase Hankin, *Francis Schaeffer*, pp. 200-204). El legado contemporáneo de Kuyper es entonces más bien políticamente mixto. Por una parte, el movimiento neocalvinista basado en el pensamiento de Kuyper está marcado por pensadores cuyas visiones políticas tienden a ser del centro o del centro-izquierda. Por la otra, Kuyper ha sido el héroe de la derecha religiosa y hasta cierto grado de los seguidores de Rousas Rushdoony y de aquellos en el campo llamado reconstruccionismo cristiano o teonomía.
28. Ronald Reagan, en su discurso inaugural del 20 de enero de 1981, dijo: «El gobierno no es la solución de nuestros problemas; el gobierno es el problema».
29. Lynne y Bill Hybels escribieron una «autobiografía» de Willow Creek con el título *Rediscovering Church: The Story and Vision of Willow Creek Community Church* [Redescubramos la iglesia: La historia y visión de la Iglesia Comunitaria Willow Creek] (Grand Rapids: Zondervan, 1997).
30. G. A. Pritchard (*Willow Creek Seeker Services: Evaluating a New Way of Doing Church* [Cultos para buscadores de Willow Creek: Evaluemos una nueva manera de hacer la iglesia] [Grand Rapids: Baker, 1995]) escribió una crítica temprana de Willow Creek. Pritchard descubrió que los cultos para buscadores atrajeron un porcentaje más alto de creyentes que de buscadores. Kimon Sargeant (*Seeker Churches: Promoting Traditional Religion in a Nontraditional Way* [Iglesias para buscadores: El impulso de la religión tradicional de manera no tradicional] [New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 2000]) proporcionó otra crítica del movimiento de buscadores. Sargeant y otros argumentan que al adaptar el ministerio a técnicas provenientes de la empresa secular y de los mundos de terapia, las iglesias inadvertidamente traen los valores subyacentes incorporados en esas técnicas y sutilmente cambian el mensaje cristiano.
31. ¡Se ha escrito tanto acerca de la iglesia emergente, que ni siquiera trataré de compilar una nota de pie de página bibliográfica!
32. Véase Lesslie Newbigin, «Can the West Be Converted?» [«¿Puede el occidente ser convertido?»], *Princeton Seminary Bulletin* 6.1 (1985), pp. 25-37, www.newbigin.net/assets/pdf/85cwbc.pdf (acceso el 30 de enero de 2012). Trataremos a Newbigin y a la conversación «misional» con más detalles en la parte 6.

33. Darrell L. Guder, ed., *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America* [La iglesia misional: Una visión para el envío de la iglesia en América del Norte] (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
34. Dan Strange, «Not Ashamed! The Sufficiency of Scripture for Public Theology» [«¡Sin avergonzarse! La suficiencia de la Escritura para la teología pública»], *Themelios* 36.2 (julio 2011), pp. 238-60, http://tgc-documents.s3.amazonaws.com/journal-issues/36.2/Themelios_36.2.pdf (acceso 30 de enero, 2012).
35. Los precursores de esta corriente de influencia fueron Richard Foster, *A Celebration of Discipline: The Path to Spiritual Growth* [Una celebración de la disciplina: El camino al crecimiento espiritual], 3ra. ed. (New York: HarperCollins, 1988); y Dallas Willard, *The Spirit of the Disciplines: Understanding How God Changes Lives* [El espíritu de las disciplinas: Entendamos cómo Dios cambia vidas] (New York: HarperCollins, 1988).
36. Véase Kent Carlson y Mike Lueken, *Renovation of the Church: What Happens When a Seeker Church Discovers Spiritual Formation* [Renovación de la iglesia: Qué sucede cuando un buscador de iglesia descubre la formación espiritual] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2011).
37. D. A. Carson, *Christ and Culture Revisited* [Cristo y la cultura revisado] (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 224.

LAS RESPUESTAS CULTURALES DE LA IGLESIA

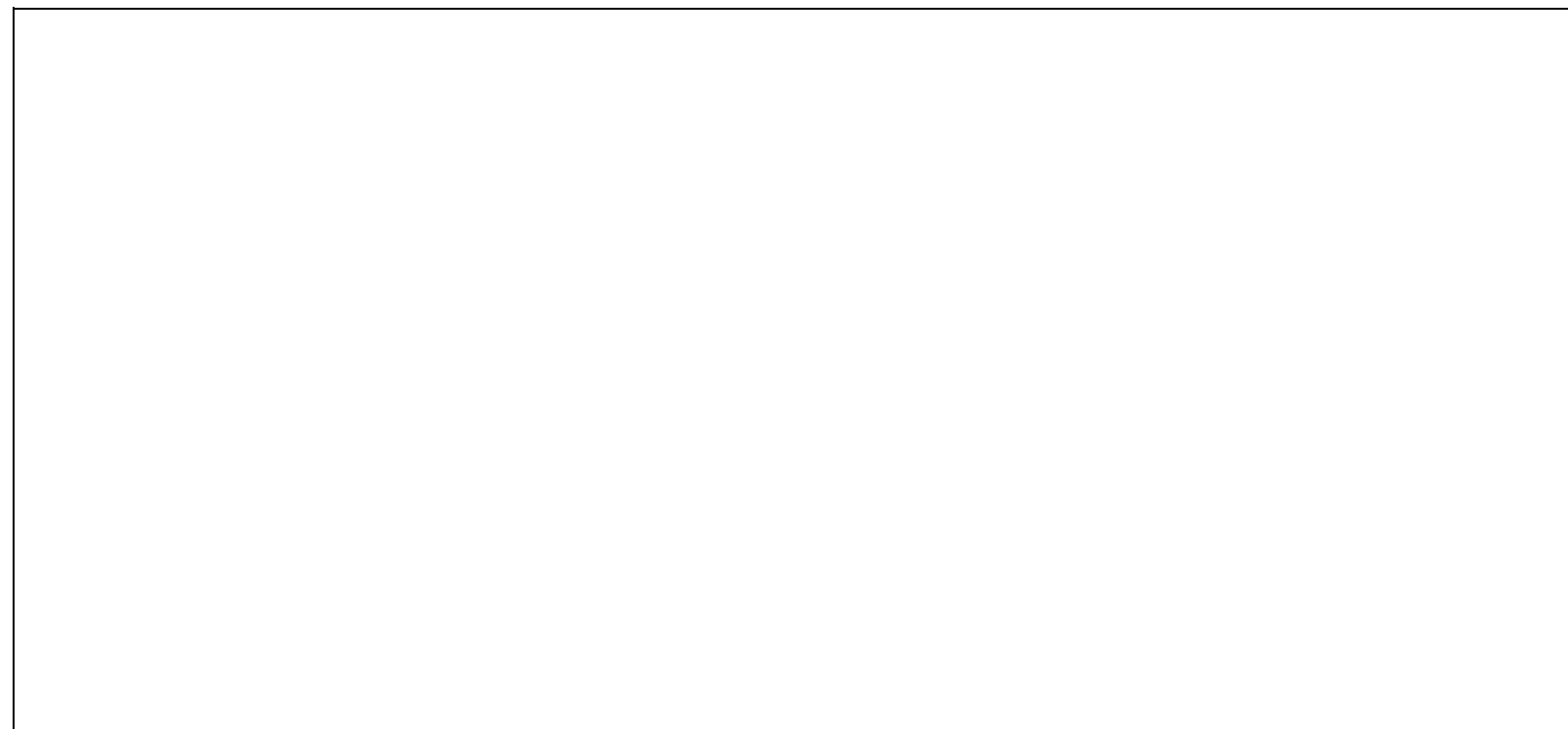
En respuesta a la crisis cultural que ha sacado a la fuerza a tantos evangélicos de su postura pietista, los cristianos (particularmente en los Estados Unidos) han estado contestando a la cuestión de cómo relacionarse con la cultura de cuatro maneras básicas, en lo que yo llamo el modelo transformacionista, el modelo de relación, el modelo contraculturalista, y el modelo de los dos reinos.¹ En el capítulo previo bosquejamos el surgimiento histórico de estos puntos de vista y algunas de las ideas que los impulsan, y en los capítulos que siguen los consideraremos en mayor detalle. Pienso que establecer estas cuatro categorías básicas es una preparación aclaradora e importante para desarrollar una visión de la iglesia centrada para la interacción cultural.

EL PROBLEMA CON LOS MODELOS

En las pasadas tres décadas, las alternativas que han surgido a la postura pietista se parecen bastante a muchos de los modelos expuestos en el clásico libro *Cristo y la cultura*, de H. Richard Niebuhr.² Niebuhr presenta cinco maneras básicas de relacionar a Cristo con la cultura:

1. **Cristo en contra de la cultura:** un modelo de *retirada*, en el que uno mismo se sale de la cultura entrando en la comunidad de la iglesia.
2. **Cristo de la cultura:** un modelo *acomodaticio* que reconoce que Dios obra en la cultura y busca maneras de afirmar esto.
3. **Cristo por encima de la cultura:** un modelo *sintético* que aboga por suplementar y añadir con Cristo a lo que de bueno tiene la cultura.
4. **Cristo y la cultura frente a frente:** un modelo *dualista* que ve a los cristianos como ciudadanos de dos campos diferentes, uno sagrado y otro secular.
5. **Cristo transformando la cultura:** un modelo *conversionista* que trata de transformar cada parte de la cultura con Cristo.

Niebuhr consideraba el primer modelo demasiado ingenuo en cuanto al poder de la redención y cómo salirnos de los efectos del pecado original. Pero consideraba que el segundo modelo no se preocupaba suficientemente por el estatus quo cultural y la continua realidad del pecado. Consideraba el tercer modelo demasiado optimista en cuanto, al mismo tiempo, a la cultura y a Cristo, careciendo de un sentido de la importancia del juicio divino, en tanto que el cuarto modelo era demasiado pesimista en cuanto a la posibilidad de una mejora cultural. De todos los modelos, Niebuhr consideraba que el último modelo era el más equilibrado: ni muy pesimista con relación a la cultura como los sectarios y dualistas, ni tan ingenuamente optimista como los acomodaticios y sintetistas.



DIFERENCIAS ENTRE LOS MODELOS DE NIEBUHR

Niebuhr entendió que sus dos primeros modelos eran extremos opuestos: el de «Cristo contra la cultura» percibe la cultura de manera mayormente negativa, como expresión de la situación caída del ser humano, en tanto que el de «Cristo de la cultura» la ve en su mayor parte como positiva, como una expresión de la actividad de la gracia de Dios. Los otros tres modelos: el de «Cristo por encima de la cultura», «Cristo y la cultura frente a frente», y «Cristo transformando la cultura», son posiciones entre los dos extremos, con el de «Cristo por encima de la cultura» representando una visión más positiva de la cultura de los tres.

Tal vez una ilustración pueda ayudarnos a distinguir las diferencias entre los modelos dentro del marco de trabajo de Niebuhr. Piense en un producto cultural en concreto, digamos, una computadora. La persona del «Cristo contra la cultura» tal vez rehúse utilizarla porque socava la comunidad humana. La persona del «Cristo de la cultura» la adoptará por completo, segura de que es algo que Dios ha traído. La persona del «Cristo por encima de la cultura» también la adoptará, pero la usará solo para fines de evangelización y enseñanza cristiana. La persona del «Cristo y la cultura frente a frente» usará la computadora con algún recelo y se cuidará mucho de no disfrutarla excesivamente. Finalmente, la persona del «Cristo transformador de la cultura» estudiará los efectos de las computadoras sobre las relaciones humanas, las comunidades y el carácter, y entonces desarrollará maneras particulares de usarlas que no socaven, sino más bien promuevan, el florecimiento humano tal como la Biblia lo define.

Puesto que adapté esta ilustración de un artículo escrito para universitarios en el sitio web de la Universidad Calvin College, algunos lectores tal vez discernan, apropiadamente, un sesgo transformacionista en esta ilustración.³ Con todo, es útil.

Sin embargo, aun cuando Niebuhr presentó estos cinco modelos como maneras distintas de comprender la relación entre Cristo y la cultura, reconoció la «artificialidad» de hablar de modelos. Escribió: «Cuando uno vuelve del esquema hipotético a la rica complejidad de los acontecimientos individuales, es evidente de inmediato que ninguna persona o grupo se conforma jamás por completo a uno de los tipos».⁴ Niebuhr admitió que bosquejar los modelos y categorías tiene sus limitaciones, es decir, que algunas personas se conforman bien a un tipo, pero muchas otras no.

¿Por qué, entonces, usar modelos para empezar? Pienso que hay dos razones. La primera la dice el mismo Niebuhr: «El método de tipología [...] tiene la ventaja de llamar la atención a la continuidad y significación de los grandes *motivos* que aparecen y reaparecen en la larga lucha de los cristianos contra su problema persistente. Por ello también nos ayuda a obtener orientación cuando en nuestro propio tiempo tratamos de responder a la

pregunta de Cristo y la cultura».⁵ En otras palabras, cada uno de los modelos tiene en sí un motivo o verdad bíblica que lo guía y que ayuda a los cristianos a relacionarse con la cultura. Cada modelo agrupa a personas o grupos que han recalcado ese motivo, y al hacerlo, nos ayuda a ver la importancia de ese principio particular.

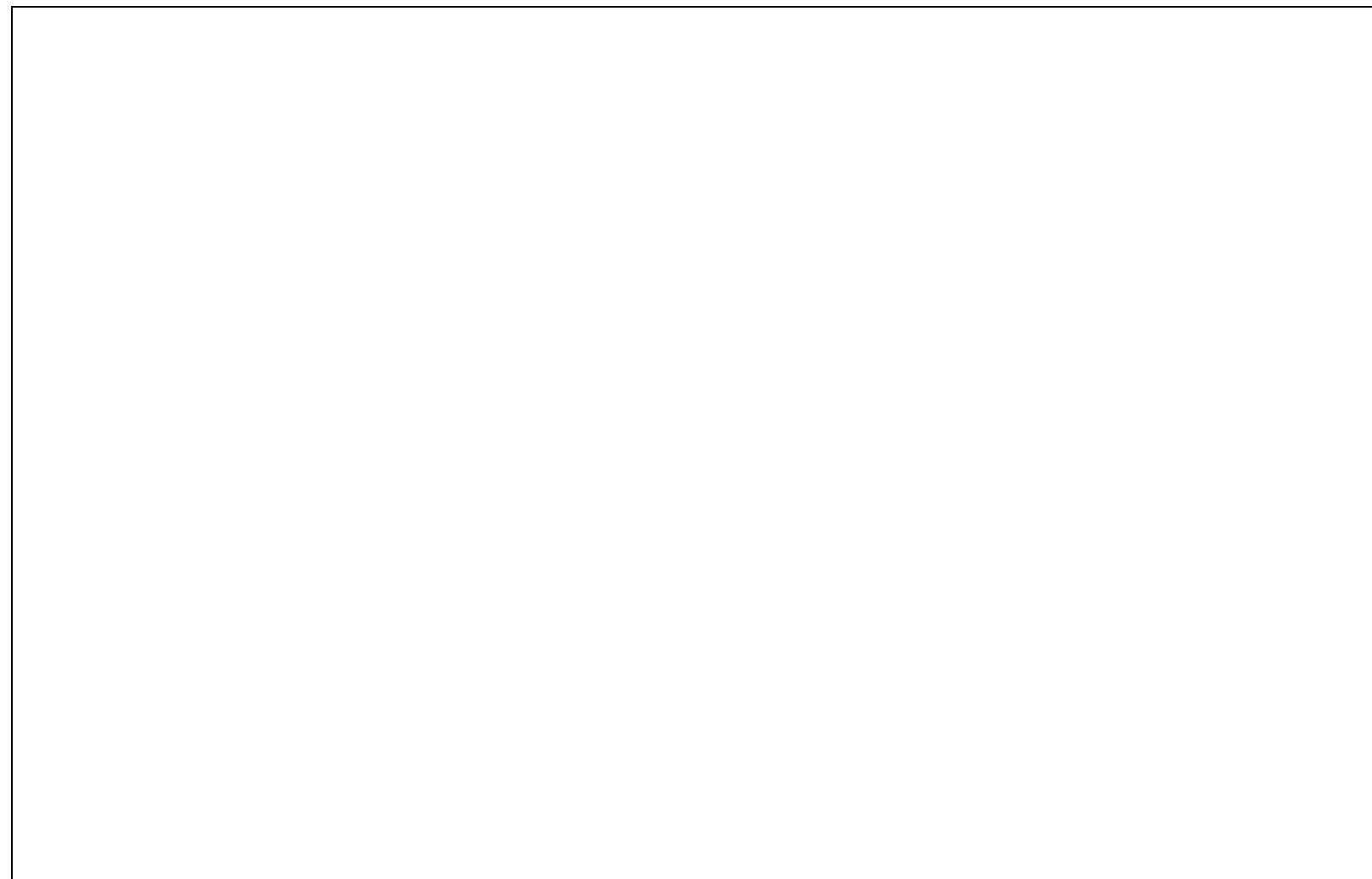
La segunda manera en que el uso de los modelos nos ayuda es por su propia inadecuación. Muchas personas y grupos no encajan en ninguna categoría porque perciben (correctamente) que ningún modelo puede hacer justicia a todos los temas bíblicos importantes. Dentro de cada modelo, entonces, habrá algunos que preferirán incorporar nociones de otros modelos y otros que se conformarán exclusivamente a un tipo. Así que el hecho de que los modelos fallen a menudo, como descriptores es instructivo en sí mismo.⁶ A través de sus limitaciones, los modelos animan a los líderes de la iglesia a evitar los extremos y desequilibrios, y a aprender de todos los motivos y categorías.

No podemos encontrarle sentido a lo que las personas hacen sin relacionarlo con otras personas y anotar continuidades y contrastes. Esta es la naturaleza del modelaje. Sin embargo, a ninguno de nosotros nos gusta que nos coloquen en una categoría. Aunque mostraré que hay una variedad de posiciones, incluso dentro de un modelo en particular, algunos lectores se sentirán como encasillados y deben tener en cuenta que voy a exponer las versiones más agudas y claras de estas posiciones. Me doy cuenta de que no todo el que se identifica con un movimiento sostiene todos sus puntos de la misma manera, así que necesariamente tengo que flirtear con generalizaciones demasiado amplias. Pero, si la iglesia y la cultura, verdaderamente, es la cuestión subyacente de muchos de nuestros conflictos como iglesia, pienso que es esencial hacer y estudiar mapas de este paisaje en particular.

EL MODELO TRANSFORMACIONISTA

El primer modelo para la involucración cultural es el modelo transformacionista, que interacciona con la cultura, principalmente, mediante un énfasis en que los cristianos cumplan sus vocaciones desde una cosmovisión cristiana y por ello cambien la cultura. Puesto que hay que hacer que el señorío de Cristo afecte todos los aspectos de la vida – economía y negocios, gobierno y política, literatura y arte, periodismo y medios de comunicación, ciencia, y leyes, y educación– los cristianos deberían esforzarse por transformar la cultura, para cambiar (literalmente) el mundo. Como ya dijimos arriba, este modelo está fuertemente endeudado con la obra y el pensamiento del teólogo y líder político holandés Abraham Kuyper.

Kuyper contribuyó con dos nociones fundamentales a este debate. Primero, los cristianos deben pensar y actuar distintivamente como cristianos en cada esfera de la vida. Lo hacen así porque toda la conducta cultural presupone (al menos implícitamente) un conjunto de creencias religiosas. Toda persona adora y es impulsada por alguna preocupación suprema, y sea cual fuere esta preocupación, dará forma a sus productos culturales. La segunda noción básica de Kuyper es esta: «Los cristianos deben articular su manera de pensar, hablar y actuar [...] en el curso de su interacción con los no cristianos en nuestras prácticas y en las instituciones humanas que compartimos».⁷ En otras palabras, si como cristiano soy consciente de mis creencias cristianas mientras vivo y trabajo, estas creencias afectarán todo lo que hago en la vida. Mi «hacer cultura» moverá a una sociedad en una dirección particular, y consecuentemente estaré cambiando la cultura.



NIEBUHR Y LOS MODELOS SUBSIGUIENTES

La obra de Niebuhr ha sido sometida a innumerables críticas. Un conjunto de críticas brota de los proponentes de visiones particulares que piensan que Niebuhr los caricaturiza. Otra crítica es que Niebuhr da por sentado la «solución constantiniana», es decir, que el cristianismo, de alguna manera, será la fe establecida de la sociedad. Esto es cierto, hasta cierto punto, puesto que Niebuhr da por sentado una identificación de la mayoría de la ciudadanía con el protestantismo tradicional. Los críticos acusan que si das por sentado que la era de la «cristiandad» ha pasado, tienes que volver a rehacer todas las categorías; y entonces te encuentras con los que sostienen que la cristiandad fue una buena idea (poder formal del estado, o coacción social informal, como maneras de promover la fe cristiana) y los que no.⁸ Otros han aducido que cada uno de los cinco modelos tiene por lo menos dos enfoques: uno saludable y otro no. Otros más dicen que la obra de Niebuhr da por sentado culturas monolíticas, no pluralistas, y que por consiguiente es menos relevante hoy.

En la crítica bíblica de Niebuhr que hace D. A. Carson, todo un libro, concluye que el segundo modelo («Cristo de la cultura») es erróneo y no bíblico, y que todo el resto de los modelos tienen apoyo bíblico y pueden ser válidos para un tiempo y ambiente en particular, pero no puede decirse que ninguno haga justicia a todos los temas bíblicos y enseñanzas en cuanto a la cultura.⁹

A pesar de la incisiva crítica, la mayoría de los enfoques alternativos a la cultura que se proponen y promueven hoy en día corresponden en general a las categorías de Niebuhr. No será difícil ver la relación de los cuatro enfoques que he identificado con los modelos históricos del *Cristo y la cultura* de Niebuhr. No son idénticos, y sin embargo los cuatro modelos presentados en este capítulo corresponden aproximadamente a los de Niebuhr: el «Cristo transformando la cultura» (transformacionista), el «Cristo de la cultura» y el «Cristo por encima de la cultura» (relación), el «Cristo en contra de la cultura» (contraculturalista), y el «Cristo y la cultura frente a frente» (dos reinos).

James Hunter (*To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in Late Modernity* [Para cambiar el mundo: La ironía, tragedia y posibilidad del cristianismo en el mundo de la modernidad tardía] [Oxford University Press, Nueva York], 2010) critica tres de los modelos de Niebuhr bajo los títulos «Defensivo contra» (transformacionista), «relevante a» (relación), y «pureza de» (contraculturalista). Sus críticas son útiles para entender mejor los puntos fuertes y débiles de los modelos originales de Niebuhr.

Aunque estoy etiquetando como transformacionistas a los que centran su involucración con la cultura en las dos nociones claves de Kuyper, es importante notar que los modos particulares de aplicación e implementación difieren significativamente entre los varios

campos dentro de este modelo. Como ya mencioné antes, uno de los grupos es la derecha religiosa o cristiana, que ve el cambio cultural llevado a cabo primordialmente mediante el activismo político y basado en temas específicos. El vocabulario de la derecha religiosa incluye el llamado a los creyentes para penetrar en las instituciones culturales, trabajar desde una cosmovisión cristiana, y transformar la cultura en el nombre de Cristo. Los primeros arquitectos del movimiento (tales como Francis Schaeffer, Chuck Colson, y otros) basaron mucha de su obra en los pensamientos de Kuyper. Un artículo del 2008 en *Perspectives*, revista de calvinistas políticamente progresivos, incluso se lamentaba de que las ideas básicas de Kuyper, alguien a quienes los neocalvinistas progresistas consideraban su héroe intelectual, ahora se habían convertido en la base de mucho de la derecha cristiana en los Estados Unidos de América.¹⁰ La derecha cristiana, por supuesto, piensa que una cosmovisión bíblica consecuente conduce a una filosofía política conservadora.

Muchos también han destacado las conexiones entre Kuyper y un movimiento mucho más pequeño conocido como reconstruccionismo cristiano o teonomía.¹¹ Este movimiento se basa en los escritos de Rousas Rushdoony, que promovía que el estado moderno se basara en la ley bíblica, incluyendo gran parte de la «ley civil» de la legislación mosaica.¹² Los que piensan así, conciben una cristiandad restaurada a su naturaleza original, en la cual el gobierno abiertamente respalda a la fe cristiana y provee solo tolerancia limitada a los miembros de otras creencias. Rushdoony hablaba a menudo de la «herejía de la democracia».¹³ Otros, fuera de los Estados Unidos de América, también han promovido un «estado confesionalmente cristiano».¹⁴

Los reconstruccionistas no han pedido que una minoría cristiana asuma el poder e imponga la ley moral bíblica sobre la mayoría, sino que más bien piensan que el cristianismo crecerá entre la población en el futuro hasta que habrá un consenso cristiano, y entonces se pondrá en efecto la ley bíblica, incluyendo la ejecución por idolatría, adulterio, homosexualidad, etcétera.

El grupo original en América del Norte que invocaba a Kuyper para la involucración cultural estaba formado por neocalvinistas. Sin embargo, este grupo difiere agudamente de la derecha cristiana y de los reconstruccionistas de varias maneras, más notoriamente en su política. La derecha cristiana es políticamente conservadora, viendo los impuestos reducidos y los negocios desregulados como expresiones apropiadas de los principios bíblicos de libertad individual y propiedad privada. Los neocalvinistas, sin embargo, están en el centro izquierdo en su política, viendo una estructura tributaria progresiva, sindicatos fuertes y economías más centralizadas como expresiones políticas apropiadas de los principios bíblicos de justicia. Y en tanto que los que se hallan en el campo reconstruccionista cristiano enseñan que el gobierno civil debe estar explícitamente comprometido con las verdades y estándares bíblicos, los neocalvinistas hablan más bien del «pluralismo de principios»; la ¹⁵

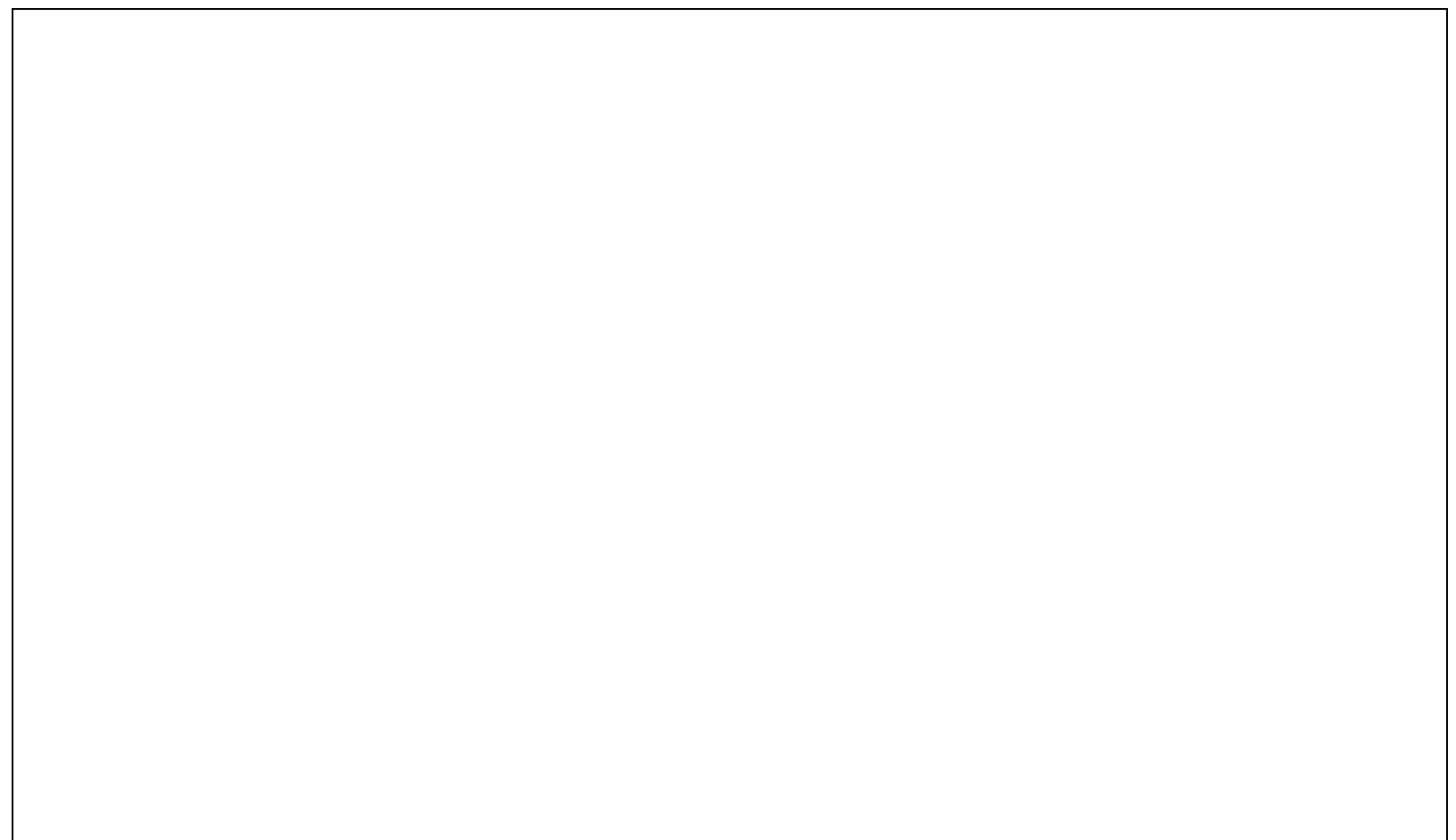
Una segunda diferencia entre los grupos dentro del modelo transformacionista es su estrategia general de enfrentamiento. La derecha cristiana típicamente busca el cambio cultural mediante el activismo político enfocado contra el aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo, y la promoción de los valores tradicionales y de la familia. La estrategia de los neocalvinistas se ha concentrado primordialmente en la educación. Una numerosa red de instituciones educativas y universidades cristianas procura producir

estudiantes que «piensan cristianamente» dentro de toda disciplina académica y trabajan en todos los campos desde una cosmovisión cristiana. Esta visión ha influenciado a otras universidades evangélicas, editoriales e incluso un ministerio universitario paraeclesial: CCO (por sus siglas en inglés, antes Coalición para el Alcance cristiano).¹⁶

Una tercera diferencia es *teológica*. Una de las principales diferencias entre los neocalvinistas y la derecha religiosa tiene que ver con la creencia de los neocalvinistas de que los cristianos no se apoyan solo en la Biblia cuando buscan dirección respecto a los negocios, el arte y su vocación. Enseñan que podemos discernir muchas de las intenciones de Dios para nuestra vida en el mundo al mirar a la creación y a la «revelación general».¹⁷ En otras palabras, mientras que los neocalvinistas creen que hay una manera distintivamente cristiana de desempeñar nuestra actividad cultural, creen que los no cristianos pueden intuitivamente discernir mucho de cómo Dios quiere que los seres humanos vivan en la cultura. Opino que esta noción ayuda a los neocalvinistas a hacer causa común con los no creyentes y adoptar una posición mucho menos combativa en la esfera pública.

Aunque podemos ver diferencias claras entre los varios campos del modelo transformacionista, todos los que trabajan dentro de este modelo tienen varias cosas en común.

1. Ven el trabajo «secular» como una manera importante de servir a Cristo y su reino, como lo es el ministerio dentro de la iglesia. Entienden los propósitos salvadores de Cristo como incluyendo no solo la salvación individual, sino también la renovación del mundo material. Por consiguiente, los cristianos no solo deben edificar la iglesia mediante la Palabra y los sacramentos, sino también trabajar para restaurar y renovar la creación.



WOLTERSTORFF SOBRE EL «PUNTO FUNDAMENTAL» DE KUYPER

El filósofo reformado Nicholas Wolterstorff escribe lo siguiente:

He sido kuyperiano toda mi vida adulta. Sea que Kuyper esté hablando de educación, política, actividad económica, arte, o lo que sea, su punto de vista siempre fue que los cristianos son llamados a pensar, hablar y actuar *como* cristianos dentro de estas esferas compartidas de actividad humana. Él pensaba que había, en verdad, una manera distintivamente cristiana de pensar, hablar y actuar en tales esferas; aunque no fue de ninguna manera su punto de vista, contrario al de un buen número de sus seguidores, que lo que *todo* cristiano piensa, habla y hace es diferente a lo de todos los no cristianos. De la misma manera, él pensaba que los cristianos deben articular su manera de pensar, hablar y actuar, no en su propio rincón en alguna parte, sino en el curso de la interacción con los no cristianos en nuestras prácticas humanas compartidas y en las instituciones. Estas nociones subyacen en todo lo que dijo en cuanto a los cristianos en el mundo social. Constituyen una posición altamente distintiva. Y, como dije, esta posición continúa forjando mi propia manera de vivir como cristiano en el mundo social.¹⁸

El teólogo Herman Bavinck enseñaba que la gracia salvadora de Dios «no permanece fuera, ni por encima, ni a un lado de la naturaleza, sino más bien [...] la renueva por completo».¹⁹ El teólogo Geerhardus Vos, siguiendo a Bavinck, ve el reino de Dios como operando en el mundo de dos maneras: primero, *dentro de la iglesia* conforme ministra en Palabra y Sacramento, y segundo, cuando los cristianos viven vidas *en la sociedad* para la gloria de Dios. Vos escribe: «Hay una esfera de ciencia, una esfera de arte, una esfera de la familia y del estado, una esfera del comercio y la industria. Siempre que una de estas esferas se sitúa bajo la influencia controladora del principio de la supremacía y gloria divinas, y esto se revela externamente, podemos verdaderamente decir que el reino de Dios se ha hecho allí manifiesto».²⁰

2. Incluso más que los otros modelos que examinaremos en breve, los transformacionistas celebran y asignan alto valor a los cristianos que sobresalen en su trabajo y entran en esferas de influencia dentro de los negocios, los medios de comunicación, el gobierno y la política, el mundo académico y las artes.²¹ Esto se debe, pienso, al hecho de que los transformacionistas creen verdaderamente que las vocaciones seculares son una manera auténtica de dar testimonio del reino de Cristo. Además, los que abrazan este modelo tienen una mayor probabilidad de ver la importancia de las instituciones humanas para forjar la cultura, y por consiguiente recalcan la importancia de que los cristianos vivan y trabajen en ellas.²²

3. Todos los que se hallan en esta categoría opinan que el principal problema con la sociedad es un secularismo que sin ingenuidad ha exigido una «plaza pública desnuda». En nombre de la tolerancia y la neutralidad, las elites secularistas han impuesto una particular cosmovisión sobre la sociedad, prohibiendo que los creyentes se esfuercen por ver sus

creencias y valores reflejados en la cultura. La presuposición detrás de esto es que los cristianos han sido pasivos, o que han caído en el «dualismo»; manteniendo su fe y creencias estrictamente privadas y no permitiendo que influyan y cambien la manera en la que viven su vida pública. Como mostraré más adelante, pienso que esto es, en gran medida, una evaluación correcta y un pilar importante en el desarrollo de un acercamiento fielmente bíblico a la cultura.

PROBLEMAS CON EL MODELO TRANSFORMACIONISTA

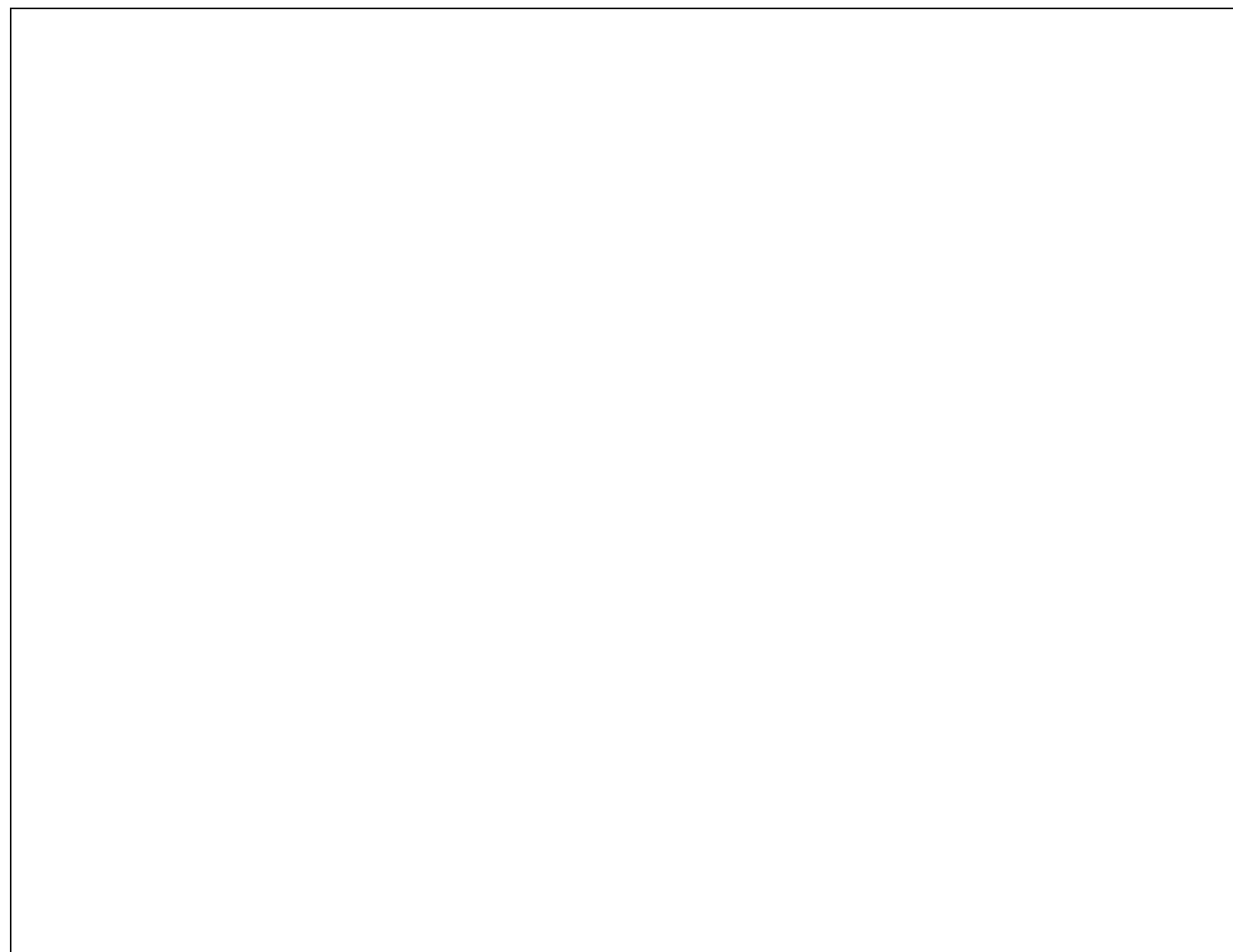
Podemos identificar varios problemas significativos en el modelo transformacionista, pero empezaré indicando el movimiento de autocorrección que ya está teniendo lugar dentro de este modelo, especialmente dentro de la parte neocalvinista del espectro, así que mi crítica en gran parte se conforma a lo que los mismos miembros del movimiento están diciendo.²³

1. La concepción de la «cosmovisión» en el transformacionismo es demasiado cognoscitiva. La idea de «presuposiciones bíblicas» a menudo se entiende como un asunto puramente de una lista de creencias y proposiciones. James A. K. Smith ha escrito todo un libro de crítica a este aspecto del movimiento de la «cosmovisión cristiana» titulado *Desiring the Kingdom*.²⁴ Smith, profesor universitario en Calvin College, no niega que, en última instancia, todo el mundo tiene una cosmovisión; pero aduce que la cosmovisión de una persona no es meramente un conjunto de creencias doctrinales y filosóficas formadas por completo por la razón y la información. Una cosmovisión también se compone de un conjunto de esperanzas y amores, «conocimiento tácito» y actitudes del corazón, que no se adoptan todos de forma consciente o deliberada. Son más bien resultado de la experiencia, la vida comunitaria y la liturgia (o prácticas diarias).

2. El transformacionismo a menudo se caracteriza por «una subestimación de la iglesia [...] Para los [transformacionistas] la implicación es que la “acción real” está fuera de la iglesia, y no es iglesia misma».²⁵ Lo que entusiasma realmente a muchos transformacionistas no es edificar la iglesia, sino penetrar, por medio de Cristo, los bastiones de influencia cultural. El problema aquí es doble. Primero, tal como el pietismo tendía a elevar el ministerio a tiempo completo y a denigrar las vocaciones seculares, el transformacionismo puede conducir al extremo opuesto. Mucho del entusiasmo y energía creativa acaba concentrándose en la redención cósmica o social en lugar de producir una conversión personal mediante la evangelización y el discipulado. Segundo, como James A. K. Smith destaca, la formación de una cosmovisión no tiene lugar simplemente mediante la educación y el razonamiento (énfasis neocalvinista) o principalmente mediante la política (método de la derecha cristiana). Más bien, se deriva de las narrativas que abrazamos, especialmente las que nos dan un cuadro atractivo del florecimiento humano que cautiva nuestros corazones e imaginaciones. Esas narrativas se nos presentan, no principalmente en aulas, sino mediante las experiencias que absorbemos de varias fuentes.²⁶ Smith insiste, por consiguiente, en que la liturgia y prácticas de las comunidades eclesiales son esenciales para la formación de una cosmovisión. Este es un correctivo importante; equilibra el énfasis kuyperiano en cuanto a penetrar las instituciones culturales con el énfasis de los contraculturalistas sobre la importancia de que los cristianos pertenezcan a «densas» comunidades cristianas (veremos esto con más detalle en breve).

3. El transformacionismo tiende a ser triunfalista, santurrón y demasiado confiado en su capacidad de entender tanto la voluntad de Dios para la sociedad como de realizarla. Un escritor se refiere a un «orgullo desmedido de que uno tenga acceso tanto al poder para llegar a la raíz del problema como también la sabiduría para saber cómo mejorar las estructuras de la sociedad con nociones del evangelio».²⁷ Parte de esta tendencia arrogante es una confianza exagerada de que podemos recoger de las Escrituras

principios fácilmente aplicables a la economía, el arte y el gobierno.²⁸ El filósofo neocalvinista Richard Mouw dice, bromenado, que los neocalvinistas «parecen tener una facilidad inusual para hallar en el registro bíblico la guía cultural detallada».²⁹ Lo mismo se podría fácilmente decir de la derecha cristiana y también de los teonomistas. El peligro es que podemos vernos tentados a pensar que podemos concebir prácticamente toda una cultura cristiana. Esto es un fallo al discernir la línea de la redención histórica en la Biblia. No existe un libro de Levítico en el Nuevo Testamento que dicte qué comer, qué ponerse, o cómo regular toda una multitud de prácticas culturales. Mientras que hay valores y principios bíblicos importantes que dan dirección a los cristianos en los negocios y el servicio público –particularmente una visión cristiana del florecimiento humano– no hay planes bíblicos detallados para gestionar una compañía o un gobierno. Además, los transformacionistas suelen estar demasiado confiados en su capacidad para producir un cambio cultural. Eslóganes tales como «retomando la cultura» y la misma frase «transformando la cultura» conducen a expectativas de que los cristianos pueden producir cambios avasalladores. Pero como James Hunter magistralmente muestra, la cultura humana es extraordinariamente compleja y no controlable por ningún medio. Todos los cambios que los cristianos pueden producir serán incrementales.³⁰



EL MENSAJE SE ABRE PASO

El neocalvinista Al Wolters escribe: «A pesar de la perversidad humana, algo del mensaje de Dios en la creación se abre paso [a los no cristianos] [...] Incluso sin la positivización verbal explícita de las normas creacionales de Dios para la justicia y la fidelidad, la mayor-domía y el respeto, las personas tienen un sentido intuitivo de los estándares normativos para la conducta».³¹

4. El transformacionismo a menudo ha confiado demasiado en la política como una manera de cambiar la cultura.³² Hunter destaca que el gobierno y la política son solo un conjunto de instituciones en la matriz cultural, y aduce que la derecha religiosa, por lo menos, ha estimado exageradamente la influencia de esta institución. En general, aduce, la política se «deriva» de las verdaderas fuentes del cambio cultural, que tienden a fluir de modo no lineal a partir de nuevas ideas producidas en los «centros culturales»: el mundo académico, las artes, las empresas de medios de comunicación y las ciudades. Los eruditos generan nuevas teorías, algunas de las cuales ganan terreno y empiezan a ejercer influencia. Las personas influidas por las teorías empiezan a ponerlas en práctica en otras instituciones culturales –enseñando en instituciones educativas, publicando libros, produciendo obras y películas, usando la narrativa para cubrir las noticias– y la opinión pública comienza lentamente a cambiar. En base a esta opinión pública, se empiezan a dictar leyes.

Una ilustración son las leyes de acoso sexual. Imagínese tratar de conseguir que se aprueben leyes sobre el acoso en cualquier parte en los Estados Unidos de América en 1910; hubiera sido imposible. Tuvo que ocurrir un mar de cambio en nuestro pensamiento en cuanto al sexo, el papel de los géneros, y los derechos humanos a través de todas las variadas instituciones culturales; todo antes de que se introdujeran leyes. La política ayuda a consolidar los cambios culturales, pero típicamente no los lidera.

POLÍTICA Y CAMBIO CULTURAL

La afirmación de James Hunter de que el activismo político típicamente no lidera el cambio cultural recibe respaldo de un hallazgo interesante en *American Grace* de Robert Putnam y David Campbell. Los jóvenes adultos hoy están sorprendentemente unidos para decir que una razón por la que se han alejado de la iglesia es el activismo antihomosexual de la derecha religiosa. Así que, ¿por qué los jóvenes adultos son mucho más liberales en sus nociones respecto a la homosexualidad, tan liberales, de hecho, que hallan la posición tradicional cristiana sobre las relaciones sexuales como ofensiva y dañina? Putnam y Campbell, entre otras razones, dicen que «la televisión y las películas han normalizado la homosexualidad durante este período».³³ En otras palabras, mientras que algunos cristianos esperaban que la legislación cambiaría las actitudes de las personas, ha sido la cultura popular, las instituciones académicas, las artes y los medios de comunicación los que han estado formando la mentalidad popular. La política pública ahora simplemente está empezando a seguir los pasos.

Puesto que James Hunter está tratando de corregir un desequilibrio –una confianza exagerada en la política y el activismo para el cambio cultural– podríamos entender que está proponiendo que los creyentes no intervengan en la política o el gobierno. Eso no es lo que él está haciendo. Los cristianos tienen un supremo llamamiento para representar a Cristo en todas las vocaciones; en la esfera pública tanto como en la iglesia.

5. Los transformacionistas a menudo no reconocen los *peligros* del poder.³⁴ Como James Hunter destaca, es imposible que los cristianos eviten el ejercicio del poder en la sociedad.³⁵ Sin embargo, así como la postura pietista subestima la importancia de las instituciones humanas, el activismo del modelo transformacionista a menudo subestima el peligro de que los cristianos se dejen absorber demasiado por la búsqueda y el ejercicio del poder. Algunos transformacionistas parecen pensar que no pueden iniciar ningún cambio cultural a menos que los cristianos como bloque adquieran influencia política, pero hay numerosos ejemplos de cómo la iglesia pierde su vitalidad cuando el cristianismo y el estado están demasiado estrechamente entrelazados.³⁶ Miroslav Volf escribe: «Las comunidades cristianas [deberían sentirse] más cómodas con ser simplemente uno de los muchos jugadores, de modo que desde cualquier lugar en que se encuentren –en los márgenes, en el centro, o en cualquier lugar entre uno y otro– puedan promover el florecimiento humano y el bien común».³⁷ Volf habla de dos «funcionamientos erróneos» que una fe religiosa puede exhibir en su relación con la cultura. A uno lo llama «inactividad» y al otro «coacción». La inactividad –retirada cultural y pasividad– no es una tentación para los transformacionistas, pero la coacción puede serlo. Volf argumenta convincentemente que el cristianismo, cuando es fiel a su ser bíblico, no es una fe coactiva. Una comprensión adecuada del evangelio, de la cruz y de la ética cristiana haría imposible que los cristianos usen el poder para oprimir.³⁸ Pero no es del todo imposible perder de vista estas realidades

y usar el poder coactivamente en el nombre de Cristo. Los seguidores afrikáners de Kuyper, por ejemplo, lo hicieron al justificar las políticas brutales del apartheid a fin de mantener una «cultura cristiana».³⁹ Al fijar nuestra mirada en ganar o retener la influencia política, es posible pasar por alto los temas bíblicos de cómo Dios regularmente obra entre los débiles y marginados, y de cómo cualquier sociedad verdaderamente cristiana debe promover *shalom*: paz y justicia para todo ciudadano. Uno de los aspectos más preocupantes de la derecha religiosa en este punto ha sido la ausencia de preocupación por los pobres.

EL MODELO DE RELACIÓN

Al segundo modelo contemporáneo de involucración cultural lo llamaremos el modelo de relación.⁴⁰ Como con el modelo transformacionista, muy diferentes grupos operan dentro de este, y el espectro aquí es incluso más amplio que dentro de las otras categorías. De hecho, muchos de estos grupos se critican agudamente entre sí, y no les gustará la palabra relación como descripción de su ministerio. No obstante, pienso que la palabra nos ayuda a identificar un hilo común que conecta a todos estos movimientos y escritores.

En el esquema de H. Richard Niebuhr, su segundo y tercer modelos son más positivos hacia la cultura. Niebuhr describe a los del segundo tipo: «el Cristo de la cultura», como sintiéndose «igualmente en casa» dentro de la iglesia como fuera, en la cultura.⁴¹ Este modelo ve al cristianismo como fundamentalmente compatible con la cultura que lo rodea. Los que abrazan este modelo piensan que Dios está obrando redentoramente dentro de los movimientos culturales que no tienen explícitamente nada que ver con el cristianismo. Ven a Cristo que obra en todos los «movimientos en filosofía hacia la aseveración de la unidad y el orden del mundo, en los movimientos en la moral hacia la negación propia y el cuidado del bien común, [y] en la preocupación política por la justicia».⁴² No es simplemente que estas cosas sean buenas de una manera general; son la obra del Espíritu de Dios. Para Niebuhr, la teología liberal era un ejemplo de este modelo. Las iglesias liberales no creen en una Biblia infalible, una encarnación histórica, un sacrificio expiatorio en la cruz, o una resurrección literal. Rechazan toda idea «de una vez por todas» respecto a la doctrina cristiana y la salvación. Ven a Dios continuamente revelando nuevas cosas y haciendo nuevas cosas en la historia y la cultura.⁴³

Otra expresión más reciente de este enfoque es la teología de la liberación, que brotó de la iglesia católica romana en América Latina a fines del siglo veinte.⁴⁴ La teología de la liberación entendía el pecado y la salvación en categorías radicalmente corporativas, de modo que la salvación cristiana se igualaba a la liberación de las injustas condiciones económicas, políticas y sociales. La teología de la liberación encaja en el patrón de «Cristo de la cultura» porque ve los movimientos de liberación política de la opresión como obra de Dios en el mundo; una obra a la que la iglesia debe unirse. Y así la teología de la liberación «[hace desaparecer] la distinción entre la iglesia y el mundo al identificar los propósitos de Dios con la situación histórica presente».⁴⁵

El tercer modelo de Niebuhr es «Cristo por encima de la cultura» (también llamado posición de síntesis). Este enfoque tiene una noción más fuerte de «la universalidad y naturaleza radical del pecado» que el segundo modelo, pero con todo continúa teniendo una noción muy positiva de la cultura. Los seguidores de este modelo de síntesis tienden a ser personas de «lo uno y lo otro» que no sienten necesidad de repensar o rehacer los productos culturales, sino más bien de adoptarlos y suplementarlos con la fe cristiana. Este modelo trata de «edificar desde la cultura hacia Cristo».⁴⁶ Niebuhr menciona como primer ejemplo de este modelo a Tomás de Aquino, quien procuró «sintetizar la ética de la cultura con la ética del evangelio» en lugar de «transformar» la ética de la cultura con el evangelio.⁴⁷

La idea animadora detrás de estos enfoques es que el Espíritu de Dios está obrando en la cultura para el avance de su reino; por consiguiente los cristianos deben ver la cultura como

su aliado y unirse a Dios para hacer el bien.⁴⁸ La manera primaria de interaccionar con la cultura, entonces, es que la iglesia se adapte a las nuevas realidades y se conecte con lo que Dios está haciendo en el mundo. Los cristianos y las iglesias que recalcan estas ideas –los que abrazan el modelo de relación– comparten varias características comunes.

1. En general, son optimistas en cuanto a las tendencias culturales y sienten menos necesidad de reflexionar sobre ellas, ejercer discernimiento, y responder a ellas de maneras discriminatorias. Incluso una de las formas más moderadas del modelo de relación –el movimiento de buscadores de iglesia– es mucho más optimista en cuanto a tanto el capitalismo como la psicología modernos que otros modelos. Así que toma prestado fuertemente de los modelos de los negocios y la terapia sin dedicar mucho tiempo a pensar si dichos métodos importan una cosmovisión subyacente y de esa manera remodelan el ministerio cristiano a semejanza del mundo.

2. Los que operan dentro de este modelo ponen gran énfasis en el «bien común» y en el «florecimiento humano». Recalcan el fracaso de la iglesia moderna para preocuparse por la desigualdad, la injusticia y el sufrimiento en el mundo. Llamam a la iglesia a que trabaje por la justicia en la sociedad, y declaran que solo cuando así lo haga, recuperará la credibilidad para hablarle de Dios a la sociedad. Ven a Dios obrando fuera de la iglesia, moviendo la historia hacia una mayor reconciliación de individuos, razas y naciones mediante varios movimientos de liberación. Los cristianos deben unirse a lo que ya está sucediendo: esfuerzos para trabajar contra el hambre, mejorar las condiciones sociales, y luchar por los derechos humanos.

3. Los que sostienen este modelo rara vez hablan de una cosmovisión cristiana. El propio concepto de «cosmovisión» da por sentado una brecha mucho mayor o antítesis entre la vida cristiana y la cultura humana que lo que este modelo (más optimista) ve. Tal vez otra razón por la que los de la relación no hablan mucho de cosmovisión es que muchos de ellos critican agudamente a la derecha religiosa. De forma intencional evitan la retórica negativa de la cultura «moribunda» o «en declive» –o de «perder» o «ganar» la cultura– que caracteriza ese movimiento en particular.

4. Los de la relación tratan de comprometerse con la cultura reinventando el ministerio de la iglesia para que sea más relevante a las necesidades y sensibilidades de las personas de la cultura y más comprometido al servicio y al bien de toda la comunidad humana. En tanto que no condonan la inmoralidad y el relativismo, ubican el principal problema en la incomprensibilidad de la iglesia de la mente y el corazón de las personas seculares y su irrelevancia en los problemas de la sociedad. La iglesia ha perdido el contacto con las personas y los tiempos, observa este grupo. No ha logrado adaptarse a los cambios culturales. En tanto que otros piensan que los cristianos se han integrado demasiado al mundo que los rodea, este grupo da por sentado que, por el contrario, los cristianos están demasiado reclusos en sus propias subculturas, son demasiado hostiles y condenadores de los no creyentes, y demasiado desconectados de ellos.

5. Los que se adhieren a este modelo hacen poca distinción entre cómo los cristianos individuales deben actuar en el mundo y cómo debe funcionar la iglesia institucional. Todos lo demás modelos hacen más de esta diferencia, hablando de diferentes «esferas» o «reinos», aduciendo que, sin importar lo que el cristiano individual puede hacer, hay algunas

maneras inapropiadas para que la iglesia organizada se comprometa con la cultura. Los de la relación, sin embargo, extienden un amplio llamado para que la iglesia se involucre más profundamente en la lucha por la justicia social. Las iglesias protestantes tradicionales han visto, durante muchos años, a sus agencias denominacionales activamente presionando por la legislación y comprometiéndose en la acción política directa. Muchas de las iglesias emergentes también perciben un mandato para participar directamente en cuestiones de justicia en su propio lugar sin llamar a una reflexión discriminante sobre cuán involucrados políticamente deben estar como cuerpo institucional.

¿A quién colocamos, entonces, dentro de esta categoría?

En un extremo del espectro pongo a muchas de las más viejas megaiglesias evangélicas. Robert Schuller, pionero del movimiento de megaiglesias, era extremadamente abierto en cuanto a cómo él aplicaba las técnicas de negocios y terapias al ministerio de la iglesia. En su libro *Your Church Has Real Possibilities* [Su iglesia tiene indudables posibilidades], menciona «siete principios de vender con éxito al por menor», e insiste en que cualquier iglesia que quiere crecer debe aplicarlos directamente al ministerio de la iglesia, incluyendo «estacionamiento de sobra».⁴⁹ Desdichadamente, Schuller era igualmente abierto en cuanto a reformular la doctrina siguiendo las leyes de la psicología contemporánea, proponiendo que se redefiniera el pecado como falta de autoestima.⁵⁰ Líderes doctrinalmente más ortodoxos tales como Rick Warren y Bill Hybells han procurado deliberadamente ser explícitos en cuanto al pecado y el juicio.⁵¹ No obstante, las congregaciones que pudiéramos caracterizar como estando en el movimiento de buscadores de iglesia aún se apoyan fuertemente en las técnicas de negocios, mercadeo, tecnología y desarrollo de productos; mantienen un fuerte énfasis en la autorrealización y los beneficios prácticos de la fe para los individuos; y usan un vocabulario ligero en temas teológicos.⁵² Hablan a menudo de la necesidad de que la iglesia sea «relevante», pero hablan poco de la cosmovisión cristiana o de pensar cómo integrar la fe de cada uno en su propio trabajo y vocación.

Más allá en el espectro, hacia la mitad de este modelo, pondría a muchas de las iglesias emergentes más recientes, particularmente a las inspiradas por la antigua organización Emergent Village [Aldea Emergente] dirigida por Brian McLaren y Tony Jones.⁵³ La iglesia emergente rechazó fuertemente a las megaiglesias dirigidas por los *boomers* como impulsadas por el mercadeo, «enlatadas» y «consumistas». Criticaron de manera especial el tono individualista de estos ministerios y (por lo menos en la década de los setenta y de los ochenta) su falta relativa de participación en la atención a los pobres y la lucha por la justicia en la sociedad. Y sin embargo, sus críticas se han basado más en el análisis cultural que en la exégesis bíblica y teológica. Es decir, el principio de operación básico de la iglesia emergente es su decisión de adaptarse al cambio posmoderno en lugar de confrontarlo.⁵⁴ Un texto influyente que incorpora esta comprensión de la iglesia y la misión es *Missional Church* [La iglesia misional], editado por Darrell Gruder.⁵⁵ Este libro es un compendio de contribuciones que no concuerdan en todos los puntos. Algunas están en línea con el modelo «contraculturalista» que se considera más adelante. Pero concuerdan en un par de puntos básicos, es decir, el reino de Dios es primordialmente un nuevo orden social de paz y justicia que Dios está trayendo ahora al mundo, y el llamamiento de la iglesia es dar testimonio del mismo. La tarea de la iglesia, según esta noción, es descubrir lo que Dios está haciendo en el

mundo e involucrarse en ello.⁵⁶

Finalmente, al otro extremo del espectro dentro de este modelo podríamos situar a los grupos que lideran la teología liberacionista. En tanto que muchos en la iglesia emergente tratan de combinar el hacer justicia con el hacer evangelización, muchos piensan que hacer justicia esencialmente *es* hacer evangelización. Según este punto de vista, el evangelio son las buenas noticias del reino de paz y justicia que está llegando, y así, en lugar de llamar a conversiones individuales, invitan a los individuos a unirse a la iglesia a fin de trabajar por la justicia. A mediados del siglo veinte, el Concilio Mundial de Iglesias había interpretado la *missio Dei* –la misión de Dios– como Dios obrando ya en el mundo, redimiendo a toda la creación mediante el establecimiento de un nuevo orden social de justicia económica y derechos humanos. No es, dicen, que la iglesia tiene una misión y Dios la bendice, sino que Dios tiene una misión ya en el mundo y la iglesia debe unirse a ella. «El mundo pone la agenda para la iglesia» era su eslogan.⁵⁷

PROBLEMAS CON EL MODELO DE RELACIÓN

Como con el modelo transformacionista, podemos identificar varios problemas significativos con el modelo de relación.

1. Al adaptarse de forma tan fuerte y predispuesta a la cultura, tales iglesias se ven rápidamente como obsoletas cada vez que la cultura cambia o se modifica. El caso de estudio más visible es el rápido declive de las denominaciones protestantes tradicionales. Irónicamente, fue su misma adaptación a la cultura –sus esfuerzos para relacionarse– lo que llevó al protestantismo tradicional a un lugar en donde ahora se le considera irrelevante y fuera de contacto con la cultura. Debido a que han eliminado el elemento sobrenatural y reducido la importancia de las creencias doctrinales, las iglesias tradicionales no les parecen diferentes, a la mayoría de las personas, de cualquier otra organización de servicio social. Cuando una iglesia se vuelve una organización que solo ofrece servicios sociales, asesoramiento y otras actividades comunitarias, las preguntas que muchos se hacen son: «¿Por qué existe? ¿Por qué necesitamos esta institución cuando lo que está haciendo, a veces como aficionados, es lo mismo que tantas otras organizaciones seculares hacen de forma más efectiva?». Muchas iglesias, en nombre de adaptarse a la cultura, han perdido su carácter distintivo y, en consecuencia, el poder cultural del cristianismo.⁵⁸

Incluso los que están en esta categoría y que no les gusta experimentar teológicamente –tales como las iglesias evangélicas de buscadores y muchos en la iglesia emergente– ponen un fuerte énfasis en adaptar los *métodos* a las nuevas realidades culturales. Esto hace que, a menudo, tales ministerios se vean obsoletos muy rápidamente, a diferencia de aquellos en las iglesias litúrgicas y tradicionales. La iglesia de Robert Schuller se adaptó fuertemente a la generación de la Segunda Guerra Mundial y empezó a «tener canas» en la década de los 80, y lo mismo es cierto de muchas iglesias de buscadores hoy.

2. Una segunda crítica tiene que ver con la actitud que esta posición toma con relación a la doctrina. Anteriormente ya hablamos de la necesidad de contextualización, recalcando que la verdadera contextualización empieza con la Biblia como una verdad normativa, no negociable. Pero en este modelo, especialmente en sus formas extremas, la cultura se vuelve normativa por encima de la Biblia. De todos los modelos, este es el que más a menudo le resta importancia a la necesidad tanto de precisión teológica como de las perspectivas de la tradición cristiana. Más que cualquier otro modelo, este método nos anima a minimizar y rediseñar las doctrinas tradicionales a fin de adaptarse a las nuevas realidades culturales. Muchos líderes cristianos jóvenes están moviéndose en esta dirección, aun cuando son conscientes de los errores de las iglesias liberales más antiguas. Algunos que se criaron en círculos evangélicos ahora se llaman «postevangélicos». Dicen creer en los credos antiguos, ortodoxos de la iglesia, pero aparte de eso, no quieren debatir doctrina. Aducen, por ejemplo, que la creencia evangélica tradicional de la inerrabilidad de la Biblia es «racionalista», y que las doctrinas clásicas de la expiación sustitutiva y la justificación forense son «individualistas». Son rehacios a hablar de límites doctrinales, de cualquier creencia inviolable que no se puede acomodar.

3. La mayoría de los diferentes grupos en el modelo de relación comparten un énfasis significativo en hacer justicia, cuidar el medio ambiente, y realizar varias formas de servicio social. Cuando se recalcan estas preocupaciones, la evangelización y la

conversión tal vez se reconozcan y afirmen tácitamente, pero a veces no es más que de labios hacia afuera. La principal energía detrás de las iglesias que siguen este modelo a menudo se dirige, no hacia enseñar el evangelio y buscar conversiones, sino a producir arte, hacer proyectos de servicio o buscar justicia. Las iglesias que pierden su compromiso y destreza en cuanto a la evangelización vigorosa no solo descuidarán su llamamiento primario, sino que inevitablemente no se reproducirán. Para que las iglesias verdaderamente sean de servicio a la comunidad necesitan nuevos convertidos y vidas transformadas.

En tanto que la segunda y tercera crítica son más apropiadas para las iglesias en el extremo del espectro de ideología liberal, las megaiglesias evangélicas están abiertas a la crítica de que, al adaptarse en exceso a los modelos de gerencia secular y de terapia, la iglesia se ha diluido para ser un dispensador de bienes y servicios espirituales y ha convertido a sus miembros en una audiencia de consumidores. Las iglesias tradicionales—con su énfasis en capacitación teológica, catequesis, y prácticas litúrgicas y eclesiales—producían cambio real ético y de carácter, pero esta clase de formación espiritual no ocurre a menudo en la típica megaiglesia evangélica.⁵⁹

4. Es especialmente en este modelo que el carácter *distintivo* de la iglesia cristiana empieza a desvanecerse. Tradicionalmente, se ha visto a la iglesia como la única institución que ministra la Palabra de Dios y los sacramentos; que determina lo que es la predicación verdadera, bíblica, de la Palabra de Dios, y que lleva a las personas a una comunidad gobernada y disciplinada por líderes llamados y autorizados. En el modelo de relación, sin embargo, la importancia de tales ministerios distintivos se desvanece. Lo que importa no es lo que sucede dentro de la iglesia, sino afuera en el mundo. Si, como algunos proponen, la misión de Dios avanza mediante procesos históricos que se mueven hacia un incremento de la justicia económica y de la igualdad social, esto «retira a la iglesia de la ecuación de cómo Dios obra en el mundo».⁶⁰

EL MODELO CONTRACULTURALISTA

El tercero de nuestros cuatro modelos es lo que llamaremos el modelo contraculturalista. Le he dado este nombre debido a que los que están dentro de este modelo ponen su énfasis especial en la iglesia como una *sociedad en contraste* al mundo. En tanto que otros modelos de integración cultural hablan del concepto importante del reino de Dios, este modelo fuertemente recalca que el reino se manifiesta primordialmente como una comunidad de la iglesia en *oposición* al reino de este mundo.

1. Los que operan en este modelo *no* ven a Dios obrando redentoramente mediante los movimientos culturales fuera de la iglesia. Incluso la postura pietista sostenía la esperanza de que suficiente obra evangelizadora a la larga reformaría a la sociedad, pero este modelo no está de acuerdo. La sociedad humana ⁶¹ Su énfasis es en las diferencias entre el reino de este mundo –un conjunto de sistemas basados en el poder y la gloria humanos– y el reino de Cristo, una comunidad que se basa en el amor, el servicio y la rendición de poderes. Como Stanley Hauerwas y William Willimon han escrito: «El mundo, con toda su belleza, es hostil a la verdad».⁶²

2. Este modelo pide que la iglesia evite concentrarse en la cultura, buscando maneras de hacerse relevante a ella, alcanzarla o transformarla. De hecho, la iglesia no debería enfocarse en el mundo para nada. Si hay una crisis cultural hoy, dicen, se debe a que la cultura ha invadido la iglesia, y que consecuentemente *la iglesia no está siendo verdaderamente la iglesia*. La iglesia debe ser una contracultura, una sociedad humana alternativa que es una señal del reino para el mundo. No debe tratar de convertir al mundo en el reino de Cristo. Más bien, lo mejor que la iglesia puede hacer por el mundo es mostrarle el reino de Cristo, principalmente mediante la justicia y paz de su comunidad.

3. Este modelo lanza una crítica aguda contra la iglesia evangélica conservadora (particularmente la derecha cristiana), contra la iglesia tradicional de ideología liberal, y la nueva megaiglesia evangélica. Según su concepto, prácticamente todas las ramas de la iglesia en occidente han quedado hoy corrompidas por el «error constantiniano» de tratar de reformar al mundo para que sea como la iglesia. Los contraculturalistas predicen que cuando los cristianos tratan de hacer al mundo más como la iglesia, triunfan solo en hacer la iglesia más como el mundo. Invariablemente, nuestros esfuerzos de influir o transformar la cultura quedarán corrompidos por el poder y dominados por la economía política del capitalismo y la democracia liberal. Cuando esto suceda, la iglesia se habrá prostituido y ya no tendrá nada de valor que proclamar al mundo.

Los que adoptan el modelo contraculturalista miran a los protestantes tradicionales de ideología liberal y notan cómo se han convertido en el «Partido Demócrata en oración». Miran a la derecha religiosa y ven más o menos lo mismo: el «Partido Republicano en oración». Creen que la politización, de ambos lados del espectro político, ha alienado a mucha de la población y debilitado el testimonio de la iglesia. Los que siguen este modelo también critican a las megaiglesias evangélicas que tratan de ser relevantes y de atender necesidades sentidas. Esto, destacan, solo convierte a la iglesia en un centro comercial de servicios al consumidor que reflejan el espíritu reinante en el mundo; el espíritu del capitalismo de mercado absorbido en sí mismo. Al darles simplemente a las personas lo que quieren, las iglesias pecan al no confrontar el egoísmo e individualismo innatos que

alimenta el capitalismo moderno.

4. Los contraculturalistas insisten en que en vez de tratar de cambiar la cultura mediante la narrativa consumista, la iglesia necesita seguir a Cristo «fuera del campamento» e identificarse con los pobres y marginados. Necesita tener adoración sólida, rica, litúrgica, que forje a los cristianos en una nueva sociedad. La iglesia no «avanza», «edifica», ni «trae» el reino; debe ser una *señal* del futuro reino ante el mundo según busca ser una nueva sociedad humana ordenada en base a la ley de Dios y la salvación. El cristianismo real, dice el pensador contraculturalista, es una vida de sencillez, de autonegación material por causa de la caridad, la justicia y la comunidad. Quiere decir decrecer, tanto en movilidad geográfica (comprometiéndose a una iglesia local y a un barrio) y movilidad social (dar grandes cantidades de tus ingresos a los necesitados).

¿Quiénes son los contraculturalistas? James Hunter ha observado que de todos los modelos cristianos actuales para relacionar el cristianismo a la cultura, este método cuenta con el mayor poder intelectual. Muchos contraculturalistas son eruditos o escritores que enseñan o están asociados con la Facultad de Teología de la Universidad de Duke, incluyendo Stanley Hauerwas, William Willimon y Richard Hays. Son protestantes tradicionales tildados por algunos como «neoanabaptistas», que se inspiraron, no tanto en la Reforma Magisterial (luterana y calvinista), sino en la Reforma Radical de Europa del siglo dieciséis. Los reformadores radicales exigieron una clara distinción entre la iglesia y el estado, fueron a menudo pacifistas que se negaron a servir en las fuerzas armadas, formaron comunidades estrechamente unidas que práctica o literalmente eran comunas, y llamaron a los creyentes a evitar enredos políticos.⁶³ Además existen los anabaptistas reales, las iglesias que surgieron directamente de las iglesias anabaptistas originales, especialmente los menonitas y los contemporáneos amish y huteritas. El libro *The Politics of Jesus*, de John Howard Yoder, es una guía importante para los que siguen este modelo.⁶⁴ Otro movimiento erudito en esta categoría es la «ortodoxia radical» de John Millbank y Graham Ward.⁶⁵

Muchos a quienes se ha colocado en la amplia categoría de la iglesia emergente también caen en esta categoría, incluyendo pensadores evangélicos tales como David Fitch y Shane Clairbone. Clairbone es el miembro más prominente del movimiento llamado los «nuevos monásticos». Como otros, influidos por los anabaptistas, critican severamente al capitalismo y el «imperio».⁶⁶ Hacen énfasis en una comunidad cristiana fuertemente multirracial, que cruza las clases: un estilo de vida sencillo, una interacción práctica con los pobres, la espiritualidad contemplativa, y una posición profética contra las grandes corporaciones, las fuerzas armadas y el capitalismo del consumidor. Los nuevos monásticos, aunque evitan la idea de la transformación cultural, tienden a respaldar los programas políticos liberales, lo que los pone en pugna con la derecha religiosa y, típicamente, con los evangélicos que permanecen en la postura pietista. Esto también los destaca como diferentes a los dirigentes de iglesias de buscadores tales como Bill Hybels y Rick Warren, que han tendido a ser más centristas o apolíticos.⁶⁷

Los primeros dos modelos que hemos examinado (los transformacionistas y los relacionados) han contenido, típicamente, una diversidad de grupos y pensadores cuyas prácticas y retóricas difieren ampliamente entre sí. Esto es menos cierto en este modelo. Por

supuesto, uno puede colocar a los amish en un extremo del espectro, representando a los que toman el espíritu de una «contracultura» lo más literalmente posible. En medio del espectro están los nuevos monásticos que viven más dentro de la cultura tradicional que los amish, pero con todo, producen comunidades intencionales y a menudo viven juntos en barrios urbanos en directo contacto con los pobres. En el otro extremo del espectro están aquellos cuyas iglesias no son literalmente comunales, pero cuya teología la impulsan los temas y motivos del modelo contracultural.

PROBLEMAS CON EL MODELO CONTRACULTURALISTA

Como con los modelos transformacionista y de relación, podemos identificar varios problemas significativos en el modelo contracultural.

1. Los críticos del modelo contracultural lo acusan de ser más pesimista en cuanto a las perspectivas de cambio social de lo que se puede justificar. Para usar un ejemplo justamente famoso, ¿acaso Wilberforce no logró un cambio social verdadero y bueno cuando él y sus aliados trabajaron para abolir la esclavitud en el Imperio Británico?⁶⁸ ¿Fue eso un proyecto ilegítimo? Parece que sí, de acuerdo con este modelo. Un ejemplo más sutil, y sin embargo poderoso, es la cristianización de Europa. El cristianismo alteró permanentemente las antiguas culturas europeas basadas en el honor, en las cuales se valoraba el orgullo sobre la humildad, el dominio sobre el servicio, la valentía sobre la actitud pacífica, la gloria sobre la modestia, la lealtad a la propia tribu antes que igual respeto para todos los individuos. Aunque hay hoy algún deslizamiento de la sociedad occidental retrocediendo a la cosmovisión pagana, los europeos seculares de hoy en día todavía están mucho más influidos por la ética cristiana que por las antiguas paganas; en su mayor parte, las sociedades occidentales son lugares más humanos en donde vivir debido a ella. En otras palabras el cristianismo transformó una cultura pagana.

El modelo contraculturalista nos advierte con razón, en contra del triunfalismo; pero dando por sentado que estamos dispuestos a dejar atrás nuestros sueños utópicos de producir una sociedad cristiana o una «cultura redimida», la historia nos enseña que en verdad es posible mejorar e incluso transformar algunas estructuras sociales. D. A. Carson escribe lo siguiente:

*A veces una enfermedad se puede eliminar; a veces el tráfico sexual se puede reducir considerablemente; a veces la esclavitud se puede abolir en una región; a veces leyes más equitativas pueden promover la justicia y reducir la corrupción [...] Sin embargo, en estas y otras incontables maneras el cambio cultural es posible. Más importante aún, hacer el bien a la ciudad, hacer el bien a todas las personas (incluso aunque tengamos una responsabilidad especial con la familia de la fe), es parte de nuestra responsabilidad como pueblo redimido de Dios.*⁶⁹

2. El modelo contraculturalista tiende a demonizar a las empresas modernas, los mercados de capitales y el gobierno. Hay una constante crítica contra el capitalismo (en casi todas sus formas) y se pinta a la mayoría de empresarios como codiciosos y materialistas. También su pacifismo va, a menudo, más allá de la simple negación a participar en quitar la vida en combate tachando a todo gobierno humano como inherentemente violento. Este punto de vista desanima la participación de los cristianos en el mundo de los negocios (excepto por pequeñas aventuras empresariales con alta conciencia social) o en la política (excepto a niveles locales a fin de cambiar la dinámica de barrio). James Hunter aduce que, irónicamente, los contraculturalistas han sido forjados de muchas maneras y sin buscarlo por la más reciente cultura moderna occidental. Se refiere en particular, a la «política neonietzscheana» del movimiento que alimenta el resentimiento contra el poder en lugar de apelar a la verdad, la persuasión y el discurso razonado. Hunter

muestra como, a pesar de que los contraculturalistas aducen abstenerse del poder y la política, este puede ser el más profundamente político de todos los modelos:

En algunos aspectoss, los neoanabaptistas politizan su interacción con el mundo incluso más que la Derecha y la Izquierda debido a que forjan, en términos escatológicos, su oposición al estado, al capitalismo global y a otros poderes. Demonizar literalmente tales poderes como el estado y el mercado, como lo hacen ellos, quiere decir que derivan mucha de su identidad y propósito en el aquí y ahora mediante su conflicto cósmico con ellos [...] Su identidad depende de que el estado y otros poderes sean corruptos.⁷²

DIFERENCIAS ENTRE LOS CONTRACULTURALISTAS

El modelo contraculturalista dista mucho de ser monolítico. A nivel popular, mucho de la retórica de los dirigentes más jóvenes y las nuevas iglesias inspiradas por este modelo suena casi *anticultural*, como si la cultura humana fuera algo que hay que reemplazar con una puramente *cristiana*. Los pensadores más sensatos en esta categoría, sin embargo, en efecto creen en alguna medida de necesaria contextualización, pero de todos los «modelos de contextualización» expuestos por Stephen Bevans en su útil texto, *Models of Contextual Theology*, su modelo contracultural es el más confrontativo y el que menos se adapta a las realidades culturales presentes.⁷⁰

Bevans bosqueja cinco modelos de contextualización, avanzando del más positivo hacia la cultura circundante al más negativo. Son, en ese orden, llamados los modelos «antropológico», «praxis», «sintético», «traducción», y «contracultural». El último se asocia con Hauerwas, Yoder y Newbigin. Bevans aduce que el modelo contracultural se gana la reputación de no ser más que «despotricar contra la cultura», pero que pensadores tales como George Hunsberger y Lesslie Newbigin, aunque altamente críticos de la cultura occidental, con todo creen que el evangelio debe «vestirse de símbolos que son significativos» para la cultura que estamos tratando de alcanzar.⁷¹

Hunter entonces cita a Charles Matthewes, que dice que los neoanabaptistas tienen una «eclesiología pasiva agresiva». Es decir, mientras que aducen que rehúsan mancillarse con la política, usan el lenguaje de la política tanto o más que cualquier otro modelo, y mientras que profesan evadir el poder, usan el lenguaje del poder para demonizar a sus oponentes.

3. El movimiento contraculturalista no asigna suficiente peso a la inevitabilidad de la contextualización, de una comunidad cristiana que se relaciona y se adapta necesariamente a la cultura que la rodea. Como un escritor observó: «La idea de que la iglesia puede sostenerse a sí misma como una cultura discreta que refleja valores cristianos, aislándose de los valores competitivos del mundo secular, es una premisa problemática».⁷³ Por ejemplo, los cristianos chinos ciertamente serán moldeados profundamente por su fe cristiana. La cultura actual en China es el resultado de varias tradiciones y cosmovisiones: confucianismo, animismo y materialismo secular. El cristianismo ciertamente afectará a los creyentes en su condición de «chinos». Y sin embargo, los cristianos chinos siguen siendo chinos. Piense también en Finlandia. La cultura finlandesa es el resultado tanto del luteranismo como del secularismo. Los cristianos ortodoxos serán allí bastante diferentes en mucho de la cultura finlandesa y sin embargo seguirán siendo cristianos finlandeses, y no cristianos estadounidenses o cristianos chinos. Su identidad finlandesa cristiana no es idéntica a la identidad china cristiana. Una congregación multiétnica paneuropea y africana en la Alemania urbana será igualmente diferente.

No solo los cristianos serán influidos inevitablemente por la cultura; inevitablemente cambiarán la cultura. Todas las comunidades e individuos, en cierta medida, moldean la

cultura que los rodea simplemente al vivir sus vidas. Para dar un ejemplo específico, cuando un grupo de cristianos nuevos monásticos, de clase media, se muda a una comunidad pobre para servirla, la cambian culturalmente solo con su llegada. Su presencia en el barrio cambia el valor de la propiedad inmobiliaria, así como los varios flujos del capital social, financiero y humano que entra y sale del barrio. No podemos evitar cambiar la cultura. Hablando más generalmente, la manera en que los cristianos escogen invertir su tiempo y dinero, y cómo hacen su trabajo en el mundo, estará moldeada necesariamente por sus creencias y prioridades cristianas. Estas a su vez ejercerán un impacto en cómo otros viven sus vidas. James Hunter ha notado que el separatismo de los neoanabaptistas brota en parte de su forma, casi totalmente negativa, de ver el poder social como algo malvado. Pero toda persona tiene poder social, arguye Hunter. Así que, al final, los contraculturalistas están más involucrados en la cultura que lo que su modelo admite.

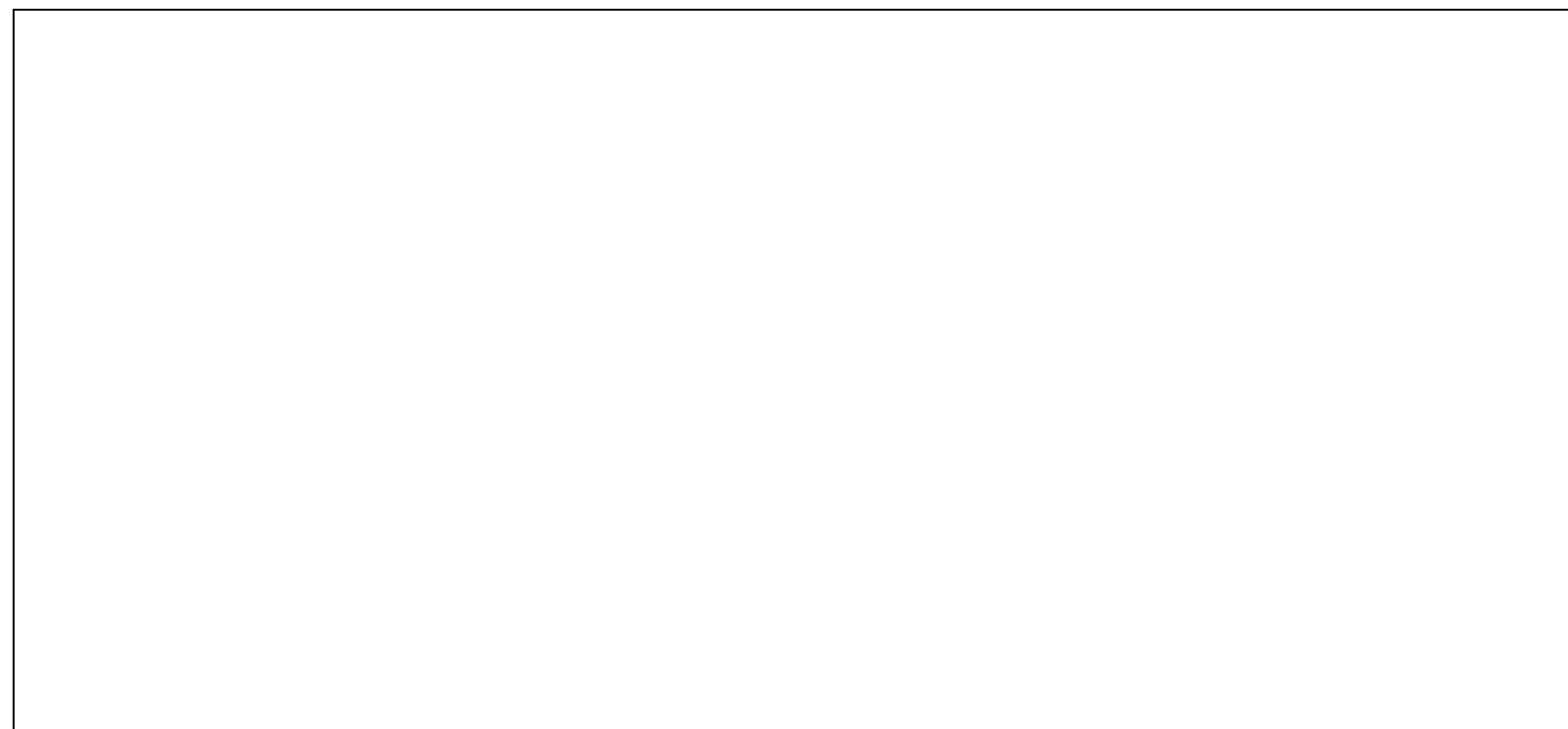
4. Una cuarta crítica se centra en la doctrina. Muchos, tanto en las tradiciones anabaptistas contemporáneas como en la clásica, afirman de buen grado las declaraciones evangélicas generales de doctrina tales como el Pacto de Lausana. Sin embargo, debido a que la teología anabaptista recalca los aspectos horizontales del pecado (por ej., abusar de la creación, la violencia en las relaciones humanas) y a veces ponen menos énfasis en lo vertical (por ej., ofender la santidad de Dios), en su comprensión de la obra de Cristo **tienden a restarle importancia a la doctrina de la justificación y la expiación sustitutiva.** A menudo el entendimiento primario de la expiación es una forma de *Christus Victor*, en la cual Cristo derrota en la cruz a los poderes. Algunos teólogos anabaptistas rechazan fuertemente la noción de la propiciación (que la cruz satisfizo la ira de Dios) como una teoría «violenta» de la expiación.

5. Tal vez de forma no intencionada este modelo puede socavar el énfasis y la agilidad de una iglesia en la evangelización; incluso más que el modelo de relación. Los defensores contraculturalistas entienden a la comunidad cristiana en sí misma –su unidad y patrones sociales– como siendo la forma de proclamar el evangelio al mundo. Green que «pertenecer precede a creer» y que la evangelización consiste en atraer a las personas a una comunidad atractiva de amor que está promoviendo la justicia en el mundo. Esto a menudo significa, de forma práctica, que la iglesia dedica poco tiempo a pensar en cómo comunicar claramente de forma verbal el mensaje del evangelio al llamar a la gente al arrepentimiento. Como observamos previamente, cualquier elemento de un modelo que cercena la motivación para la evangelización vigorosa puede socavar el modelo entero. Sin una corriente sostenida de nuevos convertidos y vidas cambiadas, la vitalidad y visión del modelo no se pueden realizar por completo.

EL MODELO DE LOS DOS REINOS

De los cuatro modelos que estoy bosquejando, este último –el modelo de interacción cultural de los dos reinos– tal vez sea el menos conocido entre los cristianos evangélicos en los Estados Unidos de América. Sin embargo, en su forma luterana tiene un pedigrí largo y venerable, así como un lugar en el catálogo de modelos de Niebuhr (como «Cristo y la cultura frente a frente»). Más recientemente, un número de escritores reformados conservadores han emprendido una articulación nueva de este enfoque, afirmando que es la noción que Juan Calvino tomó de la relación de Cristo con la cultura y argumentando vigorosamente a favor de ella basándose en principios de la teología reformada, especialmente como contrapunto a los neocalvinistas transformacionistas que siguen a Kuyper.⁷⁴

El nombre «dos reinos» viene de la enseñanza básica de que Dios gobierna toda la creación, pero lo hace de dos maneras distintas. Primero, está el «reino común» (a menudo llamado el reino terrenal o incluso «de mano izquierda») establecido mediante el pacto con Noé en Génesis 9.⁷⁵ En este ámbito, todos los seres humanos son miembros, y las personas conocen el bien y el mal mediante la revelación natural o gracia común. De acuerdo con Romanos 1:18-32 y 2:14-15, la luz de la naturaleza y la conciencia humana dan a todos los seres humanos una idea en cuanto a los estándares divinos de conducta, así como sabiduría y percepción para que el pecado esté restringido en el mundo. Por ejemplo, incluso si alguien no cree en la enseñanza bíblica de que Dios hizo al hombre a su imagen, sin embargo, lo sagrado y la dignidad de todo ser humano pueden ser conocidas de forma intuitiva sin creer en la Biblia. Los cristianos deben estar dispuestos a trabajar codo a codo con sus vecinos no cristianos como conciudadanos, sostenidos en su vida juntos por la gracia común de Dios. Los creyentes no tratan de imponer estándares bíblicos en una sociedad, sino que más bien apelan al entendimiento común de lo bueno, lo verdadero y lo bello que comparten todas las personas. Amamos y servimos a nuestro prójimo en este reino común.



LUTERO SOBRE EL TRABAJO COMO LLAMAMIENTO DE DIOS

Martín Lutero fue particularmente útil con su énfasis de que todo trabajo secular es un llamado de Dios. En su exposición del Salmo 147, Lutero enseña que, aunque Dios puede alimentarnos directamente, nos alimenta mediante el trabajo de otros, así que el agricultor, el lechero, y el verdulero, todos están haciendo la obra de Dios. Cuando Lutero comenta sobre el versículo 13 («Él refuerza los cerrojos de tus puertas») aduce que, en tanto que Dios podría proteger nuestras ciudades directamente, más bien nos guarda con leyes de buenos legisladores y juristas, con buenas órdenes de gobernantes sabios, con seguridad mediante diestros policías y soldados. Lutero concluye: «Estas son máscaras de Dios, detrás de las cuales él quiere permanecer escondido y hacer todas las cosas».⁷⁶ En otras palabras, todo trabajo, incluso el más vil, es una manera en la cual Dios hace su obra en el mundo, y por consiguiente todo trabajo es un llamado de Dios.

Además del reino común o terrenal, hay el «reino redentor» (a veces llamado el «reino de la mano derecha»), establecido con Abraham en Génesis 12. Solo los cristianos son miembros de este reino, y no son gobernados mediante la gracia común y la revelación natural, sino mediante la revelación especial de la Palabra de Dios. Se nutren dentro de la iglesia mediante la predicación y los sacramentos. En esta forma de ver, edificar la iglesia – evangelización, discipulado y comunidad cristiana – es la única y auténticamente redentora «obra del reino».

Este marco doble de la naturaleza del gobierno de Dios es el principio animador de este modelo. Los que abogan por los dos reinos creen que el principal problema actual es la confusión de estos dos reinos, ya sea por la iglesia liberal que busca relevancia o por los nuevos conservadores que tratan de transformar la cultura. De esta convicción brotan los siguientes rasgos del modelo de los dos reinos para relacionar a Dios con la cultura.

EL MANDATO DE LA CREACIÓN

Los autores de los dos reinos se apartan de los neocalvinistas en cuanto al «mandato de la creación» de Génesis 1 y 2. Los neocalvinistas ven a Dios dándole a Adán (y por consiguiente a todos los seres humanos) un mandato de producir cultura, de trabajar y desarrollar la creación (véase Gn 1:26-28; 2:15). Y sin embargo, los autores de los dos reinos insisten en que el trabajo que Dios le dio a Adán –de guardar y cultivar el huerto– ha sido cumplido por Cristo, y por consiguiente los esfuerzos culturales «cristianos» no deberían ser entendidos como la recuperación de la tarea original de Adán.

1. Los proponentes de los dos reinos, a diferencia de los que siguen el modelo contraculturalista (o de los que toman la postura pietista), asignan gran valor a que los cristianos procuren trabajar en vocaciones «seculares». No debemos pensar que solo podemos servir a Dios dentro de la iglesia. Todo trabajo es una manera de servir a Dios y a nuestro prójimo.

2. El modelo de los dos reinos difiere significativamente de los transformacionistas en su consejo sobre *cómo* los cristianos deben hacer su trabajo en el mundo. En tanto que el trabajo cristiano en el reino común tiene dignidad y utilidad, los que promueven los dos reinos les dicen a los creyentes que no deben buscar maneras «singularmente “cristianas” de hacer las tareas ordinarias».⁷⁷ Una palabra que brilla por su ausencia en el discurso de los dos reinos sobre el trabajo secular es el término *cosmovisión*. Como conciudadanos del reino común, los cristianos no tienen ideas singulares del bien común y del florecimiento humano que los no cristianos no puedan saber intuitivamente. No hay una civilización *distintivamente* cristiana. Así, de acuerdo con el modelo de los dos reinos, los creyentes no están produciendo una cultura distintivamente cristiana.⁷⁸ No deben tratar de cambiar la cultura para que refleje las creencias cristianas, ni deben pensar que deben «sanar» la creación. El poder gobernante de Dios en el reino común está solamente para restringir al mal; no mejorando la cultura al reducir los efectos del pecado sobre la sociedad humana. Todo lo que ocurre en este ámbito es «temporal, provisional y destinado a pasar»; «sin nada de suma importancia o espiritual».⁷⁹ Cuando los cristianos están haciendo su trabajo en el mundo, están sirviendo a Dios y a su prójimo, pero no están restaurando la creación ni moviendo la cultura en una dirección más cristiana. Aquí los pensadores de los dos reinos se unen a los contraculturalistas en su crítica del transformacionismo. El trabajo de la iglesia, dicen, no es cambiar la sociedad sino simplemente ser la iglesia. No tenemos ningún mandato para que tratemos de producir una sociedad cristiana.

3. Los proponentes de los dos reinos se apartan no solo de los transformacionistas, sino también de los contraculturalistas en cuanto a su noción del gobierno humano y del mundo general del comercio. En tanto que los transformacionistas ven al estado secular como un gigantesco problema, y los contraculturalistas lo ven como una sede de violencia e imperio, el modelo de los dos reinos ve un estado secular, neutro, tal y como Dios quiere, no un estado imponiendo coercitivamente valores religiosos.⁸⁰ La noción de los dos reinos generalmente dice lo mismo en cuanto al comercio y los mercados de capital. Estos no son

demoníacos (como dice el contraculturalista) o tan caídos que necesitan ser redimidos (como dice el transformacionista). Son espacios de la gracia común en donde los cristianos deben desempeñar sus llamados con destreza y gozo. Los cristianos no deben sentir culpa y «presión no bíblica» para establecer teorías o prácticas cristianas de negocio o de gobierno.⁸¹

4. Como implicación directa de todo lo que hemos dicho, los promotores de los dos reinos se guardan mucho en expresar qué mejora, si va a haber alguna, pueden esperar ver los cristianos en la cultura. Nos aconsejan evitar no solo el triunfalismo, sino también un gran optimismo. El modelo de los dos reinos «demanda tener expectativas limitadas y sobrias [...] El reino [común], regulado por la ley natural, está severamente limitado en lo que puede alcanzar».⁸² Como ya hemos anotado, el reino común de Dios es predominantemente una fuerza para restringir el desorden, no para edificar un nuevo orden. Como VanDrunen aduce, todo aquí en la tierra excepto nuestras almas y nuestros cuerpos de resurrección va a ser destruido. Por consiguiente, nada que hagamos en el reino común es de importancia duradera. Al fin, no debemos esperar demasiado de esta vida; debemos poner plenamente todas nuestras esperanzas en la esperanza futura de la salvación y el retorno final de Cristo.

¿Hay un espectro dentro de este modelo, como hemos visto, de alguna manera, en los otros? Sí, lo hay. Primero, hay una distinción entre la comprensión luterana tradicional de los dos reinos y la versión reciente que promueven los autores reformados conservadores. Lutero no veía los dos reinos como el ámbito del mundo y de la iglesia, sino como el reino de lo físico y lo espiritual. Para Lutero, entonces, la iglesia visible, institucional, era en realidad parte del reino «temporal» en el cual, incluso el gobierno de la iglesia, era ordenado con un tipo de ley, en tanto que la iglesia invisible era la comunión mística de los santos que viven juntos bajo la gracia y en libertad.⁸³ Lutero –y el luteranismo– no creían, entonces, en una desunión tan radical entre la iglesia y el estado como exponen los proponentes contemporáneos reformados de los dos reinos. Lutero y Calvino hicieron un llamamiento para que los reyes y nobles hicieran de la Reforma protestante la ley de sus tierras.

Hay también un tipo de espectro dentro del campamento reformado de los dos reinos. Como hemos visto, los proponentes de la noción de los dos reinos, en su mayor parte resisten la idea transformacionista de que nuestra cosmovisión hace que el trabajo de los creyentes en el mundo sea profundamente diferente al de los no creyentes. Los autores de los dos reinos dicen que Dios permite, mediante la gracia común y no la Biblia, que creyentes y no creyentes sepan lo que necesitan saber para cumplir sus vocaciones en el mundo. Típico de esta perspectiva es lo que escribe T. David Gordon en *Modern Reformation*, donde meticulosamente arguye que los cristianos en el mundo no hacen su trabajo de manera diferente de la que lo hacen los no creyentes.⁸⁴ En sus escritos Gordon insiste que los cristianos no trabajan de una manera «distintivamente cristiana», ni tratan de cambiar el mundo o la sociedad.⁸⁶ David VanDrunen replica con esta observación: «Hablando en general, los creyentes no debe buscar una manera objetivamente singular y cristiana de realizar actividades culturales».⁸⁷

NO DISTINTIVAMENTE CRISTIANA

En el capítulo final de *Living in God's Two Kingdoms*, «Educación, vocación y política», David VanDrunen primero dice: «Hay muchas cosas singulares en cuanto a la actividad cultural de los cristianos», pero luego explica que la principal manera en que son distintos es «subjektivamente», es decir, en su motivación de hacer las cosas de todo corazón para el Señor (pp. 166-68). Cuando pregunta si el trabajo cristiano es «objetivamente» distintivo –es decir, distintivo en su forma o contenido actual, no solo en motivación– responde negativamente. Luego reitera lo que ha indicado en el resto de su libro, que los estándares normativos para la actividad cultural no son *distintivamente* cristianos; son normas de gracia común disponibles para todos.

Más adelante, en el contexto de una consideración sobre la educación, VanDrunen tajantemente dice que «ni la iglesia ni la familia [...] tienen competencia para impartir una visión comprensivamente detallada del mundo y la vida». Si el modificador «comprensivamente detallada» es lo suficiente fuerte, es improbable que algún neocalvinista discrepara con VanDrunen. Nadie que promueva una perspectiva transformacionista cree que exista una versión para el Nuevo Testamento del libro de Levítico que dicte la manera cristiana de comer o vestir. Pero en el contexto, VanDrunen sugiere que cuando una escuela o una familia trata de enseñar a los niños una cosmovisión, están usurpando el lugar del ministro, que debe enseñar la Biblia a los jóvenes dentro de la iglesia (pp. 177-78).⁸⁵

Sin embargo, Michael Horton, prominente teólogo de los dos reinos y editor de *Modern Reformation*, ha enseñado que los cristianos deberían «dedicarse a su vocación de una manera “distintivamente cristiana”». ⁸⁸ Esta es una diferencia real, basada tal vez en nociones algo diferentes del poder de la gracia común o el propósito de las Escrituras, y sin embargo respecto a la cosmovisión cristiana ambos pensadores se parecen mucho más el uno al otro que lo que se parecen como transformacionistas. ⁸⁹ Aunque Horton evade meticulosamente el término *cosmovisión*, ha escrito que la forma en que los cristianos trabajan en el mundo es distinta a la de los no cristianos, y que, aunque la iglesia institucional no debería intentar cambiar el mundo, los creyentes individuales deberían ser «sal» y deberían procurar reformar la sociedad. Él escribe lo siguiente:

El drama, doctrinas y doxología bíblicos rinden un discipulado en el mundo que de hecho transforma. Nunca transforma los reinos de este mundo en el reino de Cristo (para lo cual esperamos el retorno corporal del Rey); sin embargo, toca de hecho las vidas de la gente normal todos los días mediante relaciones personales ordinarias. No todos son un William Wilberforce, pero podemos alegrarnos de que él fue forjado por el ministerio fiel del calvinista anglicano Juan Newton y dedicó su vida a la extirpación del tráfico de esclavos. ⁹⁰

Como ya hemos visto, esto es diferente en contenido y en espíritu a lo que muchos de los proponentes de los dos reinos han escrito. Da más peso al concepto de cosmovisión (sin usar la palabra), a la idea de que la cultura está caída y distorsionada por el pecado, y a la esperanza de que la reforma cultural es deseable y posible.

PROBLEMAS CON EL MODELO DE LOS DOS REINOS

Se han citado varios problemas en cuanto al modelo de los dos reinos.⁹¹

1. El modelo de los dos reinos da a la función de la gracia común más peso y crédito de lo que la Biblia le asigna. Los autores de los dos reinos insisten en que los cristianos no tienen que hacer que su comprensión de la Biblia y del evangelio pese en la vida pública a fin de fortalecerla, porque la sociedad es y puede mantenerse saludable mediante la luz de la revelación natural dada por Dios a toda persona. Mientras que esto correctamente destaca lo que la Biblia dice en cuanto a la existencia de la gracia común, no hace igual justicia a la enseñanza bíblica de que los seres humanos suprimen la verdad que tienen (Ro 1:1 -32) y por consiguiente *no* leen correctamente la revelación natural. Cuando Juan Calvino habla de la revelación natural en su *Institución*, alcanza perfectamente un equilibrio. Él escribe lo siguiente:

*Dejad que la luz admirable de la verdad que brilla en [escritores seculares] nos enseñe que la mente del hombre, aunque caída y pervertida de su integridad, con todo está revestida y ornamentada con los excelentes dones de Dios. Si consideramos al Espíritu de Dios como la sola fuente de verdad, ni rechazaremos la verdad misma, ni la desdenaremos dondequiera que aparezca, a menos que deseemos deshonar al Espíritu de Dios [...] Esos hombres a los que las Escrituras (1 Co 2:14) llaman «hombres naturales» fueron, en verdad, agudos y penetrantes en su investigación de cosas inferiores. Aprendamos, en consecuencia, por su ejemplo cuántos dones el Señor dejó a la naturaleza humana incluso después de que fuese despojada de su verdadero bien.*⁹²

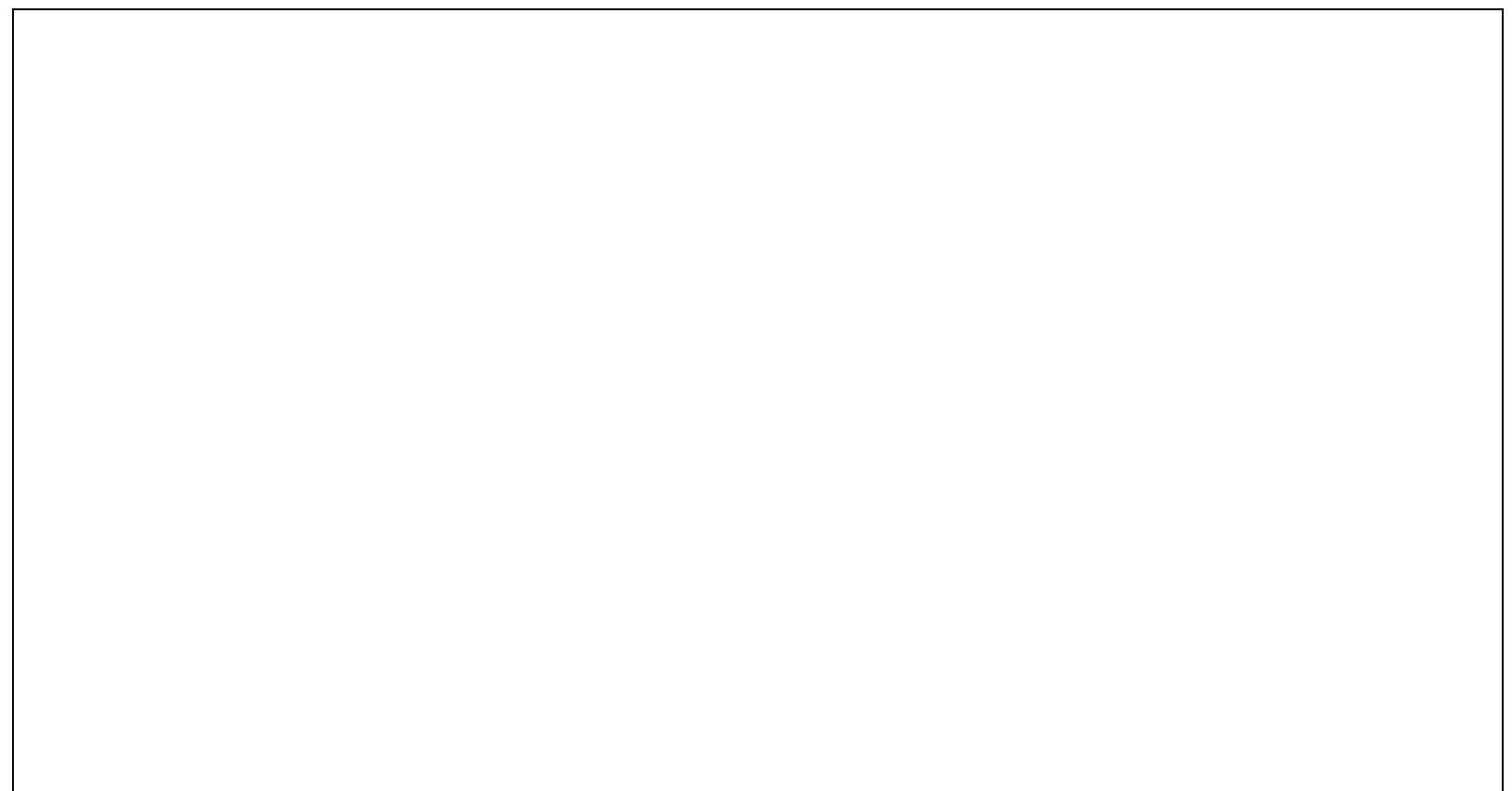
Y sin embargo, justo antes de este pasaje Calvino escribe que mientras es verdad que «todavía arden algunas chispas en la naturaleza pervertida y degenerada del hombre [...] [la luz está siendo] asfixiada por esa densa ignorancia, así que no puede surgir efectivamente [...] [su] mente, debido a su terquedad [...] delata lo incapaz que es para buscar y hallar la verdad».⁹³ Los promotores de los dos reinos a menudo han escrito como si la ley natural y la gracia común fueran suficientes para guiar a los seres humanos –sin la luz de la Biblia– a edificar una sociedad que sea pacífica y próspera, y que sirva para la naturaleza y destino humanos. Pero esto parece ir más allá de lo que la Biblia enseña, es decir, que los seres humanos, por lo general, distorsionan, suprimen y niegan la revelación natural de Dios.

2. Mucho del bien social que la gente de los dos reinos atribuyen a la revelación natural es en realidad fruto de la introducción de la enseñanza cristiana –de la revelación especial, por así decirlo– en las culturas del mundo. Por ejemplo, Nicholas Wolterstorff ha aducido que la misma idea de derechos humanos brotó de la enseñanza cristiana de la imagen de Dios. No se desarrolló,⁹⁴ Ahora, por razones altamente complejas, la idea de los derechos humanos se ha vuelto global. Samuel Moyn recientemente ha argumentado que los derechos humanos han llenado el enorme vacío dejado por el colapso del socialismo revolucionario, así como también por los otros marcos creíbles de trabajo para poder basar los valores morales y la justicia.⁹⁵ Pero con todo deberíamos preguntar: «¿De dónde brotó la idea de los derechos humanos?». Puesto que la respaldan tanta gente

secular, ¿quiere decir que es producto de la revelación natural? No; es el producto de varios factores. El mundo ha estado expuesto a la enseñanza bíblica y ha tomado esta noción de revelación especial y le ha dado un significado más universal, no cristiano. Pero las ideas básicas de la inherente dignidad humana, la importancia del perdón en lugar de la venganza, la importancia de la filantropía y el amor, todo esto brotó de la civilización cristiana, porque estuvieron prácticamente ausentes en las civilizaciones paganas occidentales y orientales.⁹⁶ Ahora parecen haber llegado a ser elementos permanentes de la vida contemporánea occidental, aunque su base original, la fe cristiana, haya sido, en gran parte, abandonada por la cultura.

¿Es correcto, entonces, decir de forma estricta que la cultura está ordenada por la revelación natural y afirmar que a la Biblia no se la debe llevar a que afecte la vida pública? Como Dan Strange observa, citando a Peter Leithart, la condición real en la mayoría de las sociedades orientales es de «gracia media»;⁹⁷ es decir, una compleja interacción de conceptos introducidos de la Biblia que halla adherencia ampliamente por una serie de otras razones, que podríamos a la larga llegar a ver como gracia común.

Un ejemplo famoso es el del movimiento abolicionista, encabezado por cristianos evangélicos tales como William Wilberforce y otros. Los líderes cristianos del movimiento se inspiraron en las nociones de la naturaleza humana tomadas de la revelación especial en la Biblia. Sin embargo, nunca hubieran logrado éxito en sus esfuerzos a menos que muchos no cristianos hubieran hallado que el llamado para abolir la esclavitud también resonaba en sus corazones y conciencias, producto de la gracia común. La pregunta es si las religiones y personas no cristianas podrían haber producido originalmente la idea de que la esclavitud *per se* es algo equivocado. Históricamente, esta idea brotó de la reflexión cristiana en la idea de *imago Dei*.⁹⁹ En otras palabras, la esclavitud no podría haber sido abolida sin la gracia común, pero nunca hubiera sido abolida solo con la gracia común.



CAPITAL PRESTADO

En sus clase de historia C. John Sommerville solía demostrar a los estudiantes cuán completamente cristianizados estaban, incluso los que eran ateos o antirreligiosos. Hacía una lista de valores de las culturas de vergüenza y honor (tales como las de la Europa pagana del norte antes de la llegada de los misioneros cristianos) e incluía valores como el orgullo, una estricta ética de venganza, el infundir terror, la importancia suprema de la propia reputación y el nombre, y la lealtad a su propia tribu. Luego hacía la correspondiente lista de valores cristianos, que habían sido hasta entonces desconocidos por los paganos de Europa; cosas tales como la humildad, el perdón, la pacificación y el servicio a otros, junto con un respeto igual a la dignidad de todas las personas hechas a imagen de Dios.⁹⁸ Muchos de los estudiantes más antirreligiosos de Sommerville se sorprendieron al notar cuán profundamente habían sido influidos por maneras de pensar y de vivir que habían brotado de ideas bíblicas y que les habían sido pasadas a través de complejos procesos sociales y culturales.

Su punto era que mucho de lo bueno y singular en la civilización occidental en realidad es «capital prestado» de una fe cristiana, aun cuando los elementos sobrenaturales de la fe han sido marginados, en los últimos tiempos, en la esfera pública.

3. El modelo de los dos reinos implica o enseña que es posible llevar la vida humana sobre una base religiosamente neutra. Este modelo quiere que el estado sea secular y neutral. Niega la necesidad de una perspectiva cristiana en cuanto a la ley, el gobierno,¹⁰⁰ Como hemos observado en los capítulos sobre la contextualización, nuestras prácticas se basan inevitablemente en creencias fundamentales acerca de lo bueno y lo malo, la naturaleza humana y el destino, el significado de la vida, qué anda mal en la sociedad humana, y qué lo arreglará. Todas estas presuposiciones funcionales se basan en presuposiciones de fe no demostrables acerca de la naturaleza humana y la realidad espiritual. Michael Sandel, que enseña un popular curso sobre justicia en la Universidad de Harvard, afirma que todas las teorías de justicia son «inevitablemente enjuiciadoras». Pasa a observar que no puedes defender una opinión sobre rescates financieros, maternidad prestada, matrimonio de personas del mismo sexo, acción afirmativa, o el sueldo de los directores generales sin asumir ciertas creencias subyacentes en cuanto a «la manera correcta de valorar las cosas». Por ejemplo, cuando una persona dice que las mujeres deben tener el derecho de elegir el aborto, en tanto que otra dice que las mujeres no deberían tener tal opción, cada una está valorando las cosas de manera diferente; una valoración siempre basada en creencias morales que no están apoyadas científicamente. Estas presuposiciones implícitas son actos de fe, y por consiguiente en última instancia no puede haber un estado neutro, secular. Todas las culturas y los gobiernos estarán animados por algunos de estos actos de fe y no por otros.¹⁰¹

A veces los proponentes de los dos reinos preguntarán a los que promueven el modelo

transformacionista: «¿Cuál es la forma cristiana de reparar un automóvil? ¿Cómo debemos practicar la odontología desde una cosmovisión cristiana?». El hecho de que dentistas cristianos y no cristianos arreglen las caries de la misma manera muestra que en verdad compartimos intuiciones comunes en cuanto a la vida y a nuestra común humanidad en la *imago Dei*. Y los proponentes de los dos reinos tienen razón en que la Biblia no es un manual comprensivo para gestionar una empresa o hacer fontanería. Citamos al teólogo T. David Gordon de los dos reinos en una nota previamente en este capítulo: «La Biblia es suficiente para guiar al ser humano como contratante» –es decir, como cristiano que vive en la comunidad del pacto– «pero *no* es suficiente para guiar al ser humano como mecánico, al ser humano como médico, al ser humano como hombre de negocios, al ser humano como padre [o cónyuge] [...] o al ser humano como legislador».¹⁰² Michael Horton de manera similar ha escrito: «No hay diferencia entre cristianos y no cristianos con relación a sus vocaciones [...] Si tanto los cristianos como los no cristianos participan en la maldición común y la gracia común de este mundo en asuntos seculares, entonces no hay “política cristiana” o “arte cristiano” o “literatura cristiana”, así como tampoco hay “fontanería cristiana”».¹⁰³

La respuesta de los críticos es que la Biblia no facilita un manual comprensivo de *nada*, ni siquiera para ser la iglesia o vivir una vida cristiana. Gordon tiene razón al decir que la Biblia no nos da todo lo que necesitamos saber para ser buenos padres o cónyuges. Nos deja decidir sobre muchos detalles; pero lo que sí nos dice, es profundo y poderoso y hace que los matrimonios cristianos sean diferentes a los que se basan en otras cosmovisiones o filosofías de la vida. La Biblia habla de una enorme variedad de asuntos culturales, políticos, económicos y éticos que han impactado cada aspecto de la vida. El historiador John Sommerville afirma que las ideas más extendidas de la sociedad occidental –tales como las enseñanzas de que el perdón y el servicio son más admirables que no quedar mal o la venganza– tienen raíces profundamente bíblicas que son muy diferentes a las culturas de vergüenza y honor en el hemisferio occidental precristiano (véase el recuadro sobre «Capital prestado» en la página 221). El teólogo R. Michael Allen nos recuerda que «la fe cristiana tiene [necesariamente] implicaciones culturales».¹⁰⁴ Muchos han afirmado que el mero surgimiento de la ciencia moderna solo podría haber ocurrido en una sociedad en la cual fuese prevalente la noción bíblica de un Creador único, todopoderoso y personal.¹⁰⁵ Parece ingenuo aducir que la fe cristiana no modela inevitablemente de forma profunda la cultura.

La cuestión de la esclavitud provee un ejemplo interesante de cómo el cristianismo cambia la cultura. Mientras que, por lo general, se critica a los cristianos por haber esperado demasiado para abolir la esclavitud, Miroslav Volf señala cómo incluso en el Nuevo Testamento el evangelio estaba anunciando con ¹⁰⁶ Así que Moo concluye que aunque Onésimo seguiría siendo técnicamente esclavo de Filemón por el momento, «Pablo está diciendo en efecto: «Tu relación con Onésimo ya no será dictada por tu relación legal (amo-esclavo), sino por la relación espiritual de ustedes (hermanos)»».¹⁰⁷ Esto es transformar el uso del poder dentro de la relación personal, como Volf dice: «La esclavitud ha quedado abolida aunque su concha institucional externa se mantenga como una realidad opresiva».¹⁰⁸

Al reflexionar en estos ejemplos vemos que, mientras que el Nuevo Testamento tal vez no dé a los creyentes un llamado directo para *transformar la sociedad*, la fe del evangelio de los cristianos tuvo claramente un impacto inmediato y de largo alcance en las relaciones sociales y económicas, y no solo estrictamente dentro de la iglesia. En verdad, entonces, la fe cristiana toca y afecta *toda la vida*, y afirmar otra cosa es ser poco fiel al registro bíblico o histórico.

4. El modelo de los dos reinos produce una forma de «quietismo social». De acuerdo con el enfoque de los dos reinos, los cristianos no debemos tener una confianza exagerada en nuestra capacidad para mejorar o impulsar al mundo a un mayor reflejo de los valores cristianos. Este enfoque, mientras que neutraliza el triunfalismo de algunos elementos de la derecha cristiana, puede llevarnos al error opuesto. Como Kevin DeYoung afirma, este modelo muestra una «renuencia a llamar de forma descarada a los cristianos a fin de que trabajen para conseguir cambios positivos en sus comunidades y creer que ese cambio es posible».¹⁰⁹ R. Michael Allen señala el caso incómodo de la Iglesia Presbiteriana del Sur a mediados del siglo diecinueve en los Estados Unidos de América y su doctrina de la «espiritualidad de la iglesia». En su «Discurso a todas las iglesias de Cristo» en 1859, J. H. Thornwell expuso una noción clásica de los dos reinos, insistiendo en que «las provincias de la iglesia y del estado son perfectamente distintas, y la una no tiene derecho de usurpar la jurisdicción de la otra [...] El estado mira lo visible y lo externo; la iglesia se preocupa por lo invisible e interno [...] El poder de la iglesia es exclusivamente espiritual».¹¹¹ Luego pasa a defender la negativa de la iglesia del sur a condenar la esclavitud. Allen arguye que la enseñanza de la «espiritualidad de la iglesia» continuó afectando a las iglesias del sur incluso en la era de los derechos civiles, en donde «muchos líderes y congregaciones objetaron al respaldo denominacional de objetivos sociales y políticos».¹¹²

LOS DOS REINOS Y LA TEOLOGÍA LUTERANA

La teología luterana ha promovido históricamente la comprensión de los dos reinos en cuanto a cómo relacionar a Cristo con la cultura. D. A. Carson cita a Robert Benne, un teólogo luterano que critica algunos aspectos de su propia tradición:

*Si se llevara esta versión de la teología luterana a su conclusión lógica, eso privaría al evangelio de todo contenido intelectual y a la ley [civil] de todo contenido moral. A la narrativa bíblica y a la reflexión teológica sobre la misma no se les daría ningún estatus epistemológico para interaccionar en el aprendizaje secular. Defendería una forma de quietismo luterano en el campo de la educación. Parecido a cómo los luteranos alemanes de la década de los treinta separaron los dos reinos (el gobierno bajo la ley separado del cristianismo bajo el evangelio) y permitieron que el movimiento nazi avanzara sin barreras que apelaran al contenido intelectual y moral de la visión cristiana, así este enfoque permitirá que el aprendizaje secular moderno siga sin cuestionamiento de parte de esa visión.*¹¹⁰

5. La noción de los dos reinos contribuye a una jerarquización excesiva entre clérigos y laicos. Mientras que muchos adherentes del modelo de los dos reinos animan a los cristianos a sobresalir en sus vocaciones y verlas como una manera de servir ¹¹³ Las iglesias de los dos reinos entonces terminarán celebrando menos que los cristianos estén en vocaciones seculares que los transformacionistas. No solo eso, sino que a menudo dentro de la iglesia misma, el énfasis del modelo de los dos reinos sobre el ministerio ordenado de la Palabra y el sacramento puede conducir a «una distinción exagerada entre laicos y oficiales de la iglesia (por ej., la evangelización es responsabilidad de los ancianos y pastores y no de los miembros regulares de la iglesia)». ¹¹⁴

¿UN ACERCAMIENTO EN CUANTO A LA CULTURA?

A fines del 2011 escribí un nota de blog titulada *Coming Together on Culture* [Un acercamiento en cuanto a la cultura]. Indiqué que, a pesar de la división en cuanto a Cristo y la cultura en la iglesia cristiana actual, percibía que un porcentaje de personas en cada campo estaba escuchando las críticas y cada vez más (y casi en secreto) estaban haciendo revisiones que los llevaban más cerca de los otros campos y posiciones.

En mi nota en el blog resumí las visiones transformacionista y de los dos reinos, argumentando que, aunque cada modelo tiene algunos desequilibrios, muchos estaban reconociéndolos e incorporando detalles de varios modelos:

Al transformacionismo se le ve como demasiado triunfalista, coactivo, ingenuo en cuanto al pecado, y a menudo santurrón. No aprecia suficientemente la gracia común de Dios dada a toda persona. Tal vez no prepare bien a los cristianos para hacer causa común con los no creyentes para el bien común, o para apreciar la bondad de todo trabajo, incluso del tipo más «doméstico». Es criticado por poner demasiado énfasis en el intelecto –en discernir su propia cosmovisión filosófica– y no suficiente en la piedad del corazón y el reordenamiento de nuestros amores. Es criticado por poner demasiada esperanza y énfasis en que los cristianos tomen el poder político [...]

Al enfoque de los dos reinos se le ve como demasiado pesimista en cuanto a la posibilidad de cambio social. Paradójicamente, muchos que sostienen esta posición también son demasiados ingenuos y optimistas en cuanto al papel de la gracia común en el mundo. Aducen que los cristianos pueden trabajar junto a los no creyentes en base a intuiciones morales comunes dadas a todos por la revelación natural [...] El enfoque de los dos reinos asigna demasiado poco peso al hecho de que toda cultura está llena de ídolos, que el pecado lo distorsiona todo, que no puede haber neutralidad final, y que necesitamos las Escrituras y el evangelio, y no simplemente la revelación natural, para que nos guíen en nuestro trabajo en el mundo. ¹¹⁵

La nota generó alguna resistencia. Michael Goheen, conocido autor del movimiento kuyperiano, contestó que él y su coautor Craig Bartholomew (junto con otros), aunque sólidamente en el campo transformacionista, se habían «apropiado del trabajo de Newbigin y promoverían un kuyperianismo más misional. Es decir, la interacción social no es primero que nada cambiar la sociedad; eso puede suceder pero [...] la meta [...] es testificar del señorío de Cristo sobre todos los aspectos de la vida pública y amar a nuestro prójimo mientras luchamos contra la idolatría deshumanizante».¹¹⁶ Mientras tanto, Michael Horton, prominente teólogo de los dos reinos, escribió una nota en respuesta a la mía, objetando de manera similar a la posición de los dos reinos que yo describía. Aunque seis años atrás él había escrito: «No hay diferencia entre cristianos y no cristianos respecto a sus vocaciones» y «no hay “política cristiana” o “arte cristiano” o “literatura cristiana”, así como tampoco hay “fontanería cristiana”»,¹¹⁷ ahora escribió: «Nada en la visión de 2R [dos reinos] supone que los “cristianos no deben, entonces, cumplir sus vocaciones de una ‘manera distintivamente cristiana’, y que ‘ni la iglesia ni los cristianos individuales deberían dedicarse al esfuerzo de cambiar al mundo o la sociedad’», y luego añadió que las reformas

sociales encabezadas por los cristianos eran cosas buenas.¹¹⁸

Estos dos escritores, no obstante, a pesar de sus preocupaciones válidas en cuanto a la caricatura, proveen evidencias de que en verdad puede haber «un acercamiento en cuanto a la cultura» entre cristianos. El énfasis de Mike Goheen, claramente dentro de un modelo kuyperiano, ha incorporado puntos de vista y críticas de otras fuentes. Y en tanto que muchos de los proponentes de los dos reinos en verdad niegan (aparte de sus motivaciones internas) que los cristianos hacen su trabajo de una manera distintiva o que deberían intervenir en tratar de cambiar la sociedad los comentarios de Michael Horton muestran una facilidad admirable para aprender de los puntos fuertes y críticas de otras visiones. Esperando que pueda contribuir a esta convergencia creciente, ahora paso a algunos ejemplos admirables de equilibrio respecto a esta cuestión, seguido de un análisis de cómo los cuatro modelos pueden relacionarse más apreciativamente a los puntos de vista de los otros.



PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Este capítulo resume cuatro modelos de respuesta cultural:

- Modelo transformacionista
- Modelo de relación
- Modelo contraculturalista
- Modelo de los dos reinos

¿Cuál de los cuatro modelos representa de forma más cercana el suyo? ¿Cuáles modelos no le eran familiares? ¿Con qué críticas se identifica en particular, y a cuáles (si acaso alguna) objetaba?

2. Keller escribe: «El hecho de que los modelos a menudo no fallan como descriptores es instructivo en sí mismo». Los modelos a menudo son inadecuados, particularmente cuando estamos buscando la versión más precisa y clara de una posición. Sin embargo, su propia insuficiencia puede ayudarnos revelándonos las limitaciones de una visión en particular y animándonos a evitar los extremos». Con esto en mente, ¿cómo resumiría usted los principales puntos fuertes de cada modelo? ¿Cuál piensa que es el mayor problema o debilidad de cada modelo?

3. Dedique algún tiempo para identificar las distintas corrientes de teología que forjaron su pensamiento en cuanto al evangelio y la cultura, anotando los autores, mentores, tradiciones, artículos, conferencias, experiencias personales, y prejuicios que han influido en usted. ¿Ha dominado alguna corriente de pensamiento en particular en su manera de pensar en cuanto a la iglesia y la cultura, o lo han influido múltiples corrientes? ¿Cuáles? ¿Quiénes fueron las voces claves que forjaron su práctica en lo que es hoy?

CAPÍTULO 16 —LAS RESPUESTAS CULTURALES DE LA IGLESIA

1. Sé que muchos de mis lectores no ministran en los Estados Unidos. Sin embargo, debido a su alcance, los conflictos de la iglesia en los EE.UU. tienen efectos de oleaje en todas partes. Los que ministran en otros países pudieran adoptar, sin crítica, materiales forjados en los Estados Unidos, ya que no conocen los debates de trasfondo y perspectivas que el material representa. Así que espero que esta descripción ayude a los lectores a entender no solo la situación en los EE.UU., sino también la propia de ellos. Por ejemplo, mientras no hay una analogía exacta de la derecha religiosa en el Reino Unido, están presentes otras formas de la categoría «transformacionista». Espero, por consiguiente, que la mayor parte de este capítulo sea de alguna ayuda a los que ministran en ciudades de todo el mundo.

2. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* [Cristo y la cultura] (Harper, Nueva York, 1956). Este sumario se basa en el de George Hunsinger según se bosqueja en R. Michael Allen, *Reformed Theology* [Teología reformada], T&T Clark, Edinburgo, 2010, p. 168.

3. Véase Timothy Keller, «Niebuhr's Christ and Culture» [El Cristo y la cultura de Niebuhr], www.calvin.edu/academic/rit/webBook/chapter7/niebuhrTech.htm (acceso 31 enero 2012).
4. Niebuhr, *Christ and Culture* [Cristo y la cultura,], p. 44.
5. Ibíd.
6. En verdad, yo avanzaría para decir que siempre que un pensador (tal como Newbigin) no encaja bien en un modelo, eso es una señal de fortaleza.
7. Véase Craig A. Carter, *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective* [Reconsideremos a Cristo y la cultura: Una perspectiva poscristiandad] (Baker, Grand Rapids, 2007).
8. Nicholas Wolterstorff, «In Reply» [«En respuesta»], *Perspectives: A Journal of Reformed Thought* [Perspectivas: El diario del pensamiento reformado] (febrero 2008).
9. Véase D. A. Carson, *Christ and Culture Revisited* [Cristo y la cultura revisado], Eerdmans, Grand Rapids, 2008, www.rca.org/page.aspx?pid=3772 (acceso 31 enero 2012).
10. Steve Mathonnet-VanderWell, «Reformed Intramurals: What Neo-Calvinists Get Wrong» [«Intramuros reformados: En qué se equivocan los neocalvinistas», en *Perspectives* [Perspectivas] (febrero 2008), www.rca.org/page.aspx?pid=3771 (acceso 31 enero 2012). *Perspectives* se titulaba previamente *The Reformed Journal*, y en las décadas de los setenta y los ochenta fue el principal foro de escritores kuyperianos neocalvinistas tales como Nicholas Wolterstorff, Alvin Plantinga, Richard Mouw, George Marsden y otros. Véase Barry Hankins, *Francis Schaeffer and the Shaping of Evangelical America* (Eerdmans, Grand Rapids, 2008), que muestra el enlace entre Kuyper, Schaeffer y Colson (pp. 121, 139) y el papel de Schaeffer en la formación temprana de la derecha cristiana (pp. 192-227).
11. Véase Jeff Sharlet, *The Family: The Secret Fundamentalism at the Heart of American Power* [La familia: El fundamentalismo secreto en el corazón del poder estadounidense], HarperCollins, Nueva York, 2008), pp. 342-50, 429; véase también en Hankins, *Francis Schaeffer*, pp. 192-227, las conexiones entre el pensamiento de Rousas Rushdoony, John Whitehead y Francis Schaeffer según ayudó a influir en los principios de la derecha cristiana
12. Véase Rousas John Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law, Presbyterian & Reformed* [Las instituciones de la ley bíblica, presbiteriana y reformada], Phillipsburg, N. J., 1990 [hay traducción al español]; Gary North y Gary DeMar, *Christian Reconstructionism: What It Is, What It Isn't* [Reconstruccionismo cristiano: Qué es, qué no es], Institute for Christian Economics, Tyler, Tex., 1991.
13. Rushdoony, *Institutes of Biblical Law*, pp. 100, 214, 747.
14. Véase David Field, «Samuel Rutherford and the Confessionally Christian State» [«Samuel Rutherford y el estado confesionalmente cristiano»], <http://davidpfield.com/other/RutherfordCCS.pdf> (acceso 31 enero 2012).
15. Para una crítica transformacionista conservadora de la idea neocalvinista de «pluralismo de principios», véase Field, «Samuel Rutherford and the Confessionally

Christian State» [«Samuel Rutherford y el estado confesionalmente cristiano», pp. 27-32, <http://davidpfield.com/other/RutherfordCCS.pdf> (acceso 31 de enero 2012).

16. Esto es, por supuesto, un enunciado generalizado. Hay quienes dentro de la derecha cristiana usan una estrategia educativa. Chuck Colson emplea una estrategia predominantemente educativo –educación de cosmovisión– para la transformación cultural, aunque a menudo brotan claros matices políticos en su capacitación y sus publicaciones. De la misma manera, entiendo que ha habido movimientos políticos, particularmente dentro de Canadá, asociados con el neocalvinismo.
17. Véase Albert M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview* [La creación retomada: Elementos básicos bíblicos para una cosmovisión reformada], 2da. ed., Eerdmans, Grand Rapids, 2005, pp. 27-39.
18. Wolterstorff, «In Reply» [«En respuesta»], *Perspectives: A Journal of Reformed Thought* [Perspectivas: El diario del pensamiento reformado].
19. Herman Bavinck, «Common Grace» [«Gracia común»], trad. R. C. Van Leeuwen, *Calvin Theological Journal* 24 (1989), pp. 59-60, 61.
20. Geerhardus Vos, *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church*, [La enseñanza de Jesús concerniente al Reino de Dios y la iglesia], Wipf & Stock, Eugene, Ore., 1998, p. 163. Tan pronto como dice esto, sin embargo, Vos pasa a aclarar que no quiere decir que la iglesia institucional debe tener poder político o controlar a la sociedad mediante el estado. Más bien, el reino de Dios se manifiesta en la sociedad fuera de la iglesia conforme los cristianos individuales regenerados hacen su trabajo y viven sus vidas para la gloria de Dios. Aquí él honra la enseñanza de «la esfera de soberanía» de Kuyper. Vos define el reino de esta manera: «El reino quiere decir la renovación del mundo mediante la introducción de fuerzas sobrenaturales» (p. 192). Con esto quiere decir que no es simplemente una experiencia subjetiva de Dios en el corazón, sino el poder de Dios que ha venido al mundo mediante una gran serie de «hechos y transacciones objetivas» destinadas a vencer a la larga todo el pecado, el mal, el sufrimiento y la muerte en el mundo.
21. Mientras que muchos de los que sostienen el modelo de los dos reinos animan a los cristianos a sobresalir en sus vocaciones y ver esto como un servicio a Dios en general, la mayoría discrepa fuertemente en cuanto a que tales obras sean obra del reino y promuevan los propósitos salvadores de Cristo. Así que, en última instancia, pienso que los de los «dos reinos», en la práctica, celebrarán menos que los cristianos sigan sus vocaciones seculares que los transformacionistas.
22. Para un buen vistazo breve de la importancia de las instituciones, véase Hugh Heclo, *On Thinking Institutionally* [Pensemos institucionalmente], Paradigm, Boulder, Colo., 2008.
23. Para un libro que provee algo de esta clase de autoexamen y corrección de la derecha cristiana, véase Michael Gerson y Peter Wehner, *City of Man: Religion and Politics in a New Era* [La ciudad del hombre: Religión y política en una nueva era] (Moody, Chicago, 2010). Gerson y Wehner son políticamente conservadores, criticando la derecha religiosa y advirtiendo sobre los peligros de identificar la Ciudad de Dios con cualquier agenda

política en particular. El libro llama a los lectores cristianos a una interacción política mucho más medida y casta, pero moderadamente conservadora.

24. James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* [Sedientos del reino: Adoración, cosmovisión y formación cultural], Baker, Grand Rapids, 2009. Smith, citando al filósofo canadiense Charles Taylor, propone que el término «imaginerías sociales» sería mejor que «cosmovisiones».
25. Mathonnet-VanderWell, «Reformed Intramurals», *Perspectives* (febrero 2008), www.rca.org/page.aspx?pid=3771 (acceso 31 enero 2012). Este artículo menciona una lista de una serie de críticas al transformacionismo del movimiento neocalvinista.
26. Me faltaría espacio aquí para revisar el importante libro de Smith. En breve, pienso que su tesis es correcta en gran medida, especialmente su dependencia de Agustín, que aduce que las cosmovisiones son el producto del «orden de nuestros amores», y no meramente de nuestra doctrina. Sin embargo, pienso que el libro tiende a ceder demasiado a Aristóteles por encima de Platón. Platón enseñaba que las acciones correctas siguen al pensamiento correcto («según pensamos, así somos») en tanto que Aristóteles enseñaba que el pensamiento correcto sigue a la acción y conducta correctas («llegamos a ser lo que hacemos»). Pienso que los cristianos deben tener cuidado para no elevar bien sea el pensamiento o la conducta como la clave. Una noción platónica exagerada en efecto verá la enseñanza y la predicación como la principal manera de cambiar vidas, en tanto que una noción demasiado aristoteliana tenderá a ver la liturgia y los sacramentos como la principal manera; pero la clave es el corazón. Las dedicaciones del corazón se cambian mediante el arrepentimiento, que incluye tanto el pensamiento como la conducta. Como Thomas Cranmer nos enseñó a orar: «Concédenos [...] que nuestros corazones, y todos nuestros miembros, sean mortificados de todos los deseos mundanales y carnales, que en todas las cosas obedezcamos tu bendita voluntad; por tu Hijo Jesucristo nuestro Señor» (C. Frederick Barbee y Paul F. M. Zahl, *The Collects of Thomas Cranmer* [Eerdmans, Grand Rapids, 1999], p. 12).
27. Mathonnet-VanderWell, «Reformed Intramurals» [«Intramuros reformados»], en *Perspectives* [Perspectivas] (febrero 2008), www.rca.org/page.aspx?pid=3771 (acceso 31 enero 2012).
28. «The Christian way to eat your peas» [La manera cristiana de comer legumbres], como me lo dijo un bufón antitransformacionista una vez.
29. Citado en Mathonnet-VanderWell, «Reformed Intramurals» [«Intramuros reformados»], en *Perspectives* [Perspectivas].
30. Véase James D. Hunter, *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World* [Para cambiar el mundo: La ironía, tragedia y posibilidad del cristianismo en el mundo de la modernidad tardía] (Oxford University Press, Nueva York, 2010, pp. 3-98).
31. Wolters, *Creation Regained* [La creación retomada], pp. 28-29.
32. James D. Hunter, *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World* [Para cambiar el mundo: La ironía, tragedia y posibilidad del cristianismo en el mundo de la modernidad tardía].

33. Robert D. Putnam y David E. Campbell, *American Grace: How Religion Divides and Unites Us* [La gracia estadounidense: Cómo la religion nos divide y nos une], Simon and Schuster, Nueva York, 2010, p. 128.
34. Como veremos, en tanto que muchos contraculturalistas están demasiado atemorizados como para ejercer poder en la sociedad, muchos transformacionistas no tienen suficiente miedo.
35. Hunter, *To Change the World* [Para cambiar el mundo], p. 35.
36. Véase D. A. Carson, *Christ and Culture Revisited* [Cristo y la cultura, revisado], Eerdmans, Grand Rapids, 2008, pp. 145-204. Para una defensa de la cristiandad, véase Peter Leithart, *Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom* [A la defensa de Constantino: El ocaso de un imperio y el amanecer de la cristiandad], InterVarsity, Downers Grove, Ill., 2010. Para una fuerte crítica de la cristiandad y cómo el ejercicio del poder político corrompe a la iglesia, véanse las obras de John Howard Yoder.
37. Miroslav Volf, *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good* [La fe pública: Cómo los seguidores de Cristo deben estar al servicio del bien común], Baker, Grand Rapids, 2011, p. 79.
38. *Ibíd.*, pp. 17-21, 37-54.
39. Véase Mathonnet-VanderWell, «Reformed Intramurals», *Perspectives* (febrero 2008), www.rca.org/page.aspx?pid=3771 (acceso 31 enero 2012).
40. Aquí me mantengo cerca a la terminología de James Hunter, que rotula a este enfoque «Relacionado a».
41. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* [Cristo y la cultura], Harper, Nueva York, 1956, p. 80.
42. *Ibíd.*, p. 106.
43. Véase *ibíd.*, pp. 84, 90.
44. Véase el libro fundamental del movimiento, escrito por el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez (*A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* [Teología de la liberación: Historia, política y salvación], Orbis, Maryknoll, N. Y., 1971).
45. Harvie Conn, «*The Mission of the Church*» [«La misión de la iglesia»], en *Evangelicals and Liberation* [Los evangélicos y la liberación], ed. Carl Amerding, Presbyterian & Reformed, Phillipsburg, N. J., 1977, p. 81. Conn brillantemente destaca que la teología de la liberación en verdad es demasiado «mundanal»; demasiado dispuesta a «bautizar» las tendencias históricas y culturales como la obra redentora de Dios. Pero, aduce, los evangélicos conservadores que aceptan un estatus quo social injusto (y disfrutan de sus beneficios), en lugar de luchar contra el mismo irónicamente están haciendo justo lo que los liberacionistas están haciendo, aunque al revés. Están bautizando el orden histórico y cultural como la obra de Dios. Conn escribe (p. 82): «A pesar de las evidentes diferencias entre el revolucionario y el conservador, hay básicamente un acuerdo esencial: ambos identifican el propósito de Dios con la situación histórica presente. En el uno hay conformidad al estatus quo; en el otro conformidad con la revolución».

46. Así es como George Hunsinger resume este modelo. El útil sumario de Hunsinger de los modelos de Niebuhr se hallan en R. Michael Allen, *Reformed Theology*, T&T Clark, Edinburgo, 2010, p. 168. Hunsinger añade que Niebuhr halló el modelo de Cristo por encima de la cultura «a la vez y al mismo tiempo demasiado crédulo en cuanto a la cultura y demasiado conciliador en cuanto a Cristo, faltándole un adecuado sentido del castigo divino».
47. Niebuhr, *Christ and Culture*, p. 130. Véase el tratamiento de D. A. Carson del modelo «Cristo por encima de la cultura» en *Christ and Culture Revisited* [Cristo y la cultura, revisado], pp. 20-22.
48. En tanto que los de los dos reinos tiene una noción positiva de la actividad de Dios en el mundo, establecen una distinción muy aguda entre lo que Dios hace en el mundo y en la iglesia; jamás dirían que la obra de Dios en el mundo, aparte de la iglesia y la predicación de la palabra, es redentora o algo a lo que la iglesia debe adaptarse o unirse.
49. Robert Schuller, *Your Church Has Real Possibilities* [Su iglesia tiene innegables posibilidades], Regal, Glendale, Calif., 1975.
50. Robert Schuller, *Self-Esteem: The New Reformation* [Autoestima: La nueva reforma] (Waco, Texas: Word, 1982), p. 14.
51. Bill Hybels y Rick Warren son amigos míos, y puedo afirmar el hecho de que, a pesar del aluvión de incisiva crítica de sus iglesias de parte de todo el espectro, simplemente no han retrocedido ni han respondido ásperamente. Han escuchado a sus críticos, incluso al más severo, con humildad y aprecio, y continuamente han hecho ajustes en su ministerio. Por ejemplo, véase la autocrítica de Bill Hybels y Greg Hawkins, *Reveal: Where Are You?*, Willow Creek Association, South Barrington, Ill., 2007.
52. La disertación doctoral de Gary Pritchard provee una de las primeras críticas serias del movimiento de buscadores en la iglesia. Una versión popular de su tesis doctoral en la Universidad Northwestern se publicó más tarde como *Willow Creek Seeker Services: Evaluating a New Way of Doing Church* [Cultos para buscadores de Willow Creek: La evaluación de una forma nueva de hacer iglesia], Baker, Grand Rapids, 1996.
53. Como veremos más adelante, muchas iglesias emergentes encajan mejor en el modelo contraculturalista que en este punto.
54. Ultimadamente, esta es la misma senda que siguen las iglesias de buscadores y las iglesias de ideología liberal; simplemente están adaptándose a una cultura dominante diferente.
55. Darrell L. Guder, ed., *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America* [La iglesia misional: Una vision para el envío de la iglesia en América del Norte], Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
56. Véase ibíd.
57. Véase J. C. Hoekendijk, *The Church Inside Out* [La iglesia volcada al exterior], Westminster, Filadelfia, 1967, pp. 19-20. Véase *The Church for Others and the Church for the World: A Quest for Structures for Missionary Congregations* [La iglesia para otros y la iglesia para el mundo: La búsqueda de estructura para congregaciones misioneras],

World Council of Churches, Ginebra, 1967. Para una buena explicación de la historia reciente del concepto de *missio Dei* y cómo brotó de nuevas comprensiones teológicas de la Trinidad y el reino de Dios, véase Craig Van Gelder y Dwight J. Zscheile, *The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation* [La iglesia misional en perspectiva: Tracemos tendencias y modelemos la conversación], Baker, Grand Rapids, 2011, pp. 17-40. Consideraremos la iglesia misional en detalle en la parte 6.

58. Este efecto lo predijo J. Gresham Machen in *Christianity and Liberalism* [cristianismo y liberalismo], Eerdmans, Grand Rapids, 1923.
59. Véase Kent Carlson y Mike Luekin, *Renovation of the Church: What Happens When a Seeker Church Discovers Spiritual Formation* [La renovación de la iglesia: Qué sucede cuando una iglesia para buscadores descubre la formación espiritual], InterVarsity, Downers Grove, Ill., 2011.
60. Van Gelder y Zscheile, *Missional Church in Perspective* [La iglesia misional en perspectiva], p. 70.
61. Como veremos, el modelo de los dos reinos también enseña que los cristianos no deben tratar de transformar la cultura según delineamientos cristianos, pero es mucho más confiado en cuanto a la sociedad como un todo y al bien de la participación cristiana en vocaciones seculares.
62. Stanley Hauerwas y William Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* [Residentes extranjeros: La vida en la colonia cristiana], Abingdon, Nashville, 1989, p. 47.
63. James Hunter llama «neoanabaptistas» a los que siguen este modelo y ofrece una crítica particularmente concienzuda en *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World* [Para cambiar el mundo: La ironía, tragedia y posibilidad del cristianismo en el mundo de la modernidad tardía], Oxford University Press, Nueva York, 2010, pp. 150-66.
64. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* [La política de Jesús], Eerdmans, Grand Rapids, 1972.
65. La ortodoxia radical a primera vista pudiera parecer que tiene poco que ver con los anabaptistas, puesto que es un movimiento contemporáneo de anglicanos de la iglesia alta. Sin embargo, presenta una crítica similar del pensamiento secular moderno y la cultura tal como la que ofrece Hauerwas (véase James K. A. Smith, *Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology* [El trazado de una teología postsecular [Baker, Grand Rapids, 2004]]).
66. Véase Shane Claiborne, *Jesus for President: Politics for Ordinary Radicals* [Jesús para presidente: Políticas para radicales ordinarios], Zondervan, Grand Rapids, 2008. A Claiborne se le conoce por su «letanía de resistencia»: «A gobiernos que matan [...] no nos someteremos. A la teología del imperio [...] no nos sujetaremos. A la acumulación de riquezas [...] no nos someteremos. A la paz que no es como la de Roma [...] prometemos lealtad» (citado en Ron Cole, «The Subversive Alternative Language of the Kingdom ...». [«El lenguaje subversivo alternativo del reino ...»], 11 de octubre de 2007, http://thewearypilgrim.typepad.com/the_weary_pilgrim/2007/10/the-subversive-.html

[acceso 1 febrero 2012]).

67. Para más sobre el nuevo monasticismo, véase Jonathan Wilson, *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue* [Cómo vivir fielmente en un mundo fragmentado: Lecciones para la iglesia después de la virtud de MacIntyre], Trinity Press, Harrisburg, Pa., 1998; Shane Claiborne, *The Irresistible Revolution: Living as an Ordinary Radical* [La revolución irresistible: La vida al estilo de un radical ordinario], Zondervan, Grand Rapids, 2006; Jonathan Wilson-Hartgrove, *New Monasticism: What It Has to Say to Today's Church* [El nuevo monasticismo: Qué tiene que decirle a la iglesia de hoy], Brazos, Grand Rapids, 2008.
68. Vale la pena observar que a Wilberforce, a quien se le podría colocar en el modelo de «Cristo transforma a la cultura», con todo lo ayudaron inmensamente los cuáqueros y otros protestantes de una tradición anabaptista en cuanto a cómo relacionarse con la cultura.
69. Carson, *Christ and Culture Revisited*, p. 218.
70. Véase Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* [Modelos de teología contextual], ed. rev., Orbis, Maryknoll, N. Y., 2004, pp. 32, 119.
71. *Ibíd.*, pp. 119, 175, n. 8.
72. Hunter, *To Change the World* [Para cambiar el mundo], p. 164.
73. Van Gelder y Zscheile, *Missional Church in Perspective*, p. 142
74. David VanDrunen (*Living in God's Two Kingdoms: A Biblical Vision for Christianity and Culture* [La vida en los dos reinos de Dios: Una visión bíblica para la cristiandad y la cultura] [Crossway, Wheaton, Ill., 2010]) provee una exposición accesible del modelo de los dos reinos desde la perspectiva de la teología reformada del pacto. Para un sumario de las posiciones y argumentos de ambos lados de esta controversia dentro del mundo reformado conservador (particularmente en los EE.UU.), véase el artículo del erudito británico Dan Strange, «Not Ashamed! The Sufficiency of Scripture for Public Theology» [«¡Sin avergonzarse! La suficiencia de la Escritura para la teología pública»], *Themelios* 36.2 (julio 2011), pp. 238-60, http://tgc-documents.s3.amazonaws.com/journal-issues/36.2/Themelios_36.2.pdf (acceso 30 enero 2012).
75. Véase VanDrunen, *Living in God's Two Kingdoms* [La vida en los dos reinos], pp. 75-76.
76. Martín Lutero, «Commentary on Psalm 147» [«Comentario sobre el Salmo 147»], en *Luther's Works: Selected Psalms III* [Las obras de Lutero: Salmos selectos III], vol. 14, ed. Jaroslav Pelikan, Concordia, St. Louis, Mo., 1958, pp. 114-15.
77. VanDrunen, *Living in God's Two Kingdoms* [La vida en los dos reinos de Dios], p. 27.
78. *Ibíd.*, p. 62.
79. Citando a VanDrunen, *Living in God's Two Kingdoms* [La vida en los dos reinos de Dios], p. 26, y Strange, «Not Ashamed!», *Themelios* 36.2 (julio 2011), p. 244.
80. Véase Strange, «Not Ashamed!», *Themelios* 36.2 (julio 2011), p. 245. «[Para la noción de los dos reinos] el estado secular es [...] uno de los triunfos de occidente».
81. VanDrunen, *Living in God's Two Kingdoms*, p. 27

82. David VanDrunen, *A Biblical Case for Natural Law* [El caso bíblico para la ley natural], Acton Institute, Grand Rapids, 2006, p. 40.
83. Véase William Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms* [De cómo Martín Lutero comprendía los dos reinos de Dios], Baker, Grand Rapids, 2010.
84. T. David Gordon, «The Insufficiency of Scripture» [«La insuficiencia de la Escritura»], *Modern Reformation* 11 [La reforma moderna 11] (enero-febrero 2002), p. 19. Gordon escribe: «La Biblia es suficiente para guiar al ser humano como integrante del pacto, pero no es suficiente para guiar al ser humano como mecánico, al ser humano como médico, al ser humano como hombre de negocios, al ser humano como padre, al ser humano como esposo, al ser humano como esposa, o al ser humano como legislador». Véase también su respuesta resultante de la crítica a su artículo original («Response from T. David Gordon» [«La respuesta de T. David Gordon»], *Modern Reformation* 11 [La reforma moderna] [mayo-junio 2002], p. 46).
85. VanDrunen, *Living in God's Two Kingdoms* [La vida en los dos reinos de Dios], pp. 167-68, 177-78.
86. Véase Gordon, «Insufficiency of Scripture», *Modern Reformation* 11. También baso esta declaración en cientos de comentarios y notas en los sitios web de los dos reinos.
87. VanDrunen, *Living in God's Two Kingdoms*, p. 168.
88. Véase Michael Horton, «Christ and Culture Once More» [«Cristo y la cultura una vez más»], White Horse Inn Blog (17 diciembre 2011), www.whitehorseinn.org/blog/2011/12/17/christ-and-culture-once-more/ (acceso 2 febrero 2012).
89. Este es otro ejemplo de diferencias dentro de un modelo o categoría. Muchos proponentes del método de los dos reinos enseñan que este mundo material será quemado por completo, y así nada que hagamos aquí, aparte de la obra espiritual de la evangelización y la edificación de la iglesia, será transferido a los nuevos cielos y nueva tierra. Sin embargo, Michael Horton (*The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way* [La fe cristiana: Una teología sistemática para peregrinos en el camino] [Zondervan, Grand Rapids, 2011], pp. 348, 989-90) parece seguir a Herman Bavinck y otros diciendo que este mundo material no será completamente aniquilado y reemplazado por uno nuevo, sino que más bien el mundo presente será «transicionado» y renovado junto con nuestros cuerpos. David VanDrunen (*Living in God's Two Kingdoms*, pp. 65-66) toma la posición de que nuestros cuerpos serán resucitados y renovados, pero nada más en la creación será renovado; todo será quemado y reemplazado.
90. Horton, «Christ and Culture Once More» [«Cristo y la cultura una vez más»], White Horse Inn Blog (17 diciembre 2011). La nota en el blog de Horton fue escrita en respuesta a mi nota sobre Cristo y la cultura en la cual yo había resumido la posición de los dos reinos. Horton dice (citando mi nota): «Nada en la noción de los 2R [dos reinos] supone que “los cristianos, entonces, no cumplen su vocación de una manera distintivamente cristiana” o “que ni la iglesia ni los cristianos individuales deban dedicarse al esfuerzo de cambiar el mundo o la sociedad”». Como he mostrado, muchos proponentes de los dos reinos, incluyendo a VanDrunen, dicen lo opuesto. Horton

también escribe que, en tanto que la iglesia como una institución no debe estar tratando de reformar la sociedad, los cristianos individuales deben ser (como «sal») y pueden ser parte de movimientos principales tales como la abolición de la esclavitud.

91. Un buen lugar para empezar en cuanto a una crítica de los dos reinos es Daniel Strange, «Not Ashamed!», *Themelios* 36.2 (julio 2011), pp. 238-60, http://tgc-documents.s3.amazonaws.com/journal-issues/36.2/Themelios_36.2.pdf (acceso 30 enero 2012). En tanto que Strange se concentra en intercambios recientes dentro del mundo reformado, los bosquejos amplios de sus sumarios y críticas sirven también para la conversación más amplia entre modelos. Para una crítica general del modelo de los dos reinos, tanto luterano como reformado, véase Carson, *Christ and Culture Revisited*, pp. 210-18.
92. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, Westminster, Filadelfia, 1960, 1:273-75.
93. *Ibíd.*, 1:270-71.
94. Véase Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 2008, pp. 44-64; véase también Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150 to 1625*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997. En el capítulo 1, Wolterstorff destaca que antes de la idea cristiana de *imago Dei*, ninguna sociedad pensó de todo ser humano como igual en dignidad y valía. A los seres humanos se les juzgaba por varias «capacidades», y cualquier grupo al que le faltaba, digamos, racionalidad o alguna otra virtud, se le consideraba digno de ser esclavo. Incluso Aristóteles dijo que algunas personas nacieron para ser esclavas.
95. Véase Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2010.
96. Véase David Bentley Hart, *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*, Yale University Press, New Haven, Conn., 2009. Hart defiende el caso de que estos y muchos otros elementos «que se dan por sentado» de la vida moderna vinieron de una comprensión bíblica de las cosas.
97. Citado en Strange, «Not Ashamed!», *Themelios* 36.2 (julio 2011), pp. 255-56, http://tgc-documents.s3.amazonaws.com/journal-issues/36.2/Themelios_36.2.pdf (acceso 30 enero 2012).
98. Véase C. John Sommerville, *The Decline of the Secular University* [La decadencia de la Universidad secular], Oxford University Press, Nueva York, 2007, pp. 69-70.
99. Véase Rodney Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 2004, pp. 291-366.
100. Véase Strange, «Not Ashamed!», *Themelios* 36.2 (julio 2011), p. 248, http://tgc-documents.s3.amazonaws.com/journal-issues/36.2/Themelios_36.2.pdf (acceso 30 de enero 2012).
101. Michael Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* [Justicia: ¿Qué debe hacerse que sea lo correcto?] Farrar, Straus, and Giroux, Nueva York, 2009, p. 261.

102. Gordon, «Insufficiency of Scripture», *Modern Reformation* 11, (enero-febrero 2002), p. 19.
103. Michael S. Horton, «How the Kingdom Comes» [«Cómo nos llega el reino»], *Christianity Today* 50.1 (enero 2006), p. 42, www.christianvisionproject.com/2006/01/how_the_kingdom_comes.html (acceso 2 febrero 2012).
104. Allen, *Reformed Theology* [La teología reformada], p. 174. Por ejemplo, apenas la justificación por la fe da base a la armonía étnica dentro del pueblo de Dios (véase Gá 2–3). De modo similar, la doctrina de la resurrección de Cristo amenaza deshacer varias prácticas económicas y políticas que se desarrollan alrededor de la adoración a los ídolos en Asia Menor (Hch 17; 19).
105. Véanse Stark, *To the Glory of God* [A la gloria de Dios]; Diogenes Allen, *Christian Belief in a Postmodern World: The Full Wealth of Conviction* [La creencia cristiana en un mundo posmoderno: La riqueza plena de la convicción], Westminster, Filadelfia, 1989.
106. Douglas Moo, *The Letters to the Colossians and to Philemon* [Las cartas a los colosenses y a Filemón], *Pillar New Testament Commentary*; Eerdmans, Grand Rapids, 2008, p. 422.
107. Ibíd.
108. Volf, *A Public Faith* [La fe pública], p. 92.
109. Kevin DeYoung, «Two Kingdom Theology and Neo-Kuyperians» [La teología de los dos reinos y el neokuyperianismo], <http://thegospelcoalition.org/blogs/kevindeyoung/2009/08/14/two-kingdom-theology-and-neo-kuyperians/> (acceso 6 febrero 2012).
110. Citado en Carson, *Christ and Culture Revisited* [Cristo y la cultura, revisado], p. 212
111. Citado en Allen, *Reformed Theology* [Teología reformada], pp. 170-71.
112. Ibíd., p. 172.
113. Véase el recuadro «El evangelio y el reino» en el capítulo 17 para la argumentación de Geerhardus Vos de que este no es el caso, de que los laicos que hacen un trabajo que honra a Cristo en el mundo son una señal del reino redentor de Dios. David VanDrunen (*Living in God's Two Kingdoms*, p. 190) comenta: «El ministerio del evangelio no es simplemente una profesión entre muchas. El Señor Jesús y sus apóstoles nunca se lamentaron por la falta de buenos ingenieros, ni dieron instrucciones para entrenar electricistas, pero Cristo sí dijo: “La cosecha es abundante, pero son pocos los obreros”». VanDrunen pasa a aclarar que opina que cuando Jesús habla de «obrerros», se refiere a ministros ordenados.
114. DeYoung, «Two Kingdom Theology and Neo-Kuyperians» [La teología de los dos reinos y el neokuyperianismo], <http://thegospelcoalition.org/blogs/kevindeyoung/2009/08/14/two-kingdom-theology-and-neo-kuyperians/> (acceso 6 febrero 2012).
115. Tim Keller, «Coming Together on Culture, Part 1: Theological Issues» [«Unámonos en la cultura, Parte 1: Cuestiones teológicas»], http://redeemercitycity.com/blog/view.jsp?Blog_param=400 (acceso 6 febrero 2012).

116. Ibíd. Véase el comentario de Mike Goheen sobre el blog.

117. Horton, «How the Kingdom Comes», [«Cómo nos llega el reino», www.christianvisionproject.com/2006/01/how_the_kingdom_comes.html (acceso 6 febrero 2012).

118. Horton, «Christ and Culture Once More» [«Cristo y la cultura una vez más»], www.whitehorseinn.org/blog/2011/12/17/christ-and-culture-once-more/ (acceso 6 febrero 2012).

POR QUÉ TODOS LOS MODELOS SON CORRECTOS ... E INCORRECTOS

Anteriormente reconocimos que el hecho de dividir a las personas en categorías amplias, o modelos, siempre tiene sus limitaciones. Algunos se adaptarán bien al tipo, en tanto que otros no. Dentro de un modelo dado podemos hallar áreas de intenso desacuerdo. Y como hemos visto en el caso de la cuestión de Cristo y la cultura, las personas cambian. Concienzudos pensadores que defienden ciertos modelos siempre están abiertos a que las opiniones de otros moderen y enriquezcan sus puntos de vista. También hemos visto un conjunto creciente de obras que aprecian y critican los varios modelos de Cristo y la cultura y proponen un enfoque matizado y equilibrado. Ya he citado varios de estos: los de Miroslav Volf, D. A. Carson, James Hunter y Dan Strange.¹ Tal vez la mejor razón para la esperanza en un modelo equilibrado de Cristo y la cultura es el ejemplo de individuos cuyo pensamiento y práctica no permiten que se les encierre dentro de un solo modelo.

A Lesslie Newbigin, por ejemplo, a menudo lo citan transformacionistas, contraculturalistas y relacionistas, aunque tal vez no concuerden con todos sus puntos de vista doctrinales. Los contraculturalistas responden al énfasis de Newbigin en la comunidad de la iglesia misma como «la hermenéutica del evangelio»,² mientras que los transformacionistas aprecian su énfasis en capacitar a los cristianos para que integren su fe con su trabajo y puedan influir en la cultura.³ Para casi todos los que piensan acerca de la cultura, el análisis de Newbigin del carácter postcristiano de occidente es creativo. Más impresionante que todo, Newbigin defiende la posibilidad de un gobierno que se base abiertamente en valores cristianos. Contiene que la lógica de la cruz debería conducir a tal gobierno a no ser coactivo hacia las minorías, a estar comprometido con el bien común de todos, y por consiguiente a permitir todavía que florezca una sociedad pluralista. Es una visión política explícitamente cristiana que no suena igual al reconstruccionismo cristiano, que afirma que la democracia es una «herejía», o al pluralismo de principios del neocalvinismo.⁴

Otro pensador difícil de clasificar es Jim Wallis, autor de *God's Politics* [La política de Dios].⁵ Wallis respalda fuertemente a los líderes del nuevo monasticismo (parte de lo que nosotros llamamos el modelo contraculturalista). Escribió el prólogo para el manifiesto de Shane Claiborne, *The Irresistible Revolution*, y sin embargo llama a los cristianos a invertir en política electoral, lo que hace que James K. A. Smith pregunte si Wallis promueve un «constantinianismo de izquierda». ⁶ Escribe que Wallis se centra en «“personas de fe” saliendo a votar, influenciando en el congreso y haciendo todo lo posible para impulsar un proceso político que ejecute la justicia profética». A Wallis tal vez se le pudiera clasificar como alguien en el modelo de relación, como los protestantes tradicionales, o tal vez como contraculturalista. Es difícil decirlo.

Sin embargo, otro ejemplo prominente de un teólogo que inspira a la reflexión en todas

las categorías es N. T. Wright. Los contraculturalistas aprecian su reconstrucción de la doctrina de la justificación al punto en que la salvación no es tanto cuestión de conversión individual como es llegar a ser parte de una nueva comunidad.⁷ Pero Wright no es un contraculturalista. Él llama a los cristianos a comprometerse directamente con la cultura, sugiriendo que «mediante el arduo trabajo de la oración, persuasión y acción política, es posible hacer que los gobiernos [...] vean que hay un enfoque distinto que la violencia desenfrenada». A esto él le llama «justicia restaurativa» y cita el ejemplo de Desmond Tutu en África del Sur. Pasa a hablar de pedir a las autoridades gobernantes que mantengan en cintura a los que, de otra manera, por codicia y fuerza, explotarían a los pobres y a los débiles.⁸ En esto suena, hasta cierto punto, como el lado político liberal del modelo de relación.

Wright a veces suena como neocalvinista cuando llama a los cristianos a «promover la sanidad del ⁹ Concluye *Simply Christian* de esta manera:

*Somos llamados a ser parte de la nueva creación de Dios, llamados a ser agentes de esa nueva creación aquí y ahora. Somos llamados a modelar y exhibir esa nueva creación en sinfonías y en la vida de familia, en justicia restauradora y poesía, en santidad y servicio a los pobres, en la política y la pintura.*¹⁰

ENCONTRANDO UN CAMINO HACIA ADELANTE

Al considerar los distintos modelos y ver a pensadores que han aprendido de modelos diferentes al suyo propio, y al ver a los que parecen haber sido capaces de superar o incorporar varios modelos, ¿cómo nos situamos nosotros mismos en el debate? ¿Cómo elegimos en cuanto a la manera apropiada para que los cristianos se relacionen a la cultura?

Como hemos visto, cada uno de los cuatro modelos tiene respaldo bíblico, y cada uno responde, de una manera efectiva, a un problema clave que la iglesia enfrenta al relacionarse con la cultura. Por ejemplo, ¿es la falta de una evangelización vibrante, valiente, efectiva, un problema serio que hay que considerar? Con certeza. Pero, ¿qué pasa cuando los cristianos no ponen en práctica su cosmovisión en las instituciones de la cultura? ¿No es un problema serio que los cristianos no estén suficientemente representados en muchos sectores de la economía cultural? Absolutamente. En las artes visuales, la literatura y la poesía, el teatro y la danza, la filosofía legal y académica, los grupos académicos de pensamiento, las principales universidades de investigación, revistas y publicaciones de opinión, periodismo de alto grado, la mayoría de principales fundaciones, la televisión pública, las películas y las principales agencias de publicidad, hay muy pocas, o quizás ninguna, voces cristianas reconocibles.

Y, ¿hemos visto a la iglesia levantándose fielmente por la justicia a favor de los necesitados? Grandes segmentos de las iglesias de los Estados Unidos de América que creen en la Biblia, durante un tiempo respaldaron la institución de la esclavitud; apoyándose en una exégesis bíblica (defectuosa). Esta acomodación errónea a los valores culturales condujo a una enorme pérdida de credibilidad para la iglesia.¹¹ Y esto no es algo que solo ocurrió una vez. En el siglo veinte grandes segmentos de la iglesia también apoyaban la segregación racial.

Sin embargo, podríamos argumentar también que el mayor problema de la iglesia de hoy es su incapacidad de conectar, de una manera que entiendan, con los no creyentes. ¿Acaso no es un tema principal que la iglesia evangélica exista como un callejón subcultural sin salida, incapaz de presentar el evangelio de forma inteligible a la mayoría de estadounidenses, y que la perciban como que solo se preocupa por incrementar su propio poder en lugar del bien común? Por supuesto que es así. Los primeros obispos cristianos en el Imperio Romano, en contraste, eran tan bien conocidos por identificarse con los pobres y débiles que a la larga, aunque eran parte de una religión minoritaria, se les veía como teniendo el derecho de hablar en nombre de la comunidad local como un todo. Preocuparse por los pobres y los débiles llegó a ser, irónicamente, una razón principal para la influencia cultural que la iglesia llegó a ostentar con el tiempo. Si la iglesia no se identifica con los marginados, será ella misma marginada. Esto es la justicia poética de Dios.

Pero tal vez el meollo del problema sea nuestra «delgadez» como comunidad, la falta de algo distintivo en nuestras propias comunidades cristianas. ¿Acaso no es el reto real de la iglesia hoy no solo las opiniones que sostenemos sino también el que no practiquemos una manera de vida distintivamente diferente? Algunos cristianos evangélicos tal vez se abstengan de beber licor, pero siguen siendo tan individualistas, y consumistas, y materialistas, y obsesionados con la búsqueda del poder, como cualquier otro. Este es un problema enorme para nuestro testimonio en el mundo.

Tal vez entonces, el problema esté en las maneras en que repetidamente hemos intentado esgrimir la influencia política e imponer de nuevo a la fuerza una sociedad dominada por los cristianos. ¿Acaso hemos equivocado nuestras metas? ¿Acaso nos hemos arriesgado al enfocarnos en buscar poder y control mediante medios políticos? Muchos, incluyendo los sociólogos Robert Putnam y David Campbell, han razonado de forma convincente que este enfoque –este ídolo– es un problema real para la iglesia de hoy.

Resumiendo, la respuesta a todas estas preguntas es que sí. Cuando miramos a cada uno de estos modelos desde alguna distancia, está claro que todos identifican un problema real en la iglesia y en su testimonio a la cultura. Así que no es difícil ver por qué cada modelo tiene seguidores comprometidos. Cada uno propone algo –una verdad esencial en cuanto a la relación del evangelio con la cultura– que es extremadamente importante. Y sin embargo ninguno de ellos, tomado por sí solo, nos da el cuadro completo. Ninguno de ellos ha podido ganar el campo. Los diagnósticos centrales de cada modelo son correctos y esenciales, y sin embargo incompletos. Como resultado, las recetas básicas son admirables y necesarias, y sin embargo desequilibradas. ¿Hay un camino hacia adelante?

DOS PREGUNTAS A CERCA DE LA CULTURA

Opino que la mayoría de estas preocupaciones se pueden reducir a dos preguntas fundamentales. La primera pregunta tiene que ver con nuestra actitud hacia el cambio cultural: *¿Deberíamos ser pesimistas u optimistas en cuanto a la posibilidad de un cambio cultural?* La segunda pregunta expone nuestra comprensión de la naturaleza de la cultura en sí misma y habla a su potencial de redención: *¿Es la cultura actual redimible y buena, o está fundamentalmente caída?* Nuestras respuestas a estas preguntas revelan nuestros alineamientos con el énfasis bíblico así como también nuestros desequilibrios.

CAMBIO CULTURAL:¿PESIMISTA U OPTIMISTA?

James Hunter opina que la cultura cambia principalmente (aunque no exclusivamente) de arriba hacia abajo más que desde la base hacia arriba.¹² Los cambios culturales tienden a fluir de los centros urbanos y académicos. Pero estos cambios no los inician típicamente las élites más internas con altos cargos de prestigio, porque ellas tienen intereses creados en el estatus quo. Tampoco los empiezan personas de la base en la periferia del poder cultural, porque a menudo son incapaces de efectuar un cambio duradero, al ser mantenidas fuera por completo de las instituciones y sectores culturales que forjan la vida y el pensamiento social. Más bien, son las «elites periféricas»; por lo general hombres y mujeres jóvenes que o bien están abajo en la escala de las instituciones del más alto prestigio, o en las instituciones más nuevas y menos influyentes, las que inician estos cambios.¹³ Además, la cultura cambia más fácilmente cuando las interrelaciones de causa común se superponen en diferentes campos culturales, cuando las redes que inician un cambio incluyen a personas del mundo de los negocios, del mundo académico, del arte, la iglesia y otras múltiples disciplinas, todas trabajando juntas. Con todo, nunca hay un proceso o fórmula simplista para efectuar el cambio. Debido a que la cultura es un producto de la historia, y no meramente de las ideas, tiene una especie de inercia errática. No cambia fácilmente ni sin pelea.¹⁴ Pero puede, al final, ser cambiada.

Esta comprensión compleja y rica del cambio cultural arroja nueva luz sobre cada modelo. Cada modelo tiene una tendencia, especialmente entre algunos de sus más estridentes defensores, a ser *demasiado optimista* o *demasiado pesimista* en cuanto al cambio de la cultura. Y dentro de los grupos que tienden hacia el optimismo, tienden a estar demasiado limitados en su comprensión de cómo se puede cambiar la cultura. Algunos ven la importancia de argumentar las afirmaciones de la verdad, en tanto que otros ponen más énfasis en la importancia de las comunidades y del proceso histórico; pero ninguna de estas cosas puede ser el factor crucial en un cambio de la cultura. Todas ellas pueden tener su parte, y ninguno de los modelos actuales dan un peso igual o adecuado a todas ellas.

LA CULTURA: ¿REDIMIBLE O FUNDAMENTALMENTE CAÍDA?

D. A. Carson ayuda a considerar la segunda pregunta en cuanto a la naturaleza de la cultura cuando destaca cómo cada modelo de interacción cultural no hace justicia a la totalidad de la línea histórica bíblica o «metanarrativa»; los grandes puntos clave y las etapas en la historia de la redención divina: (1) creación, (2) la caída en el pecado, (3) la redención, primero ¹⁵ El modelo de los dos reinos enfatiza la bondad de la *creación* material,

la fuerza de la imagen de Dios en todos los seres humanos, y la gracia común de Dios para toda persona. Los transformacionistas ponen mayor énfasis en los efectos perniciosos de la *caída* en el pecado en toda la vida, en la antítesis entre creencia e incredulidad, y en los ídolos en la médula de cada cultura. Los contraculturalistas recalcan la forma de la *redención* divina a través de la historia, es decir, llamando y creando un pueblo nuevo, una humanidad nueva, que muestra al mundo cómo la vida bajo Cristo, puede y debe verse. Finalmente, muchos de los que están en la categoría de relación ponen gran peso en la *restauración* divina de esta creación, en la sanidad de las naciones y en la resurrección de los muertos.

Todos estos puntos de la línea de la historia bíblica quedan bien cubiertos por la suma de los cuatro modelos, y las implicaciones de cada punto de la línea de la historia para relacionar a Cristo y la cultura se piensan y se aplican fielmente. El problema, sin embargo, es que cada modelo tiende a soslayar las implicaciones de los puntos en la línea histórica aparte de aquel alrededor del cual halla su centro de gravedad. A los que siguen el de los dos reinos se les critica por ser ingenuos respecto a cuánto verdaderamente necesitan la Biblia y el evangelio los seres humanos, y no simplemente la revelación general, para guiar su trabajo en el mundo. A los transformacionistas se les acusa de ser combativos y triunfalistas, incapaces de apreciar el trabajo y la contribución de los no creyentes. Los críticos dicen que los contraculturalistas hacen una distinción tan aguda entre el mundo y la iglesia que acaban perdiendo algunas de las implicaciones tanto de la creación como de la caída; y que subestiman los niveles de pecaminosidad dentro de la iglesia y de la gracia común que obra en el mundo. La realidad del pecado que permanece en los creyentes quiere decir que la iglesia nunca es tan buena y distintiva como sus correctas creencias deberían hacerla; la gracia común en los no creyentes quiere decir que el mundo nunca es tan malo como sus creencias erróneas deberían hacerlo. Finalmente, a los que están en la categoría de relación, se les critica a menudo por olvidarse de que el reino de Dios en el mundo está *a la vez* «ya» como «todavía no». Dios va a restaurar la creación, pero todavía no lo ha hecho. Soslayar la intransigencia y las tinieblas de la cultura humana es no tomar lo suficientemente en serio la doctrina de la caída. Poner más énfasis en servir al bien común que en evangelizar a los perdidos es olvidarse de la «particularidad» de la redención, del llamado de Dios a un pueblo para sí mismo. «En breve», concluye Carson, «parece que algunos, y tal vez todos, [estos modelos] necesitan ser podados de alguna manera por la reflexión en las realidades más amplias de los desarrollos bíblicos-teológicos».¹⁶

RECURSOS BÍBLICOS-TEOLÓGICOS

Para avanzar, debemos buscar un equilibrio teológico, y con esto no quiero decir un punto intermedio entre la teología liberal y la ortodoxa. Más bien, D. A. Carson habla de permitir que los distintos puntos de la teología bíblica «controlen nuestro pensamiento *simultáneamente y todo el tiempo*». ¹⁷ Para exponer esto examinaremos brevemente las ideas teológicas básicas que son especialmente pertinentes para el compromiso cultural cristiano y nos dan una dirección inicial en cuanto al equilibrio específico que necesitamos mantener en cada área. ¹⁸

CREACIÓN

La doctrina de la creación nos dice, antes que nada, que el mundo material es importante. A diferencia de otros relatos antiguos de la creación, la tierra no es el resultado de una lucha de poder entre deidades, sino es una obra de arte y amor de un Creador. Una parte principal de la obra de Dios es su deleite en continuar sosteniendo y cultivando la creación (Sal 65:9-13; 145:21; 147:15-20). Si Dios mismo, en efecto, hace estas dos cosas –si a la vez cultiva y sostiene la creación material y salva almas con su verdad– ¿cómo se puede decir que un artista o banquero está dedicado al trabajo «secular» y que solo los ministros profesionales están haciendo «la obra del Señor»?



LA ANTÍTESIS

Daniel Strange, en su ensayo «Not Ashamed!», escribe lo siguiente:

Bajo el término «caída» debemos considerar antropológicamente las verdades complementarias de la «antítesis», la gracia común y la imagen de Dios. La «antítesis» es la maldición judicial de Dios infligida soberanamente sobre la humanidad en Génesis 3:15 y la cual, desde entonces hasta ahora, pone enemistad a todo nivel, intelectual y moral, individual y social, entre los seguidores de Dios y los seguidores de Satanás. La antítesis es *principalmente* «la oposición diametral entre creencia e incredulidad y por consiguiente entre creencia y cualquier acomodo de la verdad revelada» [citando a John Frame]. La Biblia presenta este agudo contraste entre creer y no creer de muchas maneras: luz y oscuridad, muerte y vida, los ciegos y los que pueden ver, los que guardan el pacto y los que lo rompen, los que están en Adán y los que están en Cristo. Recalco lo de *principalmente* porque así como afirmamos la verdad de la antítesis, también debemos afirmar dos otras verdades bíblicas. Primero, como creyentes sabemos en la práctica que una versión de la antítesis todavía corre por nuestro corazón, puesto que a diario luchamos contra el pecado que mora en nosotros, pecado que es una contradicción según lo que somos en Cristo. Segundo, notamos una inconsistencia análoga en el no creyente.¹⁹

En el relato de Génesis, a Adán y Eva se les dice que fructifiquen y se multipliquen, que tengan dominio (Gn 1:26-28). Michael Allen escribe: «Encajonado como está entre las declaraciones divinas de la bondad de la creación, este llamamiento sugiere que las actividades de familia, sociales, políticas y económicas son parte de los buenos propósitos de Dios para el mundo».²⁰ A los seres humanos se les da el huerto para que lo cuiden y cultiven (Gn 2:15). Un agricultor no deja meramente un pedazo de tierra tal como está, sino que arregla el material en bruto para que produzca cosas necesarias para el florecimiento humano, ya sea alimentos, otros materiales para productos, o simplemente hojas hermosas. En última instancia, todo trabajo y actividad cultural humanos representan esta clase de cultivo.

LA CAÍDA

Michael Allen observa: «La muerte y el pecado limitan el potencial de la cultura, en tanto y cuanto tergiversan los deseos y capacidades de los agentes culturales, que ahora persiguen el mal antes que el bien».²¹ Génesis 3:17-19 describe la maldición de Dios que cae después de que Adán y Eva pequen. El texto nos muestra que el pecado infecta y afecta cada parte de la vida. En un pasaje sugerente, Francis Schaeffer lo resume de esta manera:

Deberíamos estar buscando ahora, en base a la obra de Cristo, sanidad sustancial en cada área afectada por la caída [...]

El hombre fue separado de Dios, primero; y luego, desde la caída, el hombre está

separado de sí mismo. Estas son las separaciones psicológicas [...]

La siguiente separación es que el hombre se separó de otros hombres; estas son las separaciones sociológicas. Y entonces el hombre está separado de la naturaleza, y la naturaleza separada de la naturaleza [...] Un día, cuando Cristo regrese, va a haber una sanidad completa para todo ello.²²

Así que el pecado lo afecta todo; no simplemente los corazones, sino culturas enteras, todo aspecto de la vida. La doctrina del pecado penetra de dos maneras. Por un lado, quiere decir que no debemos pensar que podemos escapar del pecado y sus efectos retirándonos a nuestras contraculturas; ni, por otro lado, podemos olvidar que el pecado infecta la forma en que se hace todo trabajo y cultura, o que los ídolos se hallan en el mismo centro de toda cultura. Así, bajo la categoría de «caída», debemos tomar en cuenta las verdades complementarias de la maldición de Dios y su gracia común (véase recuadro sobre «La antítesis» en la página 236). Cualquier bondad en el mundo, cualquier sabiduría o virtud, es un don inmerecido de Dios (Stg 1:17). La gracia común no es la gracia especial o salvadora; es una fuerza restrictiva que permite que las buenas cosas vengan en y por medio de personas que no conocen la salvación de Cristo.

Un pasaje particularmente importante para esta doctrina es la bendición de Dios a Noé en Génesis 8–9, en donde Dios promete bendecir y sostener la creación por otros medios además de por su pueblo redimido.²³ John Murray escribe que la gracia común es «cada favor de cualquier clase o grado, que no llega a la salvación, que este mundo inmerecido y maldito por el pecado disfruta de la mano de Dios».²⁴

Esta comprensión bíblica de nuestra condición de caídos –maldecidos y sin embargo sostenidos por gracia no salvífica– es crucial para relacionar a Cristo con la cultura. El mundo es inherentemente bueno y está sostenido por la gracia común; y sin embargo, está maldecido. Los cristianos son redimidos y salvados; y sin embargo todavía están llenos de lo que queda del pecado. La línea de batalla entre Dios y los ídolos no solo corre por el mundo; corre por el corazón de cada creyente. Así que el trabajo y las producciones culturales de cristianos y no cristianos tendrán en ellos elementos tanto idólatras como otros que honran a Dios. No se deben juzgar los productos culturales como «buenos si los hacen los cristianos» y «malos si los hacen los no cristianos». Cada uno debe ser evaluado por sus propios méritos en cuanto a si sirve a Dios o a algún ídolo.

Contra el trasfondo de esta doctrina de la caída, recordamos el llamado de Jesús a sus discípulos a ser la «sal de la tierra» (Mt 5:13). La sal mantenía la carne renovada a fin de que no se echara a perder. La metáfora de la sal, en efecto, llama a los cristianos a salir e involucrarse en el mundo; la sal no puede hacer su trabajo si no se distribuye. Los cristianos deben penetrar todos los escenarios de la sociedad. Pero ser sal implica ejercer una influencia restrictiva en las tendencias naturales de la sociedad a declinar y deshacerse. En tanto que el compromiso social es necesario y puede ser fructífero, no deberíamos esperar transformaciones sociales inusualmente grandes.

Así que, mientras que la doctrina de la creación nos muestra la bondad del trabajo y de las llamadas vocaciones seculares y nos da una visión para edificar la cultura, la doctrina de la caída nos advierte en contra de la utopía y el triunfalismo.

MODELOS CULTURALES Y ESCATOLOGÍA

En *Reformed Theology*, Michael Allen sugiere que la escatología –cómo piensa uno en cuanto a las cosas finales– ejercerá un impacto en su modelo de Cristo y la cultura. Los Premileniaristas son los más pesimistas en cuanto al cambio cultural, los postmileniaristas son los más optimistas, y los amileniaristas tienen una variedad de posiciones.

Un aspecto de la escatología es lo que uno cree respecto a cuánta continuidad, si acaso hay alguna, habrá entre este mundo y el próximo. Segunda de Pedro 3:10-12 y Apocalipsis 21:1 dicen que los elementos físicos de esta tierra se fundirán y serán destruidos por fuego, pero Romanos 8:19-22 habla de la naturaleza siendo liberada de su sujeción a la decadencia y de que nuestros cuerpos serán «redimidos». Tomar juntos estos dos textos nos lleva a afirmar que algo de esta vida y mundo presentes sobrevive y es renovado y que algo de lo mismo es destruido.

REDENCIÓN Y RESTAURACIÓN

La venida de Cristo –su encarnación, vida, muerte, resurrección y ascensión– tiene gran significado para el compromiso cultural. Uno de los aspectos más importantes de la comprensión cristiana de la salvación de Cristo es que viene por etapas. Como Francis Schaeffer ha destacado, el pecado ha arruinado y desfigurado todo aspecto de la vida, y así la salvación de Cristo también debe renovar todo aspecto de la vida; con el tiempo debe librarnos totalmente de la maldición del pecado. Como Isaac Watts escribió: «El viene para hacer que sus bendiciones fluyan *tan lejos como halla llegado la maldición*».²⁵

Y sin embargo el poder salvador y gobernante de Cristo, del que a menudo se habla bajo el encabezamiento de «el reino de Dios», viene a nosotros en dos grandes etapas. Como ha observado Geerhardus Vos, el reino de Dios es «el ámbito de la gracia salvadora de Dios», al que ahora se entra mediante el nuevo nacimiento y la fe en Cristo (Jn 3:3, 5; Col 1:13).²⁷ En este sentido, el reino de Dios ya está aquí (Mt 12:28; Lc 17:21; 21:31). Pero el reino es también, de acuerdo con Vos, un ámbito de «rectitud, justicia y bendición». Es un nuevo orden social (1 P 2:9) que se muestra especialmente en la iglesia. Los Salmos vívidamente nos dicen que el poder gobernante de Dios sanará, no solo los problemas sociales humanos sino también a la misma naturaleza, que al presente está sujeta a decadencia (Ro 8:20-25). Los Salmos 72, 96 y 97 nos dicen que bajo el verdadero rey, el grano crecerá en las cumbres de las montañas (Sal 72:16), y que los campos, las flores, las piedras y los árboles cantarán de gozo (Sal 96:11-13). Herman Bavinck ha anotado que la gracia no elimina o reemplaza a la naturaleza, sino que restaura. La gracia no elimina el pensamiento y el habla, el arte y la ciencia, el teatro y la literatura, los negocios y la economía; vuelve a hacer y restaura lo que falta.²⁸

EL EVANGELIO Y EL REINO

Es evidente que una de las razones principales para muchos de los diferentes enfoques sobre el compromiso cultural –entre muchos aspectos del ministerio hoy– son los diferentes puntos de vista de la naturaleza del reino. Recomendando una antigua obra que provee un balance y una perspectiva bíblica inusuales: *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church* [La enseñanza de Jesús concerniente al reino de Dios y a la iglesia] de Geerhardus Vos.²⁶

Vos resume su exégesis y hallazgos en un breve capítulo final titulado «Recapitulación». Allí él indica que el reino de Dios «significa la renovación del mundo mediante la introducción de fuerzas sobrenaturales». Para Vos el reino no es simplemente una experiencia subjetiva de Dios en el corazón, sino el poder de Dios que viene al mundo mediante una serie de «hechos y transacciones objetivas» con el propósito de a la larga vencer todo pecado, mal, sufrimiento y muerte en el mundo.

Vos, de manera útil, observa en la Biblia tres aspectos del reino que hay que mantener juntos. Primero, *el ámbito de la gracia salvadora de Dios*. Porque la salvación es por gracia, y no por obras, Dios es Rey y Soberano de nuestra salvación. Segundo, *el ámbito de rectitud y justicia*. Un reino siempre opera de acuerdo con las normas del rey. Así que el reino de Dios es una nueva manera de vivir y un nuevo conjunto de relaciones y arreglos sociales.

Tercero, *el ámbito de bendición y gozo*. El poder futuro de Dios, que renovará toda la creación, está ahora presente en nuestras vidas.

Vos enseña que el reino de Dios opera principalmente mediante la iglesia, pero dice que también opera mediante los cristianos que integran su fe y su trabajo.

Indudablemente el reinado de Dios, como su supremacía reconocida y aplicada, tiene el propósito de penetrar y controlar toda la vida humana en todas sus formas de existencia. Esto lo enseña claramente la parábola de la levadura [Mt 13:33]. Estas varias formas de la vida humana tienen cada una su propia esfera en la cual trabajan y se incorporan. Hay una esfera de la ciencia, una esfera del arte, una esfera de la familia y del estado, una esfera del comercio y la industria. Siempre que una de estas esferas está bajo la influencia controladora de los principios de la divina supremacía y gloria, y esto se revela externamente, allí se puede decir verdaderamente que el reino de Dios se ha hecho manifiesto.³²

Vos inmediatamente aclara que la iglesia institucional no debe tener poder político ni controlar la sociedad mediante el estado.

Así que Vos dice, resumiendo, que (1) la principal manera en que vemos las

fuerzas del reino de Dios obrando es en la iglesia, cuya tarea principal es ministrar mediante la Palabra y los sacramentos para ganar a las personas y discipularlas en Cristo, y (2) cuando los cristianos viven en la sociedad para la gloria de Dios, esto también es una manifestación del reino de Dios.

Sin este raro equilibrio, hay una tendencia a ver el reino bien sea como estrictamente espiritual y operando dentro de la iglesia, o principalmente social y operando en los movimientos de liberación en el mundo. El equilibrio bíblico de Vos nos permitirá evitar desequilibrios en los debates en particular del compromiso cultural y la iglesia misional. Recomendando leer este libro cuidadosamente y en su totalidad.

Para usar la terminología de Francis Schaeffer, la alienación espiritual entre Dios y la humanidad se elimina cuando creemos, somos justificados y adoptados en su familia. Pero los efectos psicológicos, sociales, culturales y físicos del pecado siguen con nosotros. Podemos esperar ver algo de sanidad ahora, pero la sanidad completa y la remoción de esos resultados espera al día final. Así que el reino de Dios, aunque «ya» está verdaderamente aquí, «to-davía no» está aquí por completo (Mt 5:12, 20; 6:33; 7:21; 18:3; 19:23–24).²⁹

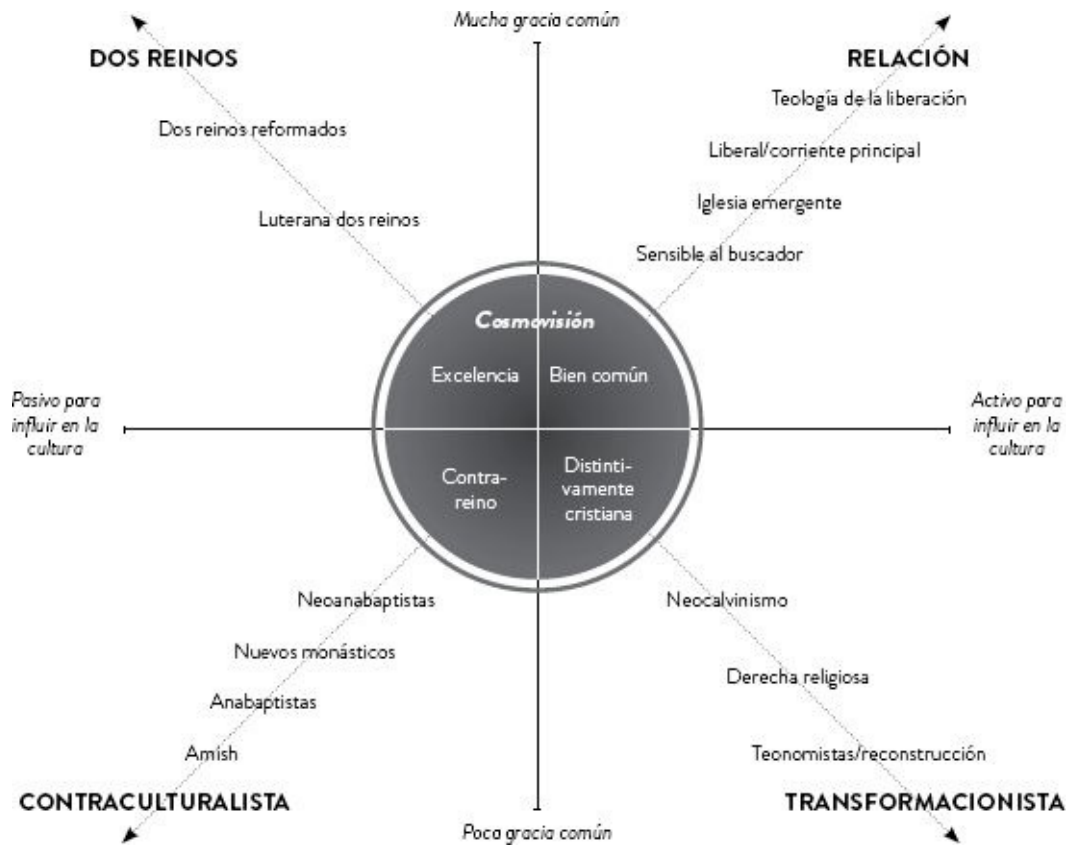
Schaeffer sugiere que podemos esperar ver sanidad «sustancial» ahora a través de todo el orden creado; pero, ¿qué significa eso realmente? ¿Cómo exactamente el reino está «ya» y cómo «no todavía»? Michael Allen lo expresa de manera penetrante: «La cuestión real en la relación del cristianismo y la cultura, por consiguiente, es [...] ¿en qué tiempo y a qué ritmo se sucederán estas cosas?»³⁰

Estrechamente relacionada con la cuestión de *cuándo* veremos el fruto del reino inaugurado está la cuestión de la relación entre la iglesia y el reino. A veces la Biblia habla del reino como si operara solo dentro del ámbito de la iglesia; en otras ocasiones habla como si estuviera fuera de la iglesia, incorporando al mundo entero.³¹ Así como la enseñanza bíblica sobre nuestra condición caída nos da verdades complementarias que debemos resolver para mantener en equilibrio –la maldición y la gracia común– así también lo hace la enseñanza bíblica sobre la redención de Cristo. Su poder salvador ya está obrando, pero no aquí todavía por completo. Este poder salvador está obrando en la iglesia reunida, pero no es exclusivo para la iglesia. Aquí vemos de nuevo por qué los diferentes modelos son correctos; y sin embargo, cuán fácilmente pueden volverse reduccionistas y desequilibrados. Debemos esperar sanidad del pecado en todos los aspectos de la vida: privada y pública, dentro de la iglesia y fuera en la cultura. Debemos ver a la iglesia reunida como el gran vehículo para esta restauración; y sin embargo, también se puede decir que cristianos individuales en el mundo pueden ser llamados representantes del reino. No podemos separar nuestra vida espiritual o de iglesia de nuestra vida secular o cultural. Cada parte de nuestra vida: vocacional, cívica, de familia, recreacional, material, sexual, financiera y política, debe ser presentada como «sacrificio vivo» a Dios (Ro 12:1-2).

EL PAISAJE DEL COMPROMISO CULTURAL CRISTIANO

¿Qué aprendemos de este breve resumen? La palabra *equilibrio* se presenta ante nuestros ojos de nuevo. El material bíblico pide un equilibrio no de compromisos, sino de «estar controlados simultáneamente en todo el tiempo» por toda la enseñanza de la Biblia. Un examen de los varios modelos de Cristo y la cultura demuestra precisamente lo que D. A. Carson sugiere: que en verdad cada uno de ellos falla por no estar controlado por toda la enseñanza bíblica *todo el tiempo*. ¿Acaso los que están dentro del modelo de los dos reinos hacen justicia al mandato cultural, la infecciosa naturaleza de la idolatría, la insuficiencia de la revelación natural, y la realidad del reino fuera de la iglesia? ¿Acaso el modelo transformacionista hace justicia completa a el «todavía no» del reino, a cuánto los cristianos participan con todos los seres humanos en la maldición común y la gracia común, o a la falta de claros llamados a «tomar la cultura» en el Nuevo Testamento? ¿Acaso los que están en el modelo de relación hacen justicia a la profundidad y penetración de la idolatría en todos los corazones y productos culturales, la particularidad y ofensa del evangelio, y, de nuevo, al «todavía no» del reino? ¿Acaso los contraculturalistas hacen justicia a la naturaleza de «ya» del reino y su participación con el resto del mundo en la maldición común y la gracia común? Pienso que la respuesta a todas estas preguntas es: «No lo suficiente».

He estado argumentado el caso de que cada modelo está bíblicamente fuera de equilibrio. Es decir, cada uno tiene un tema central que es verdadero, pero insuficiente, y que mientras más reduccionistamente apliquemos este tema al compromiso cultural sin referencia a los otros temas de la Biblia, más desequilibrada será la visión teológica y menos fructífero el trabajo. Para representar visualmente esto, he preparado un diagrama (Figura 1) en el cual los cuatro modelos se colocan sobre dos ejes. El eje vertical representa la naturaleza de nuestro mundo cultural («¿Es la cultura actual redimible y buena, o fundamentalmente caída?»). Arriba está la creencia de que el mundo está lleno de mucha gracia común, que los no creyentes pueden fácilmente entender la revelación natural, y que Dios está obrando de muchas maneras en el mundo. En la parte de abajo del espectro está la creencia de que el mundo es un lugar oscuro y malo, que la revelación natural de Dios es difícil de leer, y que la actividad de Dios tiene lugar en y solo mediante la iglesia. El eje horizontal representa el espectro de nociones de nuestras actitudes hacia el *cambio* cultural («¿Debemos ser pesimistas u optimistas en cuanto al cambio cultural?»). En el lado izquierdo del espectro está la creencia de que no debemos tratar activamente de cambiar la cultura; a la derecha está la creencia de que debemos ser activos en la cultura y optimistas en cuanto a nuestro esfuerzo de cambiarla.



Los modelos transformacionista y contraculturalista están en la mitad inferior del diagrama porque comparten una falta de fe en la gracia común y una convicción de la antítesis radical entre el mundo y los valores del reino de Dios. Como resultado, recalcan la necesidad de una crítica fuerte, profética, de los ídolos de la cultura. Los modelos de los dos reinos y de relación están en la parte superior, porque son mucho más positivos en cuanto a hallar terreno común, en la cultura, con los no creyentes.

Los modelos de los dos reinos y contraculturalista están a la izquierda porque ambos piensan que los esfuerzos cristianos fuertes para «comprometerse» y «transformar» conducen al sincretismo y el acomodo. Ambos llaman a los cristianos a simplemente «ser la iglesia» en lugar de tratar de cambiar la cultura. Mientras tanto, los relacionistas y transformacionistas están a la derecha porque ambos pasan mucho tiempo reflexionando sobre la cultura y entusiastamente llamando los cristianos a que se involucren en la cultura a fin de influirla para Cristo. Cada uno de los modelos a la derecha critica a los dos de la izquierda por su dualismo y retroceso.

Si acabáramos nuestra consideración aquí, podría conducir a la conclusión de que simplemente podemos combinar lo mejor de los modelos, dejar los extremos, y hallarnos con un «supermodelo» perfectamente equilibrado y fiel que todos deberíamos seguir. Concluir esto sería simplista e incorrecto. En mi capítulo final sobre este tema expondré principios directores para ser fieles, equilibrados y diestros para relacionar el cristianismo y la cultura en un mundo que cambia rápido; independientemente de cuál modelo se adapte mejor a nuestra propia práctica.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Keller escribe: «Algunos se conforman bien a un tipo, entre tanto que otros no. Dentro de un modelo dado, podemos hallar aspectos de extremo desacuerdo [...] Los proponentes sensatos de ciertos modelos siempre están abiertos a que las perspectivas de otros moderen y enriquezcan sus opiniones». ¿En este capítulo, qué ha sido para usted un reto o le ha estimulado? ¿Qué halló útil? ¿Con qué discrepa?
2. Este capítulo provee dos preguntas fundamentales que hay que considerar en cuanto a la cultura:
 - ¿Debemos ser pesimistas u optimistas en cuanto a la posibilidad de cambio cultural?
 - ¿Es la cultura actual redimible y buena, o fundamentalmente caída?

¿Cómo respondería usted a cada una de estas dos preguntas? En una escala de 0 a 10 (0 = de ninguna manera, y 10 = altamente), ¿cuán optimista es usted en cuanto a la capacidad de los creyentes para cambiar la cultura? En la misma escala, ¿cuán redimible piensa usted que es la cultura? ¿Se halla usted inclinándose en una dirección u otra en cada pregunta? Si es así, ¿por qué?

Posibilidad de cambio cultural

Pesimista	Optimista
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10	

Naturaleza de la cultura

Fundamentalmente caída	Redimible y buena
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10	

3. D. A. Carson habla de permitir que los varios puntos de teología bíblica «controlen nuestro pensar simultáneamente y todo el tiempo». ¿De qué manera los elementos de la línea histórica bíblica afectan su comprensión y práctica del compromiso cultural?
 - Creación
 - La caída
 - Regresión y restauración
4. Examine el gráfico que representa el modelo de compromiso cultural de la iglesia centrada. ¿En dónde se colocaría usted mismo en el gráfico? ¿En dónde colocaría a cada uno de sus colegas y dirigentes ministeriales? ¿De qué manera los diferentes énfasis dentro de su equipo ayudan a producir una perspectiva equilibrada, fiel, sobre el compromiso cultural?

CAPÍTULO 17 — POR QUÉ TODOS LOS MODELOS SON CORRECTOS ... E INCORRECTOS

1. Véase especialmente Daniel Strange, «Evangelical Public Theology? What on Earth? Why on Earth? How on Earth?» [«¿Teología pública evangélica? ¿Qué quiere decir? ¿Por qué lo dice? ¿Cómo lo dice?»] en *A Higher Throne: Evangelicals and Public Theology* [Un trono más alto: Los evangélicos y la teología pública], ed. Chris Green, InterVarsity, Nottingham, RU, 2008.
2. Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* [El evangelio en una sociedad pluralista], Eerdmans, Grand Rapids, 1989, pp. 222-33.
3. Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks*, Eerdmans, Grand Rapids, 1986, pp. 143-44. Aquí Newbigin cita a Herman Dooyeweerd y parece estar enterado de los temas asociados con el neocalvinismo y respaldarlos.
4. Véase Lesslie Newbigin, Lamin Sanneh y Jenny Taylor, *Faith and Power: Christianity and Islam in “Secular” Britain* [Fe y poder: cristianismo e islamismo en la Bretaña «secular»], SPCK, Londres, 1998, pp. 20-24, 144-61. El padre del reconstruccionismo cristiano, Rousas Rushdoony, llama a la democracia una «herejía» (*The Institutes of Biblical Law, Presbyterian & Reformed* [Las instituciones de la ley bíblica, presbiteriana y reformada], Phillipsburg, N. J., 1980, pp. 100, 214, 747).
5. Jim Wallis, *God’s Politics: Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn’t Get It* [La política de Dios: Por qué la derecha lo entiende mal y la izquierda no lo entiende], HarperSanFrancisco, San Francisco, 2005.
6. Véase James K. A. Smith, «Constantinianism of the Left?» [«¿El constantinismo de la izquierda?»], <http://forsclavigera.blogspot.com/2005/05/constantinianism-of-left.html> (acceso 6 de febrero de 2012).
7. N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said* [Lo que San Pablo dijo en realidad] (Eerdmans, Grand Rapids, 1997). Wright argumenta (p. 119) que la justificación no es «tanto respecto a soteriología, sino a eclesiología; no tanto respecto a salvación, sino a la iglesia». Él escribe: «El evangelio crea, no un montón de cristianos individuales, sino una comunidad. Si uno toma la vieja ruta de poner la justificación, en su significado tradicional, como el centro de su teología, siempre estará en peligro de sostener algún tipo de individualismo» (pp. 157-58). En la parte 6 («Comunidad misional»), explico por qué pienso que este tipo de reingeniería del evangelio clásico es problemática.
8. N. T. Wright, *Simply Christian: Why Christianity Makes Sense* [Simplemente cristiano: Por qué el cristianismo tiene sentido], HarperSanFrancisco, San Francisco, 2006, p. 226.
9. *Ibíd.*, pp. 235-36.
10. *Ibíd.* Véase cómo Wright articula una «cosmovisión cristiana» al usar las categorías neocalvinistas tradicionales de creación-caída-redención-restauración (*The New Testament and the People of God* [El Nuevo Testamento y el pueblo de Dios], Fortress, Minneapolis, 1992, p. 132).
11. Véase Mark Noll, *The Civil War as a Theological Crisis* [La Guerra Civil como crisis teológica], University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.
12. James D. Hunter, *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in*

the Late Modern World [Para cambiar el mundo: La ironía, tragedia y posibilidad del cristianismo en el mundo de la modernidad tardía] (Oxford University Press, New York, 2010, pp. 41-42).

13. *Ibíd.*, pp. 42-43.

14. *Ibíd.*, pp. 37-38, 43-44.

15. Véase Carson, *Christ and Culture Revisited*, pp. 44-58.

16. *Ibíd.*, p. 60.

17. *Ibíd.*, p. 59, énfasis suyo.

18. Otro análisis más breve de estos puntos bíblicos teológicos se halla en R. Michael Allen, *Reformed Theology* [Teología reformada], T&T Clark, 2010, Edimburgo, pp. 157-69.

19. Daniel Strange, «Not Ashamed!» [«¡Sin avergonzarse!»], *Themelios* 36.2 (julio 2011), p. 65, http://tgc-documents.s3.amazonaws.com/journal-issues/36.2/Themelios_36.2.pdf (acceso 30 de enero 2012).

20. R. Michael Allen, *Reformed Theology* [Teología reformada], p. 159.

21. *Ibíd.*, p. 160.

22. Francis A. Schaeffer, *Pollution and the Death of Man: The Christian View of Ecology* [La contaminación y muerte del hombre: La visión cristiana de la ecología], Tyndale House, Wheaton, Ill., 1970, pp. 65-66. Schaeffer amplía esta idea de sanidad sustancial de los resultados del pecado en *True Spirituality*, Tyndale House, Wheaton, Ill., 1971.

23. Para una lista breve pero comprensiva de ejemplos bíblicos de gracia común, véase Allen, *Reformed Theology* [Teología reformada], p. 162.

24. John Murray, *Collected Writings of John Murray* [Colección de obras de John Murray], Banner of Truth, Edimburgo, 1977, cap. 2, p. 96.

25. Carlos Wesley, «Al mundo paz», énfasis mío.

26. Geerhardus Vos, *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church* [La enseñanza de Jesús concerniente al reino de Dios y la Iglesia], Wipf & Stock, Eugene, Ore., 1998.

27. Para la noción de Vos, véase el recuadro «El evangelio y el reino» en este capítulo.

28. Véase, por ejemplo, Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics, Volume 2: God and Creation*, ed. J. Bolt, Baker, Grand Rapids, 2004. El editor escribe que «la enseñanza de que “la gracia restaura la naturaleza” se ve como uno de los elementos clave de la teología de Bavinck» (p. 19).

29. Un buen resumen de la enseñanza sobre «el reino presente (y sin embargo) venidero» se halla en Bavinck, *Reformed Dogmatics Volume 3: Sin and Salvation in Christ* [Dogmática reformada, Volumen 3: Pecado y salvación en Cristo], ed. J. Bolt, Baker, Grand Rapids, 2006.

30. Allen, *Reformed Theology*, p. 164; véase Douglas Moo, «Nature in the New Creation: New Testament Eschatology and the Environment» [«La naturaleza de la nueva creación: Escatología del Nuevo Testamento y el medio ambiente»], *Journal of the Evangelical Theological Society* 49, 2006, pp. 449-88.

31. Véase D. A. Carson, *The God Who Is There: Finding Your Place in God's Story* [El Dios siempre presente: En busca de tu lugar en la historia de Dios], Baker, Grand Rapids, 2010, p. 82. Algunos leen la parábola de la cizaña en Mateo 13 como si se refiriera a cristianos verdaderos y falsos dentro de la iglesia, pero en la parábola el reino es un campo, y en la explicación Jesús dice que «el reino es el mundo» (v. 38), no la iglesia. Louis Berkhof (*Systematic Theology* [Teología sistemática], Eerdmans, Grand Rapids, 1996, p. 570) escribe: «De la iglesia visible ciertamente se puede decir que pertenece al reino, que es parte del reino, e incluso que es la incorporación visible más importante de las fuerzas del reino [...] [Pero] del reino puede decirse que es un concepto más amplio que la iglesia, porque apunta a nada menos que el control completo de todas las manifestaciones de la vida. Representa el dominio de Dios en toda esfera del esfuerzo humano». Berkhof representa también a las nociones de Abraham Kuyper, Herman Bavinck y Geerhardus Vos.
32. Geerhardus Vos, *The Teaching of Jesus*, pp. 162-63.

COMPROMISO CULTURAL MEDIANTE PERCEPCIONES COMBINADAS

Como hemos visto, la situación cultural de occidente ha obligado a todo ministro a adoptar algún modelo de relacionar a Cristo con la cultura. Muchos ministros, opino, no se dan ni cuenta de las presuposiciones, raíces históricas o debilidades de sus modelos, o de los méritos bíblicos de otros modelos. Sin embargo, si ha llegado hasta este punto, espero que nadie pueda decir esto de usted. Con todo, sigue operando dentro de su propio modelo. Usted tiene su historia personal, su temperamento, su tradición de iglesia, y su contexto ministerial que le llevan a recalcar ciertas maneras de relacionarse con la cultura. En este capítulo ofreceré consejos prácticos sobre cómo operar fiel y diestramente dentro del modelo en que usted habita.

BUSQUE EL CENTRO

El primer principio es que *los que proponen cada modelo deben hacer lo mejor que puedan para discernir e incorporar las perspectivas de los demás modelos*. Refiriéndome de nuevo a la figura en la página 244, cada uno de nosotros debe «buscar el centro»; tratar de mirar y operar cerca del centro del diagrama. La principal manera de hacer esto es apreciar las perspectivas fundamentales de cada modelo, así que las resumiré aquí de nuevo.

Los del modelo de relación se inspiran especialmente por la shalom venidera y la restauración de todas las cosas. Recalcan la importancia de una iglesia que existe para otros, brindando servicio sacrificial para el bien común. Si la fe cristiana ha de ejercer un impacto en la cultura, ha de llegar el momento cuando se sepa ampliamente que el secularismo tiende a hacer a las personas egoístas, en tanto que la religión general y la moralidad tradicional hacen a las personas tribales (preocupadas principalmente por los suyos), pero que el evangelio cristiano, aleja a las personas tanto del egoísmo como de sus santurronerías para servir a otros en la manera en que Jesús se entregó por sus enemigos. Tal como a Israel se le dijo que buscaran «la paz y prosperidad» de la gran ciudad pagana de Babilonia (Jer 29:7, NTV), así los cristianos deben ser bien conocidos como personas que tratan de servir a personas; abracen o no el cristianismo.¹

Los transformacionistas tienen un agudo sentido de los efectos de la caída sobre la cultura humana; su principal enfoque es *pensar y vivir en todo aspecto de la vida de una manera distintivamente cristiana*. La mayoría de los modelos de discipulado en nuestras iglesias operan sacando a los laicos fuera del mundo y trayéndolos a la vida de la iglesia; lo que puede no ser útil. *Faith in the Halls of Power*, de D. Michael Lindsay, muestra que los cristianos que están profundamente involucrados en centros e instituciones culturales se sienten en gran parte no apreciados en la iglesia y alienados de ella.² Pocas iglesias respaldan activamente a que sigamos a Cristo en nuestras vidas tanto privadas como públicas, pero los transformacionistas están llenando esta brecha.

Los contraculturalistas señalan la estrategia redentora de Dios de llamar para sí a un pueblo específico; su tema principal llama a la iglesia *a ser una comunidad de contraste y señal del futuro reino*, si es que vamos a tener algún testimonio al mundo. Los que promueven este modelo correctamente argumentan que los cristianos que trabajan como individuos dispersos dentro de instituciones culturales no pueden darle al mundo una visión cristiana del florecimiento humano de la misma manera que lo puede hacer una comunidad. La iglesia puede proveer el mejor ambiente para forjar una cosmovisión cristiana del trabajo en el mundo.³

Los que sostienen la noción de los dos reinos disfrutan de la bondad de la creación; su idea básica se centra en la dignidad de la vocación secular y la importancia de hacer este trabajo *de una manera marcada por la excelencia que todos puedan ver*.⁴ Lo distintivo del trabajo cristiano ejercerá poco impacto, directa o indirectamente, a menos que vaya acompañado de la excelencia. Se dice que a Martín Lutero alguien le preguntó: «¿Cómo puedo ser un zapatero cristiano?» y que él respondió: «Haz zapatos excelentes a un precio excelente»; en otras palabras, sé el mejor zapatero que puedas ser. El mero hecho de un trabajo honesto, incluso en sus formas más sencillas, aun cuando sea difícil hacerlo debido a

una cosmovisión discerniblemente cristiana, es un bien maravilloso en y por sí mismo. Y por consiguiente la agricultura, el trabajo de policía, y otras vocaciones en las cuales servimos al bien común son vehículos del amor y cuidado de Dios siempre que los hagamos *muy bien*; con la mayor destreza y honradez.

Estos son los temas impulsores de los modelos. Cada uno representa una línea que irradia desde el centro de la cuadrícula. Cuanto más se aleja uno del centro, más se aferra reduccionistamente al tema de un modelo en particular, con poca consideración a las percepciones de los demás, y por consiguiente está en mayor peligro de no honrar a todos los temas bíblicos al mismo tiempo: creación, caída, redención y restauración. El centro del diagrama, cerca de donde se unen los ejes, representa un lugar en donde hay un mayor apoyo en toda la estructura de temas bíblicos: marcado por un esfuerzo de mantener juntas las realidades de creación y caída, revelación natural y revelación especial, maldición y gracia común, el «ya pero no todavía», continuidad y discontinuidad, pecado y gracia. Cuanto más cerca está uno del centro de la cuadrícula, más equilibrado está su tema con los demás temas. Este es el modelo de una iglesia centrada para el compromiso cultural en el cual procuramos evitar los desequilibrios del triunfalismo o la retirada en los modelos existentes y también no caer ni en el acomodo cultural ni en la retirada cultural. El enfoque de una iglesia centrada trata de combinar las percepciones culturales y bíblicas de todos los modelos en nuestra práctica y ministerio reales.⁵

Por ejemplo, el modelo de los dos reinos eleva correctamente la dignidad y significación divina de *todo* trabajo hecho por toda persona. Independientemente de quien lo haga, los cristianos deben apreciar y celebrar cualquier trabajo hecho con excelencia y destreza y que sirve a otros y al bien común. Sin embargo, el modelo transformacionista destaca las idolatrías que animan nuestras vidas, incluyendo nuestro trabajo, y por consiguiente valora el trabajo hecho, desde un punto de vista distintivamente cristiano de la prosperidad humana. La combinación de ambas actitudes permite a los cristianos, a la vez, ser humildes y apreciar a los colegas no creyentes y sin embargo no estar satisfechos con hacer el trabajo de acuerdo con los estándares reinantes y filosofías de su campo específico.

Miroslav Volf titula «Two Noes and One Yes» [Dos no y un sí] a una sección de su libro *A Public Faith* [Una fe pública]. Esto significa, primero, decir no a lo que él llama «transformación total»; a una meta de transformar toda la cultura en la que habitamos. Lo que los cristianos construyen culturalmente no es como las ciudades modernas (Brasilia es el mejor ejemplo) que se levantan de la nada. Es como rehabilitar una ciudad existente mientras se vive en ella.⁶ Significa, segundo, decir no a lo que él llama «acomodación». Finalmente, decimos que sí al «compromiso», que Volf describe como «expresar el término medio entre abandonar la cultura y dominar la cultura [...] lo que pudiera significar afirmar las diferencias de uno mientras que permanece dentro de ella», «irse sin salir».⁷

Volf continúa explicando esto al describir tres posiciones que los cristianos pueden asumir respecto a un elemento particular de la cultura. Pueden (1) adoptarlo como algo aceptable, (2) tomar el elemento pero transformarlo desde adentro, o (3) rechazarlo e incluso trabajar para abolirlo en una sociedad por el bien de todos.⁸ Al situar una gran parte del diferencial cristiano en la singular comprensión bíblica de la naturaleza y prosperidad humanas, Volf salva la brecha entre los transformacionistas y los de la relación. El hace de Shalom una

meta esencial de nuestro hacer cultural, y sin embargo insiste en que se le dé una definición y contenido bíblicos al bien común.⁹

Estoy convencido de que cada modelo tiene en su esencia una percepción singular acerca del mundo y una verdad fundamental de la Biblia que cualquier cristiano profesante debe reconocer. Y, por consiguiente, los que están dentro de cada modelo deben procurar con humildad hallar el genio y la sabiduría de los demás enfoques para mejor honrar la Palabra de Dios y su voluntad.

CONOZCA LA ESTACIÓN

Así que deberíamos aprender de todos los modelos, pero, ¿significa esto que la posición ideal es una que no encaja en ninguno de los modelos, que se sienta perfectamente a horcajadas sobre las líneas y equilibra todas las percepciones y énfasis de los modelos con perfecta simetría? No creo eso, por dos razones.

Primero, H. Richard Niebuhr pensaba que la relación del cristianismo con una cultura tenía un ciclo.¹⁰ Señaló tres etapas de un ciclo histórico y cómo una sigue a la otra.¹¹

1. En el principio tenemos lo que Niebuhr llama la «iglesia convertida», en la cual la iglesia y la cultura son extremadamente distintas y profundamente enfrentadas la una con la otra. La iglesia es extraña al mundo. En esta situación, la iglesia enfatiza su diferencia con el mundo y tiene estándares fuertes para el bautismo y un alto nivel de responsabilidad dentro de la comunidad para la práctica cristiana. También se involucra en una evangelización agresiva.

2. Luego viene una etapa de «iglesia aliada» en la cual la iglesia «entra en una alianza inevitable con emperadores y gobernadores, filósofos y artistas, comerciantes y empresarios convertidos, y empieza a vivir en paz en la cultura que ellos [estos influyentes creadores de cultura] producen bajo el estímulo de su fe». Durante esta etapa la iglesia se vuelve mucho menos rigurosa para discernir las señales del arrepentimiento y la fe. Muchos entran en la iglesia simplemente debido a la presión cultural. La diferencia entre la iglesia y el mundo se reduce a casi cero. En algún punto la cultura misma empieza a alejarse de sus raíces cristianas, porque la iglesia ya no es una fuerza espiritual dinámica. En lugar de que la iglesia moldee la cultura, la cultura moldea a la iglesia.

3. ¿Qué sucede entonces? Una etapa de renovación: «Solo una nueva retirada [a la iglesia como comunidad de contraste] seguida de una nueva agresión [de evangelización] y entonces puede la iglesia salvar y restaurar para sí misma la sal con la cual dar sabor a la sociedad».

Niebuhr escribió en 1935 que este ciclo ha sucedido tres veces, y estaba pensando en la civilización occidental cuando expuso estas etapas.¹² Por supuesto, hablar de tres etapas se queda corto al ver la compleja realidad. Por ejemplo, Niebuhr tiene razón en que el cristianismo se corrompió, declinó y se las ha arreglado para volver. Pero, ¿acaso los reformadores en el pasado enfrentaron el secularismo hostil del occidente moderno? Pienso que no. Y, está claro que recuperar una sociedad postcristiana no es, para nada, lo mismo que evangelizar una sociedad precristiana.

Este es un ejemplo. Los paganos de los siglos primero y segundo estaban asombrados por la compasión de los cristianos hacia los enfermos y los pobres. David Bentley Hart explica que los cristianos inventaron, esencialmente, los orfanatos y hospitales; nadie jamás había pensado en ellos. Nicholas Wolterstorff argumenta que la idea de los derechos humanos vino de la reflexión cristiana sobre la *imago Dei*.¹³ La compasión cristiana fue por consiguiente única, atractiva y contundente para los paganos precristianos. En nuestra sociedad postcristiana, este enfoque de los derechos humanos y la dedicación a la compasión se ha mantenido, y por consiguiente la compasión de los cristianos y la defensa de los derechos humanos tiene hoy un efecto menos dramático en los no creyentes. En

verdad, debido a que la cristianizada América europea cometió genocidio contra los nativos estadounidenses y permitieron y promovieron el tráfico de esclavos africanos, se le da poco crédito a la fe cristiana por el bien masivo que ha hecho a la cultura occidental. Hablar a los paganos postcristianos no es, para nada, lo mismo que hablar a los paganos precristianos.

Quiero adoptar la propuesta de Niebuhr y sugerir cuatro estaciones en el ciclo de la relación de la iglesia con una cultura.

1. El *invierno* describe a una iglesia que no solo está en una relación hostil con una cultura precristiana, sino que está logrando poca tracción; está viendo poca vida cristiana distintiva y poca comunidad cristiana vital; y no está viendo ningún fruto evangelizador. En muchas culturas de hoy en día, la iglesia está asediada y es espiritualmente débil.
2. La *primavera* es una situación en la cual la iglesia está asediada, incluso perseguida por una cultura precristiana, pero está creciendo (como, por ejemplo, en China).
3. El *verano* es lo que Niebuhr describió como una «iglesia aliada», en donde el público respeta profundamente a la iglesia, y en donde hallamos a tantos cristianos en los centros de producción cultural que los cristianos se sienten en casa en la cultura.
4. El *otoño* es en donde nos hallamos en la actualidad nosotros mismos en occidente, estando cada vez más marginados en una cultura postcristiana y buscando nuevas maneras tanto para fortalecer nuestra calidad distintiva como para alcanzar de forma atractiva.

A primera vista, parece que el contraculturalista es más apropiado para el «invierno» (cuando hay una necesidad de recuperar y nutrir el cristianismo real); el transformacionista para la «primavera» (cuando las instituciones culturales están cada vez más llenas de cristianos que necesitan ser discipulados para hacer cultura); los dos reinos para el «verano» (cuando hay un consenso cultural ampliamente extendido sobre que aspecto tiene la prosperidad humana); y el modelo de relación para el «otoño» (cuando muchos están abiertos todavía al evangelio, pero también la gente está empezando a cuestionarse si la fe es relevante para la vida).

Este alineamiento, no obstante, es todavía demasiado simplista. Por ejemplo, el sur de los Estados Unidos de América y Suecia forman parte de la cultura occidental postcristiana, pero existen gigantescas diferencias entre uno y otra. En muchas partes del sur estadounidense la iglesia tiene todavía gran influencia pública y es vista de forma positiva; todavía es verano allí. Además, los modelos en sus formas más desequilibradas nunca son plenamente fructíferos en ningún tiempo o lugar. Así, por ejemplo, muchos defienden el modelo contraculturalista como la respuesta apropiada para una cultura postcristiana. A menudo se recalca que fueron las órdenes monásticas originales las que salvaron a la civilización cristiana y evangelizaron a la Europa pagana. Pero, ¿es el nuevo monasticismo tan efectivo y agresivo en su evangelización personal como lo fueron los monásticos originales? Muchos en el modelo contraculturalista se hallan en una reacción tan aguda contra el individualismo de las iglesias de buscadores y movimientos de crecimiento de la iglesia que se pierde el mensaje de «tienes que nacer de nuevo».¹⁴ Más bien, dicen, que debemos simplemente ser una comunidad de amor que practica la justicia y busca la paz. A

menudo los que tienen un marco mental de los dos reinos enfatizan la evangelización y el discipulado, que, como hemos visto, es especialmente crucial para una temporada en la cual la iglesia es marginal dentro de una cultura.¹⁵

Así que no hay respuestas sencillas a la pregunta: «¿Cuál estación es?». Sin embargo, es una pregunta que todos debemos hacer. Si todos estos modelos en su formulación equilibrada tienen respaldo bíblico, ¿en dónde nos situaremos? La respuesta no es sencillamente un esfuerzo por lograr el equilibrio perfecto entre todas las cuatro todo el tiempo. Como hemos visto, cada modelo tiene un «juego de herramientas» de temas y enfoques bíblicos, y nuestra actual estación cultural nos ayuda a entender mejor qué herramientas necesitamos sacar del juego y utilizar.¹⁶

SIGA SUS CONVICCIONES

La segunda razón por la que no podemos simplemente pedir una unión perfecta de todos los modelos es que cada uno tiende a atraer personas en base a sus diferentes dones ministeriales y tipo de llamado. Como el apóstol Pablo famosamente nos ha dicho, mientras que todos los cristianos deben tener todo el «fruto» del Espíritu (o virtudes de carácter), no todo cristiano tiene todos los dones del Espíritu. Pablo nos dice, en pasajes como 1 Corintios 12–14, Efesios 4 y Romanos 12, que Dios da a cada cristiano un don espiritual (o tal vez más) que le equipa para servir a otros en el nombre de Cristo. Así que es probable que el temperamento y dones espirituales que poseamos influyan en el modelo que abracemos. ¿Cómo, entonces, discernimos cuáles son nuestros dones espirituales?

En mi calidad de pastor que ayuda a las personas, con el correr de los años, al responder a esta pregunta, he notado que los diferentes dones de las personas a menudo se revelan por medio de las diferentes necesidades humanas en las que se interesan. La evangelización es tarea del cristiano, como también lo es ayudar al pobre. Pero estos ministerios también son dones; algunos tienen un don especial para hacer evangelización, y otros para mostrar misericordia a los necesitados.¹⁷ A menudo he encontrado a personas en mi iglesia que me presionan en cuanto a las maneras particulares en que nuestra iglesia está fallando en el ministerio. Algunos se apasionaban por la evangelización; otros insistían en que alcanzáramos a los necesitados; iotros lamentaban lo desorganizados que éramos cuando tratábamos de hacer evangelización o misericordia! Llegué a darme cuenta de que algunos tenían el don de la evangelización, algunos el don de misericordia, y algunos el don de administración, y que sus dones les hacían particularmente sensibles a cierta clase de problemas. Como su pastor, tenía que advertirles que sus dones les estaban dando una especie de visión de túnel, pero principalmente necesitaba capacitarlos y liberarlos al área de ministerio a la que el Espíritu les estaba llamando mediante la distribución de sus dones.

Pienso que algo similar (y relacionado) está sucediendo cuando se trata de estos modelos de Cristo y la cultura. Al leer los libros de las personas que han pensado en estos asuntos, parece que prácticamente nadie puede mostrarse neutral, sin prejuicios, o sin comprometerse con un modelo en particular. He dado citas de las obras de Daniel Strange, Miroslav Volf, James Hunter y de muchos otros; pero por muy equilibrados y matizados que sean estos escritores, por lo general muestran que se sienten más cómodos con un modelo en particular y más versados con el juego de herramientas de un modelo. Michael Goheen ha leído profundamente durante años los escritos «misionales» de David Bosch, Lesslie Newbigin y otros; ha incorporado mucho de lo que llamamos pensamiento contraculturalista; y sin embargo se considera a sí mismo un kuyperiano.¹⁸ Kevin DeYoung escribió una nota en un blog en la cual critica tanto el modelo transformacionista como el de los dos reinos. Llegó a esta conclusión:

Tal vez –no puedo creer que voy a decirlo– hay un punto medio. Digo, no perdamos la esencia del evangelio, autosatisfacción divina mediante autosustitución. Y no pidamos disculpas por presentar el reto a los cristianos de mostrar esta misma clase de amor que muere por otros. No nos avergoncemos de la doctrina del infierno y la necesidad de arrepentimiento y regeneración. Y no tengamos miedo de hacer el bien a toda persona,

*especialmente a los de la familia de la fe. Tra bajemos en contra de las injusticias y el sufrimiento en nuestro día, y seamos realistas de que los pobres, como Jesús dijo, siempre estarán entre nosotros. La cuestión de fondo: Trabajemos por el cambio en donde Dios nos llama y nos da los dones, pero no nos olvidemos de que la gran comisión es ir al mundo y hacer discípulos, y no ir al mundo y edificar el reino.*²³

CASO DE ESTUDIO: WILLIAM STUNTZ

Un buen caso de estudio de compromiso e impacto cultural cristiano es el finado William Stuntz, que fue profesor de ley criminal en la Facultad de Jurisprudencia de Harvard. Aunque era un cristiano evangélico y en política un republicano conservador que hablaba abiertamente de su fe y política, cuando murió de cáncer a los 52 años, *The New York Times* le rindió un impresionante tributo con un artículo completo en su principal página editorial escrito por Lincoln Caplan.¹⁹ Decía que la erudición de Stuntz en cuanto a ley criminal era tan fuerte que había refutado a los otros pensadores y que ejerció «profunda» influencia en su campo. Uno de sus logros, según el escritor, fue la incorporación de la misericordia a los marginados sin socavar el imperio de la ley. Y sin embargo, el escritor reconocía que sus argumentos no simplemente eran hábiles, sino que estaban basados en sus creencias cristianas. Mientras que «literalmente definía el campo», escribió Caplan, «él estaba viviendo su fe». El artículo también señalaba su inspirador ejemplo al lidiar valientemente con el cáncer y enfrentar con gracia su muerte inminente.

Vemos aquí a un hombre que definitivamente se comprometió e influyó en la cultura, hizo que su fe y su distintiva cosmovisión afectaran el campo de la ley, lo hizo con innegable excelencia, y mostró compasión hacia los pobres desde sus teorías de justicia. A pesar del hecho de que trabajó en lugares que, en su mayor parte, desdeñan la fe cristiana, la combinación de su claro compromiso con el bien común, la integración de su fe con su erudición, y su destreza y excelencia innegables se combinaron para marcar una diferencia real.

Otra observación importante en el caso de William Stuntz es que él llevó a cabo su trabajo primero en la Universidad de Virginia, y después en Harvard, dos serias instituciones con mucho capital “simbólico” o cultural (véase recuadro sobre “Capital simbólico” en la p. 196). Muchos cristianos comparten con muchos estadounidenses un prejuicio anti-institucional, y por consiguiente subestiman grotescamente el poder de las instituciones para forjar la cultura. El librito *On Thinking Institutionally* de Hugh Heclo puede ayudar mucho para corregir esta equivocación.²⁰ Aquí el modelo contraculturalista nos sirve muy mal, puesto que tiende a ver todas las instituciones mundanas como parte del “imperio” y sin lugar donde puedan servir los cristianos. Sin embargo, en el caso de William Stuntz, la excelencia cristiana estaba a la vista de todos, precisamente porque trabajaba en una de las principales instituciones públicas culturales. Hay que tener presentes todas las advertencias bíblicas contra el orgullo, el amor a las riquezas, y el ansia de poder, y que no todo cambio cultural brota automáticamente de los círculos de elite en la misma cúspide.²¹ Pero los cristianos, con todo, deberían tratar de ser una presencia fiel en las principales instituciones culturales.²²

Con todo, DeYoung desea identificarse más con lo que él llama la «teología cuidadosa de los dos reinos».²⁴

¿Por qué cada uno de nosotros tiende a sentirse más cómodo con uno de estos modelos? Mi opinión es que tiene que ver principalmente con nuestros dones y nuestro llamado. No cabe duda de que las personas con dones y un llamado personal para servir a los pobres se sienten más atraídos a las formas de los modelos de relación o contraculturalista. Los que tienen una mayor pasión por la evangelización tienden a apreciar el modelo de los dos reinos o tal vez el transformacionista. Muchos han acusado al transformacionismo de ser el modelo de Cristo y la cultura, que solo quienes tienen educación universitaria o se inclinan a lo intelectual y académico pueden amar o siquiera entender. Todas estas observaciones son correctas hasta cierto punto.

Así que, ¿qué significa esto? Pienso que indica que debemos habitar el modelo que encaja en nuestras convicciones, cuyo «juego de herramientas» encaja mejor con nuestros dones. Una vez que sabemos nuestro modelo, deberíamos poder, dependiendo de nuestra estación y contexto cultural, usar las herramientas de los otros modelos. En este punto, la distinción de Andy Crouch entre posturas y gestos es una manera vívida y elegante de expresar esta flexibilidad. Crouch ve nuestro modelo o posición básica hacia la cultura como siendo una «postura» –nuestra «posición predeterminada de fábrica»– pero un «gesto» es un movimiento ad hoc que brevemente parece brotar de otro modelo. Una persona cuya postura es altamente antagonista a la cultura en general bien podría aceptar, en un gesto, alguna tendencia cultural en particular, en tanto que una persona cuya postura hacia la cultura es principalmente amistosa podría, en un gesto, sentir que hay que condenar por completo algún elemento cultural en particular.²⁵

RECUERDE LA DIFERENCIA ENTRE ORGANIZADA Y ORGÁNICA

Uno de los mayores puntos de tensión entre los modelos es la manera en que entienden la *misión* de la iglesia (que consideraremos en la próxima sección). La comprensión tradicional de la Gran Comisión es que a la iglesia se le ha dado el mandato de ir a todo el mundo y predicar el evangelio a fin de hacer discípulos de los hombres y mujeres de todas las naciones.²⁶ Pero tres de los cuatro modelos parecen añadir, de forma significativa, a esta misión. Muchos temen que al enfatizar en la misericordia y la justicia, o el compromiso político y cultural, se desplazará, o por lo menos erosionará severamente la capacidad de la iglesia para la evangelización y el discipulado. Como reacción a este énfasis, muchos están adoptando el modelo de los dos reinos, que claramente insiste en que la misión de la iglesia es solo y estrictamente predicar la Palabra, evangelizar y hacer discípulos. Mientras que las advertencias acerca del «evangelio social» están justificadas, pienso que debemos enfrentar el llamado de la Biblia a la comunidad cristiana a hacer justicia y misericordia. Pero, ¿cómo?

En este punto es importante recordarnos a nosotros mismos la distinción esencial entre la «iglesia institucional» y la «iglesia orgánica». Abraham Kuyper enseñaba que la iglesia institucional era la iglesia reunida, organizada bajo sus oficiales y ministros. Está llamada a hacer «Palabra y sacramento»; predicar el evangelio, bautizar y hacer discípulos. A esta, la distinguía él de la iglesia orgánica, que se refiere a todos los cristianos que viven en el mundo y que han sido discipulados y equipados para aplicar el evangelio a toda la vida. No debemos pensar de los cristianos en el mundo como meramente individuos sueltos y peculiares. Son el cuerpo de Cristo, la iglesia. Como cristianos en el mundo, tienen además que pensar y trabajar juntos, uniéndose en formas creativas, siendo la iglesia orgánica para la cual la iglesia institucional los ha discipulado a ser. El teólogo John Bolt escribe lo siguiente:

*En la opinión de Kuyper, los cristianos que salen a sus variadas vocaciones no lo hacen como emisarios directos de la iglesia institucional ni como meros creyentes individuales [...] La acción social, cultural y política del cristiano no fluye directamente de las estructuras y autoridades de la iglesia, sino que brota orgánicamente como expresión en las distintas esferas de la vida conforme los creyentes ponen en práctica la fe y espiritualidad que se desarrolla y se cultiva en la adoración y disciplina de la iglesia.*²⁷

Michael Allen destaca que el mismo H. Richard Niebuhr no llegó a hacer distinción entre los derechos y responsabilidades de los cristianos y los de la iglesia, y este soslayo ha sido mortal para las iglesias tradicionales. Allen contrasta el error de la doctrina de la «espiritualidad de la iglesia» que llevó a las iglesias del sur de los EE.UU. a respaldar la esclavitud con el error opuesto por parte de las denominaciones protestantes tradicionales, que han llegado a involucrarse profunda e institucionalmente en la política. «Una historia muestra una iglesia que no se implica en corregir ningún mal social, incluso los males de la esclavitud, en tanto que el otro cuento muestra a una iglesia hablando autoritativamente, incluso presionando, respecto a planes de acción política muy detallados».²⁹ La distinción de Kuyper resuelve bien este dilema. Una iglesia que está educando y discipulando a las personas para hacer justicia en la esfera pública tendrá que ser sensible a las cuestiones y

males sociales en su enseñanza y predicación, y sin embargo, no cometerá el error fatal de convertirse en grupo de presión y perder de vista su misión principal.^{[30](#)}



MANTENIENDO CLARA LA VISIÓN

Michael Allen señala que la Confesión de Westminster (31.4) asume lo que Kuyper llama la «soberanía de las esferas» cuando dice: «Los sínodos y concilios solo deben atender, o concluir lo que es eclesiástico: no tienen que inmiscuirse en asuntos civiles que tienen que ver con el bien común, excepto con una petición humilde en casos extraordinarios». Allen nota el equilibrio pragmático. La iglesia como institución debe mantenerse fuera del compromiso político directo. Extiende la posibilidad de que puede haber asuntos civiles que son «extraordinarios», como cuando se comete una gran injusticia o mal respecto al cual la Biblia habla de forma directa. Pero incluso en casos extraordinarios, se le llama «entremeterse». Por implicación, dice Allen: «Los pastores y el liderazgo de la iglesia local podrían hablar sobre cuestiones sociales o políticas solo de forma excepcional y con gran cuidado».²⁸

Esta distinción ayuda a salvar las brechas entre los modelos de Cristo y la cultura. Si se la mantiene, entonces los que se enamoran de la justicia y el compromiso cultural evitarán caer en el error de las iglesias tradicionales más antiguas, que perdieron su visión por la evangelización y el discipulado. Por otra parte, las iglesias fieles preocupadas por mantener la misión de la iglesia, como hacer discípulos, discipularán a las personas para evangelizar; pero también para comprometerse con la cultura y hacer justicia.

ACTÚE, NO REACCIONE

He llegado a convencerme de que una de las razones por las que no hemos visto un compromiso cultural más equilibrado «cerca del centro», es porque muchos de nosotros no estamos escogiendo correctamente nuestro modelo de Cristo y cultura. En lugar de mirar a las Escrituras, a la cultura y a nuestros propios dones y llamado, tendemos a formar nuestras opiniones a partir de reacciones viscerales a la conducta de otros cristianos. En otras palabras, estamos aquí y no allí debido a que *esas* personas están allí y no aquí. Mientras que es verdad que todos estos modelos echan mano de antiguos antecedentes y patrones que han estado en la iglesia por siglos, hay una tendencia a definir sus versiones contemporáneas en reacción y hostilidad entre unas y otras. Los distintos grupos son como grandes placas tectónicas a lo largo de las cuales tienen lugar constantemente erupciones y terremotos menores. Cada campo está llamando a la iglesia a hacer cosas diferentes, y se atacan unos a otros regularmente por la forma en que resaltan sus diferencias. En verdad, pueden recoger fondos de donantes más fácilmente mostrándose a sí mismos como el antídoto fiel a los demás grupos.

Esta tendencia –a reaccionar en vez de actuarse halla tras el impulso reduccionista que hay al extremo de cada modelo; impulso que a la larga llega a derrotarse a sí mismo, conduciendo al desequilibrio e infidelidad al pleno testimonio bíblico. Así que, ¿qué deberíamos hacer con relación a este problema? Termino con algunas exhortaciones prácticas.

1. Evite la arrogancia. Es extremadamente fácil pensar que el modelo de cultura que más le ha ayudado a uno es el mejor para todos. Es especialmente fácil sentirse superior si uno compara los puntos fuertes de su modelo favorito con las debilidades de los otros modelos. No haga eso. No piense que su tradición particular es «lo nuevo que Dios está haciendo» y que todas las demás se están desvaneciendo. Una evaluación equilibrada muestra que ninguna de estas tradiciones particulares está muriéndose. Cada una tiene serios puntos débiles, pero también grandes puntos fuertes.

2. Evite echar la culpa. Si usted ha crecido al adoptar otro modelo cultural, tal vez se sienta enojado o traicionado por el anterior. Tal vez haya tenido malas o buenas experiencias personales a manos de las élites culturales, que pueden haberle influido indebidamente. Tal vez usted le eche la culpa a un cierto modelo por todos los problemas de la iglesia, debido a que defensores furibundos le hicieron daño a la última congregación a la que usted perteneció. Perdóne, y busque lugares en donde puede arrepentirse. Trate de eliminar las historias personales al pensar en la cultura. Mire a la Biblia, el momento cultural y sus dones.

3. Evite la frustración. Si está en una iglesia o denominación que no comparte el modelo cultural que usted piensa que es mejor, eso puede ejercer en usted un efecto radicalizante. La oposición puede empujarle a formas más extremas en su posición. No permita que el conflicto lo haga un defensor demasiado rígido de su enfoque.

4. Evite la ingenuidad. Algunos dicen: «Una plaga en todas sus casas», e insisten en que una iglesia trasciende todos los modelos o los incorpora a todos. Debido a que cada iglesia y cristiano tienen una historia, un temperamento, y una noción singular sobre distintas cuestiones teológicas, cada iglesia y cristiano serán situados en alguna tradición o modelo.

Es inescapable. El evangelio debería darnos la humildad tanto para apreciar otros modelos, como para reconocer que tenemos un modelo propio. Así que disfrute de los puntos fuertes de su propia posición, admita los puntos débiles, y tome prestados los puntos fuertes de los demás de manera abierta.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXION

1. Keller escribe: «Si todos estos modelos en su formulación equilibrada tienen respaldo bíblico, ¿en dónde nos situaremos? La respuesta no es sencillamente un esfuerzo para lograr el equilibrio perfecto entre las cuatro todo el tiempo». También debemos aprender a discernir la «estación» actual en el ciclo de la relación de la iglesia con una cultura.

- Invierno: una iglesia que es hostil a la cultura, viendo poco fruto, asediada y espiritualmente débil.
- Primavera: una iglesia que está asediada, posiblemente perseguida por la cultura precristiana, pero que está viendo crecimiento.
- Verano: una iglesia «aliada», altamente respetada por la cultura con cristianos en los centros de producción cultural.
- Otoño: una iglesia cada vez más marginada en una cultura postcristiana, buscando nuevas maneras para alcanzar de forma atractiva.

¿En cuál de estas cuatro estaciones se hallan ahora mismo usted y sus colegas del ministerio? ¿Qué señales o factores puede usted indicar como prueba? ¿Cambia esto cuando usted considera su contexto nacional o regionalmente? ¿De qué manera esta estación actual de compromiso cultural difiere de la de las generaciones previas de dirigentes de la iglesia?

2. La distinción que hace Andy Crouch entre posturas y gestos es «una manera vívida y elegante de expresar esta flexibilidad» necesaria para el compromiso cultural equilibrado. Crouch ve como una «postura» nuestro modelo o posición básica hacia una cultura; nuestra «posición predeterminada de fábrica»; pero un «gesto» es un movimiento ad hoc que parece brotar brevemente de otro modelo. ¿Puede citar una ocasión cuando usted abrazó un gesto que no encajaba en su postura típica? ¿Cuáles fueron las razones que le condujeron a hacer esto?

3. ¿Qué piensa usted de la distinción entre el papel de la iglesia como institución organizada y la iglesia como cuerpo orgánico de creyentes individuales? ¿De qué manera ayuda a pensar esta distinción en el compromiso cultural y la misión de la iglesia? ¿Piensa usted que esta es una distinción bíblica?

4. Keller escribe: «Muchos de nosotros no estamos escogiendo nuestro modelo de Cristo y cultura correctamente. En lugar de mirar a las Escrituras, la cultura y nuestros propios dones y llamado, tendemos a formar nuestras opiniones a partir de reacciones viscerales a la conducta de otros cristianos». Este capítulo cierra con cuatro sugerencias prácticas:

- Evite la arrogancia.

- Evite echar la culpa.
- Evite la frustración.
- Evite la ingenuidad.

¿Cómo puede usted evitar reaccionar a los extremos de los otros modelos? ¿Cuál de estas cuatro preocupaciones es más pertinente para usted?

CAPÍTULO 18 — COMPROMISO CULTURAL MEDIANTE PERCEPCIONES COMBINADAS

1. Para más sobre este tema, véase Tim Keller, *Generous Justice: How God's Grace Makes Us Just* [La justicia generosa: Cómo la gracia de Dios nos justifica], Dutton, Nueva York, 2010.
2. D. Michael Lindsay, *Faith in the Halls of Power: How Evangelicals Joined the American Elite* [La fe en los pasillos del poder: Cómo los evangélicos se unieron a la elite estadounidense], Oxford University Press, Nueva York, 2007.
3. Véase James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* [Sedientos del reino: Adoración, cosmovisión y formación cultural], Baker, Grand Rapids, 2009. Smith opina que la liturgia, la adoración corporativa y las prácticas comunitarias tales como la hospitalidad radical, el perdón y la reconciliación, así como los recursos compartidos dentro de una vida común, son mucho más poderosos para forjar una cosmovisión cristiana que unas clases sobre cosmovisiones. Los cristianos estarán equipados para integrar la fe y el trabajo y para operar en base a una cosmovisión cristiana solo si están profundamente involucrados y embebidos en una comunidad cristiana fuerte y «sólida».
4. Michael Horton («How the Kingdom Comes» [«Cómo nos llega el reino»], *Christianity Today* 50.1, enero 2006, p. 42, www.christianvisionproject.com/2006/01/how_the_kingdom_comes.html) escribe: «No hay llamados en el Nuevo Testamento, ni a retirarse a un gueto privado ni a “recuperar” los ámbitos de la actividad cultural y política. Más bien, hallamos exhortaciones, como la de Pablo, a la poco atractiva y sin embargo esencial tarea de amar y servir a nuestros prójimos con excelencia».
5. Considero que mi modelo de iglesia centrada de las «nociones combinadas» constituye esencialmente el mismo enfoque de la «presencia fiel» de James Hunter descrito en *To Change the World* [Para cambiar el mundo] (New York:Oxford University Press, 2010).
6. Miroslav Volf, *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good* [La fe pública: Cómo los seguidores de Cristo deben estar al servicio del bien común], Baker, Grand Rapids, 2011, pp. 93-94.
7. *Ibíd.*, pp. 90-91.
8. *Ibíd.*, pp. 91-92. Volf observa que este enfoque tiene afinidades con el enfoque de James Hunter.
9. Véase *ibíd.*, cap. 4, «Human Flourishing» [El florecimiento humano], pp. 55-74.

10. Gracias al Dr. Michael Wittmer por guiarme a este ensayo de Niebuhr y proponer que la salud espiritual de nuestra cultura puede influir en el modelo de Cristo y la cultura que escojamos.
11. Véase H. Richard Niebuhr, «Toward the Independence of the Church» [«Hacia la independencia de la iglesia»], en *The Church Against the World* [La Iglesia contra el mundo], ed. H. Richard Niebuhr, Wilhelm Pauck y Francis P. Miller, Willett, Chicago, 1935, www.religion-online.org/showchapter.asp?title=412&C=194 (acceso 7 febrero 2012).
12. Niebuhr evidentemente pensaba que el primer ciclo ocurrió cuando la iglesia inicial creció hasta que llegó a ser una religión estatal bajo Constantino y más tarde tuvo que ser renovada por el surgimiento del monasticismo. El segundo ciclo tuvo lugar cuando las órdenes monásticas evangelizaron a la Europa pagana, lo que condujo a la corrupción de la iglesia medieval, que tuvo que ser renovada por la Reforma protestante. El tercer ciclo fue el surgimiento del cristianismo protestante y católico romano en Europa y Norteamérica, y entonces la declinación actual bajo el surgimiento del secularismo. El modelo correcto de «renovación» todavía se debate.
13. David Bentley Hart, *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies* [Delirios ateos: La revolución cristiana y sus enemigos modernos], Yale University Press, New Haven, Conn., 2009; Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs* [Justicia: Buenos y malos], Princeton University Press, Princeton, N. J., 2007.
14. Véase la parte 6 de este libro sobre «Comunidad misional».
15. Véase, por ejemplo, Kevin DeYoung y Greg Gilbert, *What Is the Mission of the Church? Making Sense of Social Justice, Shalom, and the Great Commission* [¿Cuál es la misión de la iglesia? Dándole sentido a la justicia social, el shalom y la Gran Comisión], Crossway, Wheaton, Ill., 2011. DeYoung y Gilbert asumen lo que parece ser un enfoque moderadamente de los dos reinos a la cultura. Correctamente advierten que algunos de los otros modelos (como el transformacionista, el extremo liberal de lo que estamos llamando modelo de relación y los neoanabaptistas) socavan un fuerte énfasis en la evangelización eclesiástica.
16. Gracias a Michael Wittmer por el concepto de cada modelo como un juego de herramientas.
17. Efesios 4:11 habla de que Dios les dio a algunos el don y el llamado de «evangelistas», y Romanos 12:7-8 habla de los dones de servicio (diaconía) y misericordia. En 1 Pedro 4:11 se habla de los dones de «hablar» y de «servicio», lo cual muchos comentaristas piensan que se refiere a categorías de dones: dones que tienen que ver con la predicación y la enseñanza, y dones que tienen que ver con obras, administración y servicio.
18. Véase Michael Goheen, *As the Father Sent Me, I Am Sending You: Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology* [Como el Padre me envió, así yo los envío a ustedes: La ecclesiología misionera de Lesslie Newbigin] (Boekencentrum, Zoetermeer, Netherlands, 2000) para una argumentación de que la ecclesiología misional de Newbigin no es compatible con una comprensión kuyperiana. Véase Michael Goheen y Craig

Bartholomew, *Living at the Crossroads: An Introduction to Christian Worldview* [La vida en la encrucijada: Una introducción a la cosmovisión cristiana] (Baker, Grand Rapids, 2008) para una presentación excelente, accesible, de un enfoque transformacionista privado de triunfalismo y que ensalza la importancia de la iglesia como comunidad de contraste.

19. Lincoln Caplan, «William Stuntz», *New York Times* (23 marzo 2011), www.nytimes.com/2011/03/24/opinion/24thu4.html (acceso 8 febrero 2012).
20. Hugh Heclo, *On Thinking Institutionally* [Pensemos institucionalmente], Paradigm, Boulder, Colo., 2008.
21. Véase la observación de James Hunter (*To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World* [Para cambiar el mundo: La ironía, tragedia y posibilidad del cristianismo en el mundo de la modernidad tardía], Oxford University Press, Nueva York, 2010, pp. 42-43) acerca de que los cambios culturales de extremos a menudo no fluyen de la misma cúspide del poder cultural ni de la misma base, sino de las «élites tangenciales», hombres y mujeres (a menudo jóvenes, pero no siempre) que están dentro de las instituciones y arenas de influencia cultural, aunque no en el mismo centro.
22. Como ya he explicado en capítulos anteriores, una de las principales maneras en que los cristianos pueden acercarse a los centros de influencia cultural es viviendo sus vidas y cumpliendo sus vocaciones en las grandes ciudades del mundo.
23. Kevin DeYoung, «Two Kingdom Theology and Neo-Kuyperians» [La teología de los dos reinos y los neokuyperianos], <http://thegospelcoalition.org/blogs/kevindeyoung/2009/08/14/two-kingdom-theology-and-neo-kuyperians/> (acceso 8 febrero 2012).
24. Kevin DeYoung, «You Can Get There from Here» [Puedes llegar allá desde aquí], <http://thegospelcoalition.org/blogs/kevindeyoung/2011/12/22/you-can-get-there-from-here/>
25. Véase Andy Crouch, *Culture Making: Recovering Our Creative Calling* [La creación de la cultura: Recuperemos nuestro llamamiento creativo], InterVarsity, Downers Grove, Ill., 2008, pp. 90-96. Gracias a Michael Wittmer por recordarme este capítulo del libro de Crouch.
26. Para una buena exposición tradicional de la Gran Comisión, véase DeYoung y Gilbert, *What Is the Mission of the Church?* [¿Cuál es la misión de la Iglesia?], pp. 15-66.
27. John Bolt, *A Free Church, A Holy Nation: Abraham Kuyper's American Public Theology* [Una iglesia libre, una nación santa: La teología pública estadounidense de Abraham Kuyper], Eerdmans, Grand Rapids, pp. 428-29.
28. R. Michael Allen, *Reformed Theology* [Teología reformada], T&T Clark, Edimburgo, 2010, p. 175
29. *Ibíd.*, p. 174.
30. *Ibíd.*, p. 175.

LOS EQUILIBRIOS DE LA IGLESIA CENTRADA EQUILIBRIOS EN LA CIUDAD

Escasamente adaptada
Solo confronto



Adaptada en exceso
Solo aprecio

El ministerio de la iglesia centrada no está ni subcontextualizado ni sobrecontextualizado a la ciudad y la cultura. Debido a que la ciudad tiene el potencial tanto para la prosperidad humana como para la idolatría humana, ministramos con equilibrio, utilizando el evangelio tanto para apreciar como para retar a la cultura a fin de que esté de acuerdo con la verdad de Dios.

- Infórmese y déjese moldear por toda la Escritura todo el tiempo: las partes que son ofensivas para nuestras sensibilidades personales y culturales, así como también aquellas que son más plausibles y animadoras para nosotros.
- Dese cuenta de que mientras que ninguna verdad se puede articular de una manera que trascienda a la cultura, la verdad, de hecho, trasciende a la cultura.
- Esté dispuesto a interaccionar con diferentes culturas a fin de llegar a un cristianismo bíblico más cabal.
- Tenga una posición hacia la ciudad y la cultura que incluya el disfrute crítico y la precaución apropiada, porque es una mezcla tanto de gracia común como de pecado.
- Confronte a los oyentes con un reto epistemológico, un reto personal, y una proclamación de Cristo.
- Emplee más de un tipo de llamada en las presentaciones del evangelio: lógica y existencial, a corto plazo y a largo plazo.
- Ministre con firmeza y confianza, así como con humildad e ironía, porque el evangelio produce ambas cosas en usted al mismo tiempo.
- Aférrese al único evangelio verdadero, y sin embargo aprenda a adaptarlo creativamente de maneras específicas culturalmente.
- Aborde activamente a la ciudad y la cultura, evitando a la vez el cautiverio cultural en todas sus formas (fundamentalismo y retirada culturales; relativismo y sincretismo culturales).
- Perfore (afirme la cultura) y haga explotar (confronte la cultura) cuando predica y enseña.
- Hable tanto de creencias y doctrinas «A» como de creencias y doctrinas «B».
- Use un equilibrio de todos los lenguajes de la expiación (campo de batalla, mercado, exilio, templo, tribunal, sustitución).
- Vea a las ciudades como una forma social con el potencial tanto de un propósito dado por Dios como de la rebelión egocéntrica contra Dios.
- Viva a la vez como residente y también como peregrino en este mundo.
- Recalque la bondad de la vocación secular y la importancia de edificar a la iglesia.
- Adopte una forma de ver el compromiso cultural que se base en toda la línea histórica

bíblica y que no sea ni demasiado pesimista ni demasiado optimista en cuanto a la posibilidad del cambio cultural, y afirme así tanto la presencia de la gracia común como del pecado incorporado en toda cultura.

- «Busque el centro» incorporando las inspiraciones bíblicas claves de cada modelo de Cristo y la cultura, en donde haya un gran apoyo en toda la textura de los temas bíblicos: creación y caída, revelación natural y especial, maldición y gracia común, el «ya pero no todavía», continuidad y discontinuidad, pecado y gracia.
- Dese cuenta de que su modelo preferido para relacionar a la iglesia con la cultura es producto de fuerzas externas (compromisos teológicos) y fuerzas internas (temperamento y dones espirituales).
- Comprenda la misión de la iglesia en términos tanto institucionales como orgánicos.

MOVIMIENTO



Una iglesia centrada es a la vez un organismo y una organización. Dado que la iglesia es tanto una institución estable con tradiciones heredadas como un movimiento dinámico del Espíritu Santo, ministramos con equilibrio, arraigados en nuestra tradición eclesial y sin embargo trabajando cooperativamente con el cuerpo de Cristo para alcanzar a nuestra ciudad con el evangelio.

MOVIMIENTO

Nuestro objetivo como cristianos y ministros cristianos nunca será simplemente edificar nuestra propia tribu. Más bien, procuramos la paz y prosperidad de la ciudad o comunidad en la cual hemos sido colocados, mediante un movimiento del evangelio dirigido por el Espíritu Santo. Movimientos como estos no siguen un método «con límites prefijados» en el cual uno trabaja solo con los que concuerdan plenamente con casi todas nuestras creencias y prácticas distintivas. Más bien, siguen una orientación «hacia el centro» en la cual uno trabaja más cerca de aquellos que también miran, como nosotros, hacia el mismo centro. Ese centro es una comprensión clásica, ortodoxa del evangelio de Jesucristo, una misión común para alcanzar y servir a la ciudad, y un compromiso a tener una postura generosa, enfocada en Cristo, hacia quienes discrepan con nosotros. Es un tipo de movimiento que es misional, integrador y dinámico.

Hay una continúa conversación hoy en día acerca de la naturaleza de la misión de la iglesia y su relación al trabajo de los cristianos individuales en el mundo. En la parte 6, **Comunidad misional**, consideramos la historia del diálogo, bosquejamos cómo se ve hoy el ser una iglesia misional, ofrecemos algunas palabras de precaución en cuanto a la conversación misional, y sugerimos cómo las iglesias pueden equipar, de forma práctica, a su gente para vivir misionalmente.

En la parte 7 examinamos lo que quiere decir tener un **Ministerio integrador**. Esto requiere aplicar la visión teológica de una iglesia centrada a cuatro «frentes del ministerio». Las iglesias deben procurar primero *conectar a las personas con Dios* mediante la evangelización y la adoración. Segundo, una iglesia integrada se esforzará por *conectar a las personas unas con otras* mediante la comunidad y el discipulado. La iglesia debe también buscar maneras de *conectar a las personas con las necesidades de la ciudad* mediante ministerios de misericordia y justicia. Finalmente, las iglesias deben ayudar a *conectar a las personas a la cultura* mediante la integración de la fe y el trabajo.

En la parte 8 concluimos considerando lo que significa desarrollar las **Dinámicas del**

movimiento en su iglesia y en toda la ciudad. Para conectar fielmente el evangelio con la cultura necesitaremos desarrollar movimientos intencionales de iglesias estableciendo nuevas iglesias que fielmente proclaman la verdad de Dios y sirven a sus comunidades.

{ *parte* 6: Comunidad misional }

LA BÚSQUEDA DE LA IGLESIA MISIONAL

La palabra *misional* se popularizó primero después de la publicación en 1998 del libro titulado *Missional Church* y a partir de entonces se la ha adoptado y se usa ampliamente.¹ Muchos se preguntan: «¿Cómo podemos ser realmente misionales?». Toda una generación de jóvenes líderes evangélicos ha crecido buscando la verdadera iglesia misional como si fuera el Cáliz Sagrado. Según parece, se publican cada año una docena de libros con la palabra *misional* en su título, pero un análisis de estos libros revela que la palabra tiene significados notoriamente diferentes y la usan de distintas maneras diferentes autores, organizaciones e iglesias; lo que conduce a mucha confusión acerca de qué, exactamente, quiere decir el término *misional*.

Antes de que el término *misional* se esparciera por todo el mundo cristiano, se usaba primordialmente en círculos protestantes tradicionales y ecuménicos de una manera estrechamente asociada con la frase latina *missio Dei*. La frase fue acuñada originalmente para transmitir la enseñanza de Karl Barth en cuanto a la acción de Dios en el mundo. De acuerdo con Lesslie Newbigin, el término *missio Dei* se hizo prominente después de la conferencia misionera mundial de 1952 en Willingen, Alemania. Fue una manera de referirse a la idea de que Dios está activo en el mundo, obrando para redimir a la creación entera, y que la tarea de la iglesia es participar en esta misión.²

En su influyente libro de 1991, *Transforming Mission*, David Bosch explicó que la expresión *missio Dei* estaba firmemente basada en la teología Trinitaria. Bosch apuntó que, en el pasado, se veía en su mayor parte a la misión como una categoría de la soteriología (como una manera de salvar almas) o como una categoría de la eclesiología (una manera de expandir la iglesia). En contraste, el concepto de *missio Dei* implicaba que la misión se debe «entender cómo derivándose de la misma naturaleza de Dios [...] puesta en el contexto de la doctrina de la Trinidad, y no de la eclesiología o la soteriología».³ La Trinidad está, por naturaleza, «enviando». El Padre envía al Hijo al mundo para salvarlo, y el Padre y el Hijo envían al Espíritu Santo al mundo. Y ahora, dijo Bosch, el Espíritu está enviando a la iglesia. En pocas palabras, Dios no solamente envía a la iglesia en misión. Dios ya está en misión, y la iglesia debe unírsele. Esto también quiere decir, entonces, que la iglesia no simplemente tiene un departamento misionero; debe existir totalmente para *ser* una misión.

A primera vista, esto parecería ser una teología fuerte y sólida de misión. Con el paso del tiempo, sin embargo, significó que la iglesia llegó a verse en realidad como menos relevante. Lesslie Newbigin escribió estas palabras a fines de la década de los setenta:

Si Dios es, de hecho, el verdadero misionero, según se dijo, nuestro negocio no es promover la misión de la iglesia, sino salir al mundo, buscar «lo que Dios está haciendo en el mundo», y unir nuestras fuerzas con él. Y se pensaba en general que «lo que Dios está haciendo» era en los sectores seculares en vez de en los sectores religiosos de la vida

*humana. El efecto, por supuesto, fue buscar lo que parecían ser los poderes emergentes e identificar la responsabilidad misionera de los cristianos con el respaldo a una variedad de desarrollos políticos y culturales.*⁴

Harvey Cox de la Harvard Divinity School escribió: «Lo que Dios está haciendo en el mundo es política [...] La teología hoy debe ser [por consiguiente] esa reflexión en acción por la que la iglesia descubre lo que este Dios-político se propone y se acerca para trabajar junto a él».⁵ En muchos círculos tradicionales y ecuménicos, *misión* llegó a significar trabajar con movimientos seculares de derechos humanos o con las emergentes organizaciones políticas de izquierda. Los resultados, escribió Newbigin, fueron «en verdad algo estrambóticos. Incluso el “Librito rojo” del presidente Mao llegó a ser casi una nueva Biblia».⁶ Newbigin, que fue uno de los individuos clave que participaron para formar el Concilio Mundial de Iglesias, empezó a estar sumamente preocupado porque el concepto de la *missio Dei* volvía poco necesaria a la iglesia. La iglesia no podía atender las necesidades humanas tan bien como podían hacerlo las agencias de servicios sociales, ni podía cambiar la sociedad tan bien como podían hacerlo los partidos y organizaciones políticas. Así que, bajo este punto de vista, la iglesia se volvió intrascendente.

NEWBIGIN Y EL CONCILIO MUNDIAL DE IGLESIAS

Aunque muchos evangélicos se han apropiado de sus ideas, el mismo Lesslie Newbigin nunca afirmó ser evangélico. Abiertamente repudiaba la doctrina evangélica de las Escrituras y mantuvo la idea barthiana de que la elección soberana de Dios de las personas no era para salvación, sino solo para el servicio. Newbigin, en varios lugares de sus escritos, parece acercarse bastante al universalismo.

Sin embargo, con el paso del tiempo, Newbigin se volvió más y más crítico de la teología liberal del CMI. Originalmente, el CMI estaba comprometido con un «universalismo Cristocéntrico»; es decir, las denominaciones del CMI pusieron todas sus otras diferencias doctrinales a un lado excepto por su compromiso común a Cristo a fin de hacer la unidad de la iglesia prominentemente visible como parte de su misión en el mundo. Después del nombramiento en 1922 de Konrad Raiser como secretario general del CMI, la organización pasó a una nueva posición en la cual la única base necesaria para la solidaridad en la misión era el compromiso a la transformación de la sociedad para la justicia y la paz. Raiser defendió su enfoque en *Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift for the Ecumenical Movement?* El enfoque de Raiser esencialmente dejaba a Cristo fuera de la Trinidad. Aducía que la voluntad del Padre era la de justicia, paz y la restauración de la creación, y que envió a su Espíritu al mundo para llevarlo a cabo de distintas maneras, no teniendo nada que ver muchas o la mayoría de ellas con el cristianismo o la iglesia.

Esto era precisamente lo mismo que Newbigin había criticado en *The Open Secret*. Newbigin escribió un análisis incisivo del libro de Raiser en el cual arguyó que Cristo y su muerte expiatoria son centrales en la misión cristiana, y que, aunque «no quiero respaldar todo lo que hacen las iglesias y movimientos que llevan el nombre de «evangélico» [...] es un hecho muy importante que estos cuerpos son los que están creciendo y mostrando una amplitud creciente de visión en su enfoque a toda la variedad de problemas humanos contemporáneos, mientras que los cuerpos que se aferran a la posición doctrinal representada en este libro están en su mayoría en declive».⁸

En *The Open Secret*, Newbigin criticó lo que llamó la «secularización» de la misión. Argumentó que las conversiones, el crecimiento de la iglesia, y la calidad de la comunidad cristiana eran esenciales y centrales para la misión. Newbigin vio favorablemente las teorías del misiólogo Donald McGavran, que enseñaban que el propósito de la misión era «el crecimiento de la iglesia» en calidad y cantidad.⁷ No obstante, Newbigin retuvo el término *missio Dei* y su concepto teológico original de un Dios misionero. Insistió en que la iglesia necesitaba crecer mediante la evangelización y sin embargo necesitaba participar también en servir y en la lucha por la justicia en el mundo. Newbigin trató de sostener la idea básica de la *missio Dei*, pero trató de salvarla de los excesos y distorsiones del

movimiento ecuménico.

EL RESCATE DE NEWBIGIN-BOSCH

Lesslie Newbigin había sido un misionero británico en la India por varias décadas. Cuando volvió a Inglaterra a mediados de los setenta, vio el masivo descenso de la iglesia y de la influencia cristiana que había ocurrido en su ausencia. Cuando dejó Inglaterra, las principales instituciones culturales de la sociedad occidental todavía cristianizaban a las personas, y las iglesias reunían con facilidad a los que venían a sus puertas a través de la expectativa y las costumbres sociales. Las iglesias en occidente siempre habían respaldado las «misiones» en las culturas no cristianas de allende los mares (tales como la India). Allí en el «campo misionero» las iglesias funcionaban de una manera diferente que en Europa o Norteamérica. Las iglesias en la India no respaldaban meramente las misiones o incluso hacían misiones; *eran* misionales en todo aspecto. No podían simplemente procesar a las personas cristianizadas como las iglesias lo hacían en occidente. Más bien, cada aspecto de su vida de iglesia: adoración, predicación, vida comunitaria y discipulado, tenía que ser una forma de misión.

Por ejemplo, en el campo misionero no se podía esperar que los que visitaban un culto de adoración estuvieran algo familiarizados con el cristianismo. Por consiguiente, la adoración y la predicación tenían que dirigirse a ellos de maneras tanto comprensibles como retadoras. En el campo misionero, los creyentes vivían en una sociedad con valores radicalmente diferentes a los que se les enseñaba en la iglesia. Esto hacía que la «vida en el mundo» fuese muy complicada para los cristianos. El discipulado y la capacitación tenían que equipar a los creyentes para contestar muchas preguntas hostiles de sus vecinos. También tenían que reflejar los patrones de conducta personal y corporativa del cristiano que los distinguían y que mostraban a la sociedad en qué consiste el reino de Dios. En otras palabras, lejos de occidente, las iglesias no tenían simplemente un departamento de misiones; los cristianos estaban «en misión» en todos los aspectos de su vida pública y privada.

Cuando volvió a Inglaterra, Newbigin descubrió que el suelo se había movido. Las instituciones culturales de la sociedad ahora eran indiferentes o abiertamente hostiles a la fe cristiana, y el número de personas que asistía a la iglesia había caído a plomo. La cultura occidental estaba convirtiéndose rápidamente en una sociedad no cristiana –un «campo misionero»– pero las iglesias estaban haciendo poco ajuste. Mientras muchos líderes cristianos lamentaban los cambios culturales, las iglesias occidentales continuaban ministrando como antes, promoviendo un medio ambiente en el cual solo las personas tradicionales o conservadoras se sentían cómodas. Continuaban discipulando a las personas concentrándose en destrezas individuales para sus vidas privadas (estudio bíblico y oración), pero fallaban al no entrenarlas para que vivieran vidas distintivamente cristianas en un mundo secular; en las arenas públicas de la política, el arte y los negocios. Todo lo que predicaban y practicaban daba por sentado que estaban todavía en el occidente cristiano, pero el occidente cristiano estaba desapareciendo.

Esta fue una táctica desastrosa. Las iglesias occidentales, defendía Newbigin, tenían que poner la misma clase de pensamiento y esfuerzo para alcanzar a su cultura extranjera, no cristiana, como las iglesias de la India, China y del resto del mundo. En los últimos veinticuatro años de su vida, Newbigin defendió incansablemente y de manera mordaz que

la iglesia tenía que aceptar el hecho de que ya no estaba realizando su labor en la «cristiandad». Rechazando la noción común de que occidente estaba convirtiéndose en una sociedad *secular* sin Dios, Newbigin la veía como una sociedad *pagana* llena de ídolos y dioses falsos.⁹ Criticó especialmente la ideología del Iluminismo europeo y su compromiso idólatra con la autonomía de la razón humana que había conducido a la ilusión de un conocimiento neutral, libre de valores, objetivo. Este compromiso con la razón había seducido a los líderes culturales occidentales a creer que no necesitaban a Dios ni ninguna fe religiosa en particular para tener una sociedad bien ordenada justa y moral. Dijo que era esencial para la misión de la iglesia en occidente el desenmascarar a este falso dios, mostrando la futilidad del «proyecto del Iluminismo»; el esfuerzo infructuoso de hallar un consenso en base a la razón secular sobre la moralidad, el bien y el mal, la justicia y la prosperidad humana.

En sus libros *The Open Secret, Foolishness to the Greeks*, y *The Gospel in a Pluralist Society*, Newbigin expresó qué aspecto tendría la misión a la sociedad occidental.¹⁰ Incluía una apologética pública contra la autonomía de la razón humana que estaba abiertamente endeudada con Alasdair MacIntyre y Michael Polany, pero que también incorporaba el enfoque de Abraham Kuyper y Herman Bavinck. También recalcaba el equipamiento de los creyentes para que integren su fe y trabajo, cambiando la sociedad mientras salen a sus vocaciones en el mundo, así como recalcando también la importancia de la iglesia cristiana como una «hermenéutica del evangelio». Newbigin creía que el amor, la justicia y la paz que deben caracterizar la contracultura cristiana eran formas primordiales de dar testimonio de Dios en una sociedad pluralista. Con estos dos últimos énfasis –la renovación de la sociedad y la iglesia como una comunidad «de contraste»– Newbigin combina varios de los enfoques culturales que hemos visto previamente.

Más importante, Newbigin propuso una especie de camino intermedio (aunque nunca usó esa expresión) con la *missio Dei*. En su análisis incisivo del libro de Konrad Raiser que defiende el enfoque del Concilio Mundial de Iglesias, escribió lo siguiente:

*Raiser, por supuesto, tiene absolutamente la razón al protestar contra el concepto eclesiocéntrico de misión, como si la iglesia fuera la autora y la meta de la misión. Pero toda esta visión está forjada en demasía por la ideología de la década de los sesenta con su fe para resolver problemas puesta en lo secular y en el poder humano. La tesis está fuertemente marcada por un modelo [...] que interpreta todas las situaciones en términos del opresor y el oprimido y que tiende a interpretar las luchas de los oprimidos como instrumentos de redención. Este modelo le debe no poco a un pensamiento marxista, y el colapso del marxismo como poder mundial ha producido una nueva situación con la cual el CMI tendrá que enfrentarse.*¹¹

Newbigin rechazó la identificación directa de la redención divina con cualquier movimiento que mejora el bienestar socioeconómico. Tenía razón al decir que la idea de definir las misiones como «lo que Dios está haciendo en la historia» deriva sus orígenes de una manera demasiado íntima de las ideas marxistas de la lucha de clases como el significado de la historia. Pero luego Newbigin trató de lograr una nota de equilibrio:

El asunto crucial (literalmente) es la centralidad de Jesús y su obra expiatoria en la cruz, esa obra por la que ganó el señorío sobre la iglesia y el mundo [...]

*Es una de las tareas más apremiantes para el futuro inmediato el redescubrir una doctrina de la redención que ve la cruz no como un estandarte de los oprimidos contra el opresor, sino como la acción de Dios que trae tanto juicio como redención para todos los que la aceptan, y sin embargo no trastorna la propia lucha por la medida de justicia que es posible en un mundo de seres humanos pecadores.*¹²

Aquí Newbigin saca la lucha por la justicia en el mundo del centro del significado de la redención. La redención es, antes que nada, la acción de Dios en Cristo, y esta acción exige una decisión. Hay que aceptarla, y no rechazarla.¹³ Y sin embargo, todavía hay lugar para que nosotros luchemos por la «medida de justicia» en este mundo.

En su libro *Transforming Mission*, David Bosch desarrolla más la idea de Newbigin de la *missio Dei*. En el examen que Bosch hace de la teología misionera en Lucas, ve una comisión para proclamar a Cristo y un llamamiento a la conversión y a mostrar, también, la preocupación de Dios por la justicia para los pobres. En su libro *Believing in the Future*, Bosch va más allá explicando una visión de la misión en un occidente postcristiano. Vuelve a enunciar la idea de *missio Dei*: que la misión de Dios es restaurar la creación, y la iglesia es llamada a participar en esta misión. Nos dice que la misión no es simplemente «el reclutamiento hacia nuestra «marca» de religión; es llamar la atención de las personas hacia el reinado universal de Dios».¹⁴ Luego sugiere cómo se puede hacer esto. Primero, dice, debemos evitar dos errores opuestos: (1) tratar de recrear una sociedad cristiana (el error de la cristiandad medieval) y (2) retirarse de la sociedad al «ámbito espiritual» (el error de la modernidad).¹⁵ Segundo, debemos aprender cómo presentar, pública y proféticamente, un reto al ídolo de la razón autónoma y sus resultados.¹⁶ Tercero, debemos esforzarnos todo lo posible para convertir nuestras iglesias en sociedades de contraste, contraculturas que le muestran a la sociedad cómo se ve la vida humana libre de los ídolos de la raza, la riqueza, el sexo, el poder o la autonomía individual.¹⁷ Así que contextualizamos nuestro mensaje de manera que evite el sincretismo por un extremo, y la irrelevancia por el otro; equipamos mejor a los laicos para su llamado público, y cultivamos una adoración vital, que forja la vida, como la esencia dinámica de la misión. Estos pasos le muestran al mundo un modelo contracultural de sociedad y forjan a las personas a fin de que el evangelio influya el cómo viven en el mundo.¹⁸ Finalmente, debemos presentar al mundo tanta unidad entre las iglesias como sea prácticamente posible.

Un pensamiento que anima toda esta obra es la idea *del cautiverio cultural de la iglesia* en occidente. Bosch, al igual que Newbigin, critica de manera especial el racionalismo del Iluminismo y sus varios efectos en la cultura occidental: materialismo, consumismo, individualismo y la desintegración de la comunidad. Mantiene que la iglesia está forjada en exceso por el espíritu de la época, tanto en su forma conservadora como en su forma liberal. En su forma liberal, se ha dejado convencer, sin discernimiento, del relato secular de las cosas, evitando la sobrenaturalización del evangelio de tal manera que la obra del Espíritu parezca verse principalmente en los movimientos seculares de liberación, convirtiendo así a las iglesias tradicionales de ideología liberal en poco más que centros de

servicio social en donde reina el lenguaje de los activistas de derechos seculares. En su forma conservadora, se ha dejado convencer, sin discernimiento, de la idea de la religión como forma de satisfacer las necesidades individuales del consumidor, convirtiendo de este modo a la iglesia conservadora en algo parecido a un centro comercial para las necesidades sentidas, en donde reina el lenguaje de la terapia y el mercadeo modernos. Las personas ven a Cristo como un camino hacia la autorrealización y la prosperidad, no como un modelo de servicio radical a otros. Ambas alas de la iglesia cristiana están, entonces, cautivas de los ídolos reinantes de la cultura occidental.¹⁹ No están cuestionando estos ídolos en su predicación y en su práctica.

Debido a los influyentes escritos de Newbigin y Bosch, a mediados de la década de los noventa se empezó a desarrollar una nueva comprensión, más plenamente realizada, de la *missio Dei*. Buscaba evitar la secularización de la misión hallada en las iglesias de ideología liberal. La narrativa que la cubría seguía siendo que Dios estaba en misión para renovar toda la creación, pero la nueva forma de verlo recalcaba la proclamación pública de Cristo como Señor y esperanza del mundo, y por consiguiente la necesidad tanto de la conversión como del crecimiento de la iglesia. Esta nueva y rehabilitada forma de ver la *missio Dei* empezó a captar la atención de muchos cristianos fuera de la tradición de ideología liberal, que luchaban con la cuestión de cómo relacionarse con una cultura cada vez más postcristiana.

EL MOVIMIENTO DE LA IGLESIA MISIONAL HOY

Cuando apareció *Missional Church* (editado por Darrell Guder) por primera vez en 1998, se apoyó en esta nueva comprensión de la *missio Dei* que previamente había sido desarrollada por Lesslie Newbigin y David Bosch. El libro planteaba el mismo dilema: la cultura ya no estaba cristianizada y ahora la iglesia estaba «en el campo misionero hacia el mundo moderno». Y sin embargo, la iglesia estaba cautiva en la cultura de la modernidad y por consiguiente no tenía ninguna alternativa real que ofrecer. La iglesia debía, por lo tanto, reformarse a sí misma y descubrir nuevas maneras de interaccionar con la cultura. Pero, ¿cómo había que hacer esto? De nuevo, las respuestas sonaban como muchos de los mismos temas de Newbigin y Bosch: la iglesia como una comunidad de contraste, la contextualización del mensaje, la preocupación no solo por el crecimiento de la iglesia, sino también por la justicia. Los compromisos teológicos del libro estaban firmemente basados en el concepto de la misión como participación en el propósito del Dios trino para redimir la creación.²⁰

El tiempo para estas ideas estaba maduro, y el término «iglesia misional» se popularizó en círculos evangélicos. La iglesia evangélica como un todo empezó a darse cuenta del cambio cultural que sucedía a su alrededor y la creciente ineficiencia de la mayor parte del enfoque tradicional al ministerio. Algunos en la iglesia tradicional estaban quedándose desencantados con el vacío de la teología ecuménica, pero, o bien no podían o no les atraía la idea de unirse al movimiento evangélico. Muchos de estos dirigentes de iglesia captaron la visión básica de la iglesia misional en la cultura occidental que se hallaba en el libro de Guder.

Pero muchos captaron las ideas de la *missio Dei* y de la iglesia misional y las suplementaron con otro contenido teológico y cultural, lo que nos ha llevado a una aturdidora variedad de definiciones diferentes y a veces contradictorias del término *misional*. Craig Van Gelder ha escrito todo un volumen simplemente tratando de catalogar los diferentes enfoques y definiciones de la idea. Él y su colega Dwight Zscheile han discernido cuatro «corrientes» de la conversación misional que se superponen.

INGREDIENTES PARA UN ENCUENTRO MISIONERO

Newbigin da su breve lista de ingredientes para un «encuentro misionero con la cultura occidental» que incluye los siguientes elementos:²¹

1. una nueva apologética (que acomete la llamada neutralidad de la razón secular).
2. la enseñanza del reino de Dios (que Dios quiere no solo salvar almas, sino también sanar a toda la creación).
3. ganarnos el derecho a ser oídos mediante la disposición a servir sacrificadamente a otros.
4. equipar a los laicos para que lleven las implicaciones de su fe a su llamamiento público y así transformen su cultura.
5. una comunidad de iglesia contracultural.
6. una iglesia unificada que le muestra al mundo la superación de las divisiones denominacionales.
7. una iglesia global en la cual las iglesias occidentales más viejas escuchan a las iglesias no occidentales.
8. valentía.

Compárese esta lista con la breve lista de David Bosch en *Believing in the Future*, resumida en esta sección.

1. **Ser misional es ser *evangelizador*.** Algunas iglesias (y autores) simplemente han adoptado *misional* como sinónimo de estar altamente comprometidas con la evangelización y las misiones extranjeras. Como todas las expresiones de ser misional, el punto de partida es cómo ha cambiado nuestra cultura, cómo se requiere más ingenuidad y diligencia que nunca para alcanzar a las personas, y la afirmación de que todo cristiano es un misionero. Los que se hallan en esta categoría abrazan por lo general un enfoque hasta cierto punto más holístico del esfuerzo para alcanzar a las personas, sugiriendo varias formas de servicio comunitario. Sin embargo, la teología subyacente es bastante tradicional. En su mayor parte se concibe la misión como el llevar a las personas a una salvación individual mediante la iglesia. Faltan las ideas distintivas de la *missio Dei*: la obra del Espíritu de Dios en el mundo para restaurar a toda la creación y el cautiverio cultural de la iglesia occidental.²²

2. **Ser misional es ser *encarnacional*.** Otro conjunto de voces critica el modelo de la cristiandad de la iglesia como «llamativo». El modelo llamativo se basa en que los no cristianos vienen o se les invita a programas y ministerios de la iglesia. Vienen a escuchar la predicación, a participar en los programas que ministran a las necesidades que

percibimos que tienen, o a asistir a bautismos, bodas y funerales. Esto, se dice, es ahora un modelo obsoleto (aunque todavía funciona en las partes más tradicionales de occidente y con el cuerpo de no cristianos «cristianizado» cada vez más reducido).

En lugar del modelo llamativo recomiendan un modelo encarnacional, donde los cristianos viven geográficamente en proximidad unos de otros, forman una comunidad fuerte y rica entre sí mismos, y luego se involucran profundamente en la vida cívica y corporativa de su barrio o ciudad. El establecimiento de iglesias bajo este paradigma no necesita empezar con un ministro a tiempo completo, ni con un grupo central, ni con un culto de adoración. Más bien, unas pocas familias cristianas se mudan a un barrio y participan plenamente de su vida, descubren las necesidades de los ciudadanos, y empiezan a suplirlas en el nombre de Cristo. La comunidad cristiana crece orgánicamente, llegando gradualmente a incluir a muchos de los no creyentes que trabajan por la paz y la justicia en el barrio. En general la adopción de esta noción conduce a la proliferación de iglesias informales en los hogares.²³

3. Ser misional es ser *contextual*. Algunos pensadores ponen más énfasis en los cambios más recientes de la cultura moderna y postmoderna, el cautiverio cultural de la iglesia, y por consiguiente la necesidad de contextualizar cada aspecto del ministerio de la iglesia a fin de que interaccione con esta realidad poscristiana. Este enfoque incluye aspectos de las primeras dos opciones, puesto que los pensadores en esta categoría enfatizan el ser ingeniosamente evangelizadores y encarnacionales en la comunidad; pero van más allá. En esta opción es posible profundizar en la comunidad cristiana e involucrarse en el servicio a la comunidad y sin embargo ser una subcultura que en realidad no interaccione con la sociedad occidental poscristiana. Para ser una iglesia verdaderamente misional se requiere una profunda reflexión sobre la cultura y descubrir formas creativas de comunicación y práctica de la iglesia que se adapten a la cultura y a la vez la reten. Los que se encuentran en esta categoría aprecian el modelo de iglesia encarnacional en el hogar, pero la ven como una buena y posible forma de ministerio entre muchas otras.

Van Gelder y Zscheile mencionan autores que promueven esta noción, y muchos de ellos parecen asumir una teología evangélica más tradicional que los que se hallan en la última categoría.²⁴ Con todo, todos aceptan que son correctas las medidas básicas propuestas por Newbigin de un «encuentro misionero con la cultura occidental», una nueva apologética, la cultura como comunidad de contraste, el esfuerzo holístico para alcanzar a otros, y la interacción con la cultura mediante las vocaciones,. En sus propias obras tratan de describir qué aspecto tendrían las medidas propuestas por Newbigin.

4. Ser misional es ser *recíproco y comunal*. Este grupo de pensadores aplaude el énfasis de los otros tres. De buen grado afirman que todo cristiano está en misión. Respaldan la idea de la iglesia como mucho más encarnacionalmente involucrada en la vida de su comunidad, y creen firmemente en la importancia de la contextualización y del compromiso cultural. Sin embargo, no creen que los otros hayan llevado las implicaciones de la *missio Dei* lo suficientemente lejos. Creen que la *missio Dei* nos llama a remodelar cuidadosamente tanto nuestra teología como nuestra práctica.

Los que adoptan este enfoque han llegado a dos conclusiones. Primero, si Dios ya tiene una misión, entonces una iglesia no debe hacer misión diseñando métodos para atraer a las

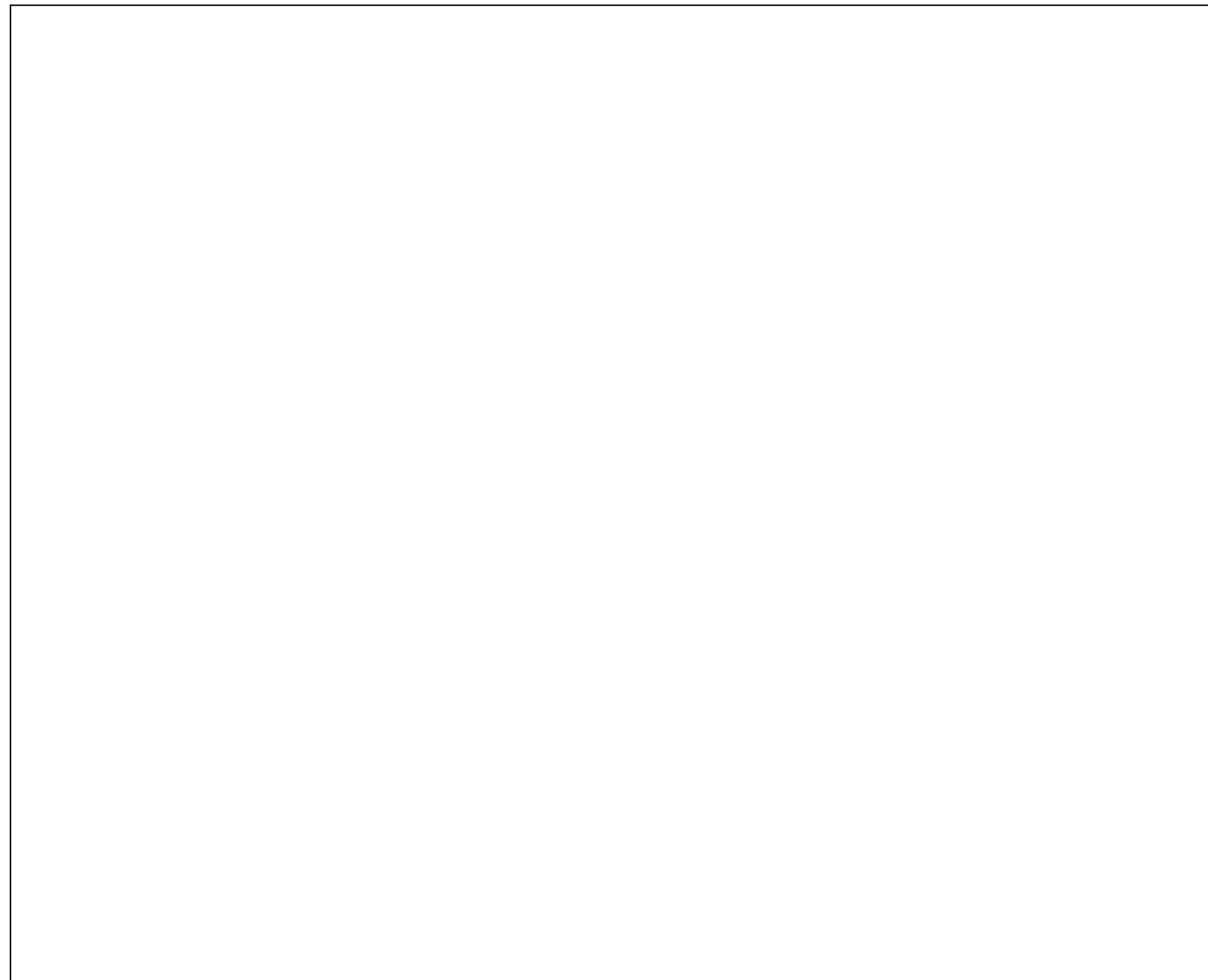
personas a sus cultos. Debe responder a lo que Dios ya está haciendo en el mundo. Alan Roxburgh, uno de los ensayistas originales en *Missional Church*, escribe que una de las preguntas que las iglesias misionales se preguntan vez tras vez es: «¿Qué es lo que Dios se propone en este barrio?». La iglesia misional escucha a las personas de la comunidad, y «se abre a dejarse sorprender por los propósitos de Dios».²⁵ En lugar de anunciar simplemente al mundo lo que este necesita saber, la iglesia escucha y aprende lo que Dios está haciendo y entonces participa.

Segundo, a fin de superar el individualismo del Siglo de las Luces, la iglesia debe redefinir el pecado, la misión y la salvación en términos corporativos y comunales. En lugar de hablar del pecado primordialmente como una ofensa contra un Dios santo, al pecado se le ve, en términos horizontales, como la violación de la shalom de Dios en el mundo a través del egoísmo, la violencia, la injusticia y el orgullo.²⁶ En lugar de hablar de la cruz como principalmente el lugar en donde Jesús satisfizo la ira de Dios por nuestro pecado, se ve la muerte de Jesús como la ocasión cuando los poderes de este mundo cayeron sobre Jesús y fueron derrotados.²⁷ La misión, entonces, en última instancia no es cuestión de llevar a los individuos a una buena relación con Dios, sino es cuestión de incorporarlos en una nueva comunidad que se asocia con Dios para redimir las estructuras sociales y sanar al mundo.²⁸

¿QUÉ TIENEN DE COMÚN ESTOS ENFOQUES?

Muchos evangélicos conservadores rechazan el término *misional* debido a su asociación con pensadores de la iglesia emergente, tales como Brian McLaren, debido a su conexión con el movimiento ecuménico y la teología de Karl Barth, o simplemente porque es una palabra muy difícil de definir.²⁹

Mucho de la obra de los pensadores de la iglesia misional orientada a lo tradicional (representada por el grupo «recíproco y comunal») parece tener la sombra de Karl Barth detrás de sí. Barth reformula la doctrina de la elección de modo que (a su modo de ver) todas las personas son elegidas en Cristo, incluso los que no creen, de tal manera que todos los seres humanos son esencialmente *simul Justus et peccator*. Hay mucha controversia en cuanto a cómo la noción de Barth se expresa en la práctica del ministerio, pero muchos que la aceptan consideran inapropiado ver a los no cristianos como estando bajo la ira de Dios y necesitando reconciliación personal. No es difícil ver cómo esto movería el enfoque del ministerio de una iglesia de llamar a los individuos a la conversión a edificar la comunidad y sanar la sociedad.



¿POR QUE PERDIMOS LA CRISTIANDAD?

¿Qué hizo que el cristianismo perdiera tanta influencia en occidente, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial? Leslie Newbigin entiende que los patrones históricos los causaron ideas y tendencias intelectuales que se abrieron paso mediante las instituciones de la sociedad. Le echa la culpa de mucho del cambio al Iluminismo del siglo dieciocho, que promovía la suficiencia de la razón humana individual sin necesidad de la fe en Dios.

El libro *Bad Religion* [Mala religión] de Ross Douthat nos da un relato algo diferente e iluminador de la pérdida de la cristiandad en los Estados Unidos de América después de la Segunda Guerra Mundial. Atribuye el cambio a cinco principales catalizadores sociales:³⁰

1. la polarización política entre la derecha e izquierda, que tomó cautivas a muchas iglesias (las protestantes tradicionales hacia la izquierda, y las evangélicas hacia la derecha) y debilitó la credibilidad.
2. la revolución sexual y la píldora de control de nacimientos que la alimentó.
3. la aurora de la globalización y la impresión de que el cristianismo era imperialísticamente occidental.
4. el enorme crecimiento del tipo de prosperidad material que siempre va en contra de la fe.
5. la pérdida de las élites y las instituciones culturales académicas que controlan (véase el cap. 2: «Los años de la langosta»).

No veo razón alguna para que el enfoque de Newbigin de la historia del pensamiento y el método de sociología del conocimiento de Douthat no puedan ser ambos correctos. Una tercera corriente de análisis podría hallar las faltas fácilmente dentro de la iglesia misma.

Lo entiendo. Pero queda el hecho de que un gran número de creyentes cristianos hoy en día están en una búsqueda ferviente de la iglesia misional, independientemente de que usen el término o no. Los que sostienen doctrinas conservadoras a menudo se hallan en la primera categoría –«misional como evangelizadora»– y ahora están empezando a poblar la segunda y tercera categorías: «misional como encarnacional» y «misional como contextual». Aquellos con creencias de ideología liberal o tradicional se hallan en la segunda y tercera categorías, pero especialmente son atraídos por la cuarta categoría («misional como recíproca y comunal»).³¹

A pesar de las diferencias muy reales e importantes entre estas cuatro corrientes misionales, pienso que tienen cosas importantes en común. En el resto del capítulo voy a

resumir las áreas principales de consenso y los puntos fuertes en la conversación misional.

LA ERA POSTCRISTIANIDAD

Primero, hemos entrado en la era postcristiana o postcristiandad. La iglesia cristiana ha tenido un lugar privilegiado durante siglos en el mundo occidental, pero esto ya no es cierto. En lugar de ser una fuerza en el centro de la cultura, el cristianismo ha pasado a los márgenes. Hay un reconocimiento amplio de que la iglesia ha permitido que las instituciones culturales hagan gran parte del trabajo pesado que le correspondía a ella, infundiendo a las personas una manera ampliamente cristiana de pensar en cuanto a las cosas: respeto a la Biblia, sometimiento a los Diez Mandamientos, compromiso con las enseñanzas éticas del evangelio; la creencia en un Dios personal, en la vida venidera, en el día del juicio y en los absolutos morales. Pero ya no podemos esperar que las personas que ya tienen estas creencias básicas vengan a la iglesia simplemente por presión social o por costumbre. Los tiempos han cambiado.

EL CAUTIVERIO CULTURAL DE LA IGLESIA

Segundo, los que están en las corrientes encarnacional, contextual y comunal/recíproca reconocen además el cautiverio cultural de la iglesia y la necesidad de contextualizar el mensaje del evangelio a fin de que sea a la vez comprensible y retador para los que están en una sociedad pluralista, moderna-tardía. Muchos piden un evangelio que escape del cautiverio cultural cuestionando el individualismo del Siglo de las Luces de personas tanto seculares como de ciertos miembros de las iglesias evangélicas. Alan Roxburgh y Scott Boren escriben: «La modernidad reemplaza la misión con la autoactualización del individuo expresivo y autónomo»,³² y este individualismo es el que hay que retar y confrontar. Newbigin apunta que la iglesia también debe desenmascarar la autonomía de la razón humana. Recuerde que contextualización quiere decir mostrar cómo solo en Cristo pueden resolverse las narrativas básicas de una cultura. A la cultura absorbida en sí misma le decimos: «Debes perderte a ti misma en servicio a Cristo y a otros para hallarte a ti misma». A la cultura racionalista le decimos: «No puedes tener las cosas que quieres: significado, dignidad, esperanza, carácter, valores compartidos y comunidad, sin fe».

ENVIADOS PARA SER BENDICIÓN

Tercero, todos los que andan en busca de la iglesia misional creen también que la misión cristiana es algo más que simplemente un departamento de la iglesia, y algo más que simplemente el trabajo de profesionales capacitados. El Dios bíblico es por naturaleza un Dios que envía, un Dios misionero.³³ El Padre envía al Hijo; el Hijo envía al Espíritu y a sus discípulos al mundo. Por consiguiente, toda la iglesia está en misión; todo cristiano está en misión. Dios nunca le llama para bendecirle sin enviarle también a ser una bendición (Gn 12:1–3; cf. 1 P 2:9). Así que el cristiano no es un consumidor espiritual, viniendo para conseguir que se satisfagan sus necesidades emocionales y luego irse a casa. Una iglesia misional, entonces, es la que capacita y anima a su gente a estar en misión como individuos y como cuerpo. Todas las voces de la conversación misional concuerdan en que la iglesia no solo debe ser atrayente; también debe equipar y enviar a los laicos al mundo a ministrar.

Como H. Richard Niebuhr señala en su ensayo: «Hacia la independencia de la iglesia», la iglesia se vuelve débil e incluso se corrompe cuando triunfa en una cultura.³⁴ Por ejemplo, ¿por qué la iglesia tradicional y la iglesia evangélica consiguieron que los partidos políticos estadounidenses las coadoptaran y así perdieran credibilidad? ¿No fue acaso debido a una falta de ortodoxia robusta, vital dentro de estos cuerpos? Para más información, véase la consideración del ensayo de Niebuhr y de esta dinámica en la parte 5 de este libro. Si todos estos enfoques son en verdad complementarios y sus conclusiones acertadas, el cristianismo en occidente ha sido víctima de una «tormenta perfecta» de tendencias, factores y fuerzas.

Una implicación de este concepto es que las iglesias misionales deben equipar a los laicos tanto para el testimonio evangelizador como para la vida y vocación públicas. En tiempos de la cristiandad se podían dar el lujo de capacitar a las personas solamente en oración, estudio bíblico y evangelización –destrezas para sus vidas privadas– porque no se estaban enfrentando a valores radicalmente no cristianos en sus vidas públicas. En una iglesia misional, todas las personas necesitan educación teológica para «pensar cristianamente» acerca de todo y actuar con un distintivo cristiano. Necesitan saber qué prácticas culturales reflejan la gracia común y hay que abrazarlas, y cuáles son antiéticas al evangelio y hay que rechazarlas, y cuáles se pueden adaptar o revisar.³⁵

EL YO Y LA SATISFACCIÓN DE SUS NECESIDADES

Alan Roxburgh y Scott Boren tienen más cosa que decir en cuanto al impacto del individualismo:

Cuando consideramos la forma en que las personas hablan del evangelio, no lleva mucho tiempo descubrir hasta qué punto el enfoque está en suplir las necesidades personales. Durante unas sesiones de testimonio sobre viajes misioneros, la gente explica cómo les cambió y cómo les dio una experiencia que nunca olvidarán. En la modernidad el propósito de la vida es satisfacer el destino, los objetivos o necesidades personales de uno [...] Para los modernos, es casi imposible leer la narrativa bíblica sin asimilarla a las categorías modernas del yo y la satisfacción de las necesidades del mismo.

En las Escrituras, la misión llama a las personas a una visión radicalmente diferente en un peregrinaje mucho más grande y distinto que nosotros mismos. Las Escrituras nos llaman al recuerdo de una historia asombrosa [...] no para nosotros mismos, sino por amor al mundo. Lo extraño de esta historia es su significado ilógico e irreprimible: hallar la vida al perderla; solo al dejar los lugares de seguridad se descubren los propósitos de Dios. El Dios que se revela en las Escrituras se entrega a sí mismo por amor al mundo.³⁶

UNA COMUNIDAD DE CONTRASTE

Finalmente, la mayoría de pensadores misionales concuerdan en que, en nuestra cultura occidental, debemos ser *una comunidad de contraste, una contracultura*. La calidad, lo distinto y la belleza de nuestra vida comunal debe ser una parte principal de nuestro testimonio y misión al mundo. Jesús dijo que la calidad y visibilidad del amor de los cristianos los unos por los otros mostrará al mundo que el Padre *le envió* (Jn 17:20-21). En otras palabras, nuestra misión no puede avanzar sin que los cristianos se involucren, no solo en llamar a las personas a la conversión, sino también en servicio a la comunidad y en hacer justicia.³⁷ Esto es parte del equilibrio que Newbigin consiguió. Mientras que muchos en la iglesia liberal redefinen la evangelización como buscar una sociedad más justa, y muchas iglesias conservadoras ven el trabajo de los cristianos en el mundo como estrictamente la proclamación y la conversión, la mayoría de los pensadores misionales concuerdan en que el testimonio de los cristianos debe ser tanto en palabra como en obra.

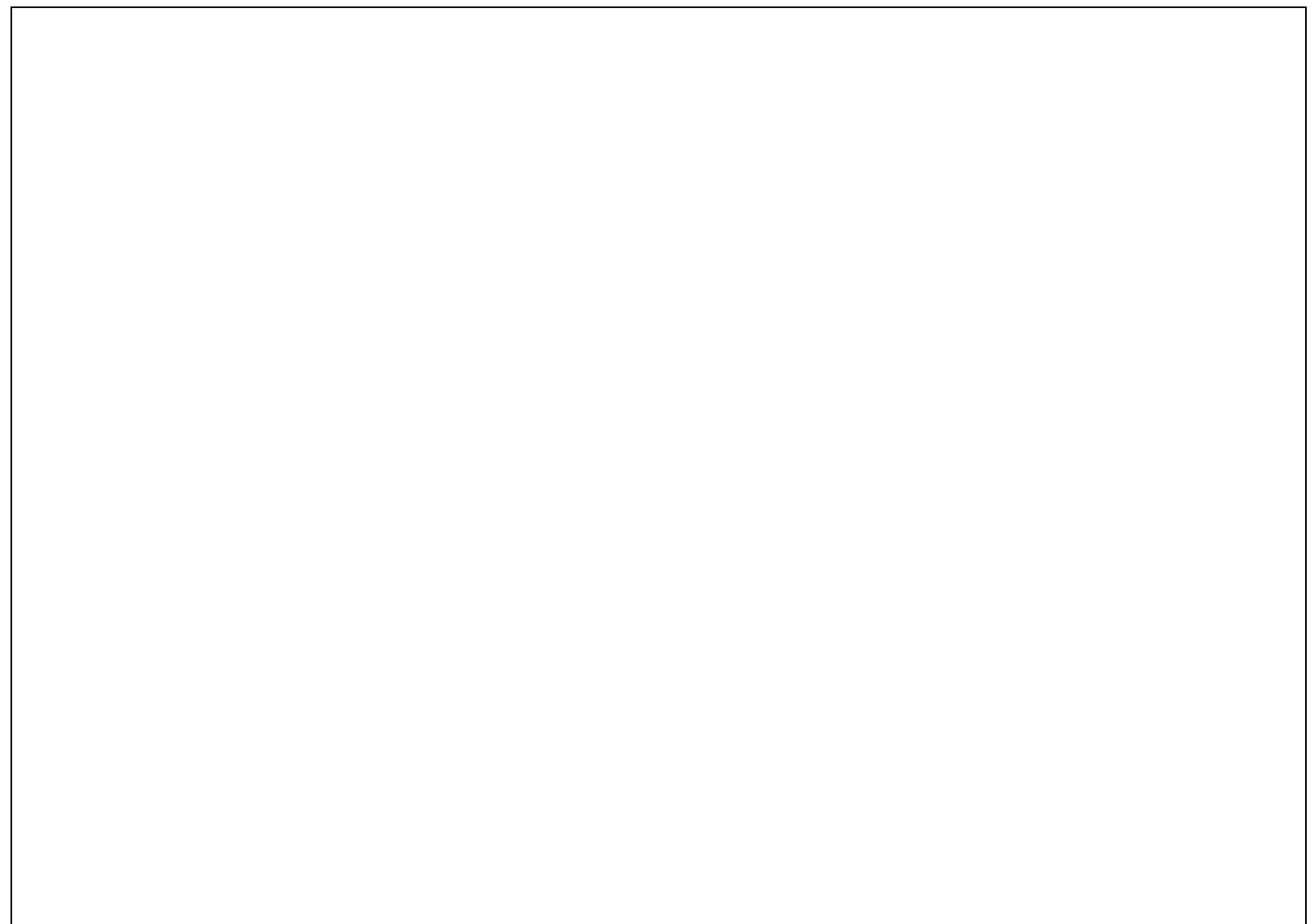
Parte de ser esta clase de contracultura incluye amar a la ciudad; su cultura y su gente. A menudo las iglesias reúnen a su alrededor a personas a las que no les gusta la ciudad o que no esperan seguir en ella. Esta inclinación puede ocurrir en iglesias conservadoras que desprecian la sociedad secular, inmoral que les rodea, o en iglesias compuestas principalmente por extranjeros o inmigrantes de otros países. Tales iglesias a menudo son indiferentes u hostiles a su propio local, y como resultado, la mayoría de residentes veteranos de la comunidad sentirán que no son bien recibidos en tales iglesias. Una iglesia misional disfruta, se preocupa y ora por su ciudad.

Otro aspecto de esta comunidad de contraste es la unidad más allá de las comunidades y

las denominaciones de iglesias. En tiempos de la cristiandad, cuando «todo el mundo era cristiano», fue tal vez útil el que una iglesia se definiera principalmente en contraste con otras iglesias. Hoy, sin embargo, es mucho más iluminador y útil que una iglesia se defina en relación a los valores de la cultura secular. Si pasamos nuestro tiempo despotricando o criticando a otra clase de iglesias, simplemente le hacemos juego al error común de que todos los cristianos son intolerantes. Mientras que es correcto el que nos alineemos con denominaciones que comparten muchos de nuestros rasgos particulares, a nivel local debemos cooperar con, extender la mano y apoyar a las demás congregaciones y ministerios en nuestra área local. Hacerlo así levantará muchos asuntos espinosos, por supuesto, pero nuestra inclinación debe ser en dirección a la cooperación.

Pienso que estos puntos comunes en el diálogo misional son sólidos y generalmente consecuentes con una visión teológica de una iglesia centrada. Usaría la frase «iglesia misional» con menos cautela y más ampliamente si en verdad se entendiera que estos son los aspectos claves de la definición.

Con todo, por fructífera que haya sido la búsqueda de la iglesia misional, no siempre ha llevado a la iglesia a un territorio amistoso o útil. Existen diferencias significativas e importantes entre varios grupos del diálogo misional. En el próximo capítulo miraré los peligros y desequilibrios clave inducidos por algunos pensadores y practicantes del diálogo misional y sugeriré algunas correcciones del curso.



¿QUÉ ES UN GRUPO PEQUEÑO «MISIONAL»?

Una forma de pensar «misional» puede y debe impregnar cada área de la iglesia. Por ejemplo, consideremos qué aspecto tendría un grupo pequeño misional. Es algo más que solo un grupo de personas involucradas en un programa específico de evangelización (aunque eso es bueno). Más bien, sus miembros aman a la ciudad y hablan positivamente de ella; hablan con un vocabulario que no está lleno de términos y frases santurriones, tribales o técnicos; ni tampoco usan un vocabulario desdeñoso o combativo. En su estudio bíblico, aplican el evangelio a las principales preocupaciones y relatos de las personas de su cultura. Este es un grupo obviamente interesado que se involucra con la literatura, las artes y el pensamiento de la cultura que lo rodea, y que puede discutir sobre ello con aprecio y, sin embargo, de manera crítica. Muestran profunda preocupación por los pobres, son generosos con su dinero, o respiran pureza y respeto hacia el sexo opuesto, y muestran humildad hacia las personas de otras razas y culturas, así como hacia otros cristianos e iglesias.

PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXION

1. Keller escribe: «La palabra [*misional*] tiene significados notoriamente diferentes y la usan de distintas maneras diferentes autores, organizaciones e iglesias; lo que nos conduce a mucha confusión acerca de qué quiere decir el término *misional*» exactamente. ¿Cómo ha usado o definido usted el término *misional*? ¿De qué manera este capítulo ha cambiado o contribuido a su comprensión del término?
2. El concepto de *missio Dei* sugiere que «Dios no meramente envía a la iglesia en misión. Dios ya está en misión, y la iglesia debe unírsele». ¿Cuál piensa usted que es la misión de Dios y qué papel tiene la iglesia en esa misión? ¿Cómo distinguiría usted entre la misión de Dios y la misión de la iglesia?
3. De las cuatro formas de entender «misional» presentadas en este capítulo, ¿cuál se alinea más estrechamente con la suya? ¿Qué halla usted objetable en las otras formas de entender?
4. Cuatro énfasis comunes caracterizan a los que abrazan la idea de ser misional:
 - un reconocimiento de que hemos entrado en occidente a la era postcristiana.
 - un reconocimiento del cautiverio cultural de la iglesia y la necesidad de contextualizar el evangelio para una sociedad pluralista.
 - una afirmación de que la misión es tarea de todo cristiano.
 - un llamado a la iglesia a ser una comunidad de contraste.

¿Cuáles son algunos de los elementos singulares de cada énfasis que se consideran en este capítulo? ¿Con cuál se identificó usted más al leer al respecto? ¿Con relación a cuál es más difícil persuadir a otros en su comunidad?

CAPÍTULO 19 — LA BÚSQUEDA DE LA IGLESIA MISIONAL

1. Darrell L. Guder, ed., *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America* [La iglesia misional: Una vision para el envío de la iglesia en Norteamérica], Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
2. Lesslie Newbigin, *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission* [El secreto a voces: Una introducción a la teología de la misión], ed. rev., Eerdmans, Grand Rapids, 1995, p. 18.
3. David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* [Transformemos la misión: Cambios de paradigmas en la teología de la misión], Orbis, Maryknoll, N. Y., 1991, pp. 389-90 (las citas en este párrafo proceden de estas páginas).
4. Newbigin, *Open Secret* [El secreto a voces], p. 18.
5. Harvey Cox, *The Secular City* [La ciudad secular], Macmillan, Nueva York, 1965, p. 255.

6. Newbigin, *Open Secret* [El secreto a voces], p. 18.
7. *Ibíd.*, pp. 121-23.
8. Lesslie Newbigin, «Ecumenical Amnesia» [«Amnesia ecuménica», en *International Bulletin of Missionary Research* 18.1 (enero 1994), pp. 2-5, www.newbigin.net/assets/pdf/93reit.pdf (acceso 15 febrero 2012).
9. En *The Open Secret* [El secreto a voces], Newbigin escribe sobre «el paganismo que estaba mostrando su poder en el corazón de la vieja cristiandad» (p. 8).
10. *The Open Secret* [El secreto a voces] (Grand Rapids: Eerdmans, 1978); *Foolishness to the Greeks* [Locura a los griegos] (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); *The Gospel in a Pluralist Society* [El evangelio en una sociedad pluralista] (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
11. Newbigin, «Ecumenical Amnesia» [«Amnesia ecuménica»], pp. 4-5, www.newbigin.net/assets/pdf/93reit.pdf (acceso 15 febrero 2012).
12. *Ibíd.*
13. La frase de Newbigin, «juicio y redención para todos los que la aceptan», se pudiera interpretar como queriendo decir que todas las personas que la aceptan reciben tanto convicción de pecado (juicio) como aceptación de la gracia.
14. David Bosch, *Believing in the Future: Toward a Missiology of Western Culture* [Creamos en el futuro: Hacia una misiología de la cultura occidental], *Trinity Press International*, Valley Forge, Pa., 1995, p. 33.
15. *Ibíd.*, pp. 33-35.
16. *Ibíd.*, pp. 47-53.
17. *Ibíd.*, pp. 56-57.
18. *Ibíd.*, pp. 55-62. Bosch menciona muchos de estos ingredientes brevemente al final del libro. Incluye el atender asuntos ecológicos y escuchar cuidadosa y respetuosamente a las nociones teológicas y experiencias personales de la iglesia del Tercer Mundo.
19. David Bosch criticaba no solo las prácticas de las iglesias liberales y conservadoras, sino también su doctrina, particularmente su percepción de las Escrituras, como siendo moldeadas por la modernidad. Por ejemplo, en *Transforming Mission* (p. 342), escribió: «La dicotomía sujeto-objeto [del Siglo de las Luces] quería decir, de maneras reconocidamente muy opuestas, que la Biblia y en verdad la fe cristiana como tal, se vuelven objetos. Los liberales soberanamente se pone a sí mismos por encima del texto bíblico, extrayendo del mismo códigos éticos, en tanto que los fundamentalistas tienden a convertir a la Biblia en un fetiche y la aplican mecánicamente a todo contexto, en particular respecto a la “Gran Comisión”».
20. El libro es un compendio de ensayos de diferentes autores, y por eso no siempre habla con una sola voz. En tanto que Newbigin pudo mezclar medidas transformacionistas con medidas contraculturalistas en su agenda para la interacción cultural, muchos de los contribuyentes de *Missional Church* caían más en un campo o en otro. Para una buena consideración del libro y su mensaje, así como las diferencias entre los autores, véase Craig Van Gelder y Dwight J. Zscheile, *The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation* [La iglesia misional en perspectiva: Tracemos

tendencias y modelemos la conversación], Baker, Grand Rapids, 2011.

21. Lesslie Newbigin, «Can the West Be Converted?» [«¿Puede convertirse el occidente?»], *International Bulletin of Missionary Research* 11.1 (enero 1987), pp. 2-7.
22. Van Gelder y Zscheile le llaman a este grupo «misional de “descubrimiento”», los cuales «tienden a utilizar el lenguaje misional para promover una comprensión más tradicional de la misión» (p. 71), es decir, los que consideran «misión» como siendo primordialmente una expansión de la iglesia antes que el unirse a Dios para renovar la creación. (La etiqueta es algo condescendiente, puesto que los autores los pintan como todavía descubriendo el concepto, pero sin realmente entenderlo). Citan a Frank Page, *The Nehemiah Factor* [El factor Nehemías], New Hope, Birmingham, Ala., 2008, y a Rick Rusaw y Eric Swanson, *The Externally Focused Church* [La iglesia enfocada hacia el exterior] Group, Loveland, Colo., 2004, como ejemplos de este grupo.
23. El texto fundamental de este enfoque es Michael Frost y Alan Hirsch, *The Shaping of Things to Come: Innovation and Mission for the 21st-Century Church* [La conformación de las cosas que vienen: Innovación y misión para la iglesia del siglo XXI], Baker, Grand Rapids, 2004. Véase también los libros y el sitio web de David Fitch de *Reclaiming the Mission* [Reclamemos la misión] (www.reclaimingthemission.com). También recomiendo los libros de Tim Chester y Steve Timmis; véase esp. *Everyday Church: Mission by Being Good Neighbours* [La iglesia del diario vivir: La misión de ser buenos vecinos], InterVarsity, Nottingham, RU, 2011.
24. Van Gelder y Zscheile mencionan a Jim Belcher de Deep Church, Dan Kimball y a mí, entre otros (p. 87). Yo incluiría también aquí a Ed Stetzer.
25. Alan J. Roxburgh y M. Scott Boren, *Introducing the Missional Church: What It Is, Why It Matters, and How to Become One* [Introducción a la iglesia misional: Qué es, por qué es importante y cómo llegar a convertirse en una], Baker, Grand Rapids, 2009, p. 93. Van Gelder y Zscheile (*Missional Church in Perspective*) dicen que una teología misional llama a la iglesia a «reciprocidad, mutualidad y vulnerabilidad» (p. 133); porque ven a la Trinidad como una comunidad de personas no jerárquica, mutua, la iglesia misional debe tener una relación personal recíproca, abierta y dinámica con el mundo (p. 110).
26. Para uno de los muchos lugares en donde esta reestructuración del pecado y la redención se realiza, véase N. T. Wright, *Evil and the Justice of God* [El mal y la justicia de Dios], InterVarsity, Downers Grove, Ill., 2006. Wright dice: «El mal es la fuerza anti-creación, anti-vida, la fuerza que se opone y trata de arruinar y destruir la buena obra de Dios del espacio, tiempo y materia, y sobre todo, a las criaturas humanas que llevan la imagen de Dios [...] [Pero] es verdad, como los escritores de los Evangelios han estado tratando de decirnos, que el mal en todos los niveles y de todo tipo ha hecho lo peor y que Jesús [...] ha lidiado con eso de forma suprema en la cruz, recibiendo su plena fuerza, agotándolo» (p. 89).
27. Véase Wright, *Evil and the Justice of God* [El mal y la justicia de Dios]. «Los escritores del Nuevo Testamento informan [...] la asombrosa señal del mal haciendo lo peor y quedando agotado. Cuando Jesús sufrió, no maldijo, y cuando lo injuriaban, no devolvió injurias» (pp. 88-89). «A la muerte de Jesús se la ve [...] como el medio por el cual el mal es «derrotado y su poder agotado» (p. 136).

28. Van Gelder (*Missional Church in Perspective*), quien se coloca a sí mismo en esta categoría, critica a los pensadores que no abrazan las implicaciones de la *missio Dei* en lo que él llama «la Trinidad social». Aduce que poner el énfasis en el hecho de que Dios es una comunidad de amor mutuo que está redimiendo a toda la creación nos impedirá que veamos «a los cristianos individuales como el enfoque de la obra redentora de Dios» y fortalecerá «la naturaleza comunal de la iglesia tanto como la naturaleza corporativa del discipulado» (p. 84).
29. A pesar del hecho de que Brian McLaren y otros de la red emergente han adoptado el término, Alan Roxburgh y Scott Boren (*Introducing the Missional Church*, pp. 47-62) muestran que la iglesia emergente y la iglesia misional no son lo mismo. En verdad, como consideraré, es posible usar apropiadamente el término misional sin dejarse llevar por la definición tradicional o ecuménica de la *missio Dei*.
30. Ross Douthat, *Bad Religion: How We Became a Nation of Heretics* [La religión nociva: Cómo nos convertimos en una nación de herejes], Free Press, Nueva York, 2012.
31. Los evangélicos conservadores en particular deben tener presente que la teología de Lesslie Newbigin y David Bosch, aunque no evangélica, con todo se puede apreciar como una reacción y crítica de la teología totalmente secular de muchas de las iglesias que forman el Concilio Mundial de Iglesias.
32. Roxburgh, *Introducing the Missional Church* [Introducción a la iglesia misional], p. 59.
33. Véase John R. W. Stott, «The Living God Is a Missionary God» [«El Dios viviente es un Dios misionero»] en *You Can Tell the World* [Cuéntale al mundo], ed. James E. Berney, InterVarsity, Downers Grove, Ill., 1979, pp. 3-9, www.963missions.com/Stott_TheLivingGod.pdf (presentado primero en 1976 en la Urbana Student Missions Convention).
34. H. Richard Niebuhr, «Toward the Independence of the Church» [«Hacia la independencia de la iglesia»], en *The Church Against the World* [La iglesia contra el mundo], ed. H. Richard Niebuhr, Wilhelm Pauck y Francis P. Miller, Willett, Chicago, 1935, www.religion-online.org/showchapter.asp?title=412&C=194 (acceso 7 febrero 2012).
35. Véase más sobre este tema en la parte 5 («Interacción cultural») y en la parte 7 («Ministerio integrador»), así como también el tratamiento completo en el capítulo 21 («Cómo equipar a la gente para una vida misional»).
36. H. Richard Niebuhr, «Toward the Independence of the Church», en *The Church Against the World*, pp. 59-60.
37. Los que se inclinan hacia una teología conservadora pueden decir (como yo diría) que en tanto que la misión de la iglesia (la iglesia institucional) es evangelizar y hacer discípulos, los cristianos individuales deben ser bien conocidos por su servicio sacrificial a los pobres y al bien común a fin de que la sociedad preste oídos al evangelio.

CÓMO CENTRAR A LA IGLESIA MISIONAL

Aunque la identificación del terreno común de la iglesia misional tiene un beneficio claro y valioso, la amplitud de diferencias entre las varias definiciones y puntos de vista es grande, y muchos aspectos de las visiones para «la vida misional» se contradicen unos y otros. Todo el que participa en el diálogo misional concluye que los otros están cometiendo errores significativos, y yo no soy diferente en este respecto. Habiendo observado el diálogo existente en cuanto a la iglesia misional y habiendo probado muchas de estas ideas como practicante, tengo tres preocupaciones primarias respecto a cómo algunos segmentos del diálogo misional se están apropiando de las nociones básicas bosquejadas al final del capítulo previo. Necesitamos aprender cómo discernir y evitar cada uno de estos problemas a fin de ser efectivos para desarrollar un ministerio con la orientación de una iglesia centrada.

PROBLEMA #1 : NO SUFICIENTEMENTE COMPRENSIBLE

Primero, examinamos la rama del diálogo que ve a la iglesia misional como siendo simplemente evangelizadora. Estoy de acuerdo con que cualquier iglesia misional debe ser penetrante e intensamente evangelizadora en el sentido común de la palabra: debemos llamar a las personas a la conversión personal. Sin embargo, la típica presentación evangélica del evangelio es demasiado superficial. Habla curiosamente de un Dios contra quien hemos pecado, un Salvador que murió por nuestros pecados, y un llamado a creer en este Salvador. La sencillez de esta comunicación da por sentado que los que están escuchando comparten con el que habla la misma comprensión esencial de las palabras *Dios* y *pecado*.

Pero, ¿qué pasa si una mayoría creciente de personas fuera de la iglesia viven según una noción tan radicalmente diferente de la vida que mucho de lo que ahora dice y hace la comunidad cristiana es inexplicable e inclusive profundamente ofensivo para ellos? ¿Qué pasa si muchos oyentes tienen una comprensión profundamente diferente de los conceptos de Dios, verdad, bien y mal, libertad, virtud y pecado? ¿Qué tal si su forma de ver la realidad, la naturaleza y el destino humano, y la comunidad humana, son completamente diferentes de las nuestras?

Durante décadas esta ha sido la situación a la que se enfrentan las iglesias cristianas en muchas áreas del mundo; lugares tales como India, Irán y Japón. La evangelización en esos entornos implica un largo proceso en el cual se invita a los no creyentes a una comunidad cristiana que haga de puente entre la verdad cristiana y la cultura que la rodea. Cada parte de la vida de la iglesia: su culto, su comunidad, su discurso público, su predicación y su educación, tiene que asumir la presencia de no creyentes de la cultura que les rodea. La estética de su adoración tiene que reflejar las sensibilidades de la cultura y sin embargo debe mostrar cómo la creencia cristiana se forja y se expresa mediante ella. Su predicación y enseñanza tienen que mostrar cómo las esperanzas de la cultura de estas personas pueden hallar realización solo en Cristo. Sobre todo, los creyentes de tal congregación tienen que reflejar la constitución demográfica de la comunidad que les rodea, dando con ello a los vecinos no cristianos vislumbres atractivos y retadores de cómo se verían como cristianos.

Una razón por la que mucho de la iglesia evangélica en los Estados Unidos de América todavía no ha experimentado el mismo declive estrepitoso que las iglesias protestantes de Europa y Canadá es que, a diferencia de esos lugares, los EE.UU. todavía incluyen residuos apreciables de cristiandad. Tenemos lugares en donde la cultura pública informal (aunque no las instituciones públicas formales) todavía estigmatiza las creencias y conductas no cristianas. Existe, según el periodista Michael Wolff, un «cisma fundamental en la vida cultural, política y económica estadounidense. Hay una nación de crecimiento rápido, económicamente vibrante [...] moralmente relativista, orientada a lo urbano, aventurera en lo cultural, polimorfa sexualmente y éticamente diversa [...] y hay la otra América del pueblo pequeño, la familia nuclear, orientados a la religión, centrados en la raza blanca, [con] [...] su fuerza económica y cultural disminuyendo [...] dos países».¹

Para alcanzar a esta creciente sociedad postcristiandad en occidente necesitaremos, por supuesto, más que lo que normalmente podemos llamar una iglesia *evangelizadora*; necesitaremos una iglesia *misional*. La adoración de esta iglesia es misional porque tiene

sentido para los no creyentes de esa cultura, mientras que a la vez presenta un reto y forja a los cristianos con el evangelio.² Sus gentes son misionales porque están tan enfocadas externamente, tan involucradas en atender las necesidades de la comunidad local, que la iglesia es bien conocida por su compasión. Los miembros de una iglesia misional también saben cómo contextualizar el evangelio, presentando el reto cuidadosamente y sin embargo apelando a las narrativas culturales básicas de la sociedad que les rodea.³ Finalmente, debido al atractivo del carácter y la vida de sus miembros, una iglesia misional siempre tendrá a algunos forasteros que serán atraídos a su comunidad para incubar y explorar en su medio la fe cristiana.

Así que la idea de que «ser misional es ser evangelizador» es demasiado estrecha. Una iglesia misional no es *menos* que una iglesia evangelizadora, pero es mucho más.

PROBLEMA #2 : DEMASIADO ATADA A UNA FORMA EN PARTICULAR

Un segundo problema principal es la tendencia a poner demasiado énfasis en una forma particular de iglesia. Muchos de los que participan en el debate sobre la iglesia misional insisten en que la iglesia debe ser encarnacional antes que atrayente.⁴ Si se toma como un principio amplio, este es un enunciado correcto. Es decir, si se entiende a la iglesia atrayente como tribal, como mostrando poco interés por la comunidad más amplia, atrayendo a personas del mundo y absorbiéndolas en los programas internos de la iglesia que solo atienden sus necesidades sentidas en lugar de equiparlas para servir, entonces una iglesia misional no debe ser atrayente.⁵ Y si se puede definir *encarnacional* como una iglesia que escucha a su comunidad para aprender cuáles son sus necesidades, habla e interacciona con su comunidad con respeto, equipa y envía a las personas a amar y servir, entonces todas las iglesias misionales deben ser encarnacionales.

Sin embargo, muchos aducen que cualquier iglesia que basa su ministerio en traer a las personas a una gran reunión semanal no puede ser misional. David Fitch, pastor de la comunidad misional Life on the Vine, escribe lo siguiente en cuanto a las megasiglesias:

*La megasiglesia [...] empaca un servicio para dar un mensaje que, ellos entienden que tiene sentido para los visitantes anónimos. Una iglesia misional asume lo opuesto, que las personas no tienen vocabulario o historia por las cuales entender las palabras «Jesús es Señor». Por consiguiente, debemos encarnar e incorporar el evangelio para que tenga sentido. Una función de entretenimiento empacado con un programa y un orador cada domingo, simplemente no puede hacer la tarea de comunicar el evangelio en la postcristiandad.*⁶

Fitch afirma que los no cristianos en una sociedad postcristiana serán tan completamente incapaces de entender el evangelio que cualquier presentación meramente verbal del mismo no será ni contundente ni entendida. Además, aduce que cualquier iglesia que se concentra en una gran reunión semanal requerirá, por necesidad, demasiado tiempo y dinero para que la iglesia sea misional. Para Fitch, ser misional es «gastar nuestra mayor parte del tiempo y ministerio fuera de las cuatro paredes de un templo, es habitar un barrio aprendiendo quiénes son, lo que hacen, y dónde están las necesidades espirituales y holísticas. Su ritmo contradice el ritmo de la iglesia atrayente».⁷

Muchos opinan, junto con Fitch, que una iglesia misional no puede tomar la forma de una iglesia grande ni de una iglesia tradicional pequeña que se centra en un culto semanal de adoración y predicación. Los que sostienen esta noción se organizan ya sea como pequeñas iglesias en hogares (de diez a cincuenta personas) con pastores o líderes bivocacionales o como una red de iglesias medianas en hogares que se juntan de forma ocasional en reuniones «atrayerentes» más grandes.

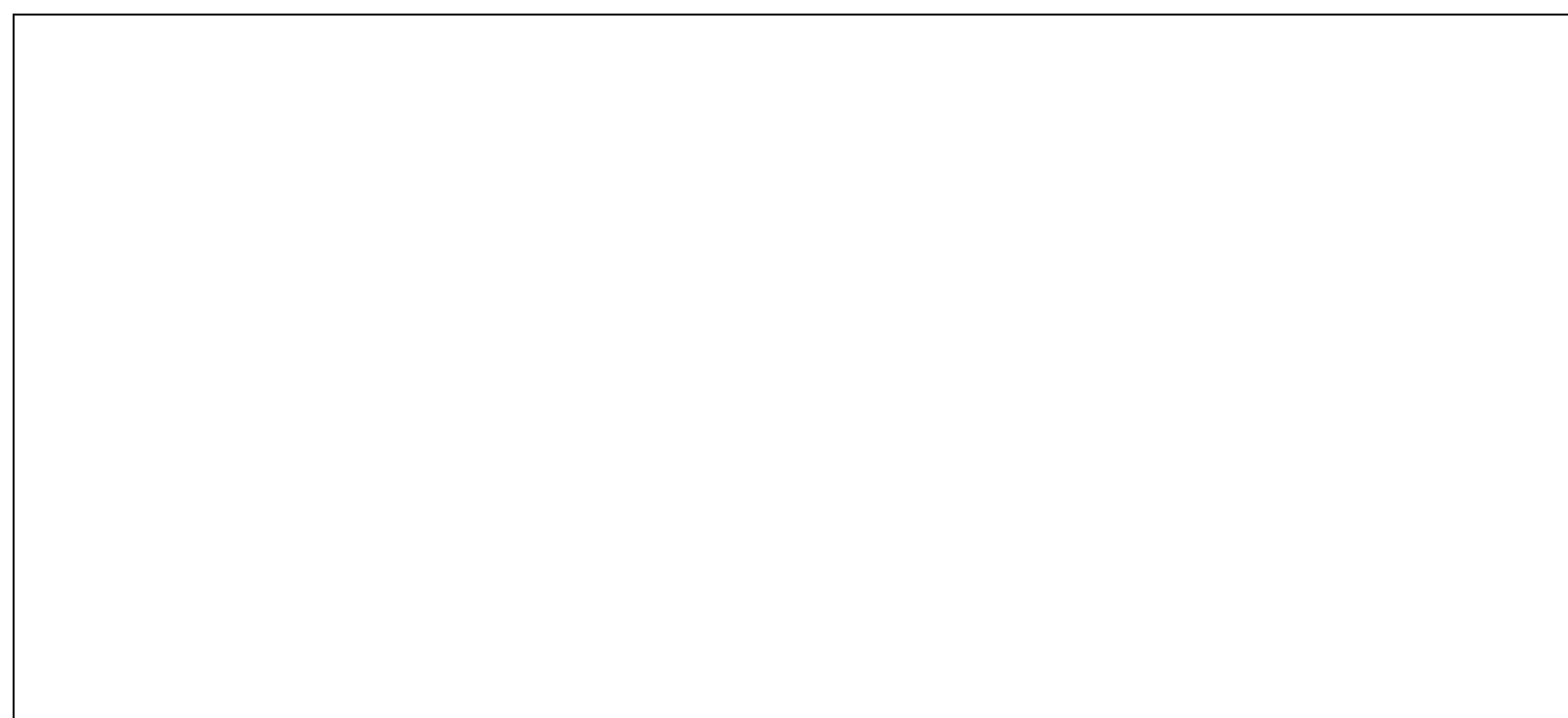
Michael Frost y Alan Hirsch hablan de este modelo:

La mayoría de iglesias emergentes que hemos podido descubrir tienen las ideas claras en cuanto a cultivar comunidades más pequeñas [...] Eso también está mucho más cerca de una eclesiología y práctica misionera del Nuevo Testamento. La unidad de iglesia en un

*hogar era la unidad primaria de la comunidad misionera del Nuevo Testamento. Hoy en día, el que se reúnan en hogares, como el movimiento contemporáneo de iglesias en hogares, o no, es irrelevante. Lo importante es que tienden a ser más pequeñas, más diversas, menos organizadas, orientadas a la vida, misionales, relacionales, comunidades de fe, que no requieren tener sus propios templos especializados.*⁸

Pienso que este punto de vista presenta una comprensión demasiado rígida de la iglesia misional. Serví como pastor en una iglesia pequeña en un pueblito, de clase obrera, durante casi diez años. Mi iglesia naturalmente tenía el tipo de características que las iglesias en hogares están procurando fomentar mediante la planificación intencional. Las comunidades misionales tratan de recrear el *oikos* –la familia grande, extendida, de hijos, nietos, parientes, compañeros de trabajo y vecinos que constituían la mayoría de las iglesias en el Nuevo Testamento– e insisten en que el ministerio debe ser informal, relacional y orgánico.⁹

Sin embargo, los grupos de tamaño mediano que se reúnen en comunidades misionales no son verdaderamente *oikoi*. Por lo general no se relacionan unos con otros por una variedad de vínculos de sangre, ni trabajan en los mismos almacenes y plantas, ni han ido a las mismas escuelas, ni han pertenecido a los mismos clubes y organizaciones cívicas; que es como se conocen unas a otras las personas de pueblos pequeños. Los cristianos de mi iglesia no tenían que buscar maneras de conocer a sus vecinos geográficos; ya estaban profundamente entremezclados con ellos. Todos los creyentes vivían a pocos kilómetros unos de otros y rara vez se mudaban fuera del área. Comíamos juntos, pasábamos mucho tiempo los unos en las casas de otros, y estábamos profundamente involucrados en las vidas de los demás, aparte de los cultos del domingo. Y debido a estas relaciones duraderas y multivalentes, una gran medida de acercamiento, cuidado pastoral, compañerismo y servicio comunitario tenía lugar en efecto orgánicamente mediante las relaciones personales. Resumiendo, las iglesias pequeñas en pueblos pequeños tienen, en general, la clase de relaciones personales entre sí y la comunidad que los rodea que las comunidades misionales tratan de forjar.



COMUNIDADES MISIONALES

Un recurso práctico para formar una iglesia misional es *Launching Missional Communities: A Field Guide*.¹⁰ El libro se basa en las prácticas de ministerio de la Iglesia Anglicana/Bautista St Thomas Crookes de Sheffield, Inglaterra, que fue pionera en la práctica de «comunidades misionales» (también llamadas comunidades o conjuntos moldeados por misión). Los atributos clave de una comunidad misional incluyen:

- **Tamaño.** Una comunidad misional tiene más de seis a doce personas, el tamaño de un grupo celular pequeño típico. Los grupos pequeños tienden a concentrarse hacia adentro; también, la mayoría de grupos pequeños no permanecen largo tiempo. Sin embargo, las comunidades misionales de veinte a cincuenta personas son más como del tamaño de una familia extendida. Se dice de los grupos de este tamaño que son «lo suficientemente grandes como para atreverse; lo suficientemente pequeños como para cuidar».
- **Enfoque.** Estas comunidades se reúnen regularmente para el compañerismo y la edificación mutua y también asumen la responsabilidad de servir y alcanzar a un barrio o grupo de personas en particular. Algunos ejemplos mencionados en *Launching Missional Communities* incluyen servir a una población de gitanos eslovacos, refugiados somalíes, universitarios, un barrio acomodado, un barrio pobre, padres jóvenes, iraníes (incluyendo musulmanes) y padres de adolescentes.
- **Centro de gravedad.** «El centro de gravedad» en esta forma de iglesia es la comunidad misionera de tamaño mediano, no la reunión grande, semanal, de adoración. Los grupos pequeños son opcionales, y las grandes reuniones de alabanza a menudo son esporádicas o no existentes. Mike Breen sugiere que las comunidades misionales se reúnan con otras para la predicación y celebración en una gran reunión de adoración el domingo «no menos de una vez al mes y no más de tres veces al mes».

Durante más de veinte años he dirigido una iglesia muy grande en Manhattan en la cual tenemos movilidad y una rotación significativa, y en la cual las personas aprenden, reciben cuidado, y ministran principalmente mediante programas en gran escala. ¿Mi conclusión? Ambas iglesias han tenido temporadas de fructífera evangelización. En muchos casos la iglesia reunida tradicional tiende a atraer a las personas «dentro de las paredes» en lugar de enviar afuera y respaldar a los cristianos para ministrar en sus redes de relaciones personales. Sin embargo, en mi propia experiencia, mi congregación urbana grande – particularmente en su primera década– era, en gran medida, mucho más efectiva que la iglesia pequeña en la que serví para alcanzar a los que no asistían a la iglesia y a los no cristianos. En el análisis final, no pienso que una sola *forma* de iglesia (pequeña o grande, basada en grupos celulares o basada en una comunidad de tamaño medio) es

intrínsecamente mejor para cultivar el fruto espiritual, alcanzar a los no creyentes, cuidar a las personas y producir vidas a la imagen de Cristo. Digo «en el análisis final» porque cada enfoque a la iglesia –la iglesia pequeña, orgánica, sencilla y encarnacional, y la iglesia grande, organizacional, atrayente y compleja– tienen puntos fuertes y puntos débiles, limitaciones y capacidades ampliamente diferentes.

Alan Roxburgh, en su papel de consultor, se encuentra con que una de las primeras preguntas que le hacen es esta: «¿Puede mostrarme un modelo de iglesia misional?». ¹¹ Quieren una manera específica de hacer iglesia, con un patrón concreto que puedan emular. Él rechaza la pregunta, y lo mismo debemos hacer nosotros. Mire de nuevo el bosquejo de los rasgos de una iglesia misional efectiva (pp. 270-71). Esos rasgos pueden estar presentes o ausentes dentro de cualquier modelo y tamaño de iglesia. Casi cualquier tipo de iglesia puede abrazar o resistir estos rasgos, aunque de maneras diferentes. Las de todo tipo están prosperando; y las de todo tipo están fracasando.

Así que la idea de que «la iglesia misional es la iglesia más pequeña en un hogar» es miope.

PROBLEMA #3: LA PÉRDIDA DE UNA CLARA COMPRENSIÓN DEL EVANGELIO

Mi tercera y mayor preocupación es que, mientras que todos los libros sobre iglesia misional usan el término *evangelio* constantemente, es obvio que no quieren decir lo mismo al usar ese término. Este es un problema muy serio. Es especialmente cierto de los que ven el ser misional primordialmente en términos comunales/recíprocos (aunque ocurre también en las demás categorías).

El resultado final de la obra redentora de Dios en Cristo será un cosmos completamente renovado: un cielo nuevo y una tierra nueva. Por consiguiente, podemos decir que Dios se propone no solo perdonar y salvar nuestras almas, sino también sanar todas las formas en las que el pecado ha arruinado la creación. Sin embargo, algunos recalcan este aspecto del programa salvador divino y prácticamente excluyen toda atención a la conversión del individuo. La razón es, como hemos visto, que muchos redefinen el pecado y la salvación en términos completamente corporativos u horizontales. Según esta noción, el pecado es principalmente el egoísmo, orgullo, codicia y violencia que destruyen la comunidad y la creación de Dios. De acuerdo con esto, la redención de Cristo es primordialmente la derrota de las fuerzas del mal que causan el daño en el mundo, y la aplicación del Espíritu de esta redención ocurre al derribar las barreras y moverse hacia una sociedad humana en la que se comparte, hay igualitarismo y mutualidad. Finalmente, el llegar a ser cristiano no es cuestión de reconciliarse con Dios mediante el arrepentimiento y la fe, sino que es cuestión de unirse a la nueva comunidad que está esforzándose para traer un mundo de justicia y paz. Las doctrinas clásicas respecto al pecado –como una ofensa contra la santidad de Dios que incurre en su justa ira; como la propiciación de Cristo de la ira de Dios, tomando nuestro castigo como nuestro sustituto; y como el «gran intercambio» de que nuestro pecado sea colocado sobre Jesús y su justicia sea colocada en nosotros– son rechazadas como demasiado individualistas y son una razón contribuyente para que la iglesia no logre ser misional. Por supuesto, como hemos observado muchas veces en este libro, el pecado tiene un efecto devastador en nuestra vida corporativa, y la redención de Cristo restaurará, ciertamente, al final la creación, pero cuando se descartan estas doctrinas tradicionales de pecado y expiación, la dimensión corporativa elimina prácticamente el llamado al arrepentimiento, la fe y la conversión del individuo.

Hay que reconocer que los escritores en esta categoría continuamente hablan de redención individual y corporativa con frases tales como «no solo la salvación individual sino también» o «más que la salvación individual» como una manera de indicar que no están negando o cambiando la evangelización tradicional, sino más bien añadiendo a ella. Pero al reflexionar, hallo que los aspectos individuales y corporativos de la salvación, misión y vida cristiana son contrapuestos, a menudo, unos contra otros, y que el aspecto individual prácticamente se elimina. Estos cambios doctrinales resultan en una forma muy diferente de comprender la misión de una iglesia local. Como se mencionó en el capítulo 5, usando el concepto de esfera de soberanía, es mejor pensar que la función primaria de la iglesia organizada es evangelizar y equipar a las personas para que sean discípulos y luego enviar a la «iglesia orgánica» –cristianos que trabajan en el mundo– para interaccionar con la cultura, hacer justicia y restaurar la shalom de Dios. En muchas presentaciones de la iglesia

misional, esta distinción prácticamente desaparece.¹³



REFORMULACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA SALVACIÓN

Puesto que no podemos desempacar todas las presuposiciones teológicas que subyacen en la reformulación del concepto de la salvación en términos corporativos, hay una premisa, a mi parecer, que es una *noción unidimensional del reino de Dios*. Según Geerhardus Vos, el reino de Dios es «el ámbito de la gracia salvadora de Dios» al que entra el individuo mediante el nuevo nacimiento. La doctrina de que somos justificados por fe en la obra consumada de Cristo –no la nuestrase puede poner fácilmente en términos del reino. Jesús es «Rey» de nuestra salvación; la logró por completo; nosotros no contribuimos con nada. Vos anota entonces que el reino de Dios es también «un ámbito de justicia, rectitud y bendición» que tiene una dimensión social futura.

Muchos hoy parecen poner todo el énfasis en las dimensiones sociales del reino, que se contraponen contra la idea de la salvación mediante la justicia imputada de Cristo. Otra premisa es una creencia en la Trinidad social, una noción que pone mucho más énfasis en la trinidad de Dios que en su unidad y recalca a Dios como una comunidad no jerárquica de amor, en vez de recalcar su santidad.¹² Finalmente, los que hacen esta redefinición de la doctrina de la salvación a menudo abrazan una creencia de fondo según la comprensión barthiana de que todos los humanos son elegidos en Cristo y por consiguiente no están bajo la ira judicial de Dios.

Lo más importante, esta definición demasiado corporativa del pecado y la salvación resulta en una manera muy diferente de evangelizar. Permítame dar un ejemplo. A esta manera de reconcebir el pecado y la redención (como corporativos y horizontales en lugar de como individuales y verticales) le dio expresión a nivel popular Dieter Zander, pionero de la iglesia emergente. En un artículo titulado «Secuestrado por un evangelio ajeno», relata cómo su tía le habló del evangelio cuando era niño. Ella dijo: «Si mientes, cometes pecado. Si mueres esta noche sin que tus pecados sean perdonados, irás al infierno». Esa noche Zander le pidió a Jesús que perdonara todos sus pecados y que viniera a su vida, y se fue a la cama seguro de la vida eterna.

Después de mudarse, ya adulto, al área de San Francisco, Zander trató de hablarle del cristianismo a un vecino judío. Lo que le dijo fue esencialmente lo que había sabido del evangelio desde niño: «Dios nos ama, pero todos hemos pecado. Dios envió a Jesús para que pagara por nuestros pecados, y si confiamos en el pago que Jesús hizo, Dios perdonará nuestros pecados y nos dará la vida eterna». Pero mientras hablaba, no solo halló inefectiva su presentación del evangelio, sino que pensó para sus adentros: «Esto simplemente no suena como buenas *noticias*».

Volviendo a las Escrituras, llegó a darse cuenta de que la esencia del evangelio de Jesús era «el reino de Dios». Y, ¿qué era esto? «La llegada de una clase diferente de vida, bajo el reinado de un Dios presente y poderoso que, de acuerdo con otra versión de las buenas noticias de Jesús en Lucas 4, tenía el propósito de restaurar, sanar, redimir y reconciliar a

toda la creación». Aquí Zander siguió el contorno básico de la *missio Dei*. Con su nueva comprensión del reino de Dios como «una clase diferente de vida» y la restauración de toda la creación, rediseñó su presentación del evangelio y volvió a su amigo judío:

Ya no creo que ser cristiano es simplemente cuestión de tener mis pecados perdonados [...] Las buenas noticias que Jesús anunció es que podemos vivir nuestras vidas con Dios; que es la mejor clase de vida humanamente posible. No tenemos que vivir la vida solos: cuidando de nosotros mismos, teniendo miedo de que no tenemos todo lo que necesitamos, dejándonos intimidar y controlar por cosas en nuestra vida que parece que no podemos cambiar, preguntándonos si hay algo o alguien que pueda darle sentido a todo esto.

El mensaje de Jesús es, sencillamente: «Da media vuelta y entra en una vida con Dios, la clase de vida que he vivido y que te invito a vivir conmigo».

Cuando aceptamos la invitación de Jesús, creyendo que lo que él dice es verdad, y le seguimos con toda nuestra vida, experimentamos la liberación de los pecados pasados y temores futuros, junto con contentamiento, gozo, amor y poder hoy.¹⁴

Zander informa que su vecino respondió más positivamente esta vez. Concluye su artículo diciendo que debemos «llevar a las personas el mismo mensaje que Jesús trajo: la oferta de vida con Dios y la invitación a ser sus colaboradores en lo que él está haciendo en el mundo».

Este artículo capta vívidamente cómo nuestra comprensión de la *missio Dei* juega un papel significativo en lo que en realidad presentamos a la gente como el evangelio. El evangelio de la niñez de Zander (llamémoslos el EA por «evangelio ajeno») era en verdad inadecuado. Primero, el EA ofrece un concepto extremadamente tenue del pecado. Se ve al pecado meramente como romper reglas, para lo cual se necesita el perdón. No hay ni indicio del pecado como la inclinación profunda y arraigada del corazón hacia la propia salvación y la idolatría. Debido a que la descripción del pecado es tan superficial, los oyentes no captan el sentido ni de que su pecado es profundamente injusto, erróneo y ofensivo a Dios, ni de que es profundamente destructor de sus propias vidas. Más bien, esta noción del pecado como «romper las reglas» lleva a los oyentes a ver que el único problema son las consecuencias legales del pecado a las que se enfrentan por parte del Juez divino. Nada en esta presentación muestra el pecado como intrínsecamente erróneo, aborrecible, destructivo y vergonzoso en sí mismo.

Como resultado de esta tenue visión del pecado, el EA en realidad no aclara la distinción del evangelio clásico entre gracia y obras, entre fe en la obra salvadora de Cristo y fe en nuestra propia obra salvadora. El oyente promedio se ve a sí mismo como salvado, no primordialmente debido a la muerte de Jesús en la cruz, sino porque sinceramente se está sometiendo a Dios y suplicando misericordia y decidiendo vivir una vida mejor. En esencia, no se ven como teniendo que pasar de la fe en sus propios esfuerzos morales (sea como personas seculares o religiosas) a la fe y el descanso en la obra salvadora de Cristo. Más bien, se ven a sí mismos como pasando de vivir vidas malas a vivir vidas mejores. Sus pecados son perdonados, y Dios los acepta *debido a* que ahora viven para Jesús; y no al revés.

Cuando miramos el rediseño del evangelio hecho por Zander (llamémoslo el ER por «evangelio del reino»), hallamos que en realidad no cambia este patrón para nada. Primero, todavía no hay mención de la cruz o por qué fue necesario que Jesús muriera. De hecho, no hay mención para nada de la obra salvadora de Jesús. El énfasis no está en Jesús como sustituto, sino en Jesús como modelo para vivir una peculiar clase de vida valiente y de amor («entra en [...] la clase de vida que yo he vivido y te invito a vivirla conmigo»). Segundo, a fin de recibir tanto el perdón de los pecados como poder interior, debemos «creer que lo que él dice es verdad, y seguirle con toda nuestra vida». En lugar de ser invitados a creer y apoyarnos en la obra salvadora de Cristo, hay una invitación a dejar de vivir de una manera y empezar a vivir de otra. El oyente del evangelio de Zander fácilmente puede concluir lo mismo que concluyó cuando oyó el EA: «Si vivo de la manera correcta, seré perdonado y aceptado».

Al final, el EA y el ER no son muy diferentes. Ambos nos dicen que Jesús murió por nuestros pecados y que necesitamos recibir ese perdón. Hasta aquí, todo bien. Pero ambos mensajes no presentan la gran ofensa, profundidad y destructividad del pecado, y por consiguiente pierden la «punta afilada» de la lanza del evangelio: la distinción entre gracia y obras, entre abrazar a Jesús como nuestro Salvador y meramente usarlo para que sea nuestro Salvador. Como hemos mostrado extensamente a lo largo de este libro, es la comprensión y aplicación de esta distinción lo que produce el poder para cambiar la vida. Los que creen que son aceptados por Dios debido a que están llevando una vida tradicionalmente moral, casta y buena, o porque están viviendo una vida de servicio sacrificial hacia las necesidades del mundo, serán igualmente inseguros, incapaces de recibir críticas, proclives a desdeñar a los que «no los comprenden bien», e inseguros del amor de Dios o de su identidad en Cristo. Ambos todavía están esencialmente esclavizados a los grillos de las obras y la justicia. No importa si toma una forma tradicional, conservadora, moralista, o una forma culturalmente progresiva, orientada a la justicia, y la restauración del reino.

Los evangélicos que describen el evangelio como lo describe Dieter Zander profesarán casi siempre cuando se les pregunta creer en una comprensión tradicional de la justificación por fe. Pero muchos otros –los que proponen la iglesia misional y que están fuera de la tradición evangélica– han rechazado sus nociones tradicionales de justificación y expiación sustitutiva. Muchos dirán que hablar de la ira de Dios y la necesidad de justificación simplemente no funciona hoy en día. Dicen que los postmodernos no hallan que la doctrina de la justificación por gracia sea contundente porque perciben a Dios, si acaso existe, como alguien que los acepta tal y como son sin ninguna necesidad de expiación o gracia radical. En la presentación del ER a las personas se les llama, no a que se reconcilien con Dios, sino a que salgan de una vida de temor y egoísmo a una vida de apoyo en Dios y servicio a otros. Uno queda con la impresión de que Dios no tiene problemas con uno; simplemente estamos quedándonos cortos al no pertenecer a este movimiento. No hay ninguna barrera real que superar entre uno y Dios, aparte de la propia renuencia para unirse a él en su obra. Me cuesta trabajo ver cómo este enfoque difiere en esencia del EA: la manera clásica de «salvación por obras» de comprender la salvación. Es la salvación a través de un tipo diferente de obras. En lugar de ofrecer un lugar de partida contextualmente sensible para una presentación del evangelio, nos da una definición totalmente diferente de la salvación,

una que es por obras en lugar de ser por gracia.

Es natural entender que esta comprensión del pecado conduce a una comprensión diferente de la conversión. El protestantismo tradicional creía que la conversión era algo más que la simple adopción de un nuevo conjunto de valores; se la veía como un cambio radical de la identidad interior. La motivación impulsora de su vida ahora se arraigaba en un asombro agradecido y un amor por aquel que hizo tanto por usted. Las antiguas motivaciones de temor y orgullo eran barridas por la gracia radical de Dios. Pero todo esto se silencia en la presentación del reino. Cuando alguien oye el evangelio ER de someterse a Jesús como Señor y unirse a su comunidad del reino, ¿cómo puede entonces cantar el estribillo catártico del canto de Carlos Wesley, «¿Y puede ser que debo ganar»?

*Mis cadenas cayeron, mi corazón quedó libre,
Me levanté, salí y te seguí.*

¿Qué cadenas? ¿Libre de qué, exactamente? El evangelio bíblico lleva a las personas a ver su peligro a la luz de la santidad de Dios mientras que simultáneamente se percatan del sacrificio costoso y asombroso de Jesús, que llevó sobre sí el castigo que merecíamos. Si silenciamos esto en nuestras presentaciones del evangelio, también silenciamos ese sentido de asombro ante el insólito amor de Jesús, quien nos ha rescatado.

D. A. Carson, en un extenso artículo de revisión de varios autores que tienen muchas similitudes con las nociones de Lesslie Newbigin, David Bosch y Darrell Guder, escribió lo siguiente:

Repetidas veces hemos visto cómo la «historia» del reino de Dios que avanza se forja en términos de rescatar a los seres humanos y completar la creación, o tal vez en términos de derrotar los poderes de las tinieblas. Ni por un momento quiero reducir o minimizar estos temas. Sin embargo, ¿de qué deben ser rescatados los seres humanos? De su pecado, sí; de los poderes de las tinieblas, sí. Pero, lo que es impactante es la absoluta ausencia de cualquier mención de la ira de Dios. Esta no es una omisión menor. Sección tras sección de la historia bíblica vuelve al hecho de que los portadores de la imagen de Dios atraen la justa ira de Dios. Todo el orden creado está bajo la maldición de Dios debido al pecado humano. El pecado no es primero y primordialmente horizontal, social (aunque por supuesto sí es todo eso); sino que es vertical, el desafío contra el Dios Todopoderoso. El pecado del que con frecuencia se dice que acarrea la ira de Dios sobre las cabezas de su pueblo o sobre naciones enteras es la idolatría: el des-endiosar a Dios. Y lo que la cruz y la resurrección de Jesús logran es la superación de este pecado más fundamental. La necesidad más urgente de los seres humanos es reconciliarse con Dios. Esto no es negar que tal reconciliación supone también la reconciliación con otros seres humanos, y una vida transformada en la caída creación divina, en anticipación de la transformación final al tiempo de la consumación de todas las cosas. Pero hablar constantemente del avance del reino sin ligar temas del reino a la narrativa de la pasión, tal como lo hacen los evangelios canónicos, es un reduccionismo terrible.¹⁵

El punto de Carson es vital. Definitivamente hay aspectos corporativos y horizontales tanto en el pecado como en la redención. Estos conceptos bíblicos son profundos,

comprensivos y de largo alcance. Pero si en el esfuerzo por sacar estos aspectos horizontales de una forma más clara negamos las doctrinas clásicas de la gracia, entonces el resultado será un desequilibrio destructivo. La comprensión protestante clásica del evangelio incluye la noción de que Dios es santo y que estamos bajo su ira y maldición, pero que Jesús llevó en nuestro lugar esa ira, maldición y castigo. Cuando nos arrepentimos y creemos en él, nos es dado tanto el perdón como la justicia de Cristo. Esta experiencia electrizante de la gracia de Dios hace al cristiano un apasionado por hacer justicia, por procurar los aspectos horizontales del evangelio. El celo del cristiano por la justicia brota de una identidad transformada que fluye de una comprensión del evangelio; un evangelio que proclama que la salvación es solo por fe, y no por obras.

LAS CARACTERÍSTICAS DE UNA IGLESIA MISIONAL

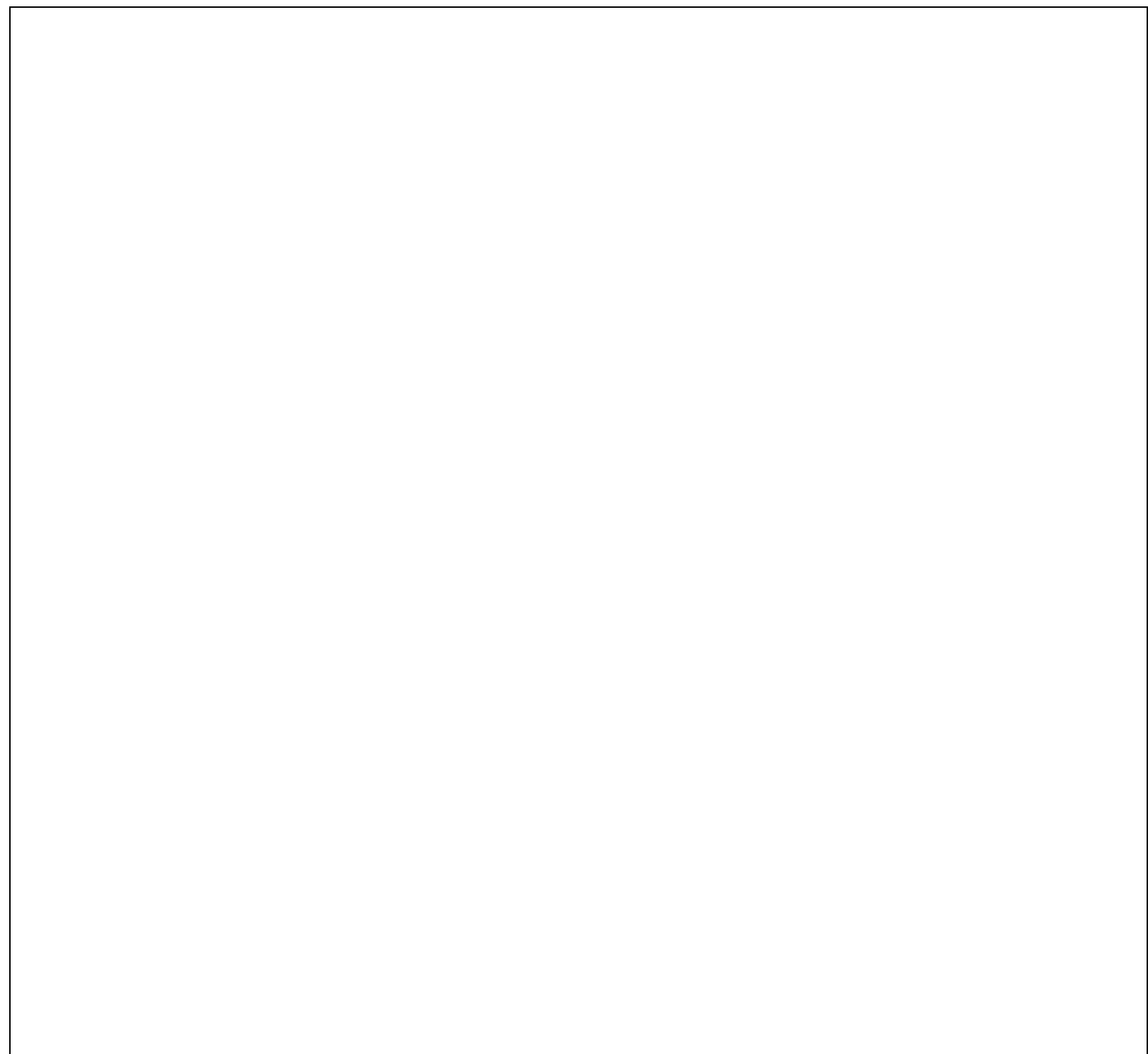
¿A dónde nos lleva esto? Estoy defendiendo que una iglesia puede predicar y enseñar firmemente las doctrinas clásicas evangélicas y así y todo ser misional. Es decir, puede tener un encuentro misionero con la cultura occidental y alcanzar y discipular a los no-tradicionales no-creyentes de nuestra sociedad que no pertenecen a la iglesia. ¿Cómo?

1. Una iglesia misional, a fin de tener un encuentro misionero con la cultura occidental, necesitará confrontar a los ídolos de la sociedad, y especialmente hablar sobre cómo la modernidad convierte la felicidad y la autoactualización del individuo en un absoluto. Una de las manifestaciones de este ídolo es el materialismo: consumismo y codicia que conducen a la injusticia. Como hemos visto, muchos piensan que para poder tener esta confrontación debemos forjar de nuevo el evangelio; pero como ya he explicado extensamente en otra parte, los mensajes clásicos de la expiación sustitutiva y la justificación forense proveen tanto una base teológica fuerte como una poderosa motivación interna para vivir de forma más sencilla y hacer justicia en el mundo.¹⁶ Rechazar esas doctrinas, entonces, no nos ayuda en este encuentro con la cultura occidental. De hecho, nada presenta mayor reto o confrontación a la idolización moderna del «individuo expresivo, autónomo» como el mensaje sencillo y antiguo del evangelio de que todos somos pecadores bajo la ira de Dios que necesitamos arrepentirnos y someternos a él.

2. Una iglesia misional, si va a alcanzar a la gente en una cultura postcristiana, debe reconocer que la mayoría de nuestras presentaciones más populares y recientemente formuladas del evangelio caerán en oídos sordos, porque los oyentes se ofenderán mucho o simplemente serán incapaces de entender los conceptos básicos de Dios, el pecado y la redención. Este hecho, sin embargo, no requiere un cambio en las doctrinas clásicas cristianas, sino más bien la destreza para contextualizarlas de modo que las presentaciones de nuestro evangelio sean convincentes, incluso para aquellos que no están (todavía) plenamente persuadidos por ellas. Dentro de la era de la cristiandad, resultaba factible simplemente exhortar a la gente cristianizada para que hicieran lo que sabían que tenían que hacer. Como ya expliqué extensamente en la parte 3, los comunicadores cristianos ahora deben entrar, retar, y volver a contar las historias de la cultura con el evangelio. Y, como argumenté allí, es el evangelio tradicional de la salvación por pura gracia lo que nos da, tanto la confianza interna como la humildad para hacer la contextualización.

3. Una iglesia misional afirmará que todos los cristianos son personas en misión en cada aspecto de sus vidas. Debemos superar el clericalismo y la pasividad de los laicos de la era de la cristiandad y recuperar la doctrina de la Reforma del «sacerdocio de todos los creyentes». Una vez más, podemos ver que las doctrinas clásicas de la salvación no oscurecen esta idea esencial. Su gran proponente fue Martín Lutero, que asoció este «igualitarismo en el ministerio» con la doctrina de la justificación gratuita en vez de por las obras y el mérito, lo que puede llevar a una noción jerárquica de que el ministerio es solo para los santos y alejados del mundo.¹⁸ Ser misional requiere hoy en día que las iglesias equipen a los laicos cristianos a hacer tres cosas: (1) ser un testimonio verbal del evangelio en sus redes de relaciones personales, (2) amar a sus prójimos y hacer justicia dentro de sus

barrios y su ciudad, e (3) integrar su fe en su trabajo a fin de comprometer con la cultura mediante sus vocaciones. Una iglesia misional estará más profunda y prácticamente comprometida con las obras de compasión y justicia social que las iglesias tradicionales fundamentalistas, y más profunda y prácticamente comprometida con la evangelización y la conversión que las iglesias tradicionales liberales. Esta clase de iglesia es profundamente contraintuitiva para los observadores estadounidenses, que ya no pueden catalogarla (y descartarla) como liberal o conservadora. Solo este tipo de iglesia tiene alguna posibilidad en el occidente no cristiano. Una iglesia que equipa a su gente de esta manera no solo será algo así como un seminario laico en discipulado y capacitación; sino que también hallará maneras para respaldar fuertemente a las personas que ministren «fuera de las paredes» de la iglesia.¹⁹ Este aspecto del ministerio misional es tan importante que le dedico todo el próximo capítulo.



UNA APOLOGÉTICA DE LA CULTURA OCCIDENTAL

Cuando Lesslie Newbigin habló de un «encuentro misionero» con occidente, incluyó la idea de la apologética, de defender un caso. Casi todos en el diálogo misional contemporáneo citan el llamado de Newbigin a que la iglesia sea una «comunidad de contraste», pero por lo general ignoran lo que él dijo en cuanto a comprometerse intelectualmente con las personas. Muchos teóricos misionales hoy en día dicen que usar argumentos y la razón para persuadir a las personas simplemente no funciona en una situación postmoderna. Más bien, ganaremos a las personas por la calidad de nuestra comunidad y lo vívido de nuestras experiencias. Pero, de la misma manera que todas las personas son inevitablemente seres emocionales, también son inevitablemente seres racionales. Es obvio que los enemigos más poderosos del cristianismo –los «nuevos ateos»– usan la razón para socavar la fe, y estos argumentos están surtiendo algún efecto.

Newbigin creía que los cristianos necesitan exponer el mito del mundo moderno: que una persona puede desechar cualquier fe en Dios y apoyarse solo en la ciencia y el naturalismo, y sin embargo, seguir teniendo significado en la vida, una base para la dignidad humana, consenso moral, esperanza para el futuro, fuerza de carácter, valores compartidos y una comunidad fuerte. Una apologética de la cultura occidental significa mostrarle al mundo que *no puede* tener estas cosas sin fe en Dios.¹⁷

DISCURSO EN VERNÁCULO

En tiempos de la cristiandad, había poca diferencia entre el vocabulario de dentro o fuera de la iglesia. Documentos del principio del Congreso de los Estados Unidos de América, por ejemplo, están repletos de alusiones a y referencias de la Biblia, y en ese tiempo los que no asistían a la iglesia entendían los términos teológicos. En una iglesia misional, no obstante, hay que explicar los términos, y siempre deberíamos asumir que hay presentes personas que no creen. Si hablamos como si *todo nuestro barrio* estuviera presente (no simplemente los cristianos), a la larga más y más de nuestros vecinos hallarán el camino para venir o serán invitados.

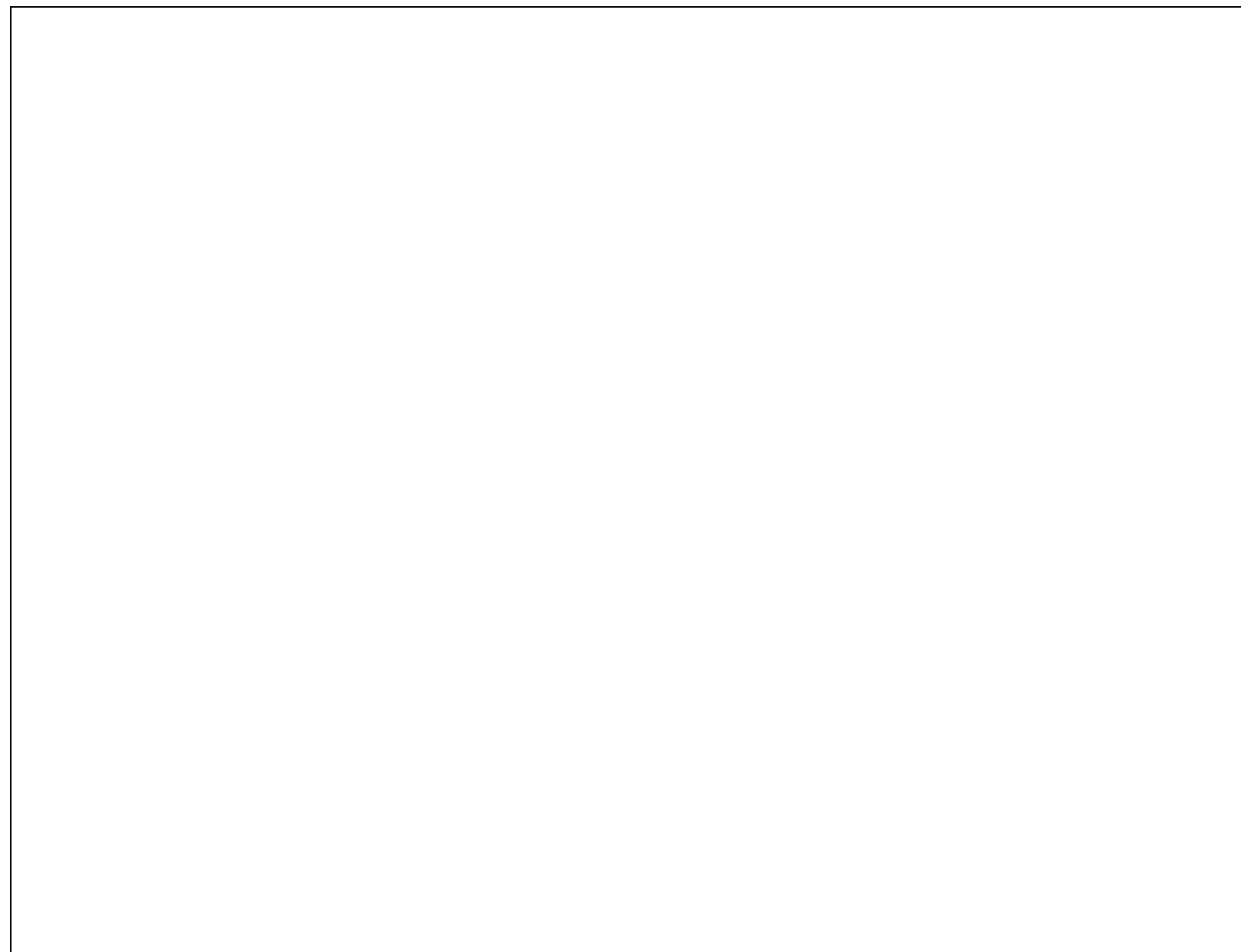
Así que las iglesias misionales deben tratar, de forma intencionada, de evitar la jerga tribal, el lenguaje estilizado y arcaico para la oración y la adoración, el lenguaje de «nosotros y ellos», los chistes despectivos que se burlan de los que tienen diferentes creencias políticas o religiosas, y los comentarios denigrantes o irrespetuosos acerca de los que difieren con ellos. Las iglesias que buscan presentar un discurso vernáculo evitan tanto el sentimentalismo como la alharaca. Más bien, su comunicación debe caracterizarse por el humor gentil y el realismo honesto acerca de los líderes y de las debilidades y errores de la iglesia, y sin embargo, siempre estar sazonada con una nota básica de gozo y esperanza que nunca disminuya. Y a menos que todo su discurso fluya de corazones verdaderamente humildes e intrépidos, cambiados por el evangelio, se verá como poco más que mercadeo y truco.

4. Una iglesia misional debe entenderse a sí misma como una comunidad sirviente; una contracultura para el bien común. Durante siglos en occidente las iglesias podían limitarse a preocupaciones específicamente «religiosas» y funcionar como compañerismos flexibles dentro de una cultura más amplia semicristiana. Ahora, sin embargo, convertirse en cristiano supone una ruptura mucho más radical con la cultura circundante no cristiana. La iglesia ya no puede ser una asociación o un club, sino que es una sociedad humana «sólida» alternativa, en la cual las relaciones son fuertes y profundas; y en la que el sexo y la familia, las riquezas y posesiones, la identidad racial y el poder, todo se usa y se practica de una manera santa y distinta. Sin embargo, mientras que la iglesia cristiana debe ser distinta, también debe estar establecida desde dentro, no separada de sus entornos. Sus vecinos deben verla como una sociedad sirviente, vertiendo sacrificialmente su tiempo y riqueza para el bien común de la ciudad.

Aquí, de nuevo, yo argumentaría que este énfasis en una comunidad profunda y contracultural no se ve socavado por las doctrinas clásicas de la Reforma en cuanto a la justificación e imputación, sino que más bien se ve mejorado por ellas. Nadie ha argumentado esto de una forma más contundente que Dietrich Bonhoeffer en su clásico *Life Together* [Vida en comunidad].²⁰ Como Bonhoeffer muestra, el evangelio descentra el ego y aclara el camino no solo para unas relaciones más profundas y transparentes entre cristianos (ayudando a hacer de la iglesia una comunidad de contraste), sino también para

unas relaciones personales humildes, sirvientes, con gente que no comparte nuestras creencias. El servicio sacrificial de una iglesia misional, entonces, mostrará al mundo una «tercera vía» entre la autoabsorción individualista que el secularismo puede fomentar y la santurronería propia tribal que la religión puede fomentar.

5. Una iglesia misional debe ser, en cierto sentido, «permeable». Es decir, debe esperar que los no creyentes, inquiridores y buscadores intervengan en la mayoría de los aspectos de la vida y ministerio de la iglesia: en la adoración, los grupos pequeños y de tamaño mediano, y los proyectos de servicio en el barrio. Una iglesia misional sabe cómo dar la bienvenida a los dudosos e incluirlos con gracia tanto como sea posible en la comunidad, a fin de que puedan ver cómo se practica el evangelio en la vida y procesar el mensaje del evangelio mediante numerosas interacciones personales.²¹ Esto solo sucederá si todos los ingredientes que anteceden están en su lugar y si los creyentes dentro de la iglesia son «contextuales» ellos mismos; es decir, parecidos culturalmente y sin embargo distintos espiritualmente a los que están en el barrio y la cultura circundantes.²³ Una iglesia misional, entonces, no depende de un programa o un departamento de evangelización para hacer evangelismo. Casi todas las partes de la vida de la iglesia deben estar listas para responder ante la presencia de los que todavía no creen.



EL PAPEL DE LA IGLESIA AL BUSCAR JUSTICIA

He argumentado en *Generous Justice* y en otras partes en este volumen que mientras que la misión de la iglesia *reunida* (institucional) es proclamar el evangelio de salvación individual, ganar a las personas para Cristo y formar discípulos, sin embargo, la voluntad de Dios para la iglesia *dispersa* –los cristianos que viven en el mundo– es ministrar tanto de palabra como de obra, hacer evangelización y hacer justicia. Si esta última no ministra tanto de palabra como de obra, nadie escuchará el evangelio predicado por la primera.

Así que, al final, la iglesia misional envía a su gente fuera como agentes de justicia al mundo. Sin embargo, necesitamos ser más cuidadosos que los que ven la reforma social como tarea de la iglesia; noción que por lo general conduce a la politización de la iglesia, en la cual esta llega a identificarse con partidos y causas políticas populares. Ross Douthat argumenta que este error ha contribuido al declive del cristianismo ortodoxo.²²

6. Una iglesia misional debe practicar la unidad cristiana a nivel local todo lo que sea posible. En el auge de la cristiandad, las iglesias recibían su definición al contrastarse con (y criticar constantemente) las otras denominaciones y tradiciones. Hoy deberíamos definirnos más al contrastarnos nosotros mismos con el mundo y nuestra cultura circundante. El mundo debe ver a las iglesias evitando divisiones innecesarias.²⁴

SEIS CARACTERÍSTICAS DE UNA IGLESIA MISIONAL

1. La iglesia debe confrontar a los ídolos de la sociedad.
2. La iglesia debe contextualizar diestramente y comunicar en el vocabulario vernáculo.
3. La iglesia debe equipar a las personas en misión en cada aspecto de sus vidas.
4. La iglesia debe ser una contracultura para el bien común.
5. La iglesia debe contextualizarse a sí misma y debe esperar que no creyentes, inquiridores y buscadores intervengan en la mayoría de los aspectos de la vida y el ministerio de la iglesia.
6. La iglesia debe practicar la unidad.

Estas seis características de una iglesia misional pueden existir en iglesias tanto grandes como pequeñas de varias formas, y se fortalecen, no debilitan, por una clara noción de la comprensión del evangelio que recuperaron los reformadores protestantes. La mayoría de estas marcas se han visto de forma más amplia o se verán en otras partes de este volumen. Hay una, sin embargo, que pienso que es la manera singular más práctica en la que una iglesia puede implementar un marco mental misional: Capacitando y equipando a las personas de la iglesia para el ministerio. Concentraremos nuestra atención en esa prioridad en el próximo capítulo.



PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. ¿Concuerda usted con la afirmación de este capítulo de que ninguna «sola *forma* de iglesia [...] es intrínsecamente mejor para cultivar fruto espiritual, alcanzar a los no creyentes, cuidar a las personas y producir vidas semejantes a Cristo»? Sea franco en cuanto a sus propios prejuicios. ¿Cuál forma es la más popular en su contexto? ¿Por qué? ¿Cómo podría esta forma adaptarse para que sea más misional?
2. Considere la experiencia de Dieter Zander en la cual se compara el «evangelio ajeno» y el «evangelio del reino». ¿De qué manera estos dos evangelios son similares entre sí? ¿De qué manera el evangelio bíblico difiere de esas dos formas?
3. Keller escribe: «La comprensión protestante clásica del evangelio incluye la noción de que Dios es santo y que estamos bajo su ira y maldición, pero que Jesús llevó en nuestro lugar esa ira, maldición y castigo. Cuando nos arrepentimos y creemos en él, nos es dado tanto el perdón como la justicia de Cristo. Esta experiencia electrizante de la gracia de Dios hace al cristiano un apasionado por hacer justicia; por procurar los aspectos horizontales del evangelio». ¿Cuál aspecto tiende usted a recalcar más en su predicación y enseñanza, el horizontal o el vertical? ¿De qué manera se conectan estos dos aspectos del evangelio?
4. En este capítulo se presentan seis características de una iglesia misional. Una iglesia misional debe:
 - confrontar los ídolos de la sociedad y explicar cómo la modernidad convierte en absoluto los deseos del individuo.
 - contextualizar diestramente y comunicar en el vocabulario vernáculo, reconociendo que muchas personas simplemente son incapaces de entender los conceptos básicos de Dios, pecado y redención.
 - reconocer que todos los cristianos son personas en misión en todo aspecto de sus vidas.
 - entenderse a sí misma como comunidad servidora, una contracultura para el bien común.
 - contextualizarse y esperar que los no creyentes, inquiridores y buscadores intervengan en la mayoría de los aspectos de la vida y el ministerio de la iglesia.
 - practicar la unidad cristiana a nivel local todo lo que sea posible.

Para cada una de estas características, ¿cuáles retos y oportunidades singulares provee cada una a fin de comunicar el evangelio? ¿En cuál de estas necesita su iglesia concentrarse ahora mismo?

CAPÍTULO 20 — CÓMO CENTRAR A LA IGLESIA MISIONAL

1. Michael Wolff, «The Party Line» [«La línea del partido»], Nueva York (26 febrero 2001),

<http://nymag.com/nymetro/news/media/columns/medialife/4407/index1.html> (acceso 17 febrero 2012).

2. Véase el capítulo 23 para una consideración extensa del «culto evangélico».
3. Véase la parte 3 («Contextualización del evangelio») para una consideración extensa de cómo se vería el mensaje contextualizado del evangelio.
4. Se pueden plantear un número de buenas objeciones teológicas y prácticas a usar habitualmente la palabra encarnacional para describir el ministerio. Sin embargo, para nuestros propósitos aquí, aceptaremos la práctica y la definición principal dada debido a que el término se usa ampliamente en los debates sobre la iglesia misional.
5. Alan Roxburgh y Scott Boren (*Introducing the Missional Church: What It Is, Why It Matters, and How to Become One* [La iglesia misional: Qué es, por qué es importante y cómo llegar a convertirse en una], Baker, Grand Rapids, 2009, p. 69) definen a una iglesia «atrayente» de esta forma: «Una de las maneras en que el relato básico del evangelio se ha visto comprometido es que se ha convertido en “todo acerca de nosotros” y cómo se supone que Dios suplente nuestras necesidades, y hemos producido iglesias atrayentes que se dedican a cómo Dios hace exactamente eso».
6. David Fitch, «What Is Missional? Can a Mega-Church Be Missional?» [«¿Qué significa misional? ¿Puede una megaiglesia ser misional?»], www.reclaimingthemission.com/what-is-missional-can-a-mega-church-be-missional/ (acceso 17 febrero 2012).
7. *Ibíd.*
8. Michael Frost y Alan Hirsch, *The Shaping of Things to Come: Innovation and Mission for the 21st-Century Church* [La conformación de las cosas que vienen: Innovación y misión para la iglesia del siglo XXI], Baker, Grand Rapids, 2004, p. 211
9. Véase Frost y Hirsch, *The Shaping of Things to Come* [La conformación de las cosas que vienen], pp. 210-24.
10. Mike Breen y Alex Absalom, *Launching Missional Communities: A Field Guide* [El lanzamiento de las comunidades misionales], 3DM, Pawleys Island, S. C., 2010.
11. Roxburgh y Boren, *Introducing the Missional Church* [Introducción a la iglesia misional], p. 21.
12. Véase Leanne Van Dyk, «The Church's Proclamation as a Participation in God's Mission» [«La proclamación de la iglesia como participación en la misión de Dios»] en *Trinitarian Theology for the Church: Scripture, Community, Worship* [La teología trinitaria para la iglesia: Escritura, comunidad, adoración], ed. Daniel J. Treier y David Lauber, InterVarsity, Downers Grove, Ill., 2009, pp. 225-36; véase también Mark Husbands, «The Trinity Is Not Our Social Program» [La Trinidad *no* es nuestro programa social], en el mismo volumen (pp. 120-41), donde critica el énfasis en la Trinidad social.
13. Por ejemplo, Darrell Guder (*Missional Church*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998) razona que si el propósito de Dios en la misión es «restaurar y sanar la creación» (p. 4), entonces la idea de salvación quiere decir llevar el reino de Dios para que afecte las comunidades y organizaciones. Él escribe: «Para un banco, tal vez quiera decir conceder

préstamos en barrios anteriormente marcados con rojo. Para una escuela pública, tal vez quiera decir instituir capacitación de mediación de iguales entre escolares» (p. 136).

14. Dieter Zander, «Abducted by an Alien Gospel» [«Secuestrado por un evangelio extraño»], www.baskettcase.com/blog/2006/11/01/abducted-by-an-alien-gospel/ (acceso 17 febrero 2012).
15. D. A. Carson, «Three Books on the Bible: A Critical Review» [«Tres libros de la Biblia: Una reseña crítica»], www.reformation21.org/shelf-life/three-books-on-the-bible-a-critical-review.php (acceso 17 de febrero 2012).
16. Timothy Keller, *Generous Justice: How God's Grace Makes Us Just* [Justicia generosa: Cómo la gracia de Dios nos justifica], Dutton, Nueva York, 2010, esp. pp. 92-108.
17. Véase Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* [El evangelio en una sociedad pluralista], Eerdmans, Grand Rapids, 1989, pp. 1-65.
18. En tanto que Martín Lutero expone este concepto en muchos lugares, dos obras fundamentales son «A la nobleza de la nación alemana» y «El cautiverio babilónico de la iglesia». Estas dos se unen a «La libertad del cristiano» en Martín Lutero, *Three Treatises* [Tres tratados], Fortress, Minneapolis, 1970. Para un esfuerzo evangélico moderno temprano en cuanto a recapturar la importancia del ministerio laico, véase John R. W. Stott, *One People* [Un pueblo], InterVarsity, Downers Grove, Ill., 1968.
19. Para el tema de que todo cristiano laico debe ministrar la Palabra –es decir, evangelizar y discipular desde la Biblia– véase Colin Marshall y Tony Payne, *The Trellis and the Vine: The Ministry Mind-Shift That Changes Everything* [El enrejado y la vid: El cambio de mentalidad ministerial que lo transforma todo], Matthias Media, Kingsford, Australia, 2009, pp. 41-60. Para recursos que contienen ideas sobre cómo enviar a los laicos para que profundicen en sus relaciones en su barrio a fin servir y dar testimonio, véase Breen y Absalom, *Launching Missional Communities* [El lanzamiento de comunidades misionales], y Tim Chester y Steve Timmis, *Everyday Church: Mission by Being Good Neighbours* [La iglesia del diario vivir: La misión de ser buenos vecinos], InterVarsity, Nottingham, RU, 2011. Para un breve vistazo sobre cómo ayudar a las personas a integrar su fe y su trabajo, véase la parte 7 («Ministerio integrador») en este volumen, y Timothy Keller, *Every Good Endeavor* [Toda buena empresa], Dutton, Nueva York, 2012.
20. Dietrich Bonhoeffer (*Life Together* [Vida en comunidad], Harper & Row, Nueva York, 1954, p. 23) escribe: «Todo lo que podemos decir, por consiguiente, es: la comunidad de cristianos brota solamente del mensaje bíblico y de la Reforma de la justificación del hombre por la sola gracia; esta sola es la base del anhelo de los cristianos los unos por los otros».
21. Véase recuadro sobre «Evangelización misional mediante minidecisiones».
22. Ross Douthat, *Bad Religion: How We Became a Nation of Heretics* [La religión nociva: Cómo nos convertimos en una nación de herejes], Free Press, Nueva York, 2012, pp. 63ss.
23. Véase la sección sobre «Creyentes contextualizados».
24. Véase la parte 8 («Dinámicas del movimiento»).

CÓMO EQUIPAR A LA GENTE PARA UNA VIDA MISIONAL

Hasta aquí hemos dedicado la mayor parte de nuestro tiempo a procurar entender el diálogo misional, analizando algunos de sus puntos comunes y puntos fuertes, así como también sus errores y fallos. Un tema recurrente es la importancia de equipar e involucrar a los laicos en el ministerio. Bajo la cristiandad, la gente venía simplemente a la iglesia para recibir las ministraciones del clero profesional. Ya no podemos dar por sentado que la gente va a venir. Esto no significa que el ministerio ordenado se halla quedado obsoleto; ¡ini soñarlo! Es responsabilidad del liderazgo ordenado edificar a la iglesia y a sus miembros mediante el ministerio de la Palabra y los sacramentos. Sin embargo, un enfoque esencial de ese ministerio debe ser ahora el discipulado de los laicos para el ministerio en el mundo. Esta es una de las maneras más prácticas en las que una iglesia puede apropiarse de las nociones del diálogo misional, avanzando hacia un enfoque centrado y equilibrado del ministerio.

Hallamos un ejemplo de esta idea en una entrevista realizada a Eddie Gibbs y a Ryan Bolger del Seminario Fuller. Cuando se les pregunta: «¿Cuáles son las marcas de las iglesias (personas) que viven misionalmente?». Bolger provee una respuesta útil y práctica: «Ya no ven el culto en la iglesia como el punto primordial de conexión con los que están fuera de la comunidad. La conexión con los que están afuera tiene lugar dentro de la cultura, por parte de los que están dentro de esa cultura y expresan el evangelio mediante la forma en la que viven».¹

El resto de este capítulo propondrá diferentes maneras y medios para equipar y estimular a los laicos a que realicen el ministerio «dentro de la cultura». Doy un énfasis especial al ministerio laico de la Palabra –la edificación de los creyentes y la evangelización de los no creyentes mediante la predicación y la enseñanzaaunque en la parte 7 destacaré algunas otras maneras en las que los cristianos pueden hacer ministerio en el mundo, incluyendo la práctica de la justicia y la integración de la fe y el trabajo.

«MISIONEROS INFORMALES»

Siempre ha habido una fuerte tendencia, como dice John Stott, a que los cristianos «se retiren a una especie de comunidad cerrada, evangélica, monástica».² Así no es, por supuesto, como fueron las cosas en la iglesia primitiva. La palabra griega *euangelizo* quiere decir «evangelizar», contarle a la gente las buenas noticias de lo que Jesús hizo por nosotros y, en el libro de Hechos, literalmente todo el mundo lo hace en la iglesia primitiva. No solo los apóstoles (5:42), sino cada cristiano (8:4) hizo evangelismo; y lo hicieron sin parar. Pasajes tales como Romanos 15:14; Colosenses 3:16; 1 Tesalonicenses 1:6-10; Hebreos 3:13 y 1 Juan 2:20, 27 indican que se esperaba que todo cristiano evangelizara, hiciera el seguimiento, cultivara y enseñara la Palabra a las personas. Esto sucedía de forma relacional: una persona llevándole el evangelio a otra dentro del contexto de una relación personal.

En la fundamental obra *Evangelism in the Early Church* [La evangelización en la iglesia primitiva], Michael Green presenta la conclusión de los historiadores de que el crecimiento explosivo del cristianismo inicial «en realidad se logró a través de misioneros informales».³ Es decir, laicos cristianos –no predicadores y evangelistas entrenados– llevaron adelante la misión de la iglesia no mediante la predicación formal, sino a través de la conversación informal– «en los hogares y tiendas de vino, en las veredas, y alrededor de los puestos del mercado [...] lo hicieron naturalmente, con entusiasmo».⁴

Green cita a escritores paganos, tales como Celso, que se quejaba con gran sarcasmo de que «vemos en viviendas privadas [...] a los más iletrados y bucólicos rústicos, que no se atreverían a decir nada en absoluto frente a sus ancianos y maestros más inteligentes. Pero cautivan a [...] cualquiera [...] que sea tan ignorante como ellos y dicen [...] “Sabemos cómo los hombres deben vivir. Si vuestros hijos hacen como decimos, serán felices ustedes mismos y también harán feliz a su hogar”». Green escribe: «De hecho, eso rinde, por supuesto, el más alto elogio al celo y la dedicación de los cristianos más ordinarios en la era subapostólica. Habiendo hallado el tesoro, se proponían compartirlo con otros, hasta los límites de su capacidad».⁶

ORÍGENES Y GREGORIO

En *Evangelism in the Early Church* [La evangelización en la iglesia primitiva], Michael Green da un extenso relato de cómo el futuro San Gregorio fue ganado para la fe por Orígenes. Cuando Gregorio tenía dieciocho años, él y su hermano estaban viajando para estudiar leyes en Beirut, por aquel entonces una de las más famosas facultades del mundo. Pero en su viaje llegaron a Cesarea en Palestina, en donde conocieron al famoso erudito Orígenes. Él persuadió a los hermanos a que se quedaran por un tiempo y le permitieran ser su tutor en la historia de la filosofía. Se quedaron, y para su sorpresa, Orígenes no mantuvo la distancia tradicional entre profesor y alumnos, sino que abrió su vida a ellos como un amigo. Gregorio se quedó y recibió toda su educación bajo Orígenes por siete años y en el proceso se convirtió al cristianismo.⁵

Green tiene cuidado al destacar que no toda la evangelización de la iglesia inicial fue informal. En su capítulo titulado «Métodos evangelizadores», habla de las muchas formas de evangelización que exigían gran capacitación y destreza, incluyendo la predicación en la sinagoga y la predicación al aire libre, así como también la enseñanza pública y la evangelización «dialógica». Los primeros maestros cristianos establecieron academias (escuelas para la instrucción en la fe), pero también enseñaban ciencia, matemáticas, filosofía y humanidades desde una perspectiva cristiana. La gran Escuela Catequética de Alejandría fue una, y sabemos que Justino Mártir empezó una escuela así en Roma. Green muestra que muchos no cristianos venían a recibir clases, a escuchar las conferencias y a dialogar con los maestros. El ejemplo original de esta forma de evangelización puede haber sido las clases del apóstol Pablo en el salón público de Tirano en Éfeso. Allí él se dedicó a *dialeghomenos* –diálogo interactivo con todos los que llegaban– acerca de la fe cristiana a diario durante dos años (Hch 19:9-10). Green escribe: «El contenido intelectual de esas clases debe haber sido muy estimulante. Aquí tenemos un hombre que podía afirmarse en lo suyo, y presumiblemente hacer convertidos, en medio del debate público».⁷

Pero Green vuelve a la manera más importante en la que se extendió el cristianismo: mediante el evangelismo extendido casero (*oikos*) llevado a cabo de manera informal por los cristianos. Las relaciones más fuertes de una persona estaban dentro de la familia –con parientes de sangre, criados, clientes y amigos– así que cuando una persona se hacía cristiana, era en su familia que obtenía su más seria audiencia.⁸ Si quien era el cabeza de la casa (en griego, *oikos*) llegaba a ser creyente, toda la casa se convertía en un centro de ministerio en el cual se enseñaba el evangelio a todos los miembros de la familia y a los vecinos. Vemos esto en Hechos 16:15, 32-34 (las casas de Lidia y del carcelero en Filipos); Hechos 17:5 (la casa de Jasón en Tesalónica); Hechos 18:7 (la casa de Ticio Justo en Corinto); Hechos 21:8 (la casa de Felipe en Cesarea); y 1 Corintios 1:16; 16:15 (la casa de Estéfanos en Corinto).

El hogar se podía usar para la enseñanza e instrucción sistemática (Hch 5:42), presentaciones planeadas del evangelio a amigos y vecinos (Hch 10:22), reuniones de oración (Hch 12:12), reuniones evangelísticas improvisadas (Hch 16:32), sesiones de

seguimiento con los interesados (Hch 18:26), noches dedicadas a la instrucción y oración (Hch 20:7), y compañerismo (Hch 21:7).

Si era otro el miembro de la familia que se convertía al cristianismo –la esposa, hijos, o esclavos y peones– entonces el evangelio se extendía de forma más indirecta. En su capítulo titulado «Métodos evangelizadores», Green destaca las diferentes maneras en que el evangelio avanzó por las casas, dependiendo de quién fuese el primer convertido.

También sabemos por la Biblia y registros históricos tempranos que la simple amistad era una de las principales portadoras del evangelio. Vemos esto en Juan 1 cuando Felipe le pasa a su amigo Natanael su conocimiento de Jesús. Green relata cómo Panteno condujo a Clemente de Alejandría a Cristo, Justino condujo a Taciano, y Octavio a Minucio Félix; todo mediante la amistad, que los antiguos se tomaban muy en serio.⁹

LA DINÁMICA DEL MINISTERIO LAICO

¿Qué aspecto tiene este «ministerio del evangelio de todos los miembros» en el mundo actual? Estos son algunos ejemplos:

- A Gerardo le pregunta Guillermo, un compañero de trabajo, cómo le fue el fin de semana. Gerardo relata que asistió a un retiro de hombres que suministraba recursos espirituales para perdonar a quienes nos han hecho daño con el correr de los años. Cuando Guillermo arquea las cejas y dice: «Eso es interesante», Gerardo avanza un paso más y menciona que lo que más le ayudó fue la idea de que aunque él no le ha dado a Dios lo debido, Dios le ofrece el perdón por medio de Jesús.
- Daniel y Jimena ayudan a sus dos hijos, de cinco y siete años, a memorizar pasajes bíblicos y les enseñan un catecismo sencillo. Luego contestan a las preguntas de los chiquillos y les ayudan a comprender el significado de los pasajes bíblicos que están estudiando.
- Sandra conoce en la iglesia a otra joven llamada Clara. Clara le cuenta que ella y su esposo están teniendo problemas en su matrimonio y que él no está dispuesto a ser un consejero. Sandra y su esposo, Jeffrey, invitan a Clara y a Samuel a comer. Samuel conecta bien con Jeffrey. Después, Clara convence a Samuel de que se reúnan con Jeffrey y Sandra para hablar de cuestiones matrimoniales. Se reúnen una vez al mes durante cuatro meses, estudiando Efesios 5 y varios otros pasajes bíblicos sobre el matrimonio.
- Juan asiste a la iglesia con su esposa, pero no está seguro de lo que cree ni en qué punto se encuentra en cuanto a la fe. El pastor le presenta a un anciano llamado Tomás, que empieza a reunirse con Juan de cuando en cuando para leer y hablar sobre un libro de cristianismo básico. Después de dos reuniones, Juan acuerda estudiar el Evangelio de Marcos con Tomás cada dos o tres semanas.
- Jenny empieza a asistir a un grupo pequeño de la iglesia. Se crió asistiendo a la iglesia, pero tiene tantas dudas y preguntas que la líder de su grupo, Bertha, empieza a reunirse con ella personalmente. Estudian pasajes bíblicos y leen libros que contestan sus preguntas, una tras otra.
- Teodoro es un joven abogado soltero. Conoce a otros varios abogados que asisten a la iglesia con él, pero que no trabajan en su misma firma. Decide organizar una reunión de Supertazón para varios de sus compañeros de trabajo no cristianos e invita a dos abogados cristianos de la iglesia y a otra pareja de creyentes también. Los hombres y mujeres de su lugar de trabajo conectan bien con los abogados de la iglesia. Como tres meses más tarde, uno de ellos asiste a la iglesia con uno de los amigos de Teodoro.
- Jessica conoce en la iglesia a Teresa, una nueva creyente, y la invita a participar en una serie de seis estudios bíblicos para nuevos cristianos (sobre temas tales como la oración, la lectura bíblica, el papel de la iglesia, cómo comprender mejor el evangelio, etcétera).
- Alfredo ha estado asistiendo a un grupo pequeño durante meses. En cierto momento se da cuenta de que evalúa el valor del grupo estrictamente por lo que saca del mismo. Entonces decide empezar a prepararse bien (estudiando el pasaje) y orar por el grupo.

Cuando asiste, busca cada oportunidad para ayudar al líder del estudio bíblico aportando buenas contribuciones y con su manera de decir la verdad en amor, de forma que estimula y ayuda a otros a crecer.

- Catalina ora durante meses por su amiga Margarita. Margarita responde bien a dos libros pequeños sobre temas cristianos que Catalina le ha dado. Luego invita a Margarita a un evento evangelístico en la cual se presenta la verdad cristiana. De regreso a casa, contesta las preguntas de Margarita.
- Pepe tiene un viejo amigo de la universidad llamado Pedro, que es músico. La ansiedad de Pedro por sus actuaciones está dañando su carrera. Pepe le ha escuchado con simpatía por algún tiempo, pero finalmente de manera directa le pide a Pedro que explore con él la fe cristiana. «Pienso que es posible que esto sea lo único que te ayude a superar tu problema». Pedro se echa para atrás, pero después de un tiempo, expresa interés, principalmente debido a la desesperación. Pepe le advierte: «El cristianismo te será de alguna ayuda solo si llegas a creer que no solo es útil, sino que es *verdad*». Pedro no quiere asistir a ninguna reunión cristiana, así que empiezan a estudiar juntos la Biblia y a escuchar sermones y conferencias y a conversar al respecto.
- Rebeca y dos amigas cristianas son mamás que tienen niños pequeños. Deciden empezar un grupo para mamás durante el día e invitar a amigas no cristianas. Durante más o menos un año el grupo crece hasta incluir a un número similar de cristianas y no creyentes. Las conversaciones son generales y abiertas, cubriendo asuntos espirituales, sociales, del matrimonio, de la crianza de los hijos y asuntos personales. Con el paso del tiempo varias de las no creyentes empiezan a asistir a la iglesia con las creyentes y a pasar a la fe. Después de tres años, el grupo es un estudio bíblico cristiano, pero todavía abierto e incluyendo a unas pocas no creyentes que asisten regularmente.
- Jaime y Cecilia son artistas que están involucrados en un grupo de artistas cristianos de la ciudad con base en su iglesia local. Las reuniones del grupo incluyen normalmente una charla sobre la relación entre la fe y el arte que da por sentado una creencia cristiana, pero los artistas tienen cuatro reuniones al año que suelen ser, bien una exposición en una galería, o una reunión sobre un libro en la cual un artista activo de reputación habla a un público general en cuanto a cómo su fe se relaciona a su arte. Jaime y Cecilia son diligentes en llevar a esas reuniones a artistas no cristianos y a otros que aprecian el arte.
- Gregorio viene a la fe en Cristo a través de un grupo de escépticos y buscadores auspiciado por una iglesia. Cuando se fija la fecha para su bautismo, invita a varios de sus amigos no cristianos al culto, y luego los lleva a almorzar y hablan sobre todo el evento. Un amigo se siente conmovido por la experiencia, y Gregorio le invita a volver. Con el tiempo el amigo empieza a asistir con él a su grupo pequeño.¹⁰

Podemos hacer varias observaciones en cuanto a estos ejemplos. Primero, debe quedar claro que aquí no estamos hablando simplemente de evangelización en el sentido tradicional. Algunos de estos ejemplos muestran casos de estímulo y edificación a nuevos creyentes; otros señalan maneras de estimular a los cristianos a un crecimiento mayor en Cristo; otros muestran situaciones de ayuda a los creyentes para atender problemas particulares en sus vidas. Y sin embargo, la forma básica de este ministerio del evangelio de

cada miembro es la misma:

- **Orgánica.** Tiene lugar espontáneamente, fuera de los programas organizados de la iglesia (aunque ocasionalmente hace uso de programas formales).
- **Relacional.** Se hace en el contexto de relaciones personales informales.
- **Expositora de la Palabra.** En oración, pone la Biblia y el evangelio en conexión con las vidas de las personas.
- **Activa, no pasiva.** Cada persona asume la responsabilidad personal de ser un productor en lugar de simplemente un consumidor del ministerio; por ejemplo, aun cuando Alfredo continúa asistiendo a su grupo pequeño como siempre lo ha hecho, su marco mental ha cambiado.

La evangelización tradicional es solo una pieza en este ministerio del evangelio de cada miembro, y a menudo no es la mayor. Con todo, según crece el ministerio laico en una congregación, así también crecerá el volumen de evangelización.

Segundo, nótese que estamos hablando de ministerio laico, no necesariamente de liderazgo laico. A menudo los ministros hablan de ministros laicos y líderes laicos como si fueran lo mismo. Pero esto puede delatar demasiado pensamiento de iglesia atraccional. Cuando hablo de líderes laicos quiero decir voluntarios que dirigen y encabezan programas de la iglesia. Ser un líder laico puede consumir mucho de su tiempo e incluso puede hacer que el ministerio laico sea más difícil durante una temporada. El liderazgo laico requiere, por lo general, algún nivel de capacidad de liderazgo y organizacional, en tanto que el ministerio laico no. Los líderes laicos son extremadamente importantes para el ministerio laico –sobrecargar a los líderes laicos puede matar el ministerio laico en una iglesia– pero no son lo mismo.

Los ministros laicos son personas que llevan su ejemplo y fe cristianos activamente a las vidas de sus vecinos, amigos, colegas y comunidad.

Mi experiencia ha sido que cuando al menos un veinte a veinticinco por ciento de las personas de una iglesia están comprometidas en este tipo de ministerio orgánico y relacional del evangelio, eso produce un poderoso dinamismo que penetra en toda la iglesia y extiende grandemente la capacidad de la misma para edificar y evangelizar. Los ministros laicos asesoran, estimulan, instruyen, discipulan y testifican a individuos tanto cristianos como no cristianos. Se involucran en las vidas de otros de manera que puedan venir a la fe y crecer en la gracia. Entonces un cierto porcentaje de personas servidas por estos ministros laicos pueden venir a la comunidad del ministerio laico también, y la iglesia crece en calidad y cantidad. Debido a que están siendo equipados y respaldados por los líderes de la iglesia, los que intervienen en el ministerio laico suelen tener un saludable sentido de pertenencia a la iglesia. Piensan de ella como «nuestra iglesia», y no como «la iglesia de ellos» (refiriéndose a los líderes y personal ordenado). Libre y generosamente dan de su tiempo, talento y tesoro.

Esta es la marea que levanta cada barco en el ministerio. Sin educación y asesoramiento cristianos, sin trabajo formal e informal de diáconos, sin la predicación de la Palabra y la

administración de los sacramentos, sin respaldo para la vida de familia, sin administración ni mayordomía de recursos, sin gobierno ni disciplina eclesiástica, los laicos no serán edificados en ministros laicos. Pero si el ministerio laico está teniendo lugar en todas partes y alrededor de la iglesia, eso hace crecer cada una de estas otras funciones en calidad y cantidad. ¿De dónde vienen los recursos humanos e incluso los recursos financieros para hacer todo el trabajo de la iglesia? Vienen del ministerio del evangelio de cada miembro.

EVANGELISMO MISIONAL ATRAVÉS DE MINIDECISIONES

Nótese otra presunción detrás de los ejemplos del ministerio laico dados aquí: muchos avanzan en el proceso de no creer a la fe mediante «minidecisiones».

Afirmamos la enseñanza clásica en cuanto a la naturaleza del evangelio: ser cristiano es estar unido a Cristo por la fe de modo que los méritos de su obra salvadora se hacen nuestros y su Espíritu entra en nosotros y empieza a cambiarnos a semejanza de Cristo. Usted es cristiano, o no lo es; está unido por la fe a Cristo, o no lo está; porque ser cristiano es, antes que nada, «estar» con Dios. Sin embargo, también reconocemos que llegar al punto de unirse a Cristo por fe a menudo funciona como un proceso, y no solo como un evento. Puede tener lugar mediante una serie de pequeñas decisiones o pensamientos que llevan a una persona cada vez más cerca al punto de la fe salvadora. Este es el caso con mayor frecuencia de lo que se piensa en un ambiente de postcristiandad. La gente simplemente no tiene el conocimiento de trasfondo necesario para oír una predicación del evangelio y de inmediato entender quién es Dios, qué es el pecado, quién es Jesús, y qué es el arrepentimiento y la fe de manera que les permita tomar una decisión inteligente. A menudo tienen demasiadas objeciones y creencias para que el evangelio les sea fácilmente plausible.

Por consiguiente, la mayoría de las personas en occidente necesitan que se les reciba en la comunidad durante suficiente tiempo como para que escuchen múltiples expresiones del evangelio –tanto formales como informales– de individuos y maestros. Conforme esto tiene lugar en la comunidad, los no creyentes llegan a entender el carácter de Dios, el pecado y la gracia. Muchas de sus objeciones encuentran respuestas mediante este proceso. Por el hecho de estar «dentro» e interviniendo en relaciones presentes con cristianos, pueden imaginarse a sí mismos como cristianos y ver cómo se practica la fe en la vida real.

El proceso suele ser algo como esto:

1. Conciencia: «Lo veo». Empiezan a limpiar de estereotipos el horizonte y aprenden a distinguir entre el evangelio y el legalismo o liberalismo, entre lo esencial y lo periférico. Toman minidecisiones como estas:

- «Ella es religiosa, pero tiene una sorprendente mente abierta».
- «¡Uno *puede* ser cristiano e inteligente a la vez! «.
- «Después de todo la Biblia no es tan difícil de entender».
- «Mucho de lo que la Biblia dice realmente me viene bien».
- «Veo la diferencia entre el cristianismo y simplemente ser moral».

2. Relevancia: «Lo necesito». Empiezan a ver tanto la esclavitud de la religión como la de la irreligión, y se les muestra el poder transformador de cómo funciona el evangelio. Ejemplos de minidecisiones aquí son las que siguen:

- «Debe haber algunas ventajas en eso de ser cristiano».
- «¡En realidad, hay un montón de personas muy normales a quienes les gusta esta iglesia!»
- «En realidad me vendría bien si pudiera creer como ella».

- «Jesús parece ser la clave. Me pregunto quién fue».

3. Credibilidad: «Lo necesito porque es verdad». Esta es una inversión de la noción moderna que dice: «Es verdad si lo necesito». Si las personas no ven lo razonable del evangelio, no tendrán la resistencia para perseverar cuando su fe enfrente los retos. Ejemplo de minidecisiones incluyen pensamientos como estos:

- «Veo que la Biblia es históricamente confiable».
- «En realidad uno no puede usar la ciencia para refutar lo sobrenatural».
- «Verdaderamente hubo testigos oculares de la resurrección».
- «Jesús en realidad es Dios».
- «Veo ahora por qué Jesús tuvo que morir; es el único camino».

4. Prueba: «Veo cómo sería». Están involucrados en alguna forma de vida de grupo, en algún tipo de ministerio de servicio, y efectivamente están probando el cristianismo, a menudo hablando como cristianos; incluso a veces defendiendo la fe.

5. Compromiso: «Lo acepto». Este puede ser el punto de conversión genuina, o a veces una persona se dará cuenta de que la conversión ya ha tenido lugar, y simplemente no lo captó al momento. Ejemplo de mini-decisiones incluyen estas:

- «Soy pecador».
- «Necesito un Salvador».
- «Aunque hay mucho costo, en realidad debo hacer lo que Jesús dice».
- «Creeré en Jesús y viviré por él».

6. Refuerzo: «Ahora lo capto». Típicamente este es el momento en el que cae la moneda y el evangelio llega a ser incluso más claro y más real.

CREANDO UNA DINÁMICA DE MINISTERIO LAICO

Una dinámica espiritual no se puede, en realidad, crear ni controlar, pero de la misma manera que necesitamos aire, calor y combustible para encender un fuego, ciertos factores medioambientales deben estar presentes para que tenga lugar esta dinámica de ministerio laico. A lo menos tres factores deben estar en su lugar: creyentes con integridad relacional, respaldo pastoral y terrenos seguros.

CREYENTES CON INTEGRIDAD RELACIONAL

Un mensaje está contextualizado si (1) se adapta a un nuevo idioma y cultura de manera que sea comprensible y a la vez (2) mantiene su carácter y significado originales en su idioma/cultura anteriores. Aquí estoy proponiendo que los propios cristianos deben ser «cartas del evangelio» contextualizadas (véase 2 Co 3:1-13). En otras palabras, ejerceremos un impacto para el evangelio si somos *como* las personas que nos rodean, y al mismo tiempo, profundamente diferentes y *distintos* a ellos, todo mientras permanecemos muy visibles y comprometidos.

Así que, antes que nada, los cristianos deben parecerse a sus vecinos en la comida que comen, y en la ropa que usan, en su dialecto, en su apariencia general, en la vida de trabajo, en las actividades recreativas y culturales y en la interacción cívica. Participan plenamente en la vida como sus vecinos. Los cristianos también deben parecerse a sus vecinos respecto a la excelencia. Es decir, los cristianos deben ser muy buenos en aquello en que los otros quieren ser buenos. Deben ser diestros, diligentes, con iniciativa y disciplinados. En breve, los cristianos en una comunidad en particular deben –a primera vista– verse tranquilizadamente similares a los demás del barrio. Esto abre a los no creyentes a cualquier conversación en cuanto a la fe, porque reconocen a los creyentes como personas que viven y entienden su mundo. También, a la larga, les da una idea de cómo se verían si llegan a ser creyentes. Quiere decir que sería bueno si un joven no creyente de Wall Street pudiera conocer a cristianos en el mundo financiero, no solo los que son de su edad, sino también los que son mayores y más realizados, o si una artista veterana pudiera encontrarse con mujeres cristianas de su propia generación o de otra generación que son artistas.

Segundo, los cristianos también deben ser distintos a sus vecinos. Los primeros cristianos eran de maneras clave impresionantemente diferentes a sus vecinos; no debiera ser distinto en cuanto a nosotros hoy. Los cristianos deben caracterizarse por la *integridad*. Los creyentes deben ser conocidos por ser escrupulosamente honrados, transparentes y justos. Los seguidores de Cristo también deben caracterizarse por su *generosidad*. Si son patronos, deben obtener menos ganancia personal a fin de que los clientes y empleados tengan más paga. Como ciudadanos, deben ser filántropos y generosos con su tiempo y con el dinero que donan para los necesitados. Deberían considerar vivir por debajo de su nivel potencial y estilo de vida. Los creyentes también deben ser conocidos por su *hospitalidad*, recibiendo a otros en sus hogares, especialmente vecinos y necesitados. Deben caracterizarse por la *simpatía* y evitar que se les conozca como egoístas e incluso despiadados en sus negocios o tratos personales. Deben caracterizarse por una inusual disposición para *perdonar* y buscar la reconciliación, y no por un espíritu vengativo o rencoroso.

Además de estas cualidades de carácter, los cristianos deben caracterizarse por tener claros valores y prácticas contraculturales. Los creyentes deben practicar *la castidad* y vivir constantemente a la luz de la ética sexual bíblica. Los que están fuera de la iglesia saben de esta ética –ninguna relación sexual fuera del matrimonio– y cualquier inconsistencia en este aspecto puede destruir la credibilidad de un creyente como cristiano. Hoy en día, pocas personas, aparte de los que tienen fuertes convicciones cristianas, viven de esta manera. Los de afuera y no cristianos de la comunidad notarán cómo uno responde a la *adversidad*. Mostrar calma frente al fracaso y la desilusión es esencial para su testimonio cristiano. Finalmente, notarán si usted busca *equidad*, si está comprometido con el bien común de la comunidad. Francis Schaeffer da un ejemplo de cómo se ven estos valores contraculturales:

*La Biblia en efecto enseña claramente acerca del derecho de propiedad, pero tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento ponen tremendo énfasis en el uso compasivo de esa propiedad. Si en cada lugar en donde el patrono fuera un cristiano que cree en la Biblia el mundo pudiera ver que se obtiene menos beneficio a fin de que los trabajadores tengan un nivel de paga sensiblemente superior «al salario normal», se habría proclamado mejor el evangelio por todo el mundo que si el beneficio fuera el mismo que el mundo obtiene, pero luego se dieran grandes donativos a escuelas cristianas, misiones y otros proyectos. Esto no es para minimizar la centralidad de la predicación del evangelio al mundo entero, ni minimizar las misiones; es decir que lo otro también es una manera de proclamar las buenas noticias.*¹¹

Además de ser *como* otros y *distintos* a otros, los cristianos también deben estar comprometidos con otros.¹² La misión para un creyente contextualizado debe ser algo diario; desarrollando relaciones no superficiales con sus vecinos, colegas y otros en la ciudad.

Estas son algunas maneras prácticas, sencillas de llevarlo a cabo:

1. Interaccione con sus vecinos

- Dé caminatas regulares por su barrio para conocer a otros que estén dando vueltas por ahí. Mantenga un horario regular. Vaya a los mismos lugares, a la misma hora, a comprar víveres, a cortarse el pelo, a tomar café, de compras. Esta es una de las principales formas de conocer a quienes viven en su cercanía geográfica.
- Busque maneras de conocer a otros en su bloque o barrio; en el área común de lavandería, en reuniones de residentes, y de muchas distintas formas.
- Busque un pasatiempo o afición que pueda hacer con otros en la ciudad. Por ejemplo, no forme un club cristiano de mochileros; únase a uno ya existente.
- Busque formas de jugar deportes organizados de aficionados en su ciudad.
- Ofrézcase como voluntario junto a otros residentes del barrio en programas sin ánimo de lucro y otros.
- Si tienen niños, participe en la escuela y llegue a conocer a otros padres.
- Participe en actividades de la ciudad: programas para levantar fondos, festivales, limpieza, espectáculos de vacaciones, conciertos, etcétera.

- Preste servicio en su barrio. Visite la reunión de la junta del barrio. Recoja basura regularmente. Participe en las asociaciones del barrio. Busque a vecinos en particular (especialmente los mayores) y encuentre la manera de servirles.
- Sea hospitalario con sus vecinos; cuándo y dónde sea apropiado, invítelos a comer, o a ver una película, etcétera.

2. Interaccione con colegas, compañeros de trabajos y amigos

- Participe en actividades recreativas con ellos: vea con ellos partidos (en vivo o por televisión en casa, o en algún lugar apropiado); vaya a alguna función de teatro, a una exposición en un museo, a una exposición en una galería de arte, etcétera.
- Invítelos a unirse con usted a una liga deportiva.
- Invítelos a hacer ejercicio con usted en un gimnasio.
- Organice una noche de películas.
- Haga el esfuerzo necesario para comer con ellos tan a menudo como sea posible. Invítelos a comer en su casa o departamento, o simplemente invítelos a probar un nuevo restaurante.
- Planee excursiones o salidas; un viaje a la playa, a un sitio histórico, etcétera.
- Si la persona tiene algún talento o interés, pídale (isinceramente!) que le enseñen.
- Organice un grupo de debate sobre algo: política, libros, etcétera, invitando principalmente a no cristianos.

Una parte importante de interaccionar es estar dispuesto a identificarse como creyente. Interaccionar relacionalmente sin hacerlo así se podría llamar «el método de mezclarse». Muchos cristianos viven en un mundo social de no cristianos, pero no piensan mucho en las necesidades espirituales de sus amigos, ni tampoco se identifican ante sus amigos como creyentes. Su impulso básico es que los acepten, evitar que se les perciba como diferentes; pero este método no permite integrar la fe de la persona en sus relaciones personales en el mundo.

Lo opuesto también puede ser verdad. Es ciertamente posible que una persona se identifique como creyente sin interaccionarse con los de fuera de la iglesia. Estos son los cristianos que son conscientes de la condición de perdidos de la gente, e incluso tal vez intervengan en conversaciones en cuanto a la fe, pero sus relaciones personales con los no cristianos son en su mayor parte superficiales. A esto podríamos llamarlo «el método de burbuja cristiana». En este caso, los creyentes dedican todas sus relaciones personales significativas fuera del trabajo con otros cristianos y su tiempo en actividades cristianas. No han buscado oportunidades para aprender de los no creyentes, apreciarlos, afirmarlos y servirles; así que, independientemente de lo que estos cristianos crean, los que están fuera de la iglesia no saben que se interesan por ellos.

Hace cuarenta años la mayoría de nosotros conocíamos a personas gays, pero no *sabíamos* que lo sabíamos porque todos guardaban silencio cuidadosamente al respecto. Como resultado, era posible creer en estereotipos en cuanto a ellos. Hoy, la mayoría de los jóvenes conocen a alguien que es gay, así que es más difícil creer en estereotipos o generalizaciones respecto a ellos. Sospecho que la mayoría de escépticos urbanos con

quienes hablo hoy tienen en efecto amigos cristianos, pero no lo saben, porque tenemos más miedo en estos días de que se nos identifique públicamente como creyentes. En este sentido, muchos cristianos de hoy son como las personas gays de hace cuarenta años; así que es muy natural que las personas crean en caricaturas y estereotipos de los cristianos, porque los creyentes que conocen en realidad no se han identificado como tales. Los escépticos necesitan algo más que un argumento para creer; necesitan observar a seres humanos inteligentes, admirables, semejantes a ellos, y ver que una gran parte de lo que los hace de esa manera es su fe. Tener un amigo cristiano que usted admira hace que su fe sea mucho más creíble.

Estos tres factores: *semejanza*, *distinción* e *interacción*, forman los cimientos de lo que yo llamo integridad cristiana relacional. Los cristianos tienen integridad relacional cuando se integran en la vida relacional de la ciudad y cuando su fe está integrada en todas las partes de su vida. ¿Por qué es la integridad relacional cristiana importante para el evangelismo y la misión? Muchas iglesias piensan de la evangelización casi estrictamente en términos de transmisión de información. Pero esto es un error. El libro de Christian Smith sobre la religión de los jóvenes adultos en los Estados Unidos de América mira a la importante minoría de jóvenes adultos que se vuelven mucho más religiosos a sus veinte y tantos años. Los factores asociados con tales conversiones son primordialmente relaciones personales significativas.¹³

Alan Kreider observa que el cristianismo inicial creció explosivamente, casi el cuarenta por ciento por década durante tres siglos, en un medio ambiente muy hostil:

Los primeros cristianos no se dedicaron a la predicación pública; era demasiado peligrosa. No hay, prácticamente, evangelistas ni misioneros cuyos nombres conozcamos [...] Los primeros cristianos no tenían juntas misioneras. No escribieron tratados sobre la evangelización [...] Después de la persecución de Nerón a mediados del siglo primero las iglesias del imperio romano cerraron sus cultos de adoración a los visitantes. Los diáconos se situaban en las puertas de las iglesias y servían como rebotadores, asegurándose de que ninguna persona no bautizada, ningún «informador mentiroso», pudiera entrar [...]

*Y sin embargo la iglesia crecía. Oficialmente era una superstición. La gente prominente se burlaba de ella. Los vecinos discriminaban contra los cristianos de innumerables maneras ridículas. Periódicamente la iglesia estaba sujeta a depuraciones [...] Era difícil ser cristiano [...] y sin embargo la iglesia creció. ¿Por qué?*¹⁴

Esta impresionante manera de exponer la situación social de la iglesia primitiva nos obliga a darnos cuenta de que la iglesia debe haber crecido debido a que era *atractiva*. Kreider escribe: «La gente estaba fascinada por ella, atraída a ella como por un imán». Continúa exponiendo el sólido caso histórico de que las vidas de los cristianos –su preocupación por los débiles y pobres, su integridad frente a la persecución, su voluntad para compartir sus recursos económicos, su amor sacrificial incluso hacia sus enemigos, y la alta calidad de su vida juntos en común– atraía a los no creyentes al evangelio. Una vez que las vidas de los cristianos atraían a los no creyentes a la comunidad, ellos se abrían para hablar de las verdades del evangelio que eran la fuente de esta clase de vida.

Las personas urbanas de hoy en día, no se enfrentan a la misma clase de peligros que

amenazan la vida como ocurría en el mundo grecorromano: plagas, caos social y violencia. En ese medio ambiente, ser una comunidad de amor podía significar literalmente la diferencia entre la vida y la muerte. Pero los residentes urbanos de hoy todavía se enfrentan a muchas de las cosas que el cristianismo puede atender. Les falta esperanza en el progreso y la prosperidad futuros que generaciones pasadas de gente secular tuvieron. Se enfrentan a un medio ambiente más solitario y más competitivo que el que otras generaciones hayan enfrentado. La calidad de nuestras vidas, marcada por la esperanza, el amor, el aplomo y una integridad evidentes, siempre ha sido la condición previa necesaria para la evangelización. Pero esto nunca ha sido más necesario de lo que lo es hoy.¹⁵

¿Por qué hay tan escasa integridad relacional entre creyentes? La respuesta es en gran parte –aunque no totalmente– motivacional. A las personas que siguen el «método de mezclarse» a menudo les falta valentía. Se preocupan (con razón) de perder influencia, ser perseguidas de maneras solapadas, o ser penalizadas profesionalmente. Por otro lado, los que siguen el «método de la burbuja» no están dispuestos a hacer la inversión emocional, social e incluso financiera y física en las personas que les rodean. Sorprendentemente, la Internet contribuye a mucho de esto. La tecnología hace ahora posible que una persona se mude a una ciudad y permanezca en contacto con sus amigos cristianos y su familia en otros lugares, en tanto que facilita, sin intención, que se ignore a los que físicamente viven a nuestro alrededor. Esto puede contribuir a nuestra renuencia a invertir emocionalmente en las personas.

Pero esta falta de motivación no es la única razón por la que no vemos a los laicos procurando alcanzar a otros con el evangelio. Muchos están altamente motivados, pero todavía se sienten maniatados por una falta de destreza y por no saber cómo hacerlo. Hallan que las preguntas que sus amigos no cristianos hacen en cuanto a la fe los dejan muy rápidamente estupefactos o incluso hacen temblar su propia fe. Sienten que no pueden hablar de la fe cristiana con algún tipo de fuerza atractiva. Esta falta de destreza y conocimiento acentúa su falta de valentía (tienen miedo de quedar mal) e incluso afecta a su compasión por los demás (piensan como si en realidad no fueran a ser de ninguna ayuda). Esto nos lleva a considerar el segundo factor necesario para el ministerio laico efectivo.

EL RESPALDO PASTORAL

Hay una manera de pastorear que promueve este ministerio del evangelio de cada miembro, así como hay una manera de pastorear que lo mata. Hagan lo que hagan, los pastores y otros dirigentes de la iglesia deben darse cuenta de la importancia del ministerio laico y proponerse preparar a las personas para el mismo. Deben involucrarse personalmente en las vidas de los ministros laicos. Las razones por las que tantos cristianos carecen de integridad relacional –falta de motivación, falta de compasión, y falta de capacidad y conocimiento– se superan a menudo mediante una fuerte conexión pastoral con los ministros laicos.

Esta conexión no se produce primordialmente mediante sesiones de capacitación formales, pesadas en contenido, sobre «cómo proclamar su fe» (aunque esto es vital y puede ser útil; en Redeemer estamos produciendo tales materiales para que se ajusten a un medio

ambiente urbano). Más bien, se forma mediante la enseñanza y el respaldo informales y el continuo consejo de pastores y dirigentes del ministerio. Los pastores deben constantemente acordarse de animar e impulsar a los laicos a usar sus relaciones personales para el ministerio de la Palabra.¹⁶

Es importante que el pastor enseñe cómo *hablarles* a las personas en cuanto a asuntos de fe y cómo *orar* por ellas. En mis primeros años en Redeemer yo lo hacía de dos maneras: mediante los sermones que predicaba y en sesiones de preguntas y respuestas que tenía después de cada culto de la mañana. Les mostraba cómo orar por las personas mediante las reuniones regulares de oración con los líderes, en las cuales orábamos por otros amigos no creyentes.¹⁷ Esta enseñanza práctica les infunde un sentido de valentía, compasión y responsabilidad y les anima a alcanzar a sus amigos.

Un pastor y su equipo deben ser modelos de integridad relacional cristiana para el resto de la congregación. David Stroud, establecedor de iglesias de Londres, habla de cómo su esposa, Philippa, participó ampliamente en la escuela pública local mientras empezaba un programa de vigilancia del barrio en su calle. Estos esfuerzos los integraron a la vida de la ciudad y les llevaron a muchas relaciones personales con sus vecinos.¹⁸

Además de enseñar de una manera práctica, también es importante que los pastores mantengan una visión práctica y sencilla para un ministerio relacional del evangelio. Debe estar claro que alcanzar a los amigos y colegas no incluye necesariamente el darles una presentación completa del evangelio en un solo encuentro. A pesar del hecho de que esta era la meta fijada en varios programas de capacitación en la evangelización hace una generación, solo un pequeño número de laicos (¡o incluso clérigos!) puede hacerlo bien. Alcanzar a un amigo es mucho más natural. Estas maneras orgánicas de alcanzar deben ser promovidas constantemente ante las personas.

A continuación resumo algunas maneras de hacer esto, poniéndolas en orden de intensidad. Los pastores deberían equipar a las personas de su iglesia para hacer todas estas cosas, señalando que la mayoría de estos comportamientos solo requieren algo de honradez y valentía. Muchas de estas se derivan de los casos de estudio que mencioné anteriormente en este capítulo.

1. Uno a uno; informal

- Deje que otros sepan de su fe cristiana simplemente mencionando de forma casual en la conversación que asiste a la iglesia o sus creencias cristianas.
- Haga preguntas en cuanto a las creencias y experiencias de otras personas con relación a la fe y la iglesia, y simplemente escuche con aprecio y simpatía.
- Escuche con simpatía los retos que enfrenta otra persona, y dígame que usted orará regularmente por ella.
- Comparta un tema personal difícil que usted tenga y asegúrese de mencionar que su fe le ayuda, dándole fuerza y concediéndole perdón, etcétera.
- Comparta su historia espiritual; un breve testimonio de su experiencia cristiana.

2. Uno a uno; planificado o intencional

- Ofrézcale a alguien un libro o grabación sobre temas cristianos e invítele a hablar sobre

su reacción.

- Inicie una conversación a cerca de los problemas más grandes que su amigo tenga con el cristianismo o sus objeciones al mismo. Escuche con respeto y déle algunas cosas para leer y discutir.
- Lean juntos regularmente una parte de la Biblia –preferiblemente uno de los Evangelios– para hablar sobre el carácter de Jesús.

3. Provea una experiencia de comunidad cristiana

- Invite a sus amigos a situaciones o actividades en donde conozcan a creyentes, pero donde no haya un evento o comunicación cristiana directa.
- Invite a sus amigos a actos donde escuchen el evangelio comunicado y explicado: un acontecimiento puntual, tal como un foro abierto, un grupo de compañerismo, un culto de adoración, una reunión para buscadores, tales como un club de libros, grupo de buscadores, etcétera.

4. Hable de su fe

- Háblele a su amigo de los elementos básicos de la fe cristiana, exponiendo cómo llegar a ser cristiano e invitándolo a tomar una decisión.

Es importante que los pastores o ancianos estén disponibles y al alcance para atender las preguntas en cuanto a cuestiones que los miembros de la iglesia encuentren en las conversaciones con sus amigos. Cuando una persona no cristiana hace una pregunta tal como: «¿Por qué Dios permite todo este mal y sufrimiento?», su gente necesita encontrar ayuda rápida sobre cómo responder. Un pastor también puede proveer materiales gratuitos o de bajo costo que los cristianos pueden repartir a sus amigos. Por ejemplo, si un cristiano está hablando sobre cómo el cristianismo le ayudó a enfrentar un problema, puede darle a su amigo un libro, o alguna selección de audio o de vídeo que presente la verdad que le resultó útil. Todo creyente debería tener acceso a una media docena de artículos de contenido convincente sobre diferentes temas que pueden darle a alguien después de hablar sobre algún asunto. Esto, por supuesto, incluye la oferta de leer y estudiar juntos la Biblia. De paso, el pastor debe tratar de reunirse regularmente con los ministros laicos para hablar sobre lo que está sucediendo en sus relaciones personales. Esto tiene dos propósitos. Por un lado, es un tiempo para celebrar y animarse unos a otros; y por otro lado, es tiempo para exigirse cuentas unos a otros y pensar en estas relaciones personales dentro de un marco mental del ministerio que se compromete a alcanzar y abrirse a otras personas.¹⁹

Tal vez lo más importante, un pastor debe trabajar en una variedad de maneras de desplegar un fundamento teológico motivacional para el evangelismo laico usando el propio evangelio. Esto se debe hacer de toda clase de maneras: enseñanza, predicación y apoyo pastoral personal. ¿Qué aspecto tiene este trabajo previo del evangelio? Quiere decir enseñar a las personas que el evangelio le da *humildad*. Conforme las personas llegan a entender este análisis radical del evangelio –que tanto las personas «buenas» como las «malas» están perdidas por igual y pueden ser salvadas solo por gracia– se hace imposible el ser orgulloso y condescendiente hacia otros sin negar el mismo evangelio. Los cristianos moralistas hacen evangelismo con la actitud de: «Yo tengo la razón; ellos están equivocados; y me encanta decirle esto a la gente». Nada puede ser menos atractivo y más

ajeno al espíritu del propio mensaje. El evangelio, en contraste, nos lleva a mirar a los no cristianos y saber que, muy probablemente puedan ser mejores personas que nosotros. Puedo mirar a mi vecino hindú y darme cuenta de que a lo mejor es mucho mejor padre para sus hijos de lo que yo jamás he sido. El evangelio nos da la base para apreciar de forma humilde a los otros y sobre la cual se pueden cultivar relaciones atrayentes.

El pastor también puede mostrar a la gente cómo el evangelio nos da esperanza para los no cristianos. Es fácil mirar a algunos y decir: «Nunca llegarán a ser cristianos». Pero cuando captamos el evangelio, sabemos que no existe lo que llamaríamos un cristiano típico. Ninguna persona es material más prometedor para el cristianismo que otra. La salvación es un regalo inmerecido. Así que hay esperanza para cualquier persona, por mucho que parezca estar lejos de Dios. La actitud del corazón debe más bien ser esta: «¿Yo, cristiano? ¿Quién habría pensado jamás que alguien como yo sería un cristiano y un hijo de Dios? ¡Pero eso es lo que soy! Es una maravilla y un milagro». Esta actitud nos lleva a tener una esperanza expectante al pensar en cualquier otra persona.

Finalmente, debemos explicar cómo el evangelio nos da valentía para la evangelización. Una de las razones por las que nos cohibimos de hablar de Jesús y del evangelio es que tenemos miedo. Recibimos nuestro sentido de valía de lo que la gente piensa de nosotros. Queremos aparentar estar en la onda o ser sofisticados o progresistas, y queremos que se nos vea como respetables, así que tenemos cuidado de no meternos en terreno ajeno. Tristemente, cuando pensamos así, la forma en la que Dios nos considera no es lo suficiente importante para nosotros. Pero el evangelio impide que sigamos atados a nuestra reputación. Cuando sabemos que la salvación es solo por gracia, sabemos que las personas vienen a la fe solo si Dios les abre el corazón. Por muy brillantes y abrumadoras que sean las razones, no servirán para llevar a alguien a la fe. Por consiguiente, no tenemos que preocuparnos por nuestra falta de conocimiento. Es la gracia de Dios la que abre los corazones, y no nuestra elocuencia.

Si sus ministros laicos son ineficientes para alcanzar a otros debido a que hay un cierto tipo de personas por las que sienten rechazo o porque les falta la esperanza o valentía para hablarles de Jesús a otros, tal vez no necesiten otro libro o curso sobre evangelización. Simplemente tal vez usted necesite traerlos de vuelta a los fundamentos –el evangelio– y permitir que el mensaje del amor, inmerecido, misericordioso, de la gracia de Dios por los pecadores se abra paso a sus corazones de nuevas maneras. Pienso que la manera más importante para que los pastores o dirigentes de iglesia conviertan a unos laicos pasivos en ministros laicos valientes y llenos de gracia es mediante su propia evidente santidad.

Un pastor debe caracterizarse por la humildad, el amor, el gozo y la sabiduría que son visibles y atraen a la gente a confiar en él y a aprender de él. Como pastor, usted tal vez no sea el mejor predicador, pero si está lleno del amor, el gozo y la sabiduría de Dios, ino resultará aburrido! Tal vez no sea el más diestro organizador o el líder más carismático, pero si su santidad es evidente, la gente le seguirá. Esto quiere decir, por lo menos, que una vida de oración dinámica, disciplinada y rica, no solo es importante en el sentido abstracto y personal; sino que tal vez sea lo más práctico que usted puede hacer para su ministerio.

PUNTOS DE REUNIÓN SEGUROS

Es ciertamente posible tener una dinámica evangelizadora basada estrictamente en un alcance relacional, informal, llevado a cabo por laicos. Sin embargo, a menudo la iglesia anima e instruye a sus laicos en su ministerio al proveer un conjunto variado de eventos, reuniones y mítines en los cuales se expone de forma más directa a los no creyentes, tanto a un contacto con los cristianos como a un contacto con el evangelio. Tales reuniones tienen que evitar los peligros comunes: *confundir* al recién llegado (dando por sentado un trasfondo teológico o eclesiástico particular) u *ofender* al recién llegado (poniendo tropiezos innecesarios frente a ellos). Me atrevería a decir que la mayoría de eventos evangelísticos bien intencionados que he presenciado con el correr de los años han caído en uno o en ambos de estos errores. Use su ingenuidad para imaginarse una variedad de reuniones y lugares en donde los que no tienen fe pueden, mediante una presentación atractiva, ser estimulados a considerar las afirmaciones del evangelio cristiano. Estos son algunos ejemplos.²⁰

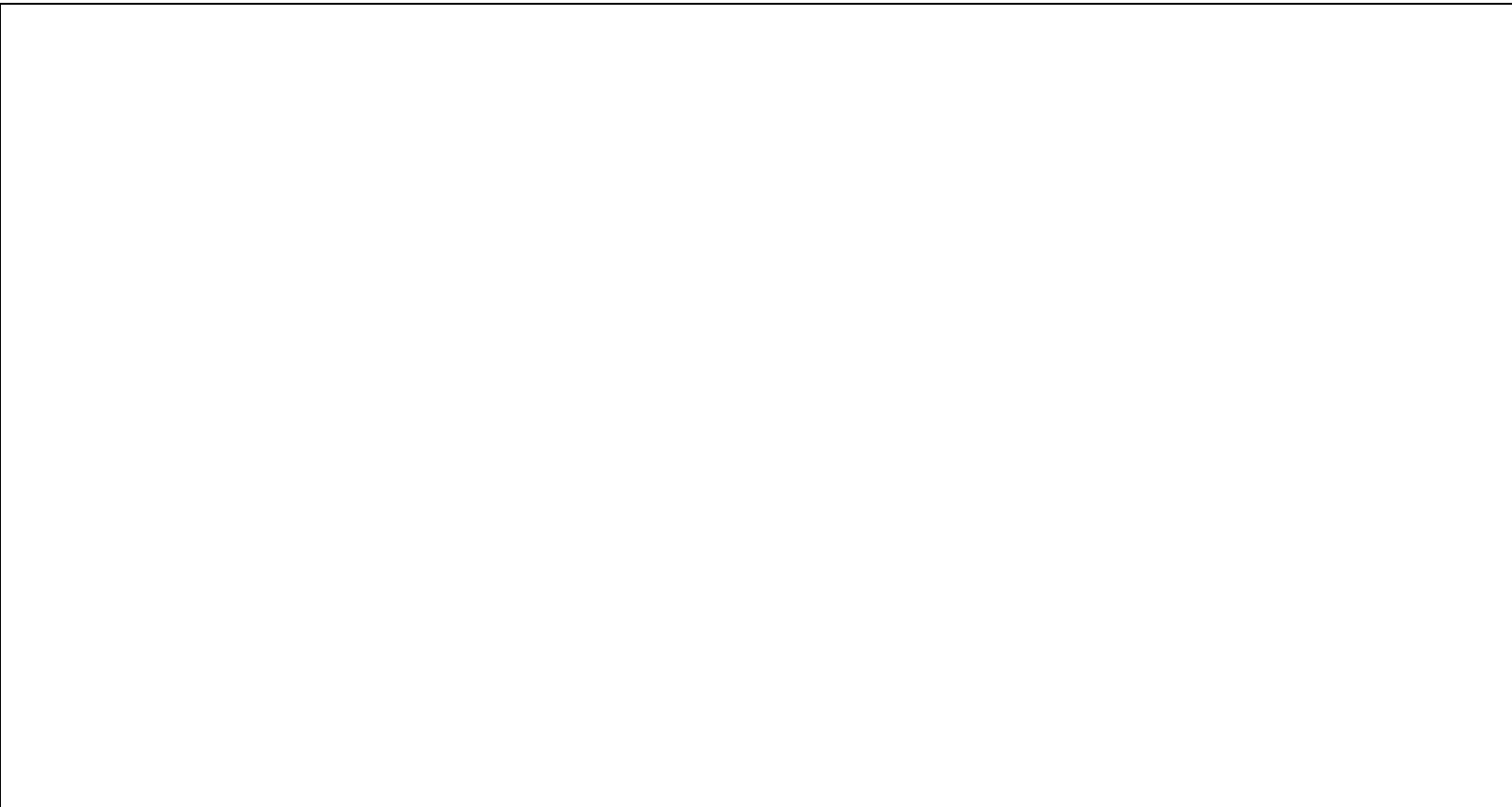
- Un evento único, tal como un foro abierto. En Redeemer, estos han sido, normalmente, foros artísticos (tales como «Fragmentos de *Porgy and Bess*», «Noche de Coltrane», o una Cantata nupcial de Bach), seguidos de una conferencia que ofrece una perspectiva cristiana sobre el arte, con tiempo para preguntas y respuestas.
- Una reunión en un edificio público pequeño con una breve charla y preguntas y respuestas sobre un solo tema que atiende problemas que las personas tienen con la fe cristiana. En Redeemer llamamos a estas reuniones «cristianismo descorchado».
- Un pequeño grupo que apenas está empezando a formarse. Cuando los grupos son relativamente nuevos y la dinámica es de «cemento fresco», pueden acoger mejor y atraer a personas que están explorando el cristianismo.
- Un culto de adoración que, mediante su predicación, música y liturgia, es comprensible para los no cristianos.
- Un grupo de cristianos que se reúne durante cuatro semanas; cada semana cada miembro le hace a un amigo no cristiano una pregunta respecto a las creencias religiosas de ese amigo con el propósito de escuchar (no debatir) otras creencias religiosas y objeciones al cristianismo.
- Un grupo, principalmente para no cristianos, que se reúne regularmente. *Menos intenso*: Un club de lectura concentrado en leer libros de ficción de C. S. Lewis, Flannery O'Connor, J. R. R. Tolkien, G. K. Chesterton, Fyodor Dostoievski, etcétera, que hablan de temas cristianos, e incluso en leer libros de no cristianos y hablar acerca de las perspectivas de fe y cosmovisiones que representan. *Más intenso*: «Grupos de buscadores» de ocho semanas que se reúnen para estudiar un libro. Algunos pueden responder bien a debates abiertos en cuanto a «vencedores» comunes del cristianismo,²¹ en tanto que otros tal vez prefieran explorar la vida de Jesús leyendo uno de los Evangelios o usando un libro tal como *King's Cross*.²²
- «Salones» de una sola ocasión a los cuales los cristianos llevan a amigos no cristianos para oír una presentación informal de parte de un conferencista cristiano sobre un tema, seguido de un diálogo.
- «Reuniones después» de los cultos de adoración. Los ejemplos incluyen una sesión de

preguntas y respuestas después del culto de la iglesia con el predicador del día, en donde se permite cualquier pregunta, aunque por lo general se cubre el tema del mensaje; una clase de apologética (de cinco a siete semanas) que presenta una defensa de la verdad del cristianismo; una clase de siete semanas que cubre las creencias básicas y la vida cristiana, orientada a nuevos creyentes pero abierta a que asistan los buscadores.

- Alcance basado en la afinidad. Ministerios universitarios, ministerios vocacionales (basados en industrias), y reuniones de hombres o de mujeres que pueden tener un aspecto evangelizador o de apologética en sus reuniones regulares y que se pueden reunir en terrenos neutrales, similares a los arriba descritos.

La evangelización debe ser natural, y no dictada por un conjunto de puntos o asuntos en una agenda por la que entramos en una conversación para desarrollarlos. Los amigos comparten su corazón unos con otros y hacen lo mejor los unos por los otros. La evangelización surgirá orgánicamente en las amistades si no permitimos que nuestro orgullo, temores y pesimismo nos hagan esconder nuestra fe y nuestro corazón. Debemos ayudar a nuestra gente a hablar naturalmente a sus amigos en cuanto a cómo ven la realidad. Mientras más estas dinámicas del evangelio estén presentes en sus vidas, más atraerán a nuevas personas como un imán (Hch 2:47) y les ayudarán a hallar la fe de la manera más creíble, natural y fructífera.

De forma general, es seguro traer simplemente a los no creyentes a la comunidad cristiana en cualquier momento si toda la comunidad es muy cálida y con una actitud de aceptación a los que no tienen fe, si la comunidad no es «extraña» culturalmente, si la comunidad está pastoreada por pastores que hacen del ministerio laico una prioridad, y si la iglesia está llevando a cabo un ministerio equilibrado e integrador. Es a este último tema que dirigimos nuestra atención en la parte 7.



PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Lea los varios ejemplos de ministerio del evangelio de cada miembro. ¿Cuál de estas situaciones le suena similar a algo que usted haya hecho personalmente? ¿Cuál de ellas le despierta ideas creativas para proclamar su fe, así como también para conducir a otros a hacerlo? ¿Qué podría hacer su equipo para llegar a ser más intencional en este tipo de ministerio del evangelio? ¿Puede usted añadir a la lista otros ejemplos que ha visto en su comunidad?
2. ¿Qué piensa de la idea de que las personas puedan necesitar «que se les reciba en la comunidad durante un tiempo suficiente para que oigan múltiples expresiones del evangelio –tanto formales como informales– de individuos y maestros» antes de llegar a la fe? ¿Qué pudiera impedir que el no creyente participe en su comunidad? ¿Qué está haciendo usted para dar la bienvenida a los no creyentes a su comunidad de fe?
3. Este capítulo presenta la idea de que los creyentes tengan una «integridad relacional cristiana». Esto significa que ejercen un impacto por el evangelio en las personas que los rodean si son *como* quienes los rodean, y sin embargo profundamente diferentes y *distintos* a ellos, y mientras se mantienen muy visibles y en *interacción* con ellos. ¿Qué piensa usted que significa *parecerse*, *ser distinto*, e *interaccionar con* su comunidad? ¿Qué tal le va a su equipo en cada una de estas áreas? ¿Cómo calificaría usted a su iglesia en el aspecto de integridad relacional?
4. ¿Cuál de las distintas ideas practica usted actualmente para proveer terrenos seguros en su ministerio? ¿Cuán de «seguros» calificaría el no creyente los terrenos que usted provee? ¿Cuál terreno seguro específico le gustaría mostrar como prototipo?

CAPÍTULO 21 — CÓMO EQUIPAR A LA GENTE PARA UNA VIDA MISIONAL

1. Ryan Bolger, «Marks of a Missional Church» [«Las marcas de una iglesia misional»], http://thebolgblog.typepad.com/thebolgblog/2006/01/marks_of_a_miss.html (acceso 17 febrero 2012).
2. John Stott, *Motives and Methods in Evangelism* [Motivos y métodos en la evangelización] InterVarsity, Leicester, RU, 1962, p. 14.
3. Michael Green, *Evangelism in the Early Church* [Evangelización en la iglesia primitiva], ed. rev., Eerdmans, Grand Rapids, 2003, p. 243, citando a Adolph Harnack.
4. Ibíd.
5. Ibíd., pp. 342-46
6. Ibíd., p. 244.
7. Ibíd., p. 315.
8. Ibíd., pp. 318-38.

9. *Ibíd.*, p. 339.
10. Muchos de estos ejemplos los he adaptado de los que se hallan en Colin Marshall y Tony Payne, *The Trellis and the Vine* [El enrejado y la vid], Matthias Media, Kingsford, Australia, 2009, pp. 54-56. He añadido algunos nuevos ejemplos y contextualizado los que se hallan en el libro.
11. Francis Schaeffer, *2 Contents, 2 Realities* [2 Contenidos, 2 Realidades], InterVarsity, Downers Grove, Ill., 1975, pp. 31-32.
12. Para varias ideas sobre la interacción, véase Tim Chester y Steve Timmis, *Everyday Church: Mission by Being Good Neighbours* [La iglesia del diario vivir: La misión de ser buenos vecinos], InterVarsity, Nottingham, RU, 2011, cap. 4 («Misión cotidiana»).
13. Véase Christian Smith, *Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults* [Almas en transición: Las vidas religiosas y espirituales de adultos emergentes], Oxford University Press, Nueva York, 2009, p. 209.
14. Alan Kreider, «“They Alone Know the Right Way to Live”: The Early Church and Evangelism» [«Solo ellos saben la manera correcta de vivir»: La iglesia primitiva y la evangelización], en *Ancient Faith for the Church’s Future* [Fe antigua para la iglesia del futuro], ed. Mark Husbands y Jeffrey P. Greenman, InterVarsity, Downers Grove, Ill., 2008, pp.169-70.
15. Otros dos libros de lectura obligatoria en cuanto a los primeros cristianos y su testimonio mediante el ministerio laico son Green, *Evangelism in the Early Church* [Evangelización en la iglesia primitiva] y Rodney Stark, *The Rise of Christianity* [El auge de la cristiandad], HarperCollins, Nueva York, 1990.
16. Para bosquejos excelentes y fáciles de recordar que dar a los laicos para el cuidado pastoral y la evangelización informales, véase Chester y Timmis, *Everyday Church*, cap. 3 («Cuidado pastoral de todos los días») y cap. 5 («Evangelización de todos los días»).
17. Este «modelaje» comunal continúa en Redeemer hoy en día mediante un ministerio llamado «The Well» («El Pozo»).
18. Véase David Stroud, *Planting Churches, Changing Communities*, [Establecimiento de iglesias, transformación de comunidades], Authentic Media, Milton Keynes, RU, 2009, p. 172.
19. Para sugerencias prácticas sobre cómo hacer esto, véase Marshall y Payne, *The Trellis and the Vine* [El enrejado y la vid], cap. 9 («Multiplying Gospel Growth through Training Coworkers») [«Multipliquemos el crecimiento del evangelio mediante la capacitación de los colaboradores»].
20. Para un tratamiento comprensivo y una lista de terrenos evangelizadores, véase Michael Green, *Evangelism through the Local Church* [La evangelización por medio de la iglesia local], Nelson, Nashville, 1992. Aunque viejo, es la guía más completa sobre este tema.
21. Véase Timothy Keller, *The Reason for God Study Guide and DVD: Conversations on Faith and Life* [La razón para la Guía de estudio de Dios y el DVD: Conversaciones sobre la fe y la vida], Zondervan, Grand Rapids, 2010.

22. Véase Timothy Keller, *King's Cross*, Dutton, Nueva York, 2011.

{ *parte 7: Ministerio integrador* }

EL EQUILIBRIO DE LOS FRENTES DEL MINISTERIO

Las iglesias impulsadas por una visión teológica de la iglesia centrada procurarán desarrollar un ministerio integrador, equilibrado. Debido a que el evangelio no solo convierte a los no creyentes, sino que también edifica a los creyentes, la iglesia no debe tener que escoger entre la evangelización y el discipulado. Debido a que el evangelio se presenta al mundo no solo mediante la palabra, sino también por la obra y la comunidad, no debemos escoger entre enseñar y llevar a cabo un ministerio práctico para atender a las necesidades de la gente. Debido a que el evangelio renueva no solo a los individuos, sino también a las comunidades y las culturas, la iglesia debería discipular a su gente para que busquen la conversión personal, una profunda comunidad cristiana, la justicia social y la renovación cultural en la ciudad. Estos aspectos del ministerio no se deben ver como independientes u opcionales, sino como interdependientes y plenamente bíblicos.

La realidad es que muy pocas iglesias proveen todos estos «frentes de ministerio» con recursos y atención equilibrados. Muchas iglesias están comprometidas a la evangelización, al crecimiento de la iglesia, y al establecimiento de iglesias. Algunas ponen todo el énfasis en la comunión y la comunidad. Otras están radicalmente comprometidas con los pobres y los temas de justicia social. Hay otras que dan mucha importancia a la cultura y las artes. Pero rara vez se combinan todas estas características. De hecho, es normal encontrar a los líderes de estos distintos ministerios resistiéndose e incluso resintiéndose por los énfasis de otro ministerio. Los que trabajan con los pobres piensan que «integrar la fe y el trabajo» es elitista. Los que recalcan la comunidad, el discipulado y la santidad piensan a menudo que recalcar el crecimiento de la iglesia produce superficialidad espiritual.

Pero la naturaleza del evangelio exige que nos comprometamos en todos estos frentes. La experiencia de la gracia inspira la evangelización, así como una adoración íntima y gloriosa del Dios que nos ha salvado. Produce la nueva transparencia y apertura que hace posible una comunión profunda. La orientación del evangelio hacia la gracia nos hace humildes y nos da una pasión por la justicia. Y la naturaleza del evangelio nos ayuda a discernir la idolatría en nosotros mismos y en nuestra cultura, que distorsiona la manera en que hacemos nuestro trabajo y vivimos nuestras vidas en la sociedad.

Lo que es más, la naturaleza de nuestra cultura nos lo exige. Un ministerio en el cual los cristianos sirvan sacrificialmente por el bien común de la ciudad no solo es bíblico, sino que también es un contexto necesario para que cualquier llamado evangelizador a creer en Jesús sea efectivo. Después de todo, ¿por qué la gente de la ciudad debe escucharnos si nos perciben simplemente como empeñados en aumentar el tamaño y el poder de nuestra propia tribu? O considere la interacción cultural. En un capítulo previo dijimos que no se puede cambiar la cultura simplemente por medio de personas que intentan integrar su fe con su trabajo o simplemente mediante montones de conversiones. Debe ser lo uno y lo otro. Debe haber un número creciente de cristianos a quienes el evangelio moldea mediante

una profunda experiencia de la comunidad cristiana y a quienes se les conoce por su dedicación a los pobres. Solo mientras hagamos todos estos ministerios a la vez, cualquiera de ellos será de lo más efectivo. El éxito en un solo frente depende del éxito en los demás frentes del ministerio. La verdad es que si no hacemos un esfuerzo fuerte en llevar a cabo *todos* estos de alguna manera a la vez, no llevaremos bien a cabo *ninguno* de ellos en absoluto. En otras palabras, el ministerio de la iglesia centrada debe ser *integrador*.

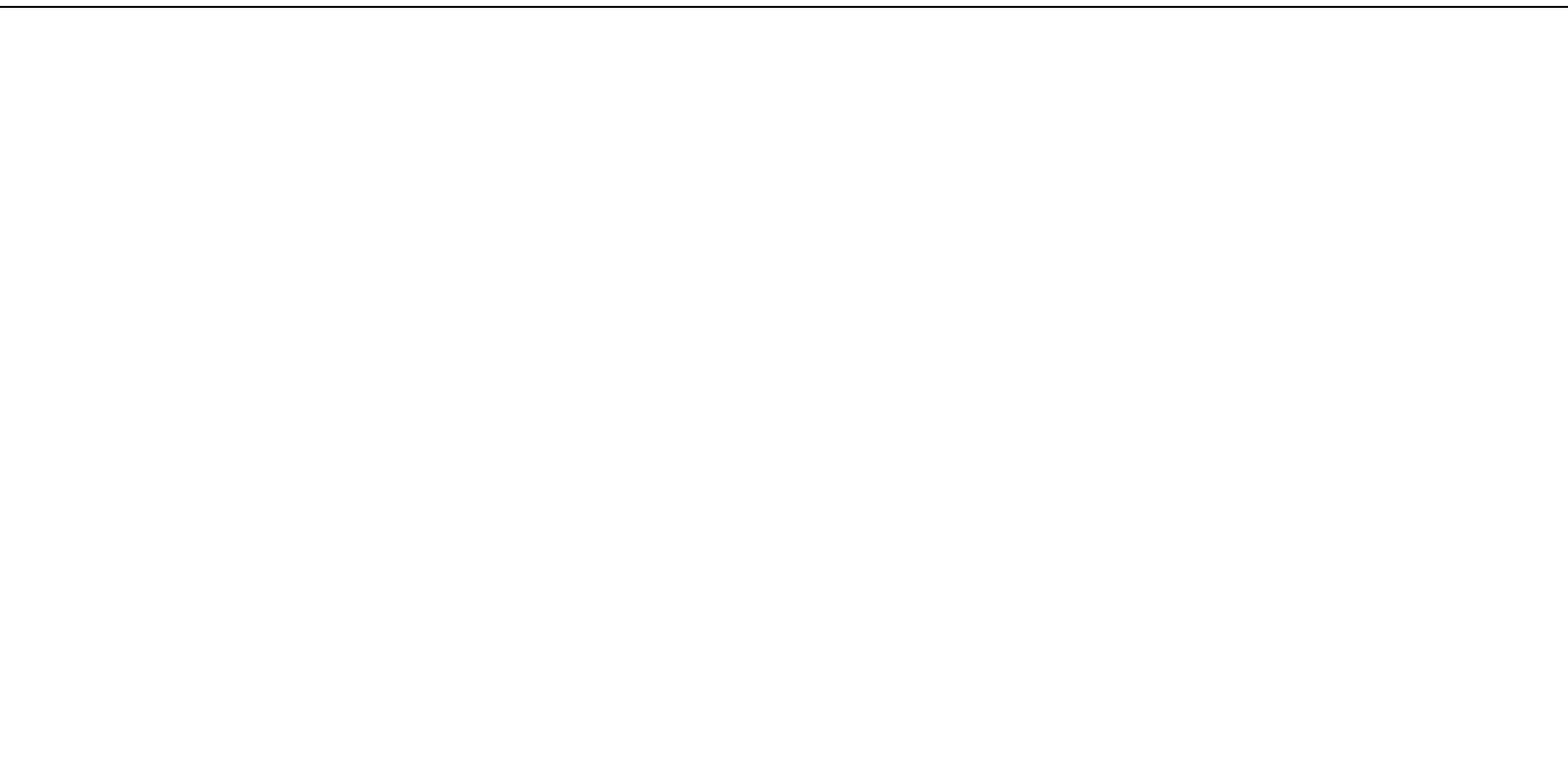
Solo si producimos miles de nuevas comunidades de iglesia que regularmente ganan para Cristo a la gente secular, buscan el bien común de toda la ciudad (especialmente de los pobres), y discipulan a miles de cristianos para que escriban dramas, avancen en la ciencia, hagan periodismo creativo, empiecen nuevas empresas eficientes y productivas, usen su dinero para otros, y produzcan erudición y literatura innovadora, estaremos haciendo en realidad todas las cosas que la Biblia nos dice que los cristianos deben estar haciendo. Así es como empezamos a ver a nuestras ciudades influenciadas comprensivamente para Cristo.

EQUILIBRANDO LAS METÁFORAS BÍBLICAS PARA LA IGLESIA

En un artículo importante, Edmund Clowney demuestra que hay literalmente docenas de metáforas que se usan en la Biblia para describir a la iglesia.¹ A la iglesia se le llama «linaje escogido [...] nación santa» (1 P 2:9); literalmente, una etnia distinta tan cambiada por nuestro encuentro con Cristo que nos parecemos más unos a otros que a los demás en nuestra raza o sociedad en particular. La iglesia también es una «familia» en la cual otros cristianos son mis hermanos, hermanas, madres y padres (Mt 12:49-50; 1 Ti 5:1-2; 1 Jn 3:14-18). A la iglesia se le llama «el cuerpo de Cristo» (1 Co 12:12-27) sugiriendo que todos nosotros, como partes de un cuerpo humano, tenemos una función diferente pero irremplazable e interdependiente. Estas metáforas describen las nuevas conexiones que tenemos los unos con los otros en Cristo.

Varias metáforas recalcan el acceso único que tenemos ahora al amor y la presencia de Dios mismo. A la iglesia se la describe como la esposa de Cristo (2 Co 11:2; Ef 5:32), lo que nos indica un nivel de intimidad que va más allá de las más profundas relaciones humanas. También se la menciona como «real sacerdocio» (1 P 2:9) y «templo santo» del Espíritu de Dios, «hogar espiritual» (Ef 2:20-22; 1 P 2:4-8).

Otras metáforas hablan de crecimiento, tanto en calidad como en tamaño. La iglesia es «el campo de cultivo de Dios» (1 Co 3:9), su «cosecha» (Jn 4:35), un «olivo» (Ro 11:24) y las «ramas» de una viña (Jn 15:5). Junto con las referencias a nuestro papel como sacerdocio que ofrece sacrificios al proclamar y hacer el bien (Heb 13:16) y nuestro llamamiento a anunciar las virtudes de Dios (1 P 2:9b), estas imágenes hablan de cómo debemos servir a Dios al conectarnos al mundo. Y estas son solo un puñado de unas ochenta y tantas metáforas que se usan en la Biblia para describir a la iglesia. Clowney advierte, correctamente, en contra de que nos concentremos demasiado en una cualquiera de ellas. Todas ellas deben comunicar nuestra práctica de la vida de la iglesia, y eso nos presenta un gran reto.



RUPTURA DEL PARADIGMA LIBERAL / CONSERVADOR

Muchos tienen un impulso casi irresistible de situar a cada iglesia en algún punto dentro del espectro ideológico, desde la ideología liberal (de izquierda) a la ideología conservadora (de derecha). Pero el evangelio hace que sea imposible catalogar a una iglesia de esta manera, porque produce cambios profundos y poderosos que convierten a las personas de sus pecados, así como cambios sociales profundos y poderosos. Desafía los valores de nuestros corazones (egoísmo e idolatría) y del mundo (poder, estatus, reconocimiento y riqueza). El patrón del evangelio es triunfo a través de la debilidad, riqueza a través de la pobreza, poder a través del servicio. Comprender esto cambia nuestra actitud hacia los pobres, hacia nuestro propio estatus, y hacia nuestra riqueza y futuro profesional. En lugar de hacer énfasis *principalmente* en la evangelización (como lo hacen las iglesias conservadoras) o *principalmente* en la justicia social (como lo hacen las iglesias de ideología liberal), nos proponemos de forma intencionada dar un alto énfasis a ambas cosas: utilizando un enfoque holístico que conecte a las personas de nuestra iglesia con la ciudad mediante tanto la proclamación evangelizadora como ministerios de justicia y misericordia. Una iglesia centrada en el evangelio debe combinar los «entusiasmos» que no se suelen ver juntos en la misma iglesia.

Nuestra tendencia natural es dar prioridad a una o dos metáforas en particular en nuestra comprensión de la iglesia y su identidad en el mundo, y descuidar las otras. El libro *Models of the Church* del cardenal Avery Dulles destaca cómo este ha sido en efecto el caso en varios puntos de la historia de la iglesia y en escenarios particulares a través de una variedad de culturas. Varias metáforas bíblicas de la iglesia han llegado a dominar el pensamiento de los cristianos y echado fuera a las demás metáforas, y él menciona cinco modelos de la iglesia que tienden a recalcar una de las metáforas sobre todas las demás:²

1. El modelo de la «iglesia como institución» recalca la doctrina, la teología y la autoridad ministerial ordenada.
2. La «iglesia como comunión mística» señala a la iglesia como una comunidad orgánica y de comunión.
3. La «iglesia como sacramento» acentúa la adoración corporativa.
4. La «iglesia como heraldo» hace preeminentemente evangelización y predicación.
5. La «iglesia como sierva» es una comunidad radical, comprometida con la justicia social.

Los modelos de la iglesia son en cierto sentido inevitables. Los dones espirituales y el llamado de los líderes de una congregación, junto con su contexto social (por ejemplo, una

ciudad universitaria en vez de un barrio en el centro de la ciudad) implican necesariamente que cada iglesia tiende a ser naturalmente mejor para cumplir ciertas metáforas y llevar a cabo ciertas clases de ministerio. Algunas iglesias serán mejores en la evangelización, otras en la enseñanza y el discipulado, otras en la adoración reunida y la predicación, otras en el servicio a los necesitados. Sabemos que ningún cristiano puede tener todos los dones espirituales y desempeñar igualmente bien todos los ministerios; este es un punto muy claro de 1 Corintios 12. También se puede argumentar que ninguna congregación tiene todos los dones espirituales (por lo menos no todos en proporción) y por consiguiente es incapaz de hacer igualmente bien todas las cosas. Las iglesias locales, como los creyentes individuales, deben aceptar humildemente sus limitaciones y reconocer que solamente son una parte de todo el cuerpo de Cristo en una ciudad, región o nación.

CUATRO FRENTES DEL MINISTERIO

No se puede ignorar ninguna de las metáforas usadas para describir a la iglesia; todas son bíblicas. Toda iglesia debe tratar de ser fiel a *todas* las ricas imágenes en las Escrituras. Sin embargo, ninguna iglesia tiene un conjunto perfectamente equilibrado de dones y puntos fuertes; ini tampoco tiene exceso de liderazgo o de capacidad financiera! ¿Qué quiere decir, en la práctica, ser fiel a estas limitaciones y sin embargo fiel a todas las metáforas bíblicas?

Quiere decir que una iglesia debería tratar de suplementar sus ministerios más fuertes procurando hacer *todas* las formas de ministerio lo más diestramente que sea posible de una manera integradora. Debería reconocer y capitalizar en sus puntos fuertes, pero sin dejar nunca de intentar estimular sus aspectos más débiles, por respeto a todo lo que las Escrituras dicen que una iglesia es y hace. No es diferente a las relaciones de los dones espirituales del individuo y los deberes cristianos. Por ejemplo, la Biblia les dice a todos los cristianos que evangelicen y amen a sus prójimos pobres. Y sin embargo, algunos tienen el don de evangelización (Ef 4:11) y otros tienen dones de misericordia y de servicio (Ro 12:7-8). Así que los creyentes individuales deben hallar amplias oportunidades para usar sus dones, pero también deben cuidar de hacer lo que la Biblia dice que son sus deberes, incluso aquellos sobre los cuales piensan que no se les dan igual de bien.

Debemos admitir la dificultad de esta tarea. En verdad, es uno de los equilibrios más difíciles que los líderes de la iglesia tienen que lograr. Deben reconocer que ninguna iglesia puede hacer igualmente bien todas las cosas, y sin embargo, no pueden permitir que ninguna de las funciones dadas a la iglesia «se caiga del mapa». Y las iglesias de la ciudad en particular, debido a la complejidad de la sociedad metropolitana, deben prestar cuidado especial para interaccionar en cada aspecto del ministerio con un compromiso y énfasis tan generosos como puedan.

En lugar de hablar de metáforas y modelos de la iglesia, prefiero hablar acerca de «frentes de ministerio» específicos. Estos se basan en una comprensión de que los distintos modelos y metáforas tienden a recalcar tipos particulares de ministerio y a darles a unos prioridad sobre otros. Permítame proponer cuatros «frentes» de ministerio:

1. conectar a las personas con Dios (mediante la evangelización y la adoración).
2. conectar a las personas unas con otras (mediante la comunidad y el discipulado).
3. conectar a las personas con la ciudad (mediante la misericordia y la justicia).
4. conectar a las personas con la cultura (mediante la integración de la fe y el trabajo).

Por supuesto, muy pocas iglesias interaccionan de hecho en cada uno de estos cuatro frentes con un enfoque y atención completamente equilibrados. Lo normal, bastante a menudo, es una atmósfera de competencia dentro de la iglesia y entre iglesias, de diferentes ministerios reclamando recursos y atención. Pero la interacción, de alguna forma, de los cuatro frentes es la única manera de honrar la plena variedad de metáforas bíblicas de la iglesia. A esto es a lo que yo llamo un *ministerio integrador*.

No he hallado a nadie que haya enseñado la naturaleza integradora del ministerio de la iglesia mejor que Edmund Clowney. En su trabajo bíblico, teológico acerca de la iglesia, Clowney habla de los «objetivos bíblicos del ministerio» como algo en tres fases: (1) somos llamados a ministrar y servir a Dios mediante la *adoración* (Ro 15:8-16; 1 P 2:9); (2) debemos ministrarnos y servirnos unos a otros mediante la *edificación cristiana* (Ef 4:12-26); y (3) debemos ministrar y servir al mundo mediante el *testimonio* (Mt 28:12-20; Lc 24:28; Hch 5:32). Estos tres objetivos del ministerio muestran el amplio campo de lo que la iglesia está llamada a hacer. No somos llamados a «especializarnos» en uno de estos aspectos; *solo* a conectar a las personas con Dios, unas con otras, o al mundo. Lo hacemos todo. Y Clowney aduce que todas estas metas en realidad son *una* sola meta, un llamado y propósito fundamentales como iglesia:

El llamamiento de la iglesia a ministrar directamente a Dios, a los santos y al mundo es un solo llamado. Pablo testifica al mundo de los gentiles a fin de que ellos puedan entonar alabanzas a Dios. La edificación y la adoración van juntas también: entonamos a Dios salmos, himnos y cantos espirituales, pero al hacerlo nos enseñamos y nos amonestamos unos a otros (Col 4:16; Ef 5:19). Cuando nuestros corazones se llenan de alabanza a Dios, nuestra misma adoración se vuelve un testimonio al mundo. En Pentecostés los discípulos alabaron a Dios, en muchos idiomas y su alabanza fue un testimonio a todos los que oyeron.³

Allí está. Tenemos un llamado: entonar las alabanzas de Dios, declarar las excelencias del que nos llamó de las tinieblas a su luz admirable (1 P 2:9). Cuando proclamamos y entonamos las alabanzas de Dios ante el mundo, testificamos. Cuando proclamamos y entonamos las alabanzas de Dios unos a otros, nos edificamos y discipulamos. Cuando proclamamos y entonamos las alabanzas a Dios en su presencia, adoramos. Declaramos y demostramos la gloria y la bondad de Dios de diversas maneras a diferentes grupos de personas. Es por eso que existimos como iglesia.

LAS ESFERAS Y PAPELES DE LA IGLESIA

En este punto es también útil recordar algo que citamos previamente: la distinción que hace Abraham Kuyper entre las esferas de la iglesia institucional y de la iglesia orgánica. La iglesia institucional es la iglesia local bajo sus dirigentes, en tanto que la iglesia orgánica se refiere a los cristianos unidos en una multitud de asociaciones y organizaciones formales e informales, o a los creyentes simplemente trabajando como individuos en el mundo. La iglesia, tanto institucional como orgánica, debe interaccionar en cada uno de los cuatro frentes, bien sea directa o indirectamente; y la distinción kuyperiana sugiere algunas diferencias en el papel y el alcance entre las dos esferas.

Los frentes del ministerio de adoración/evangelización, y comunidad/discipulado, son preeminentemente trabajo de la iglesia institucional y sus ministros y ancianos. Todos los creyentes individuales deben ser testigos y edificar a otros creyentes. Y muchas agencias paraeclesiales han sido muy eficientes en estos aspectos. Pero el ministerio de la iglesia local es el agente irremplazable para este ministerio en el mundo, porque su principal tarea es el ministerio de la Palabra y los sacramentos; ganar a las personas para la fe y edificarlas como discípulos.

Al ministrar a las necesidades económicas y materiales de las personas –el tercer frente del ministerio de la misericordia y la justicia– hay una superposición entre la iglesia institucional y la orgánica. La iglesia lleva a cabo el ministerio diaconal para las personas dentro e inmediatamente alrededor de su comunidad. Los de tradición reformada piensan que el diaconado es un oficio especial dentro de la iglesia dedicado precisamente a este propósito. Pero también existe el trabajo de desarrollo económico y reforma social que acomete más sistemáticamente los problemas de la pobreza y otras necesidades de la sociedad. Opino que este tipo de trabajo lo hacen mejor los cristianos individuales o a través de organizaciones que se forman con estos propósitos específicos.⁴

Cuando la iglesia institucional presta atención a la interacción cultural –el cuarto y último frente del ministerio– lo hace primordialmente al *discipular* a una comunidad de creyentes que funcionan como la iglesia orgánica. Al enseñar la doctrina cristiana de la vocación, la bondad de la creación, la importancia de la cultura, y la práctica del Sabbat, debería estar inspirando y animando a sus miembros a entrar en los distintos canales de la cultura. Equipa, por ejemplo, a sus miembros que producen películas a ser distintivamente cristianos en su arte y a trabajar mediante una sólida instrucción cristiana. Pero al final, pienso que la iglesia local no debe formar una compañía de producción para hacer largometrajes.

En los capítulos que siguen desarrollaremos en mayor detalle qué aspecto puede tener el ministerio en cada uno de los cuatro frentes, particularmente al integrarse con los demás. Algunas de estas cosas son meramente sugerencias, puesto que obviamente no podemos determinar todo lo que una iglesia debe estar haciendo en cada aspecto del ministerio. Con todo, espero aportar claridad y enfoque a la misión de la iglesia, junto con un equilibrio muy necesario en la manera en que interaccionamos en el ministerio.⁵



PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. ¿A cuál de las metáforas de la iglesia dadas en la Biblia (nación santa, familia, cuerpo de Cristo, esposa de Cristo, real sacerdocio, templo del Espíritu de Dios, campo y cultivo de Dios, ramas en una vid, etcétera) tiende usted a dar prioridad de forma natural? ¿De qué manera estas prioridades hacen singular a su iglesia?
2. ¿Cuál de los cinco modelos de la iglesia descritos por Avery Dulles se acerca más al modelo de su propia iglesia?
 - el modelo de la «iglesia como institución»: recalca la doctrina, la teología y la autoridad ministerial ordenada.
 - el modelo de la «iglesia como comunión mística»: señala a la iglesia como una comunidad orgánica y de comunión.
 - el modelo de la «iglesia como sacramento»: acentúa la adoración corporativa.
 - el modelo de la «iglesia como heraldo»: hace preeminentemente evangelización y predicación.
 - el modelo de la «iglesia como sierva»: una comunidad radical comprometida con la justicia social.

¿Cómo les describiría a otros el modelo de su iglesia? ¿Qué recalcaría usted?

3. Keller escribe: «Cuando la iglesia institucional presta atención a la interacción cultural –el cuarto y último frente del ministerio– lo hace primordialmente al *discipular* a una comunidad de creyentes que funcionan como la iglesia orgánica. Al enseñar la doctrina cristiana de la vocación, la bondad de la creación, la importancia de la cultura, y la práctica del Sabbat, debería estar inspirando y animando a sus miembros a entrar en los distintos canales de la cultura». ¿Está usted de acuerdo con esta premisa? ¿Cuáles son algunos de los peligros de que la iglesia institucional se involucre directamente en este trabajo? ¿Cuáles son algunas de las maneras prácticas en que su iglesia puede discipular a los creyentes para interaccionar con la cultura?

CAPÍTULO 22 — EL EQUILIBRIO DE LOS FRENTES DEL MINISTERIO

1. Edmund P. Clowney, «Interpreting the Biblical Models of the Church» [«Interpretación de los modelos bíblicos de la iglesia»], en *Biblical Interpretation and the Church* [La interpretación bíblica y la iglesia], ed. D. A. Carson, Nelson, Nashville, 1985, pp. 64-109.
2. Avery Dulles, *Models of the Church* [Modelos de la iglesia], Image, Garden City, N. Y., 1978. Hablo más extensamente de los modelos de la iglesia y el libro de Dulles en la sección sobre «Modelos de la iglesia y el ministerio» y «Modelos de la iglesia y el movimiento» en el capítulo 30.
3. Edmund P. Clowney, *Living in Christ's Church* [Cómo vivir en la iglesia de Cristo], Great

Commission, Filadelfia, 1986, p. 140.

4. Presento el caso de esta distinción en *Generous Justice: How God's Grace Makes Us Just* [Justicia generosa: Cómo la gracia de Dios nos justifica], Dutton, Nueva York, 2010, cap. 6.
5. Es importante destacar que lo que sigue no es una teología completa de adoración, comunidad, ministerio de diáconos y discipulado público. Tampoco es un análisis equilibrado de métodos de ministerio. Más bien, es un conjunto de observaciones en cuanto a cómo cada aspecto del ministerio interacciona con los demás. Por supuesto, cada uno de estos aspectos del ministerio o «frente» merece un tratamiento para llenar un solo libro, lo que bien ya he hecho (por ejemplo, *Generous Justice* [Justicia generosa]), estoy haciendo (por ejemplo, *Every Good Endeavor* [Toda buena empresa]), o espero hacer.

CÓMO CONECTAR A LAS PERSONAS CON DIOS

Hace dos generaciones casi nadie preguntaba: «¿Cómo debemos adorar?». Cada iglesia estaba sólidamente enquistada en una tradición teológica o denominacional en particular, y la adoración se hacía en conformidad con la tradición. Hoy, sin embargo, hay una vertiginosa variedad de enfoques y estilos de adoración que se usan, no solo en iglesias por todo el país (como siempre ha sido el caso), sino incluso en iglesias dentro de la misma denominación. Tristemente, esta nueva diversidad ha sido la causa de mucha contienda y confusión.

Probablemente la causa más común en las «guerras de adoración» ha sido el conflicto entre adoración contemporánea y tradicional, del que hago un seguimiento en mi capítulo en *Worship by the Book*.¹ En incontables iglesias durante las décadas de los sesenta, setenta y ochenta, hubo una batalla entre la generación de la Segunda Guerra Mundial (que favorecía los himnos, coros e instrumentación tradicionales) y los «baby boomers» (que favorecían los cánticos de alabanza con música popular contemporánea). A mediados de la década de los noventa, el conflicto en general lo ganaron los «boomers». Hoy, sin embargo, las cosas están mucho más complicadas. No es solo que existan más de dos enfoques a la adoración; hay muchos esfuerzos dedicados a fundir algunos de ellos.²

Debido a que incluso las iglesias más innovadoras no pueden reinventar completamente su servicio de adoración cada semana, las tradiciones de adoración son inevitables. Fíjese en el cuadro de la página siguiente para ver cuales son las principales tradiciones que observo actualmente en la iglesia estadounidense.

Algunos lectores tal vez retrocedan de inmediato ante la pregunta: «¿Cómo escogemos una forma de adoración?», porque piensan que refleja una mentalidad de consumidor estadounidense que diseña o escoge el ministerio estrictamente para atender las necesidades que siente el consumidor. Pero, mientras que el consumismo puede ser en verdad la razón de tal pregunta, las presuposiciones detrás de la resistencia a la pregunta pueden ser igual de sospechosas. Muchos se abstienen de considerar diferentes formas de adoración porque piensan, de forma simplista, que solo hay una manera bíblicamente garantizada de adorar. Dan por sentado, erróneamente, que su propia versión del cristianismo no está ligada a la historia ni situada en un momento cultural y socialmente específico. O tal vez puedan evadir la pregunta debido a lo fuerte de su propio gusto. Algunos tal vez se identifiquen tan fuertemente con ciertas formas que insistan simplemente en que «no pueden adorar» de ninguna otra manera. Pero en la parte 3 («Contextualización del evangelio») vimos que todas las expresiones humanas están impregnadas, hasta cierto punto, por la cultura, y esto también se aplica a la adoración. Mientras que las verdades que confesamos y profesamos trascienden la cultura, ninguna articulación o incorporación de ellas puede trascender a la cultura.

Anteriormente ya miramos 1 Corintios 9:19-23, donde Pablo habla de adaptarse a varias culturas, llegando a ser «todo para todos, a fin de salvar a algunos por todos los medios posibles». Como observamos, esto no es una receta para el relativismo. Más bien, Pablo nos recuerda que en toda cultura hay muchas cosas que no contradicen directamente a las Escrituras y por consiguiente ni se prohíben ni se ordenan. Tales rasgos culturales deben, en general, ser aceptados con caridad y humildad, para evitar hacer innecesariamente foráneo el evangelio. Esto es cierto no solo para la predicación, sino también para la adoración como cuerpo.

Cada uno de nosotros tiene formas de adoración que pensamos que tienen una sólida base bíblica y que hemos visto dar mucho fruto. Y sin embargo, siempre deberíamos admitir el grado en el que, cualquier forma de adoración, refleja factores culturales y temperamentales, y no meramente principios bíblicos.

ÉNFASIS HISTÓRICO	ÉNFASIS CONTEMPORÁNEO	ÉNFASIS EN LA CONVERGENCIA
<i>Litúrgico</i> Énfasis en lo físico y los sentidos; es central la eucaristía <i>Alto:</i> Anglicana <i>Moderado:</i> Luterana, episcopal <i>Bajo:</i> Reformada continental, metodista	<i>Alabanza y adoración</i> Énfasis en lo emocional; es central la música de alabanza <i>Afroamericana:</i> AME, bautistas nacionales <i>Pentecostales clásicos:</i> Asambleas de Dios, Iglesias de Dios en Cristo, evangelio cuadrangular <i>Alabanza contemporánea/ adoración:</i> Capillas de Calvario, viñas <i>«Combinación» de tradicional y alabanza:</i> 50/50 cantos de adoración e himnos	<i>Fusiones de tanto forma como música</i> Énfasis en lo místico; la experiencia es central <i>Litúrgico contemporáneo:</i> La forma original fue la «misa folclórica» de los católicos carismáticos y los anglicanos. Ahora tenemos una variedad de tradiciones litúrgicas específicas (anglicana, reformada, etcétera) o una «Gran Tradición» amalgamada usando folclor tradicional, rock popular y suave, rock indie, jazz, ritmo y blues/gospel, hip-hop, ecléctico y otros.
<i>Tradicional</i> Énfasis en lo mental; es central el sermón <i>Iglesia libre:</i> Puritana/reformada, muchas iglesias independientes <i>Vida del cuerpo:</i> Anabaptista, cuáqueros, iglesias pequeñas, movimiento de Jesús <i>De avivamiento:</i> Bautista, metodista	<i>Adoración orientada al buscador</i> Énfasis en lo práctico; es central el tema <i>Cultos enfocados al buscador:</i> Willow Creek <i>Adoración sensible al buscador:</i> Saddleback	

En esto debo hablar por mí mismo. Yo hallo que la adoración reformada y presbiteriana está de acuerdo con la Palabra de Dios y que es ricamente satisfactoria para mí. Sin embargo, esta tradición no deja espacio esencialmente para lo impredecible o para exhibiciones públicas de emoción. ¿Por qué? A los presbiterianos les gusta citar el pasaje paulino en cuanto a hacer todo «de una manera apropiada y con orden» (1 Co 14:40), aunque este texto forma parte de un pasaje que describe un culto que suena muy poco a presbiteriano. Deberíamos admitir que, aunque mucho de nuestro embeleso por lo

predecible y el orden brota de una apropiada preocupación por la reverencia y el decoro en presencia del Rey, nuestra expresión particular de esa reverencia es muy típica del norte europeo, de clase media, y a menudo refleja un prejuicio temperamental (tal vez incluso idolatría) respecto al control. Resumiendo, nuestra preferencia por una forma particular de adoración se basa típicamente en una mezcla de principio, temperamento y cultura.

Esto da flexibilidad, incluso para quienes creen en el «principio regulador» de la adoración; de los cuales yo soy uno.³ Esta noción histórica dice que los cristianos no deben hacer nada en la reunión de adoración a menos que la Biblia ofrezca alguna base para ello. Sin embargo, hace una distinción entre los «elementos» bíblicos de la adoración (por ejemplo, predicación, lectura de la palabra, cantos, oración, bautismo y votos) y las «circunstancias»; las maneras particulares en las cuales realizamos los elementos. La Biblia no prescribe y ni siquiera habla de innumerables consideraciones prácticas. No indica el nivel de formalidad o previsibilidad del culto; la duración del servicio o la cantidad de tiempo que se dedica a cada una de las partes; la clase de armonía, ritmo o instrumentación de la música; el nivel de expresión emocional; y ni siquiera el orden del culto. No hay nada equivalente al libro de Levítico en el Nuevo Testamento. La Confesión de Escocia de 1560 dice: «No pensamos que alguna norma de orden de ceremonias que los hombres han diseñado pueda ser designada para toda época, tiempo y lugar».⁴

PRINCIPIOS ORIENTADORES PARA CONECTAR A LA GENTE CON DIOS

La Biblia, entonces, nos deja un nivel de libertad en lo relacionado con la mayoría de las cuestiones prácticas en la adoración. ¿Cómo usamos sabiamente esta libertad? ¿Cómo podemos determinar cuál enfoque usar? Será útil tener en mente varias perspectivas al estimular a la gente a conectarse con Dios en la adoración.

LA PERSPECTIVA NORMATIVA: MIRANDO A LA BIBLIA Y AL PASADO

Primero, nuestra *teología bíblica* en cuanto a la adoración da forma al culto. Teóricamente, nuestra teología de adoración debería ser algo fijo, inmutable. En realidad, sin embargo, nuestros corazones pecadores y las riquezas de las Escrituras dicen que nuestra teología de adoración está constantemente evolucionando (hacia una mayor plenitud y precisión, ¡esperamos!). Es fácil asumir que tenemos *la* comprensión equilibrada de la adoración, pero en cualquier momento dado, probablemente no la tengamos. Con todo, allí es donde empezamos. Debemos dejar que nuestra mejor comprensión de lo que la Palabra de Dios dice en cuanto a la adoración dé forma al servicio que diseñamos y usamos cada semana.

Además, una *tradicón histórica* de adoración forma parte del culto. Con el correr de los años los cristianos han desarrollado una serie de tradiciones históricas de adoración. La tradición es valiosa porque nos conecta con los santos y la iglesia del pasado, apoyándonos en la probada sabiduría de generaciones. Solo los protestantes han producido (entre otras) las tradiciones de adoración luterana, anglicana, reformada continental, puritana o de iglesia libre, anabaptista, de avivamiento, pentecostal y afroamericana.

Hace una o dos generaciones, la mayoría de los evangélicos llevaban a cabo una adoración tradicional no litúrgica. Luego, desde principios de la década de los setenta, hubo un movimiento serio hacia la adoración contemporánea no litúrgica. Pero en la década de los ochenta muchos estaban regresando. Preocupados con lo que se percibía como una naturaleza demasiado cognoscitiva de la adoración evangélica tradicional y la naturaleza exageradamente sentimental de la adoración evangélica contemporánea, muchos han vuelto a formas incluso más litúrgicas que la adoración tradicional, orientada al sermón, que habían abandonado.⁵ Muchos en este movimiento no adoptan un servicio de alguna tradición de adoración en particular, sino que producen un pastiche de diversos enfoques históricos.

Por favor, ejerza aquí gran cuidado. Como hemos dicho, cada tradición de adoración se arraiga en el tiempo, un lugar y una cultura, y ninguna debe ser vista como un absoluto inamovible. También es cierto que muchas tradiciones, que ahora consideramos históricas, fueron en su tiempo revisiones innovadoras de un enfoque más viejo. Reconozca, sin embargo, que las diferentes tradiciones de adoración y espiritualidad de la iglesia también se basan en diferencias teológicas. Así pues, mientras no podemos decir que alguna de ellas es la única y sola manera correcta, hay algunas tensiones genuinas e incluso contradicciones entre ellas. Por ejemplo, la diferencia entre la adoración litúrgica más centrada en los sacramentos y la adoración más centrada en la Palabra o el sermón, se basa en gran parte en formas distintas de entender cómo Dios comunica su gracia, cómo ocurre el crecimiento espiritual, y la relación entre la doctrina y la experiencia. Y, como Michael Allen destaca, la diferencia entre la emocionalmente inmediata adoración carismática y la

adoración clásica «de Palabra y sacramentos» se arraiga en diferentes percepciones de la relación entre la gracia y la naturaleza. En la primera, se ve a la gracia obrando mediante una experiencia más inmediata y con interrupciones de las leyes naturales, en tanto que en la segunda, «la gracia perfecciona a la naturaleza, en lugar de [...] hacerla a un lado circunvalándola».⁶

ADORACIÓN QUE GANA AL MUNDO

Dios le ordenó a Israel que invitara a las naciones a unírsele para declarar su gloria. La visión de Sión era que fuese el centro de adoración que gana al mundo (Is 2:2-4; 56:6-8; Sal 102:18, 21-22). El Salmo 105 es un mandamiento directo para que los creyentes interaccionen en adoración evangelizadora. El salmista reta al pueblo que «*den a conocer sus obras [del SEñOR] entre las naciones*» (v. 1, énfasis mío). ¿Como deben hacer esto? «Cántenle, entónenle salmos; hablen de todas sus maravillas» (v. 2). A través de todas las Escrituras del Antiguo Testamento se les dice continuamente a los creyentes que canten y alaben a Dios ante las naciones no creyentes (véase también Sal 47:1; 100:1-5). Conforme el pueblo de Dios le alaba, se llama y convoca a las naciones para que se unan en el canto.

Cuando pasamos al Nuevo Testamento, hallamos que Pedro le dice a la iglesia gentil: «Pero ustedes son linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo que pertenece a Dios, para que proclamen las obras maravillosas de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 P 2:9). Pedro destaca la continuidad de los propósitos de Dios para su pueblo cuando le presenta a la iglesia el reto a la adoración evangelizadora; el mismo testimonio al cual fue llamado Israel. Pero hay una diferencia clave. En el Antiguo Testamento el centro de la adoración que gana al mundo era el monte Sión, pero ahora, en dondequiera que adoremos a Jesús en espíritu y en verdad (Jn 4:24), venimos a la Sión celestial (Heb 12:22-24). En otras palabras, el Señor resucitado ahora envía a su pueblo cantando sus alabanzas en misión, llamando a las naciones a unirse tanto a los santos como a los ángeles en una doxología celestial. Jesús mismo está en medio de los redimidos y nos dirige a entonar las alabanzas a Dios (Heb 2:12), así como Dios está sobre sus redimidos y canta por nosotros con gozo (Sof 3:17).

Opino que lo mejor es examinar la Palabra de Dios, sacar nuestras conclusiones teológicas, conocer o informarse de la tradición histórica que pensamos que más se ajusta a nuestras conclusiones, y luego (sin embargo) estar abierto a las adaptaciones culturales y aprender de otras tradiciones.⁷

LA PERSPECTIVA SITUACIONAL: ESCENARIOS CULTURAL Y ECLESIAL

Juan Calvino reconoció que un culto de adoración no debe ser moldeado solo por consideraciones teológicas e históricas. A menudo dijo que se debería hacer «cualquier cosa que edifique»: «Si permitimos que el amor sea nuestra guía, todo será seguro».⁸ En otras palabras, es esencial que consideremos lo que apela a las personas de nuestra comunidad y de nuestra iglesia. De nuevo, dividamos esto en dos aspectos.

Primero, nuestro *contexto cultural* le da forma al culto. Aunque esta idea puede ser una fuente seria de controversia para muchos, es, sin embargo, inevitable. Vemos una fuerte correlación entre los enfoques a la adoración y factores demográficos tales como edad,

posición socioeconómica y etnia. Estos son algunos ejemplos de nuestra propia observación en la ciudad de Nueva York:

- En general, la música clásica y la liturgia apelan a los educados. Las formas culturales «altas» son las que, por definición, requieren educación a fin de apreciarlas.
- En general, los enfoques de alabanza y adoración contemporáneos reunirán con mucha mayor probabilidad a una diversidad de grupos raciales.
- En general, los jóvenes profesionales anglo, especialmente los que tienen una inclinación más artística, son atraídos fuertemente por la convergencia de formas litúrgicas e históricas y música ecléctica.
- En general, las familias de «baby boomers» son atraídas fuertemente a los cultos sensibles al buscador y a cantos cristianos contemporáneos más sentimentales y sin historia.

Al diseñar su culto, no puede dar por sentado ingenuamente que está «simplemente siendo bíblico» en cuanto a muchas cosas que en realidad son preferencias culturales y personales. Piense en quiénes están en su comunidad, e incline su culto de adoración hacia ellos en todas las áreas en donde su teología bíblica y tradición histórica le den libertad.

Segundo, tenga presente que el *modelo* y los *valores básicos* de nuestra iglesia moldean el culto. Cada iglesia debe practicar la adoración, la evangelización, la enseñanza, la edificación de la comunidad y el servicio; pero cada modelo relaciona estos elementos entre sí de maneras diferentes. Por ejemplo, algunos modelos de iglesia esperan hacer la mayor parte de su evangelización en el culto; otros modelos no. Muchos han destacado que todas las tradiciones de adoración tienen propósitos ligeramente diferentes. Todos son *adoración*; todos procuran honrar a Dios al ensalzarlo, mostrando a todos su valía, y llamando a la congregación a darle lo que se merece; con todo, las diferentes tradiciones persiguen esta meta básica de maneras diferentes. El enfoque tradicional/de iglesia libre pone más énfasis en *instruir* al adorador, en tanto que el enfoque de alabanza/adoración procura *exaltar* y *estimular* al adorador, en tanto que el enfoque sensible al buscador procura *estimular* al adorador mientras que *evangeliza* a los no cristianos presentes. Nuestro propio modelo de iglesia nos guiará, bien sea a usar uno de estos enfoques o a mezclar varios aspectos.

LA PERSPECTIVA EXISTENCIAL: TEMPERAMENTO Y AFINIDAD

Finalmente, es necesario que nos percatemos de nuestras propias afinidades personales; lo que como pastores o líderes de adoración nos gusta o no nos gusta en nuestra propia experiencia de adoración. El objetivo debe ser echar mano de nuestros propios puntos fuertes sin otorgarnos a nosotros mismos privilegios por sobre nuestra congregación. Por un lado, demasiados ministros preparan cultos de adoración que deleitan sus propios corazones, pero no conectan para nada con las personas que tienen menos capacitación teológica y cultural. En respuesta, los ministros mantienen que esto es adoración «bíblica» o «rica», que en nuestra cultura la gente simplemente quiere que se le entretenga, que tenemos que elevar a las personas a un nivel digno, y no rebajarnos nosotros a su nivel, y cosas por el estilo. Pero muy a menudo el problema es sencillamente que el ministro ha preparado un culto que le inspira a él y a otros pocos. El apóstol Pablo nos advierte que no debemos complacernos a nosotros mismos (Ro 15:1-3); tentación que todos enfrentamos al

planificar los cultos.

Es fácil usar argumentos teológicos para racionalizar nuestras preferencias y gustos personales. Un ejemplo es la objeción de que la cultura popular simplemente no es un medio digno para la adoración. Los que presentan esta objeción insisten en que se debe usar solo música de alta cultura, puesto que exige mucha más destreza producirla y apreciarla. Pero a estos mismos críticos no les gusta la idea de cultos de jazz, aunque el jazz se considere como alta cultura y sea mucho más difícil de dominar y apreciar que la música rock, evangélica o popular. Esto suele revelar que a estos críticos simplemente le *gusta* la música clásica y están buscando alguna justificación teológica para universalizar sus propios gustos.

Al mismo tiempo, no podemos dirigir bien un culto de adoración en un estilo que deja fríos nuestros propios corazones. Una vez que estamos dispuestos a admitir que nuestras preferencias y gustos son simplemente eso, nos veremos frente al hecho de que no podemos dirigir la adoración a menos que en realidad interaccionemos en ella nosotros mismos. La música y los cantos deben necesariamente tocar y conmover nuestros propios corazones. Si tenemos la personalidad del contemplativo –aquel a quien le encanta la reflexión tranquila y pensativa– tal vez tengamos muchos problemas para concentrarnos en Dios en un culto de adoración altamente carismático. A fin de cuentas, las capacidades y el temperamento experiencial de nuestro propio corazón *debe* ser un factor en el culto de adoración que escojamos, diseñemos y usemos. Una de las razones por las que pongo este factor existencial en tercer lugar es a fin de que los ministros ejerzan la disciplina de consultar la Biblia y a la gente *antes* de consultar necesariamente sus propias sensibilidades.

ADORACIÓN SENSIBLE AL BUSCADOR *VERSUS* ADORACIÓN EVANGELÍSTICA

En la década de los ochenta, el enfoque de Willow Creek se tornó enormemente influyente. Una de sus premisas fundamentales fue la presuposición de que no podemos alcanzar a cristianos y a no cristianos en la misma reunión. Así que Willow Creek diseñó «cultos de buscadores» los fines de semana. Estos no tenían el propósito de ser reuniones de adoración de cristianos, sino que se consideraban eventos evangelísticos; a los cristianos se les animaba a adorar en los cultos entre semana. Irónicamente, los más hostiles al estilo de adoración de Willow Creek por lo general comparten la misma presuposición en cuanto a la adoración. Enmarcaban el debate más o menos así: «¿Para quién es el culto del domingo: para los no creyentes o para Dios?». Su respuesta, por supuesto, es que el culto de adoración del domingo es puramente para Dios. También dan por sentado que la adoración no puede ser altamente evangelizadora. Quiero argumentar que estas son premisas falsas.

Mi tesis es que el culto de adoración semanal puede ser muy efectivo para evangelizar a los no cristianos y para la edificación de los cristianos si no se dirige específicamente a unos u otros, sino que se centra en el evangelio y se lleva a cabo en lenguaje vernáculo. Por supuesto, habrá necesidad de otras experiencias más intensas de aprendizaje, oración y comunidad para ayudar a los cristianos a crecer en madurez, así como también habrá necesidad de eventos y experiencias más específicamente evangelísticos en donde los no cristianos pueden ver plenamente atendidas sus preguntas y preocupaciones. Siendo consciente de la necesidad de estas experiencias adicionales, creo que es posible que el culto de adoración semanal sea la esencia tanto de la evangelización como de la edificación.

La base bíblica para la adoración evangelizadora se puede desarrollar mediante un examen cuidadoso de dos pasajes clave: 1 Corintios 14:24-25 y Hechos 2. En el pasaje de 1 Corintios, Pablo habla del uso equivocado del don de lenguas. Se queja de que si los no creyentes entran en un culto de adoración y oyen a la gente hablando en lenguas, pensarán que los cristianos han perdido la cabeza (v. 23). Insiste en que los cristianos deben cambiar su conducta a fin de que el culto de adoración sea comprensible para los no creyentes. Sin embargo, si alguien no entendido, «uno que no entiende» (un buscador no iniciado), entra, y la adoración se hace para edificación, entonces él no creyente «se sentirá reprendido y juzgado por todos» (v. 24). ¿Cómo? «Los secretos de su corazón quedarán al descubierto» (v. 25). Esto tal vez quiera decir que se da cuenta de que los adoradores que le rodean están hallando en Dios lo que su corazón ha estado buscando en secreto, aunque de maneras equivocadas. Tal vez quiera decir que la adoración le revela cómo en realidad funciona su corazón. De cualquier manera, el resultado es claro: «Así que se postrará ante Dios y lo adorará, exclamando: “¡Realmente Dios está entre ustedes!”» (v. 25).

Este es un pasaje bastante impresionante. Anteriormente, en los versículos 15-17, Pablo insiste en que adoremos a Dios de tal manera que conduzca a la edificación. Ahora nos dice que la adoración también se debe hacer de tal manera que conduzca a la evangelización. Muchos nos dejamos distraer de este hecho porque estamos estudiando este pasaje tratando de averiguar en qué consistían las lenguas y la profecía, y si continúan hoy en día. Mientras que todo esto es debatible, hay por lo menos una implicación inequívocamente clara de este pasaje. Casi todo comentario serio nos dice que en los versículos 20-25. Pablo está instando

a los creyentes de Corinto a enfatizar la profecía sobre las lenguas por dos razones: (1) la profecía edifica a los creyentes, y (2) convence y convierte a los no creyentes.⁹ En otras palabras, Pablo les instruye a enfatizar la profecía sobre las lenguas por lo menos en parte debido a que convierte a las personas.¹⁰ ¿Por qué otra razón daría él una descripción detallada de cómo un no cristiano llega a la convicción en un culto de adoración?

En Hechos 2 hallamos más evidencia contundente para la adoración evangelizadora. Cuando el Espíritu cae sobre los que estaban en el aposento alto, leemos que se reunió una multitud porque «itodos por igual los oímos [a los discípulos] proclamar en nuestra propia lengua las maravillas de Dios!» (v. 11). Como resultado, se les despertó la curiosidad y se interesaron: «Desconcertados y perplejos, se preguntaban: “¿Qué quiere decir esto?”» (v. 12). Más tarde, se sintieron profundamente convictos: «Cuando oyeron esto, todos se sintieron profundamente conmovidos y les dijeron...: –Hermanos, ¿qué debemos hacer?» (v. 37). De nuevo hallamos que la adoración de la iglesia atrajo el interés de los de afuera. Esta curiosidad e interés iniciales, a la larga, condujeron a la convicción y conversión; en otras palabras, es evangelizadora.

Debemos reconocer algunas diferencias obvias entre las dos situaciones en Hechos 2 y 1 Corintios 14. Primera de Corintios 14 muestra que la conversión sucedió al momento (lo que ciertamente es posible). Pero en Hechos 2, a los no creyentes primero se les sacude de su indiferencia (v. 12), con las conversiones en sí (vv. 37-41) teniendo lugar después de un encuentro posterior en el cual Pedro les explicó el evangelio (vv. 14-36) y les mostró cómo recibir individualmente a Cristo (vv. 38-39). Otros han señalado que las «lenguas» a que se hace referencia en estas dos situaciones son diferentes. Pero de nuevo, independientemente de lo que estos pasajes enseñen en cuanto a lenguas y profecías, no debemos dejar de notar qué nos enseñan a propósito de la adoración y evangelización de forma más amplia. De nuestro estudio, podemos concluir por lo menos tres cosas:

--

DANDO LA BIENVENIDA A LOS DE AFUERA

Comentando sobre 1 Corintios 14:24-25, Paul Barnett escribe: «A pesar de todos los esfuerzos a fin de diseñar “programas” para la evangelización y el alcance de los no creyentes, la congregación reunida, en su vida y ministerio, sigue siendo una fuerza potente para atraer al “de afuera”. Las iglesias y sus ministros, sin embargo, deben asegurarse de que la Palabra del Señor se enseña inteligible y poderosamente a fin de que el visitante en verdad diga: “Dios está entre ustedes”». ¹¹ Obviamente, Barnett está interpretando la profecía como una forma de predicación, pero cómo interpretemos esto no tiene ahora ninguna importancia. Barnett está llegando a lo que yo pienso es una conclusión inescapable de que Pablo insta a los corintios a adorar de tal manera que los edifique a ellos *mientras que convenza al de afuera*.

1. Se espera que en la adoración cristiana haya presentes no creyentes. En Hechos 2 esto sucede debido al entusiasmo verbal, de palabra. En 1 Corintios 14 es más probable que fuera el resultado de una invitación personal de amigos cristianos. Sin que importe cómo llegan al culto, Pablo claramente espera que tanto «no creyentes» como los «que no entienden» (literalmente, «un buscador» o «uno que no comprende») estén presentes en el culto de adoración (1 Co 14:23).

2. Los no creyentes deberían hallar comprensible la alabanza de los cristianos. En Hechos 2 esta comprensión tiene lugar mediante la intervención milagrosa, divina. En 1 Corintios 14 tiene lugar por diseño y esfuerzo humano. Pero, de nuevo, independientemente de cómo tenga lugar esta comprensión, no debemos perdernos el hecho de que Pablo directamente le dice a una congregación local que adapte su adoración debido a que habrá no creyentes presentes. Es una falsa dicotomía insistir en que debemos escoger entre buscar agradar a Dios y preocuparnos por la forma en que se sientan los que no asisten a la iglesia o lo que pudieran pensar durante nuestros cultos de adoración.

3. Los no creyentes pueden sentir convicción y convertirse mediante una adoración comprensible. Como ya señalé arriba, en 1 Corintios 14 esto tiene lugar durante el culto, pero en Hechos 2, se suplementa con la evangelización y el seguimiento «después de las reuniones». Dios quiere que el mundo nos oiga adorándole. Dios dirige a su pueblo, no simplemente a adorar, sino a entonar sus alabanzas «delante de las naciones». Somos llamados no simplemente a comunicar el evangelio a los no creyentes; también debemos celebrar, de forma intencionada, el evangelio *ante* ellos.

TRES TAREAS PRÁCTICAS PARA LA ADORACIÓN EVANGELIZADORA

Si, como hemos visto, es importante tener objetivos evangelizadores en nuestros cultos de adoración, eso nos lleva a una pregunta práctica: ¿Cómo lo hacemos? Permítame sugerir tres cosas prácticas que las iglesias pueden hacer para cultivar la adoración evangelizadora.

2. TRAIGA A LOS NO CREYENTES AL CULTO DE ADORACIÓN

La numeración aquí no es un error. Esta tarea en realidad es la segunda, ipero casi todos dan por sentado que viene primero! Es muy natural pensar que debemos lograr que los no cristianos vengán al culto de adoración antes de que podamos empezar la adoración evangelizadora. Pero lo cierto es que debe ser al revés. A los no creyentes no se les invitará al culto de adoración a menos que la adoración *ya* sea evangelizadora. Típicamente, venir a la adoración solo tendrá lugar mediante invitaciones personales de cristianos. Como leemos en los Salmos, a las «naciones» se les debe pedir directamente que vengán. Los principales estímulos para estas invitaciones son la comprensibilidad y la calidad de la experiencia de adoración.

Casi todo los cristianos, si prestan atención, podrán percibir si una experiencia de adoración será atractiva para sus amigos no cristianos. Tal vez hallen un servicio en particular maravillosamente edificante para *ellos*, y sin embargo saben que sus vecinos no creyentes reaccionarían negativamente, así que ni siquiera considerarían traerlos. No piensan que se impresionarán o les interesará. Debido a que esta es su expectativa, no hacen nada al respecto, y así empieza un círculo vicioso. Los pastores ven solo a cristianos presentes, así que carecen de incentivo para hacer sus cultos comprensibles para los de afuera. Pero puesto que no hacen los cambios necesarios para adaptar y contextualizar, los de afuera nunca vienen. Los pastores continúan respondiendo a los públicos exclusivamente cristianos que se reúnen, y el ciclo continúa. Por consiguiente, la mejor manera para lograr que los cristianos traigan a los no cristianos a un culto de adoración es adorar *como si* hubiera docenas de espectadores escépticos. Si adoramos *como si* estuvieran allí, a la larga lo estarán.

1. HAGA LA ADORACIÓN COMPRENSIBLE PARA LOS NO CREYENTES

Contrario a la creencia popular, nuestro propósito no es hacer que el no creyente «se sienta cómodo». Después de todo, en 1 Corintios 14:24-25 y Hechos 2:12, 37, el no creyente «se sentirá convencido por todos de que es un pecador; los secretos de su corazón quedarán al descubierto»; se sentirá «desconcertado y perplejo» y «profundamente conmovido». Nuestra meta es ser *inteligibles* para ellos. Debemos hablar a los «secretos de sus corazones» (1 Co 14:25), así que debemos recordar cómo es el *no* creer. ¿Cómo hacemos eso?

a. Procure adorar y predicar en lenguaje vernáculo. Es imposible exagerar cuán estrecha y subcultural se puede volver nuestra predicación. A menudo hacemos afirmaciones que son persuasivas y contundentes para nosotros, pero que se basan en toda una serie de premisas que la persona secular no tiene. Los predicadores a menudo utilizan referencias, términos y frases que no significan nada fuera de nuestra tribu cristiana. Así que debemos intencionalmente tratar de evitar la jerga teológica o evangélica innecesaria, explicando cuidadosamente los conceptos teológicos básicos detrás de la confesión de pecado, la

alabanza, la acción de gracias y cosas por el estilo. En su predicación, siempre esté dispuesto a atender las preguntas que el corazón del no creyente hará. Hable con respeto y simpatía a los que tienen dificultades con el cristianismo. Al preparar el sermón, imagínese a un no cristiano particularmente escéptico sentado en el banco escuchándole. Asegúrese de añadir los apartes, los cualificadores y las explicaciones adicionales que sean necesarias para comunicar de una manera comprensible para esa persona. Escuche todo lo que se dice en el culto de adoración con los oídos de alguien que tiene dudas o lucha con creer.

b. Explique el culto conforme avanza. Aunque aquí corremos el peligro de la verborrea pastoral que distrae en la experiencia de adoración, aprenda a dar explicaciones de una o dos frases, sin jerga, de cada parte del culto conforme llega. Por ejemplo, antes de dirigir una oración de confesión, puede decir: «Cuando confesamos nuestros pecados, no estamos arrastrándonos en la culpa, sino lidiando con nuestra culpa. Si negamos nuestros pecados, no podremos librarnos de ellos». También puede ser útil empezar un culto de adoración (como se acostumbra en las iglesias afroamericanas) con un «devocional»; una breve charla que explica el significado de la adoración. Al hacer esto, estaremos continuamente instruyendo a los nuevos respecto a la adoración.

c. Hable y dé la bienvenida directamente a los no creyentes. Hable regularmente a «ustedes que no están seguros de creer esto, o que no están ni siquiera seguros de lo que creen». Haga varias paradas, incluso tratando de expresar el lenguaje del corazón de ellos. Articule sus objeciones a la doctrina y la vida cristianas mejor de lo que ellos mismos puedan hacerlo. Expresé simpatía sincera por sus dificultades, incluso al retarles de forma directa por su egoísmo e incredulidad. Amoneste con lágrimas (literal o figuradamente). Es extremadamente importante que los no creyentes perciban que los entendemos. Siempre concédales el mérito, cualquiera que sea el grado, que tengan sus objeciones.

- «Ya lo intenté antes, y no funcionó».
- «No veo cómo mi vida pudiera ser el resultado del plan de un Dios amante».
- «El cristianismo es una camisa de fuerza».
- «No puede ser malo si se siente tan bien».
- «Nunca podría mantenerme a la altura».
- «No me siento digno; soy demasiado malo».
- «Simplemente no puedo creer».

d. Considere utilizar arte de alta calidad en la adoración. El poder del buen arte atrae a quienes lo contemplan. Entra en el alma por la imaginación y empieza a apelar a la razón. El arte hace plausibles las ideas. La calidad de nuestra música, su oratoria, e incluso la estética visual en la adoración, ejercerán un marcado impacto en su poder evangelizados particularmente en centros culturales. En muchas iglesias la calidad de la música es mediocre o pobre, pero eso no perturba a los fieles. ¿Por qué? Su fe hace significativas las palabras del himno o del canto, a pesar de su falta de expresión artística; lo que es más, los fieles por lo general tienen una relación personal con el que presenta la música. Pero cualquiera de afuera que viene como persona que no está convencida de la verdad y que no tiene una relación personal con el presentador, con toda probabilidad se aburrirá o irritará

por la forma de expresión. En otras palabras, la estética excelente *incluye* a los de afuera, en tanto que la estética mediocre los *excluye*. El bajo nivel de calidad artística en muchas iglesias garantiza que solo continuarán viniendo los de adentro. Para los no cristianos, la atracción del buen arte ejercerá un importante efecto.

e. Celebre las obras de misericordia y justicia. Vivimos en un tiempo cuando la estimación que el público tiene de la iglesia está cayendo a plomo. Para muchos de afuera y buscadores, las obras de la iglesia serán mucho más importantes que nuestras palabras para ganar plausibilidad (Hch 4:32-33). Los líderes en la mayoría de los lugares ven a las iglesias «de solo palabras» como un costo neto para su comunidad, como organizaciones de valor relativamente escaso. Pero las iglesias efectivas estarán tan involucradas en obras de misericordia y justicia que los de afuera dirán: «No podemos vivir sin iglesias como esta. Esta iglesia está canalizando tanto valor a nuestra comunidad que si se fuera del barrio, tendríamos que subir los impuestos». Los cultos de adoración evangelizadores deben destacar las ofrendas para el ministerio de obras y celebrarlas dando informes, testimonios y oraciones. Es mejor que las ofrendas para ministerios de misericordia se reciban separadamente de la ofrenda regular; pueden ir unidas (como es tradicional) a la celebración de la Cena del Señor. Esta conexión pone ante los no creyentes el impacto del evangelio en los corazones de la gente (por ejemplo el evangelio nos hace generosos) y el impacto de las vidas volcadas hacia el mundo.

f. Presente los sacramentos como para hacer claro el evangelio. Al bautismo, especialmente al bautismo de adultos, se le debe dar gran significación en el culto de adoración evangelizados: Considere proveer una oportunidad para que los bautizados den su testimonio personal, así como también para que respondan a ciertas preguntas. Haga claro el significado del bautismo mediante una exhortación conmovedora, alegre y personal a los bautizados (y a todos los cristianos presentes ya bautizados). Además, la Cena del Señor también puede llegar a ser una ordenanza que convierte. Si se explica apropiadamente, el no creyente tendrá una manera específica y visible de ver la diferencia entre andar con Cristo y vivir para uno mismo. La Cena del Señor confronta a todo individuo con la pregunta: «¿Estás en buena relación con Dios hoy? ¿Ahora mismo?». Tal vez no haya manera más efectiva de ayudar a una persona a hacer un inventario espiritual. Muchos buscadores en las iglesias en los Estados Unidos de América solo se darán cuenta de que no son verdaderamente cristianos cuando estén «frente a la mesa».¹²

g. Predique la gracia. El único mensaje que tanto creyentes como no creyentes necesitan oír es que la salvación y la adopción es solo por gracia. Si nuestra respuesta a este énfasis en la predicación orientada a la gracia es: «Los cristianos se aburrirán con todo esto», pienso que estamos revelando una falta de comprensión del evangelio. El evangelio de la justificación y adopción libres, gratuitas, no es solo la manera por la que entramos en el reino; es también la manera en que crecemos a semejanza de Cristo. El apóstol Pablo nos dice que es el mensaje original, salvador, de la «sola gracia», el que conduce a una vida santificada:

En verdad, Dios ha manifestado a toda la humanidad su gracia, la cual trae salvación y nos enseña a rechazar la impiedad y las pasiones mundanas. Así podremos vivir en este mundo con justicia, piedad y dominio propio, mientras aguardamos la bendita esperanza, es decir,

Muchos cristianos están derrotados y estancados en su crecimiento porque tratan de ser santos por las razones equivocadas. Le dicen que no a la tentación diciéndose a sí mismos:

- «Dios me pillaré».
- «La gente se enterará».
- «Me detestaré a mí mismo mañana».
- «Lesionaré mi autoestima».
- «Haré daño a otros».
- «Es contra la ley, y me pescarán».
- «Va contra mis principios».
- «Quedaré mal».

Algunos, o quizás todos, estos enunciados pueden ser verdad, pero el pasaje de Tito nos dice que son *inadecuados*. Solo la gracia de Dios expresada mediante la lógica del evangelio funcionará.

Por consiguiente, hay un mensaje básico que tanto los cristianos como los no cristianos deben oír vez tras vez: *el evangelio de la gracia*. Se puede aplicar a ambos grupos directamente y con fuerza. Los sermones moralistas solo serán aplicables a uno de los grupos; bien sea a cristianos o a no cristianos. Pero la predicación cristocéntrica del evangelio ayuda a crecer a los creyentes y presenta un reto a los no creyentes. Sí, si nuestro culto del domingo y el sermón apuntan primordialmente a la evangelización, a la larga aburriremos a los santos. Y si nuestra predicación constantemente apunta de forma primordial a la educación, a la larga aburriremos y confundiremos a los no creyentes. Pero cuando nuestra adoración y predicación apuntan a alabar al Dios que salva por gracia, estaremos presentando un reto e instruyendo tanto a creyentes como a no creyentes.

3. LLEVE A LA GENTE A UNA DECISIÓN

Hemos visto que los no creyentes que asisten a la adoración en realidad «se acercan a Cristo» de dos maneras básicas: algunos pueden venir a Cristo durante el mismo culto (1 Co 14:24-25), en tanto que a otros hay que «darles seguimiento» mediante reuniones después del culto. Echemos un vistazo más de cerca a ambas maneras de guiar a las personas a una decisión.

Es posible guiar a las personas a una consagración a Cristo durante el culto. Una manera de invitar a las personas a recibir a Cristo es extender una invitación verbal mientras se reparte la Cena del Señor. En nuestra iglesia, lo decimos de esta manera: «Si usted no tiene hoy una relación personal salvadora con Dios a través de Cristo, no tome el pan y la copa, pero cuando los elementos pasen ante usted, reciba a Cristo. Recíbalos en su corazón mientras que los que toman los elementos reciben su alimento. Luego, de inmediato, venga y dígame a un líder o al pastor lo que ha hecho a fin de que podamos prepararle para que reciba la Cena la próxima vez como hijo de Dios». Otra manera de invitar a la consagración

durante el culto es ofreciéndoles a las personas un tiempo de silencio o un período de interludio musical después del sermón. Esto le da tiempo a la gente para pensar y procesar lo que acaban de oír y así se puedan presentar a sí mismos a Dios en oración.

En muchas situaciones, es mejor invitar a las personas a una decisión mediante reuniones posteriores. Hechos 2 da un ejemplo. En los versículos 12 y 13 se nos dice que algunos se burlaron después de oír a los apóstoles alabar y predicar, pero otros se inquietaron y preguntaron: «¿Qué quiere decir esto?». Entonces vemos que Pedro explicó el evangelio de forma muy específica y, respondiendo a la pregunta «¿qué debemos hacer?» (v. 37), les explicó cómo llegar a ser cristianos. Históricamente muchos predicadores han encontrado efectivo el ofrecer a los no creyentes y a los buscadores este tipo de reuniones inmediatamente después de la adoración evangelizadora. Los buscadores convictos acaban de estar en la presencia de Dios y a menudo están más abiertos y preparados para recibir la enseñanza en ese momento. Tratar de «llevarlos a un grupo pequeño» o incluso simplemente que vuelvan el próximo domingo es pedir demasiado. También pueden estar «desconcertados y perplejos» (Hch 2:12), y es mejor «golpear mientras el hierro está caliente». Esto no se debe entender como que dudemos de que Dios esté atrayendo infaliblemente a las personas a sí mismo (Hch 13:48; 16:14). Conocer la soberanía de Dios nos ayuda a tranquilizarnos al hacer la evangelización, sabiendo que las conversiones no dependen de nuestra elocuencia. Pero eso no debe llevarnos a ignorar ni minimizar la verdad de que Dios obra mediante causas secundarias. La Confesión de Westminster (5.2-3), por ejemplo, nos dice que Dios obra de forma rutinaria a través de procesos sociales y psicológicos normales. Por consiguiente, invitar a las personas a una reunión de seguimiento inmediatamente después del culto de adoración puede ser, a menudo, de gran ayuda para conservar el fruto de la Palabra.

Las reuniones después de culto pueden tomar la forma de una o más personas que estén esperando al frente del auditorio para orar y hablar con los buscadores que deseen hacer preguntas allí mismo. Otra manera sería auspiciar una sencilla sesión de preguntas y respuestas con el predicador, en el mismo auditorio o en algún salón cercano, después de terminar el servicio. También el ofrecer una o dos clases o experiencias en grupos pequeños enfocadas a las preguntas específicas que los no cristianos hacen respecto al contenido, pertinencia o credibilidad de la fe cristiana. Deberían estar presentes algunos evangelistas laicos cualificados que pueden ponerse al lado de los que llegan, responder a sus preguntas espirituales y proveer guía para los próximos pasos.

«¿QUÉ TAL EN CUANTO A UNA ENSEÑANZA MÁS PROFUNDA, MÁS SÓLIDA?»

Una preocupación recurrente que oigo es que el culto de adoración evangelizadora impedirá que los cristianos reciban enseñanza de tipo más profundo, más sólido. Algunos quieren decir con esto que desean que se expliquen las diferencias teológicas: que se enseñe cómo difiere el punto de vista de la iglesia en cuanto a ciertas cuestiones doctrinales del de otras iglesias y denominaciones. Pero, ¿por qué gastar mucho tiempo predicando sobre estas diferencias cuando mucha de la gente presente en el culto no creen en (o viven como si no creyeran en) la autoridad de la Biblia o la deidad de Cristo? ¿No queremos que el distintivo principal de la predicación sea la ofensa y el consuelo del evangelio para creyentes y no creyentes por igual? Creo que si nos aseguramos de que esto suceda, produciremos una distinción suficientemente aguda en nuestra adoración con relación a otras iglesias.



¿SERMÓN ... O CONFERENCIA?

Los antiguos puritanos (especialmente Jonathan Edwards) reconocían la diferencia entre un sermón y una conferencia. El sermón, decían, es más *edificante*; más orientado a los afectos y menos orientado a los argumentos cognoscitivos detallados. Un serio problema entre los nuevos graduados de seminario es que no saben la diferencia entre un ensayo de teología, un manifiesto político y un sermón. ¡Pero la congregación ciertamente la sabe!

Debo confesar que yo mismo solía dar conferencias en forma de sermones. Explicaba todas las razones por las que creemos en el bautismo de infantes, pero recibía un montón de miradas MOA por parte de la gente («Miradas de ojos ausentes»). En efecto, me estaban diciendo: «Con certeza esto es algo en lo que necesito trabajar; pero hoy necesito algún alimento para mi alma». Muchos pastores que no entienden los caminos del corazón convierten sus sermones en conferencias. Irónicamente, pueden ignorar las necesidades sentidas de los demás como una forma de suplir sus propias necesidades. Se sienten personalmente mucho más cómodos metiéndose en discusiones que sanando almas.

Por ejemplo, ¿debería un pastor presbiteriano presentar una extensa serie de sermones a favor del bautismo infantil? Aparte del hecho de que mis amigos bautistas no creen que tal caso exista (¡!), esto es lo que yo llamo una doctrina Z, y está basada en las doctrinas X y Y; tales como la autoridad de la Biblia, las verdades del evangelio y el costo del discipulado. Debemos predicar todo el consejo de Dios, y cuando se predica expositivamente, cubrimos y enseñamos lo que el pasaje bíblico enseña. Pero, en general, debemos recalcar las doctrinas X y Y en nuestros cultos, visitándolas continuamente de nuevo y edificando sobre ellas para explicar otras verdades que se pueden atender con menos frecuencia.

Es natural preguntar si este enfoque significa ser demasiado tímido o simplemente tratar de evadir la controversia. Pero considérese esta lista de doctrinas que atendemos firmemente y a menudo en nuestra predicación:

- Jesús es el único camino a Dios (una defensa del exclusivismo cristiano).
- la autoridad e infalibilidad de la Biblia.
- la Trinidad.
- la propiciación y la sustitución penal.
- la imputación.
- la justificación solo por fe.
- la santificación solo por fe.
- el juicio final y la realidad del infierno.
- la realidad de absolutos morales trascendentes.
- la depravación total y la incapacidad de cumplir los absolutos morales.

- la orientación del corazón a la idolatría.
- la pecaminosidad de cualquier relación sexual fuera del matrimonio.
- la soberanía de Dios sobre toda circunstancia, incluyendo los problemas y el sufrimiento.

Yo me refiero a cada uno de estos temas regularmente en mis sermones. Como bien puede ver, no son solo sustanciales teológicamente; también son controvertidos. Pero estamos escogiendo contender y argumentar a favor de las verdades básicas de la fe, del evangelio. Estoy convencido de que cuando la gente clama por enseñanzas «sólidas», no siempre está pidiendo tratamientos profundos de las doctrinas que son centrales para la convicción cristiana y la vida; quiere saber más en cuanto a lo que separa a las iglesias y denominaciones unas de otras. Como enfoque de un culto de adoración (no de una conferencia) y en un medio ambiente diseñado para incluir a no creyentes, este tipo de debates no son de gran ayuda. Así que nuestro consejo a aquellos que hacen esta pregunta es: «Profundice y aprenda los detalles y distinciones en clases, grupos pequeños y relaciones individuales con pastores y otros cristianos» (la dinámica del ministerio laico en funcionamiento). De nuevo, esto no es evadir la enérgica proclamación de la verdad; más bien, es empezar con la ofensa del evangelio en lugar de con las verdades que se derivan del evangelio. Y luego, por supuesto, es nuestra responsabilidad enseñar los asuntos en esos otros escenarios; sin perpetuar el error de que podamos dejar atrás el evangelio al hacerlo.

Debemos reconocer que ningún enfoque de la predicación, en sí mismo, puede ser plenamente adecuado para toda la capacitación necesaria para un discipulado maduro. Todo cristiano tendrá que profundizar en los detalles bíblicos y teológicos que, simplemente, son menos apropiados para un sermón que para otro tipo de actividad: una clase, una conferencia, grupos pequeños, relaciones personales uno a uno. En este respecto, casi todo predicador tendrá a alguien en su congregación que traza la línea entre «sermón» y «conferencia» más hacia la conferencia que lo que el predicador lo hace. Algunos de estos, a la larga, se irán a buscar una iglesia en donde el predicador lleve la línea más allá, para que los sermones se parezcan más a las conferencias. Casi siempre encuentro que estas iglesias tienen cultos de adoración que se parecen mucho más a salones de clase. Son de un estilo cultural altamente cognoscitivo y contextualizado a la usanza de Europa del norte. En muchos de estos casos, la educación, en realidad, está marginando a la adoración.

Así que, ¿cómo escogemos una forma de adoración? ¿Cómo conectamos a nuestra gente con Dios? Debemos hallar un equilibrio entre la mentalidad de consumidor que trata solo de suplir las necesidades sentidas y nuestra propia tendencia egocéntrica que asume que nuestras propias preferencias son la única manera correcta de encontrar a Dios. En lugar de eso, podemos aprender humildemente lo que la Biblia enseña en cuanto a la adoración y a la vez reconocer que Dios nos da una gran libertad en cuanto a los detalles. Mientras llenamos los espacios en blanco para nuestra propia adoración, debemos tener en cuenta lo que la Biblia enseña, nuestro propio escenario cultural y eclesial, y nuestro propio temperamento y preferencias personales.

Además, debemos preparar, a propósito, cultos en los cuales puedan tener lugar tanto la evangelización como la edificación. El culto semanal de adoración puede ser muy efectivo para evangelizar a los no cristianos y para la edificación de los cristianos si está centrado

en el evangelio y en el lenguaje vernáculo de la comunidad. En el próximo capítulo pasaremos del frente ministerial de conectar a la gente con Dios a examinar cómo las iglesias misionales conectan a las personas unas con otras en esa comunidad.



PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. ¿Cuál de las cinco categorías de tradiciones de adoración se acerca más a su propio estilo personal e historia reciente?

- litúrgica: énfasis en lo físico.
- tradicional: énfasis en lo mental.
- alabanza y adoración: énfasis en lo emocional.
- orientada al buscador: énfasis en lo práctico.
- fusiones tanto de forma como de música: énfasis en lo místico.

¿Ha experimentado usted la adoración en cada una de las otras tradiciones? ¿Qué aprendió de esas experiencias?

2. Keller escribe: «Muchas tradiciones [de adoración] ahora históricas, fueron en un tiempo revisiones innovadoras de un enfoque más viejo». ¿Ha investigado alguna vez la historia de la liturgia de su tradición (o la falta de ella)? ¿Contra qué tendencias previas fue eso una reacción? ¿En qué creencias y preferencias se basó?

3. Considere las siete sugerencias para hacer que la adoración sea comprensible a los no creyentes. ¿Cuáles de estas está usted practicando al presente? ¿Qué puede empezar a hacer para que su adoración sea más comprensible a los de afuera?

4. ¿Escucha usted la objeción de que su iglesia debe tener una «enseñanza más profunda, más sólida» en la adoración? ¿Tienen ustedes opciones, fuera del culto de adoración, para atender los «detalles y distinciones», y escucha, de verdad, a la gente allí? ¿Puede preparar su propia lista de temas sustanciales y controvertidos a los que usted «se refiere firmemente y a menudo» en su predicación?

CAPÍTULO 23 — CÓMO CONECTAR A LAS PERSONAS CON DIOS

1. Véase «Reformed Worship in the Global City» [«Adoración reformada en la ciudad global»] en *Worship by the Book* [Adoración según el libro], ed. D. A. Carson, Zondervan, Grand Rapids. 2002, pp. 193-239.
2. Un buen volumen, aunque viejo, que bosqueja estos enfoques es el de Paul Basden, ed., *Exploring the Worship Spectrum: Six Views* [Exploremos el espectro de la adoración: Seis interpretaciones], Zondervan, Grand Rapids, 2004.
3. Para una buena descripción breve del principio regulador de la adoración, véase R. Michael Allen, *Reformed Theology* [Teología reformada], T&T Clark, Edimburgo, 2010, pp. 116-21.
4. Scots Confession [La Confesión Escocesa], www.creeds.net/Scots/c20.htm (acceso 21 febrero 2012). La Confesión luego dice: «Porque como ceremonias que los hombres han

diseñado no son sino temporales, así que pueden, o deberían ser, cambiadas».

5. Para una crítica del culto cristiano contemporáneo según lo practican muchas megaiglesias, véase D. H. Williams, «Contemporary Music: The Cultural Medium and the Christian Message» [«Música contemporánea: El canal cultural y el mensaje cristiano»], *Christianity Today* 55.6 (junio 2011), p. 46, www.christianitytoday.com/ct/2011/june/culturalmedium.html (acceso 21 febrero 2012). Williams se une a muchos otros al alegar que el culto contemporáneo se dirige principalmente a las emociones antes que a forjar la mente y los hábitos, y que ha sido moldeado por «la cultura consumista [...] produciendo un medio ambiente parecido a un centro comercial que se caracteriza por lo llamativo y por mensajes simplistas». Una crítica que se superpone, pero que es algo diferente de la adoración evangélica, la ofrece James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* [Sedientos del reino: Adoración, cosmovisión y formación cultural], Baker, Grand Rapids, 2009. Smith se refiere a la adoración no litúrgica, orientada al sermón, que ve como demasiado orientada a la razón y a la mente y no moldea «los hábitos del corazón» como lo hace la adoración litúrgica.
6. Allen, *Reformed Theology* [Teología reformada], pp. 133-34.
7. Las tradiciones históricas de la adoración se basan en siglos de sabiduría y experiencia, y apoyarse en una de ellas nos impide tener que «reinventar el agua tibia» cada semana.
8. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion* [Las instituciones de la religión cristiana], ed. John T. McNeill, Westminster, Filadelfia, 1960, 2:1208.
9. Véase Paul Barnett, *1 Corinthians: Holiness and Hope of a Rescued People* [1 Corintios: Santidad y esperanza de un pueblo rescatado], Christian Focus, Farnham, Surrey, 2000; F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* [1 y 2 Corintios], Eerdmans, Grand Rapids, 1971; Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* [La primera carta a los corintios] Eerdmans, Grand Rapids, 1987; Leon Morris, *1 Corinthians* [1 Corintios], InterVarsity, Downers Grove, Ill., 2008; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* [La primera carta a los corintios], Eerdmans, Grand Rapids, 2000.
10. Opino que está diciendo que las lenguas solo hacen que los no creyentes se sientan «extranjeros» y juzgados; pero que esta clase de juicio no conduce a la conversión.
11. Barnett, *1 Corinthians* [1 Corintios], p. 262.
12. «Frente a la mesa» se refiere a instruir a los que están en el culto de adoración que solo los creyentes que se han comprometido a abandonar sus pecados deben participar de la Cena del Señor.

CÓMO CONECTAR A LAS PERSONAS UNAS CON OTRAS

El evangelio genera comunidad. Debido a que nos señala al que murió por sus enemigos, genera relaciones de servicio en lugar de egoísmo. Debido a que elimina tanto el temor como el orgullo, las personas que nunca podrían llevarse bien fuera de la iglesia se llevan bien dentro de ella. Debido a que nos llama a la santidad, el pueblo de Dios vive en vínculos de amor, de exigencia mutua y disciplina. Así, el evangelio genera una comunidad humana radicalmente diferente a cualquier sociedad que la rodea.

Por lo tanto, la manera principal en que deberíamos discipular a las personas (o, si lo prefiere, formarlas espiritualmente) es mediante la comunidad. El crecimiento en la gracia, la sabiduría y el carácter no tiene lugar primordialmente en clases de instrucción, en medio de grandes reuniones de adoración, y ni siquiera en la soledad. Normalmente, el crecimiento tiene lugar mediante profundas relaciones y en comunidades en donde las implicaciones del evangelio se ponen en práctica cognoscitivamente y se ejercen prácticamente; en maneras que ningún otro escenario o terreno puede permitir. Lo esencial de llegar a ser un discípulo es, para decirlo en términos coloquiales, llegar a ser como la gente con quien pasamos más tiempo. Así como la experiencia más formativa en nuestras vidas es nuestra membresía en un núcleo familiar, así también la principal manera en que crecemos en gracia y santidad es mediante la profunda involucración en la familia de Dios. La comunidad cristiana es más que simplemente un compañerismo de apoyo; es una sociedad alternativa. Y es mediante esta sociedad humana alternativa que Dios nos forma en quienes somos y lo que somos.

LA FUNCIÓN DE LA COMUNIDAD

Es natural pensar de «la comunidad» como una categoría aparte de la evangelización y el alcance, o de la capacitación y el discipulado, o de la oración y la adoración. Y, por supuesto, nosotros hemos hecho eso al llamarlo un frente distinto de ministerio. Pero hacerlo así puede llevarnos a confusión. La comunidad en sí misma es una de las principales maneras en que hacemos alcance y discipulado, e incluso experimentamos la comunión con Dios.

LA COMUNIDAD Y NUESTRO TESTIMONIO

La comunidad moldea la naturaleza de nuestro testimonio y nuestro compromiso en la misión. El auténtico secreto de una misión fructífera y efectiva en el mundo es la calidad de nuestra comunidad. Un carácter excepcional en los individuos no puede demostrar la realidad del cristianismo. El ateísmo, así como muchas otras religiones, también puede producir héroes individuales de una inusual grandeza moral. Aunque tales individuos puedan inspirarnos, es bastante fácil concluir que estos individuos son simplemente eso: héroes extraordinarios que han fijado estándares inalcanzables para el resto de nosotros. Lo que el ateísmo y otras religiones *no pueden* producir es la clase de comunidad de amor que el evangelio produce. De hecho, Jesús dice que nuestra profunda unidad es la forma en la que el mundo sabrá que el Padre lo envió y que nos ha amado así como el Padre le amó (Jn 17:23). Jesús dice que la manera principal en que las personas creerán que los cristianos han hallado el amor de Dios será al ver la calidad de su vida juntos en comunidad.

Como hemos visto a menudo en este volumen, a fin de ser fiel y efectiva, la iglesia debe ir más allá del «compañerismo» para incorporar una contracultura, ofreciéndole al mundo una oportunidad de ver unidas en amor a personas que jamás se habrían unido de otra manera, y mostrándole al mundo cómo el sexo, el dinero y el poder se pueden usar de maneras que dan vida:

- **Sexo.** Evitamos mucho la idolatría del sexo que hace la sociedad y el temor tradicional de la sociedad en cuanto al sexo. También exhibimos amor en lugar de hostilidad o temor hacia aquellos cuyos patrones de vida sexual son diferentes a los nuestros.
- **Dinero.** Promovemos una dedicación radicalmente generosa del tiempo, el dinero, las relaciones y el espacio vital a favor de la justicia social y las necesidades de los pobres, los inmigrantes, y los débiles económica o físicamente. También debemos practicar el compartir los unos con otros en lo económico de manera que «no haya necesitados entre nosotros».
- **Poder.** Estamos comprometidos a compartir el poder y a cultivar las relaciones personales entre las razas y clases que están alienadas fuera del cuerpo de Cristo. Una evidencia práctica de esto es que debemos ser un cuerpo tan multiétnico como sea posible.

Los creyentes occidentales piensan, por lo general, que mostramos la semejanza a Cristo mediante nuestras vidas individuales como creyentes. Pero es igual de importante exhibir semejanza a Cristo mediante nuestra vida *corporativa* juntos.

LA COMUNIDAD Y NUESTRO CARÁCTER

La comunidad moldea el desarrollo de nuestro carácter. En una «relación de salón de clases» los alumnos y maestros tienen contacto los unos con los otros principalmente a nivel del intelecto. El maestro y sus estudiantes no viven juntos, ni comen juntos, ni tienen mucho contacto adicional social, emocional o espiritualmente, unos con otros. No hallamos una relación de salón de clases entre Jesús y sus alumnos, ni tampoco sus alumnos se relacionaron de esta manera los unos con los otros. Más bien, él creó una comunidad de aprendizaje y práctica en la cual había suficiente tiempo para encontrar la verdad en el debate, el diálogo y la aplicación. Este ejemplo sugiere que aprendemos y aplicamos mejor lo que estamos aprendiendo en grupos pequeños y entre amigos, y no solo en ambientes académicos.



LAS CITAS Y EL PROGRESO PROFESIONAL

El ejemplo de las citas. Al pensar en la «ética sexual», por lo general lo hacemos de forma individual. ¿Qué significa seguir la ética sexual bíblica como un cristiano soltero? Quiere decir que (1) usted no debe tener relaciones sexuales mientras no se case, y (2) no debe casarse con alguien que no comparta un compromiso similar con Cristo. Pero, ¿se limita a esto lo que significa ser luz del mundo en el área del sexo y las relaciones personales?

Jesús nos instó: «Hagan brillar su luz» ante del mundo como una ciudad en un monte; como una contracultura (Mt 5:16). ¿De qué manera los cristianos como comunidad deberían mostrar la diferencia que Cristo genera en el área de la sexualidad? En nuestra cultura, la apariencia y el dinero son criterios cruciales en la selección de un compañero. Es ciertamente verdad que la mayoría de iglesias, incluso las conservadoras, básicamente se han adaptado al mundo en esta área. ¿Qué tal si fuéramos una comunidad en la cual los hombres solteros no salieran solo con mujeres de aspecto atractivo, sino que evaluaran, en realidad, la valía de una cónyuge potencial primordialmente en base a su carácter? Y, ¿qué tal si fuéramos una comunidad en la cual las mujeres solteras no solo aceptaran citas con hombres prósperos, sino que evaluaran en realidad la valía de un cónyuge potencial primordialmente en base a su carácter (cf. 1 S 16:7; 1 P 3:3-4)?

Así que es muy posible seguir la letra de la ley en nuestra ética individual y así y todo perdernos la importancia de mostrar la gloria de Dios a través de las formas y prácticas de nuestra *comunidad*.

El ejemplo del progreso profesional. El libro *The Technological Society* de Jacques Ellul provee un análisis cristiano de la centralidad de la «técnica». Nuestra sociedad moderna es altamente secular (orientada a lo concreto y al «ahora» inmediato antes que a lo espiritual o los valores eternos), y por consiguiente es racionalista (asignándole supremo valor a la razón) y mecanicista (poniendo demasiada fe en lo predecible del orden físico). Ellul observa que esta sensibilidad moderna lo forja todo, incluyendo nuestras relaciones personales. Las relaciones no son un fin en si mismas, sino más bien un medio para promover nuestros propios intereses.

En este medio ambiente escogemos pasar tiempo con aquellos que puedan abrirnos puertas. Nuestras amistades y relaciones sociales se basan, demasiado a menudo, en la utilidad de otros para que alcancemos nuestras metas económicas y sociales. En otras palabras, las personas con quienes entablamos lazos y nos relacionamos no son *personas* (sujetos), sino *objetos*. Son medios hacia un fin. Pero la noción trinitaria/cristiana de la realidad nos dice que no debemos usar a otras personas. Una contracultura cristiana debe ser un lugar en donde las relaciones personales son un fin en si mismas, y no medios hacia un

fin. No debemos girar solo alrededor de personas atractivas, conectadas y poderosas.

Nuestro carácter lo forja principalmente nuestra comunidad social primaria: las personas con las que comemos, jugamos, conversamos, aprendemos y estudiamos. Podemos aplicar todos los pasajes de «los unos a los otros» de la Biblia a este aspecto de la comunidad cristiana. Debemos honrarnos (Ro 12:10), aceptarnos (Ro 15:73), soportarnos (Ef 4:2; Col 3:13), perdonarnos (Ef 4:32; Col 3:13), orar y confesarnos los pecados unos a otros (Stg 5:16). Debemos animarnos y exhortarnos (Heb 3:13), amonestarnos y confrontarnos (Ro 15:14; Col 3:16; Gá 6:1-6), advertirnos (1 Ts 5:14), y enseñarnos unos a otros (Col 3:16). Debemos dejar de chismear y difamarnos (Gá 5:15) o fingir (Ro 12:9) unos a otros. Debemos llevar las cargas (Gá 6:2), compartir posesiones (Hch 4:32), y someternos unos a otros (Ef 5:21). En pocas palabras, no hay un medio más importante de discipulado –de formación del carácter cristiano– que la profunda participación en la vida de la iglesia, la comunidad cristiana.

LA COMUNIDAD Y NUESTRA CONDUCTA

La comunidad moldea nuestra ética y las reglas explícitas o tácitas que guían nuestra conducta. La mayor parte de las recetas éticas bíblicas se dirigen a nosotros como comunidad antes que como individuos. Los Diez Mandamientos fueron dados a Israel en el monte Sinaí para formarlos en una sociedad alternativa que una sería luz para las naciones. El llamado de Romanos 12:1-2 a ofrecer nuestro «cuerpo como sacrificio vivo» por lo general se interpreta como un llamado a la consagración individual, pero en realidad es una exigencia a que nos comprometamos con un cuerpo corporativo y que ya no vivamos como individuos autónomos. Todo Romanos 12, de hecho, se debe leer como la descripción de esta nueva sociedad. De la misma manera, el llamado de Jesús a sus seguidores para que fueran una «ciudad en lo alto de una colina» (Mt 5:14) quiere decir que debemos leer todo el Sermón del Monte como una descripción de esta nueva comunidad, y no simplemente como pautas éticas para los creyentes individuales. La mayoría de los principios o reglas éticas en la Biblia no son simplemente códigos de conducta para que los sigan los individuos; son descripciones de una nueva comunidad que da el fruto espiritual del amor y la santidad.

Pero esto no debería sorprendernos. En realidad es simplemente sentido común. ¿Por qué? Porque todos sabemos por experiencia que es mucho más difícil vivir vidas santas como individuos. A menos que nos hagamos nosotros mismos responsables ante alguien, resbalaremos y caeremos repetidas veces. Además, muchas de las recetas éticas de la Biblia parecen enloquecedoramente generales; no lo suficiente específicas como para atender de forma directa nuestra situación particular. Sin embargo, esto es porque Jesús esperaba que determináramos nosotros mismos, cómo aplicar esas enseñanzas *como comunidad*. Tómese, por ejemplo, las numerosas advertencias en contra de la codicia en los escritos del Nuevo Testamento. A diferencia del adulterio, que es claro y obvio, la codicia es más difícil de definir. ¿Quien va a decir cuándo estamos gastando demasiado dinero en nosotros mismos? La codicia es tan insidiosa que a menos que hablemos al respecto con otros cristianos, nunca

la veremos en nosotros mismos. La batalla contra estos hábitos pecaminosos y estos afectos idólatras se lleva a cabo mejor en la comunidad. No solo puede un cuerpo de personas, reuniendo su sabiduría y experiencia, concebir marcadores culturalmente apropiados y señales de pecados bíblicos tales como la codicia y la crueldad en los negocios, sino que la comunidad puede exigirse a sí misma de forma más efectiva el vivir consecuentemente con sus creencias.

LA COMUNIDAD Y EL CRECIMIENTO PARA CONOCER MEJOR A DIOS

La comunidad es la clave para la verdadera espiritualidad, conforme crecemos para conocer a Dios aprendiendo a conocernos los unos a los otros en las relaciones personales. En un pasaje famoso, C. S. Lewis describe una amistad muy íntima entre él mismo, Charles Williams y Ronald Tolkien (más conocido como J. R. R. Tolkien). Después de que Charles Williams muriera, Lewis hizo esta observación:

En cada uno de mis amigos hay algo que solo otro amigo puede sacar plenamente a la luz. Por mí mismo no soy lo suficiente grande como para llamar a todo el hombre a la actividad; quiero otras luces aparte de la mía propia para mostrar todas sus facetas. Ahora que Charles ha muerto, nunca veré de nuevo la reacción de Ronald a una broma específicamente de Carolina. Lejos de tener más de Ronald, teniéndolo ahora «para mí solo» cuando Charles se ha ido, tengo menos de Ronald. De aquí que la verdadera amistad es el menos celoso de los amores. Dos amigos se deleitan cuando se les une un tercero, y tres por un cuarto [...] No poseemos menos a cada amigo, sino más, conforme aumenta el número de aquellos con quienes lo compartimos. En esto, la amistad exhibe una gloriosa «cercanía por similitud» con el cielo [...] Porque cada alma, viéndole a ÉL a su propia manera, comunica esa visión singular a todos los demás.

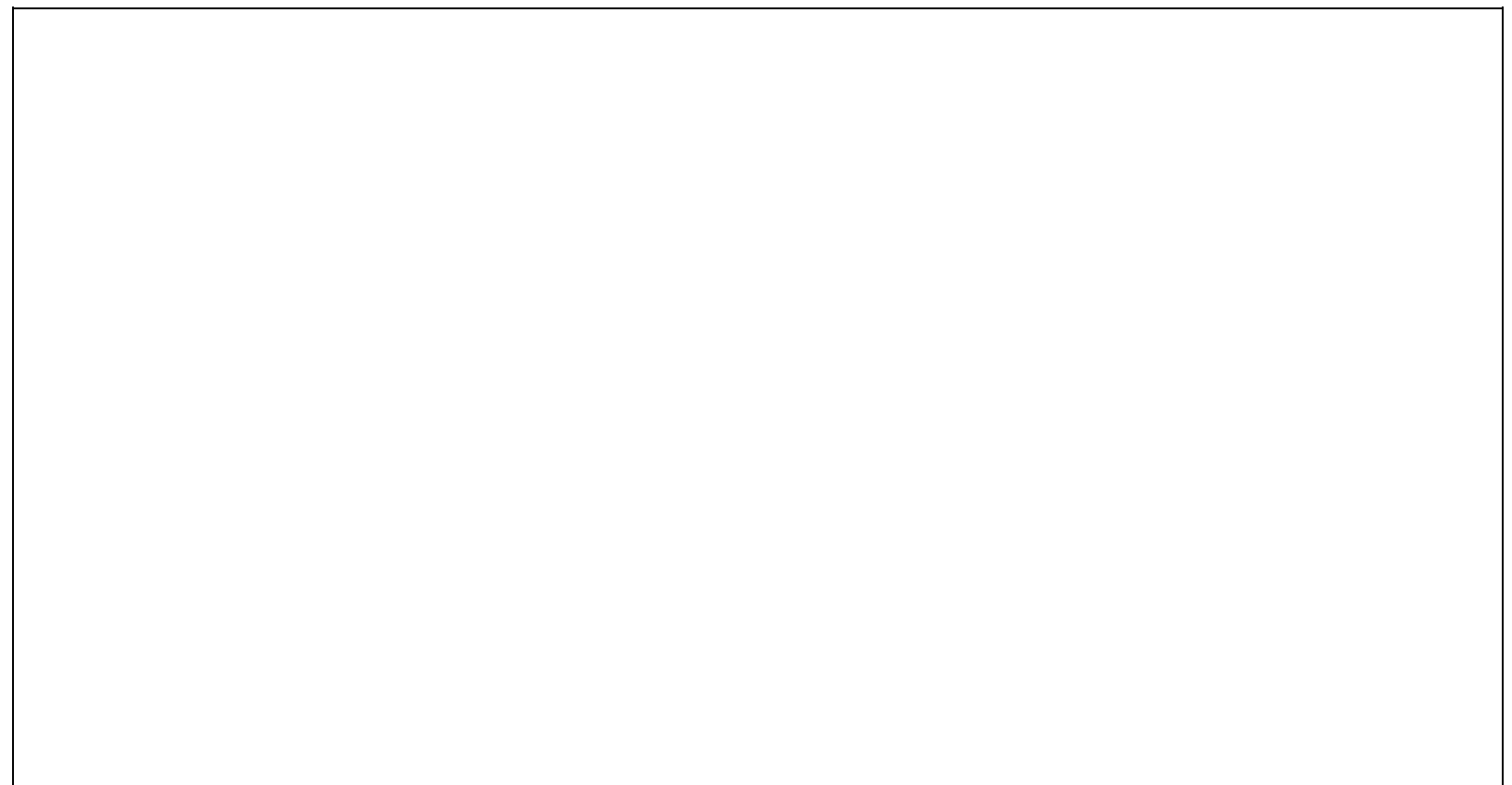
Por eso, dice un viejo autor, es que los serafines en la visión de Isaías claman «Santo, Santo, Santo» unos a otros (Is 6:3). Cuanto más compartamos así el Pan Celestial entre nosotros, más tendremos todos.¹

El punto de Lewis es que todo ser humano es un ser demasiado rico y multifacético para ser plenamente conocido uno a uno. Usted piensa que conoce a alguien, pero solo, no puede sacar a relucir todo lo que hay en una persona. Necesita ver a la persona con otros. Y si esto es cierto con otro ser humano, ¿cuánto mucho más con el Señor? Usted no puede conocer realmente a Jesús solo por sí mismo.

LA PIEDAD DE LA IGLESIA Y EL «AVIVAMIENTO ECLESIAL»

La comunidad cristiana, entonces, es tal vez la manera principal en la que damos testimonio al mundo, formamos un carácter semejante a Cristo, practicamos un estilo de vida distintivamente cristiano, y conocemos a Dios personalmente. Pero debemos decir con claridad que no estamos hablando meramente de relaciones informales e individuales entre cristianos, sino también de membresía y participación en la iglesia institucional, reunida bajo sus líderes para la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos del bautismo y la Cena del Señor.² La predicación de la Palabra por aquellos dotados, preparados y autorizados por la iglesia para hacerlo, y la participación en la Cena del Señor –con todo el autoexamen y la rendición corporativa de cuentas que lleva consigo– son maneras esenciales e irremplazables en que la comunidad cristiana provee testimonio, formación espiritual y comunión con Dios.

Un término antiguo que resume la vida, práctica y espiritualidad de un cristiano es la palabra *piEDAD*. Durante los últimos doscientos cincuenta años ha habido un alejamiento continuo desde un enfoque sobre la piedad de la iglesia hacia la piedad más individualista, privada. Hablamos de este cambio en la parte 2 («Renovación del evangelio»). La piedad de la iglesia pone el énfasis en los procesos corporativos: el bautismo, la sumisión a los ancianos y pastores, la catequesis en las confesiones históricas de la iglesia, la admisión en la membresía, los votos públicos y la profesión de fe, la adoración reunida, el sentarse bajo la predicación de la Palabra, la participación continua en la Cena del Señor, y la involucración en las misiones mediante las agencias denominacionales de la iglesia. Hoy, sin embargo, la mayoría de iglesias evangélicas recalcan la piedad individual que hace énfasis en las devociones privadas y las disciplinas espirituales, el compañerismo en grupos pequeños (con escasa o ninguna supervisión de los ancianos), el testimonio y servicio personales, y la participación en muchos esfuerzos evangélicos ampliamente cooperativos.



CONSEJO PRÁCTICO PARA DESARROLLAR COMUNIDAD

En el centro de una ciudad, el aspecto más retador de los cuatro frentes de ministerio es la edificación de la comunidad, debido principalmente a la movilidad de la población. Los centros de la ciudad son lugares muy costosos y difíciles para vivir. La mayoría de la gente trabajan durante horas y horas, y la mayoría se ven a sí mismos como viviendo allí solo temporalmente. Todo esto hace difícil edificar la comunidad.

La manera más práctica de edificar la comunidad es forjando una visión de la ciudad con una perspectiva positiva de la ciudad, como se explicó en el capítulo 14 («El evangelio para la ciudad»).

Busque maneras de estimular a los cristianos a establecerse de forma más permanente y criar a sus familias en la ciudad (como en Jeremías 29). Pida a los que piensan en quedarse por dos años, que se queden tres o cuatro. Si la gente va a permanecer allí solo hasta terminar los estudios, pídeles que se queden y que consigan su primer empleo en la ciudad.

Además de los grupos pequeños convencionales de cuatro a diez personas, muchas iglesias de la ciudad encontrarán también que grupos de tamaño mediano, tipo «parroquial» o de «mezzanine» son útiles para fomentar la comunidad. Estos grupos por lo general tienen de veinte a sesenta personas que viven en un mismo barrio, trabajan en la misma profesión, o tienen una pasión común por la ciudad. Comen juntos regularmente y consideran cómo alcanzar y servir a la comunidad cultural, vocacional o geográfica que les rodea.

A menos que el grupo de personas en grupos de tamaño mediano o pequeño sea por lo menos la mitad del número de personas que se reúnen para el culto y la enseñanza el domingo, su iglesia va camino a convertirse en un centro del consumidor más que en una comunidad.

Los historiadores rastrean a menudo este cambio a los avivamientos y despertares del siglo dieciocho y posteriores. Como hemos dicho, los del avivamiento creían que era posible que los miembros bautizados de la iglesia fueran no convertidos y que estuvieran apoyándose en su posición en la iglesia para su salvación, en vez de confiar en Cristo y su obra terminada. Así que ellos (correctamente) llamaban a la gente al autoexamen, el arrepentimiento y la conversión. Pero cuando los del avivamiento hablaban a la gente de esa manera, debilitaban (en la mente de ellas) la necesidad de la iglesia. La visión de los del avivamiento condujo a un énfasis exagerado en la experiencia directa y en la acreditación personal. «¿Quién necesita de la iglesia», pensaban muchos, «cuando yo soy el juez de si soy cristiano o no?». Para muchos, la iglesia se convirtió en una opción, un pensamiento tardío, en vez de ser la esencia de cómo viven sus vidas los cristianos.

Anteriormente expliqué que existen, en verdad, peligros reales si la piedad individual del

avivamiento se vuelve excesiva. El historiador John Coffey nota que el avivamiento promovía históricamente un intercambio del confesionalismo teológico robusto por un minimalismo doctrinal; recalcaba la experiencia del corazón sobre la formación eclesial formal; restaba énfasis a la rutina sacramental a favor de las decisiones de crisis; rebajaba el ideal del ministerio erudito a la predicación populista, simplista; y marginaba la cuidadosa exégesis teológica a la luz de la sabiduría del pasado por el biblicismo simple.³ De los avivamientos del pasado ha brotado la piedad individualista del presente.

Esto es natural, porque es común irse al extremo opuesto en un esfuerzo bien intencionado de hacer una corrección. Como dije en la parte 2, pienso que los teólogos reformados de Princeton del siglo diecinueve, tales como Archibald Alexander y Charles Hodge, tomaron un enfoque equilibrado sobre este asunto. Por un lado, eran plenamente conscientes de los peligros del avivamiento y recalcan la importancia de la piedad de la iglesia. Hodge presentó una crítica continua de la versión de Charles Finney del avivamiento. Por otro lado, Hodge también criticó a John Williamson Nevin, quien (creía el) reaccionó en exceso al avivamiento con su énfasis particular en los sacramentos.⁴ Como se puede ver en *Thoughts on Religious Experience* de Alexander y en *The Way of Life* de Hodge, ellos aceptaron las nociones básicas del avivamiento, siguiendo a Jonathan Edwards en sus escritos sobre cómo discernir la verdadera experiencia espiritual; y sin embargo pusieron a la iglesia en el centro de la formación y vida cristianas.⁵

He acuñado el término «avivamiento eclesial» para describir el equilibrio que Alexander y Hodge propusieron. ¿Cómo podemos combinar las nociones del avivamiento con las prácticas eclesiales en el ministerio de la iglesia hoy?

1. Predique para la conversión y sin embargo respete el estatus del oyente. Una de las maneras en que los teólogos de Princeton mantuvieron el equilibrio se puede ver en la forma en que predicaban para la conversión y respetaban el estatus de membresía de los creyentes en la iglesia. Los ministros de Princeton predicaban que es posible suscribirse mentalmente a las doctrinas del pecado y de la gracia sin poner en realidad la confianza del corazón en ella y convertirse. La conversión, decían, siempre conlleva algo de convicción *de corazón* en cuanto al pecado de la justicia por obras y algo de disfrute *de corazón* en cuanto a la gracia en respuesta a una presentación del evangelio de la gracia; esto es «fe que justifica». Instruyeron que no se debe admitir a los cristianos en la iglesia, ni a los niños bautizados en la Cena del Señor, sin una experiencia de conversión y fe salvadora. Llamaban a los miembros existentes de la iglesia a examinarse a sí mismos, pero nunca declararían no regenerado a un miembro individual a menos que hubiera caído bajo la disciplina eclesiástica por causa de herejía o lapsus moral. Si la iglesia había recibido a una persona como miembro, no era atribución de ningún individuo (aparte de la persona misma) hacer una declaración en contra.

Este fue un equilibrio importante. Los teólogos de Princeton hacían saber a los miembros comunicantes que, bajo la clara predicación del evangelio, podían llegar a la conclusión de que nunca habían confiado en Cristo de manera salvadora, sino que habían estado solo llenos de «obras muertas». Sin embargo, a diferencia de algunos del avivamiento, nunca rebautizarían a un miembro en comunión. Hubieran considerado tal acto demasiado subjetivo e individualista. Tal vez dirían: «Puedes tener un tiempo de descenso espiritual y

una mayor renovación espiritual en el futuro. ¿Te bautizarías una tercera vez?». Encaminarían a la persona a cimentar su seguridad tanto en su experiencia como en su participación en la comunidad de la iglesia y los sacramentos. Dirían: «Ya tuviste el bautismo; ahora tienes una experiencia de conversión. Si ves las señales del fruto del Espíritu creciendo en ti, puedes estar confiado de que eres suyo».

2. Examine a los candidatos a la membresía. ¿Cómo podemos examinar a las personas respecto a su experiencia cristiana de una manera que evite los extremos del formalismo y el avivamiento? No insista en que (1) todos tienen que identificar un momento o tiempo en el cual se convirtieron, (2) en que todos deben tener una experiencia de conversión que sigue un patrón en particular, o (3) en que todos deben tener una conversión con el mismo nivel de intensidad experiencial o emocional. Este es un error de los revivalistas demasiado entusiastas. Es más, no busque estrictamente ciertas creencias fijas. En vez de eso, busque creencias del evangelio que requieren, para apreciarlas y captarlas, «iluminación espiritual». ¿Tienen ellos una noción de su pecado que va más allá de la simple conducta y reconocen la idolatría, la justicia propia, y otros pecados y motivos del corazón? ¿Tuvieron un momento en el cual se dieron cuenta más claramente de que la salvación es por la obra de Cristo y no por la de ellos? Y busque el «efecto espiritual de vida total». Debe haber algo más que una mera rúbrica doctrinal y de conformidad ética. Debe haber en el corazón cierto sentido de paz y gozo. Debe haber algún crecimiento en amor. Con todo, nunca deberíamos excluir a personas que pueden profesar sensatamente la fe en el evangelio y prometen vivir el evangelio, aunque en su temperamento no muestren gran emoción. Siempre debemos cuidarnos de insistir en que personas de otras culturas se conformen a nuestros patrones.

Este equilibrio se ve en los primeros teólogos de Princeton respecto a la manera en que trataban a los niños bautizados en la iglesia. Estos teólogos entendieron que los niños bautizados eran (1) unidos a la iglesia por los votos de sus padres, y por consiguiente responsables de vivir como cristianos, y (2) receptores de la gracia de Dios en la vida de la familia mediante el sacramento. Pero exhortaban a los niños a poner su fe en Cristo y les aconsejaban en cuanto a qué era la conversión. Archibald Alexander enseñaba que los niños que crecían en la iglesia por lo general tenían una serie de «impresiones religiosas» a través de los años, y era difícil decir cuáles eran preparación espiritual, cuál fue la conversión, y cuáles eran crecimiento y consagración más profundos. Pero les explicaban a los niños la convicción del pecado y la gracia que eran necesarias para ser admitidos a la Cena del Señor.⁶ Buscaban una profesión creíble de fe, en vez de admitir simplemente a cualquier niño que completaba la instrucción de la iglesia.

3. Recupere la catequesis. En la obra *La tradición apostólica*, atribuida a Hipólito, aprendemos que en la iglesia primitiva se veía la conversión como un peregrinaje con varias etapas. Primero, se admitía a los buscadores a la instrucción como catecúmenos. Se les daba instrucciones varias veces a la semana en cosmovisión y ética básica cristianas. Segundo, cuando los buscadores se convertían en creyentes, llegaban a ser candidatos al bautismo y se les admitía a un nuevo curso de instrucción, lo que les llevaba al bautismo público. Ahora se les veía como creyentes que no habían sido todavía admitidos a la comunidad. La instrucción bautismal parece ser que hacía énfasis en la teología ortodoxa y en una comprensión de la iglesia y su ministerio. Tercero, después del bautismo, el nuevo miembro podía recibir instrucción adicional en las cuestiones prácticas de vivir y trabajar

como cristiano en un mundo pagano.

Este enfoque eclesial, corporativo, concibe la formación espiritual como un peregrinaje con hitos públicos, celebrados en comunidad, que incluyen agua, comida y bebida, música y gozo. Estos hitos son el bautismo, la Cena del Señor, las bodas y funerales. A diferencia de los modelos de ministerio individualistas y modernos que ofrecen sucesos de corta duración, clases y programas intensivos, la catequesis era muy diferente. Era más comunal, participativa y de presencia física. Los buscadores se reunían regularmente unos con otros y con instructores cristianos. Los candidatos al bautismo se reunían unos con otros y con maestros cristianos y los que les apoyaban.

La memorización y la repetición hacían el proceso más lento e «insistían machaconamente» en la teología y la práctica de la iglesia. Producía un cambio de vida mucho más grande y una más sólida integración a la iglesia que los que la mayoría de seminarios y programas contemporáneos pueden lograr.

En *Grounded in the Gospel*, Gary Parrett y J. I. Packer instan a los cristianos contemporáneos a restaurar la instrucción catequética a la vida de la iglesia.⁷ Abogan que se capacite a las personas usando tres resúmenes antiguos y bíblicos: el Credo de los apóstoles (creencia), los Diez Mandamientos (práctica), y el Padre Nuestro (experiencia). Urgen que el proceso sea a largo plazo en lugar de comprimido. Abogan por un proceso que no sea meramente formal (instrucciones en salones de clases), sino no formal e informal. Es decir, debe incorporar experiencia práctica e incluir muchas oportunidades para cultivar las relaciones personales con miembros maduros de la iglesia. Lo más importante de todo, la catequesis incorpora la instrucción y el discipulado con la adoración pública y la vida de toda la iglesia. En tiempos antiguos, a todos los buscadores, catecúmenos, candidatos al bautismo, y nuevos miembros se les reconocía, y se oraba por ellos en los cultos públicos de adoración.

4. Reconozca que los buscadores necesitan un proceso. El éxito del curso Alfa y otros similares, como *Christianity Explored*, mostró la necesidad de un cambio en los principales modos de evangelización a mediados del siglo veinte. Las cruzadas de evangelización y los varios métodos de evangelización personal (por ejemplo, capacitación VIDA de Campus Crusade, usando las cuatro leyes; evangelización explosiva) no eran comunales ni orientados al proceso. Daban por sentado algún conocimiento de trasfondo de la fe cristiana. El curso Alfa era más tipo catequesis y empezó a mostrar que, conforme el mundo occidental se volvía más pagano, la evangelización tenía que seguir el patrón de la iglesia primitiva. Los buscadores hoy no solo necesitan recibir un conjunto de contenidos, sino también ver el cristianismo «hecho carne» en individuos y en una comunidad. Necesitan mucho tiempo para hacer preguntas y desarrollar su conocimiento (ahora muy extraño) del evangelio cristiano y su cosmovisión. Como he explicado en el capítulo anterior, es posible, en la mayoría de culturas de hoy, hacer del culto de adoración en sí mismo una parte de este proceso a fin de que los no creyentes hallen los cultos como lugares en donde pueden cultivar y desarrollar su interés y su fe. En verdad, esto es vital para fusionar a los revivalistas y los eclesiales. La mayoría de iglesias eclesiales no piensan en su adoración corporativa como evangelizadora, en tanto que la mayoría de iglesias del buscador no piensan que sus cultos de buscadores pueden ser teológicamente ricos y espiritualmente

edificantes para los cristianos. Necesitamos sermones evangelizadores que edifiquen, así como también sermones edificantes que evangelicen. Suplementando la adoración evangelizadora debe haber una gran variedad de grupos, acontecimientos y procesos por los cuales se puede introducir a la fe cristiana a los no cristianos.

5. Dese cuenta de que el bautismo y la bienvenida de nuevos miembros pueden llegar a ser más instructivos y una parte importante del culto. La gente contemporánea espera procedimientos breves, intensivos, que puedan encajar en sus cambiantes horarios. Sin embargo, debería de haber por lo menos la suficiente instrucción que nos lleve a algún bautismo de adultos. Considere exigir a todos los candidatos al bautismo que completen un curso doctrinal sobre el Credo de los apóstoles, el Padre Nuestro, y los Diez Mandamientos. También, busque maneras para que los candidatos al bautismo sean reconocidos públicamente (como en la iglesia primitiva). Pida testimonios de vidas cambiadas a los nuevos convertidos que están siendo instruidos y preparados para el bautismo, aun cuando todavía no hayan sido bautizados. Al hacerlo así, destacará ante la congregación la importancia del proceso y también estimulará a los buscadores en la congregación a «acercarse a Cristo». Si su iglesia bautiza niños o tiene un servicio de dedicación de recién nacidos, considere introducir, antes de la ceremonia, un proceso mucho más comprensivo de instrucción a las familias en cuanto a la formación espiritual familiar y el discipulado. En líneas generales, podríamos hacer un mucho mejor trabajo de instrucción a la congregación sobre cómo el bautismo y la membresía son hitos en su peregrinaje espiritual.

6. Utilice la expectativa de la Cena del Señor como un trampolín para una temporada de preparación. Una práctica pastoral que se usa en algunas iglesias que no tienen la comunión semanalmente es llamar a la congregación a una temporada breve, concentrada, de preparación. Yo solía hacer esto en mi iglesia en Hopewell, Virginia, en donde se observaba la Cena del Señor solo cada trimestre. Durante una semana o dos, al predicar, le pedía a la iglesia que pensara en un aspecto clave de la práctica cristiana. Por ejemplo, podíamos pensar en cuanto a nuestras relaciones personales –la necesidad del perdón y la reconciliación– hasta llegar al domingo de la comunión. Se instaba a todos a que consideraran si deberían reconciliarse con alguien, en un proceso como el de Mateo 5:23-24, o Mateo 18:15-17. Los ancianos y pastores a veces visitaban a las familias en preparación a la temporada de comunión. Obviamente, visitar a la gente no siempre es factible en una iglesia grande, móvil, urbana, pero incluso en este tipo de congregaciones puede haber clases o tener estudios en grupos pequeños sobre un tema y hacer un autoexamen respecto a asuntos específicos. A veces una iglesia puede usar el período anterior a la Cena del Señor como un tiempo de renovación del pacto.

Las posibilidades son muchas; pero, a fin de cuentas, no muchas iglesias combinan el poder de la predicación y el pastoreo revivalista con patrones eclesiales de la vida de la iglesia. En verdad, la mayoría de los que son fuertes en un área se definen a sí mismos como contrarios a los cristianos en el otro campo, lo que hace más difícil incorporar ambas nociones de una manera saludable.

EL EVANGELIO Y LA COMUNIDAD

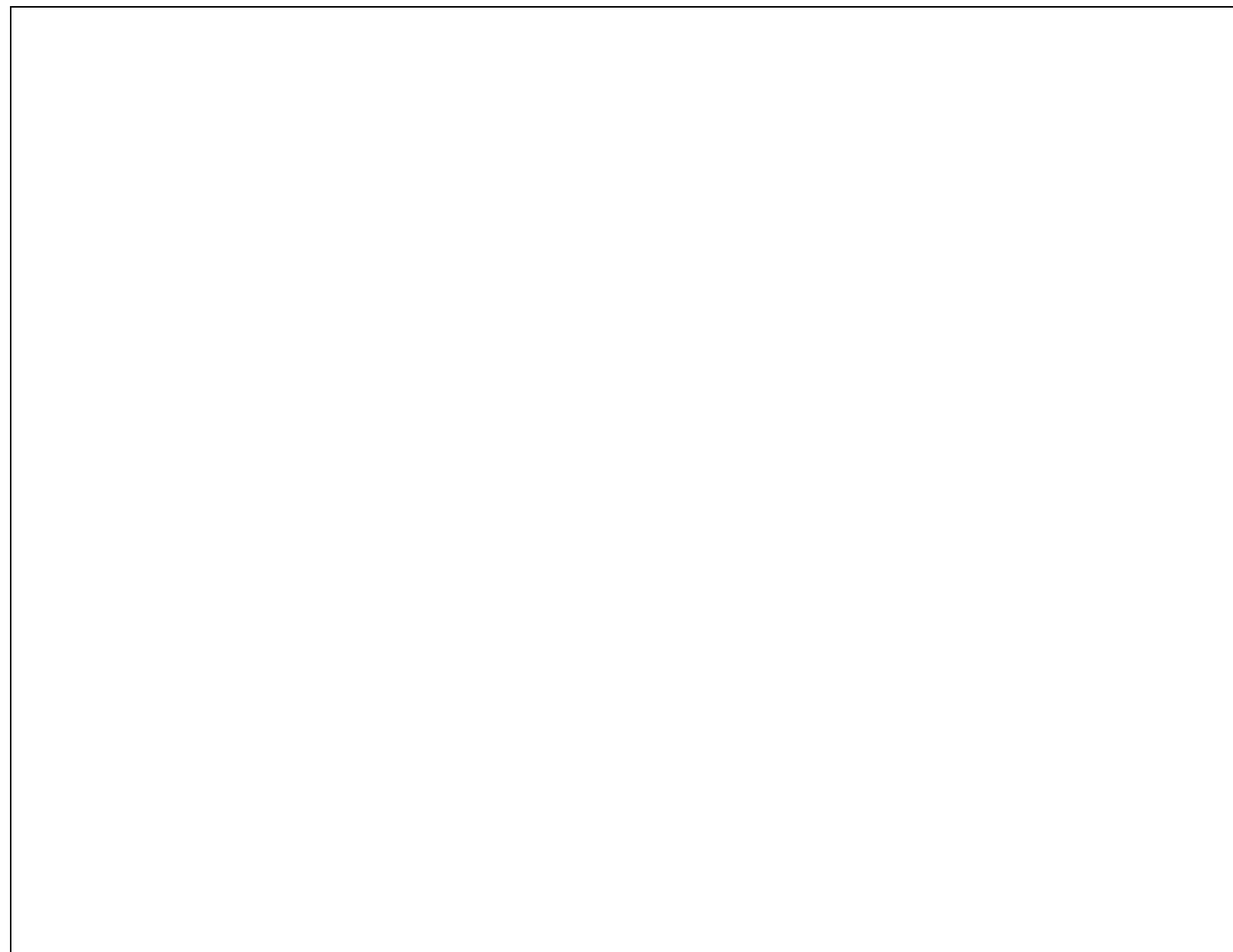
Bajo nuestras presentes condiciones culturales, edificar la comunidad ya no es ni natural ni fácil. Requiere una intencionalidad mayor que la que se exigía de nuestros antepasados, y es incómodo para la mayoría de nosotros. Pero nuestra arma es el evangelio en sí mismo.

En su libro clásico *Life Together*, Dietrich Bonhoeffer cimienta sólidamente la comunión cristiana en el evangelio de la justificación por la fe:

Los reformadores lo expresaron de esta manera: Nuestra justicia es una «justicia extraña», una justicia que viene de fuera de nosotros [...]

Dios permite que [los cristianos] se reúnan y les da la comunidad. Su comunión se basa únicamente en Jesucristo y esta «justicia extraña». Todo lo que podemos decir, por consiguiente, es: La comunidad de cristianos brota solo del mensaje bíblico y de la reforma, de la justificación del hombre solo por gracia; solo esto es la base del anhelo de los cristianos de estar unos con otros [...]

*Sin Cristo nosotros [...] no conoceríamos a nuestro hermano, ni podríamos venir a él. El camino está bloqueado por nuestro propio ego.*⁸



RECURSOS PARA DESARROLLAR LA COMUNIDAD

Para una abundancia de nociones teológicas y prácticas sobre el desarrollo de la comunidad, asegúrese de leer los siguientes libros:

Para pensamientos innovadores sobre cómo la comunidad (especialmente el culto de adoración) está relacionada con la formación espiritual, la instrucción de la cosmovisión, y el discipulado, véase James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* [Sedientos del reino: Adoración, cosmovisión y formación cultural], Baker, Grand Rapids, 2009. El enfoque de Smith encaja bien con nuestro énfasis sobre la idolatría y fe destacado en la parte 2 («Renovación del evangelio»).

Para ideas prácticas sobre la vida en comunidad, véase Tim Chester y Steve Timmis, *Total Church*, InterVarsity, Nottingham, RU, 2007; ídem, *Everyday Church*, InterVarsity, Nottingham, RU, 2011; Jonathan Wilson-Hartgrove, *The New Monasticism: What It Has to Say to Today's Church*, Brazos, Grand Rapids, 2008.

Para una vista general de prácticas bíblicas para edificar la comunidad, véase Timothy Keller, *Gospel in Life Study Guide: Grace Changes Everything*, Zondervan, Grand Rapids, 2010, pp. 59-72. Esta sección del estudio le lleva por nueve prácticas para edificar la comunidad:

1. afirmándonos mutuamente los puntos fuertes, capacidades y dones (Ro 12:3-8, 10; Stg 5:9)
2. afirmándonos mutuamente que tenemos la misma importancia en Cristo (Ro 15:7; 1 Co 12:25; Stg 2:1; 1 P 5:5)
3. afirmándonos mutuamente mediante el afecto visible (Ro 16:16; Ef 4:32; 1 Ts 3:12; Stg 1:19)
4. compartiendo mutuamente el espacio, los bienes y el tiempo (Ro 12:10; Gá 6:10; 1 P 4:9)
5. compartiendo mutuamente las necesidades y problemas (Gá 6:2; 1 Ts 5:11; Heb 3:13)
6. compartiendo mutuamente las creencias, el pensamiento y la espiritualidad (Ro 12:16; 1 Co 1:10; Ef 5:19; Col 3:16)
7. sirviéndonos mutuamente mediante la exigencia de cuentas (Ro 15:14; Ef 4:25; Stg 5:16)
8. sirviéndonos mutuamente mediante el perdón y la reconciliación (Mt 5:23-24;

18:15; Gá 5:26; Ef 4:2; Col 3:13; Stg 4:11)

9. sirviendo los intereses del otro en vez de los nuestros (Ro 15:1-2; Gá 5:13; Heb 10:24).

¿Cómo funciona esto? Nuestra condición natural bajo el pecado es estar «vacíos de gloria»; anhelando significación, honor y un sentido de valía. El pecado nos hace sentirnos superiores y confiados (porque estamos tratando de demostrarnos a nosotros mismos y a los demás que somos significativos) e inferiores y desconfiados (porque, en el fondo, nos sentimos culpables e inseguros). El vacío de gloria en algunos toma principalmente la forma de bravuconería y orgullo evidente; para otros toma la forma de denigración y desprecio propios. La mayoría de nosotros estamos arruinados por ambos impulsos. De cualquier manera, hasta que el evangelio no nos cambie, utilizaremos a las personas en las relaciones personales. No trabajamos por amor al trabajo; ni nos relacionamos por amor a la persona. Más bien, trabajamos y nos relacionamos para reforzar nuestra propia imagen; para obtenerla, esencialmente, de otros. Bonhoeffer nos recuerda que el camino a la transparencia, el amor y el servicio mutuo está «bloqueado por nuestro propio ego».

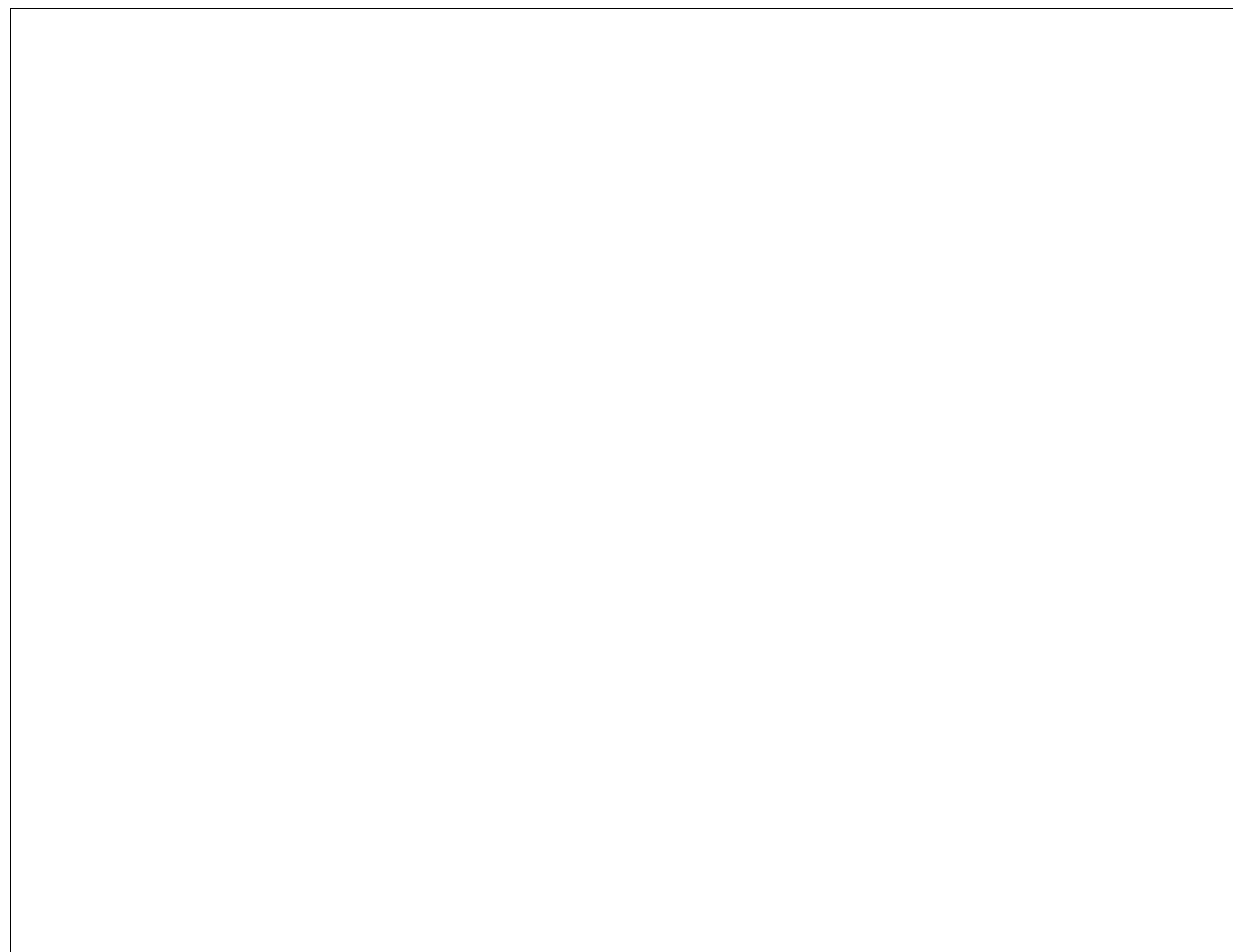
Pero cuando el evangelio nos cambia, podemos empezar a relacionarnos con otros por amor *a ellos*. Nos hace humildes frente a cualquiera, diciéndonos que somos pecadores salvados solo por gracia. Pero también nos da valor frente a cualquiera, diciéndonos que los únicos ojos en el universo que realmente cuentan, nos aman y honran. Así que somos hechos libres para disfrutar de las personas por lo que ellas son en sí mismas, y no por la forma en que nos hacen sentir en cuanto a nosotros mismos. Nuestra propia imagen ya no se basa en comparaciones con otros (Gá 5:26; 6:3-5). No obtenemos nuestra valía por la aprobación *de* los otros o mediante el poder *sobre* los demás. No dependemos en exceso de la aprobación de los demás; ni, por otro lado, tenemos miedo de comprometernos y conectarnos con las personas. El evangelio no nos lleva a confiar en nosotros mismos ni a denigrarnos a nosotros mismos, sino que nos da audacia y humildad que pueden aumentar juntas.

Una comunidad fuerte se forma por experiencias comunes poderosas, como cuando las personas sobreviven a una inundación o libran juntos una batalla. Cuando llegan al otro lado, esta experiencia compartida se vuelve la base de un vínculo profundo, permanente, que es más fuerte que el vínculo de la sangre. Mientras más intensa sea la experiencia, más intenso es el vínculo. Cuando experimentamos la gracia radical de Cristo a través del arrepentimiento y la fe, eso se torna el suceso más intenso, fundamental de nuestras vidas. Ahora bien, cuando conocemos a alguien de una cultura, raza, o clase social diferentes que también ha recibido la misma gracia, vemos a alguien que ha pasado por la misma experiencia de vida y muerte. En Cristo, ambos hemos muerto espiritualmente y hemos sido resucitados a una nueva vida (Ro 6:4-6; Ef 2:1-6). Y debido a esta experiencia común de rescate, ahora participamos de un marcador de identidad incluso más indeleble que los lazos que nos unen a nuestra familia, nuestra raza o nuestra cultura.

Pedro le escribe a la iglesia: «Cristo es la piedra viva, rechazada por los seres humanos pero escogida y preciosa ante Dios. Al acercarse a él, también ustedes son como piedras

vivas, con las cuales se está edificando una casa espiritual» (1 P 2:4-5). Como piedras que han sido talladas perfectamente por el cantero, el constructor coloca cada piedra junto a la otra, y así encajan en un templo sólido, hermoso. Cuando hablamos con otros que conocen la gracia de Dios, nos damos cuenta de que su identidad se arraiga más ahora en quiénes son en Cristo que en su familia o clase. Como resultado, Cristo ha producido una conexión que puede superar las barreras, antes insuperables, en nuestras relaciones personales.

A menudo pensamos en la comunidad como simplemente algo más que tenemos que seguir dentro de las reglas de conducta. «Está bien, tengo que leer la Biblia, orar, mantenerme sexualmente puro ... y necesito ir a la reunión de compañerismo». Pero la comunidad se entiende mejor como la manera en la que debemos hacer todo lo que Cristo nos ha dicho que hagamos en el mundo. La comunidad es algo más que solo el resultado de la predicación del evangelio; es en sí misma una declaración y expresión del evangelio. Es la demostración de las buenas nuevas de libertad en Cristo mediante la exhibición evidente de nuestro carácter transformado y nuestra vida juntos. Es en sí misma parte de las buenas noticias, porque las buenas noticias son estas: Esto es lo que Cristo ha ganado para usted en la cruz; una nueva vida junto con el pueblo de Dios. Una vez estábamos alejados unos de otros, pero ahora hemos sido hechos cercanos.



PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXION

1. Keller escribe: «La esencia de llegar a ser discípulo es, para decirlo de forma coloquial, llegar a ser como la gente con quien pasamos más tiempo». ¿Describe esto su propia experiencia? ¿De qué manera la comunidad a la que usted pertenece le ha moldeado de manera singular y ha dirigido su propio crecimiento como cristiano? ¿Con quién debería pasar más tiempo más a menudo?
2. Keller escribe: «Un carácter excepcional en la gente no puede demostrar la realidad del cristianismo [...] Lo que el ateísmo y otras religiones *no pueden* producir es la clase de comunidad de amor que el evangelio produce». Considere el testimonio cristiano de ustedes como comunidad. ¿Cuáles son algunas de las maneras en las que la comunidad de su iglesia vive y se relaciona unos con otros de forma distintivamente cristiana? ¿En qué manera son un testimonio a la cultura que les rodea?
3. Keller escribe: «La piedad eclesial pone el énfasis en los procesos corporativos: bautismo, sumisión a los ancianos y pastores, catequesis en las confesiones históricas de la iglesia [...] Hoy, sin embargo, la mayoría de iglesias evangélicas recalcan la piedad individual que hace énfasis en las devociones privadas y las disciplinas espirituales, el compañerismo en grupos pequeños (con escasa o nula supervisión de los ancianos), el testimonio y servicio personales, y la participación en muchos esfuerzos evangélicos ampliamente cooperativos». ¿Cuál versión de piedad es la más común en su iglesia? ¿Cuáles de las siguientes sugerencias para un «avivamiento eclesial» equilibrado son las más útiles para usted?
 - Predique para la conversión y sin embargo respete el estatus del oyente.
 - Prepare una manera de examinar a los candidatos a la membresía.
 - Recupere la catequesis de modo que sea comunal, participativa y con presencia física.
 - Reconozca que los buscadores necesitan un proceso que sea a la vez evangelístico y teológicamente edificante.
 - Utilice el bautismo y la recepción de nuevos miembros para instruir y disciplinar.
 - Utilice la expectativa de la Cena del Señor como un trampolín para una temporada de preparación sobre la renovación del pacto.

CAPÍTULO 24 — CÓMO CONECTAR A LAS PERSONAS UNAS CON OTRAS

1. C. S. Lewis, *The Four Loves* [Los cuatro amores], Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1960, pp. 92-93.
2. Soy plenamente consciente de que muchos lectores no tienen el mismo punto de vista en cuanto al bautismo y la Cena del Señor que el que estoy dando por sentado aquí al usar la palabra *sacramentos* en lugar de *ordenanzas*. En general, los que los llaman

«ordenanzas» creen que son señales y símbolos que representan los beneficios de la salvación, en tanto que quienes los describen como «sacramentos» creen que en algún nivel u otro también son «sellos» que traen algo de la gracia significada. A pesar de estas diferencias largamente sostenidas sobre un tema importante, creo que los lectores a través de todo el espectro eclesiástico pueden aceptar prácticamente todo lo que estoy diciendo en esta sección en cuanto a la importancia de la piedad de la iglesia.

3. John Coffey, «Lloyd-Jones and the Protestant Past» [«Lloyd-Jones y el pasado protestante»], en *Engaging with Martyn Lloyd-Jones: The Life and Legacy of «the Doctor»* [La interacción con Martyn Lloyd-Jones: La vida y el legado de «el Doctor»], ed. Andrew Atherstone y David Ceri Jones, InterVarsity, Nottingham, RU, 2011, p. 318. Coffey argumenta convincentemente que, a pesar de los resultados negativos de los revivalistas, sus críticos a menudo exageran su importancia. En lugar de ver el revivalismo como un desarrollo completamente novedoso, señala su continuidad con algunos elementos dentro de la Reforma y el puritanismo, y la tendencia de los críticos a pasar por alto los grandes logros del revivalismo (véase p. 316). Para una evaluación buena, pero más negativa del revivalismo, véase R. Michael Allen, *Reformed Theology* [Teología reformada], T&T Clark, Edimburgo, 2010, pp. 88-94.
4. Nevin, proponente de lo que se ha llamado «calvinismo de iglesia alta», fue estudiante en Princeton bajo Alexander y Hogde. Él apreciaba el énfasis confesional y eclesial, pero sentía que era incongruente poner igual énfasis en la conversión y la experiencia. Creía que era subjetivar al cristianismo decirles a los miembros o a los niños bautizados que deberían estar seguros de que se habían convertido. Para un perfil que considera con gran simpatía a Nevin, véase D. G. Hart, *John Williamson Nevin: High Church Calvinist, Presbyterian & Reformed* [John Williamson Nevin: La alta iglesia calvinista, presbiteriana y reformada], Phillipsburg, N. J., 2005.
5. Véase Archibald Alexander, *Thoughts on Religious Experience* [Nociones sobre la experiencia religiosa], Banner of Truth, Edimburgo, 1967, esp. pp. 59-78; Charles Hodge, *The Way of Life* [La manera de vivir], Banner of Truth, Edimburgo, 1959.
6. Véase Alexander, *Thoughts on Religious Experience* [Nociones sobre la experiencia religiosa], pp. 13-35.
7. Gary A. Parrett y J. I. Packer, *Grounded in the Gospel: Building Believers the Old-Fashioned Way* [Fundamentados en el evangelio: la edificación de los creyentes a la manera antigua], Baker, Grand Rapids, 2010; véase recuadro «El catecismo en la iglesia actual».
8. Dietrich Bonhoeffer, *Life Together* [Vida en comunidad], Harper & Row, Nueva York, 1954, pp. 22-23.

CÓMO CONECTAR A LAS PERSONAS CON LA CIUDAD

El evangelio hace más que conectar a un cristiano con otro; también nos conecta con los que están en nuestras ciudades y que todavía no conocen a Dios, y tienen necesidades que podemos cubrir mediante los ministerios de justicia y misericordia. En occidente, dos conjuntos de preocupaciones del ministerio –el énfasis en la palabra u obra, y la proclamación o servicio– se han separado el uno del otro en facciones rivales políticas y denominacionales durante casi un siglo. El ministerio «conservador» recalca la importancia de la moralidad personal y aprueba el llamado a las personas a la conversión mediante el evangelismo y la predicación del evangelio; el ministerio «liberal» recalca la justicia social y rechaza el llamado abierto a convertir a otros. Pero Jesús llama a sus discípulos tanto a *predicar el evangelio* (instando a toda persona a arrepentirse y a creer en el evangelio) como a *hacer patente el evangelio en el barrio* (atendiendo sacrificialmente las necesidades de los que los rodean, ya sea que crean o no). Estas dos preocupaciones siempre deben ir juntas. Veamos por qué.¹

Primero, la palabra y las obras van juntas teológicamente. La resurrección de Jesús nos muestra que Dios no solo *creó* el cuerpo y el espíritu, sino que también *redimirá* el cuerpo y el espíritu. La salvación que Jesús a la larga traerá a plenitud, incluirá la liberación de todos los efectos del pecado –no solo los efectos espirituales, sino también los físicos y materiales. Jesús mismo vino predicando la palabra y sanando y dando de comer. El reino final será de justicia para todos. Los cristianos pueden fielmente proclamar el evangelio tanto a través de la palabra como de las obras de compasión y justicia, sirviendo a las necesidades materiales de los que nos rodean mientras los llamamos a la fe en Jesús.

Además de la armonía teológica de estas preocupaciones, también van juntas en la práctica. De algunas maneras, acercar el evangelio *es* predicar el evangelio. Las amorosas obras de servicio a alguien, independientemente de su raza o fe, siempre son un testimonio atractivo de la verdad y el poder motivador del evangelio. El ministerio de la iglesia a los pobres tiene gran sentido como testimonio corporativo a la comunidad del amor transformador de Cristo y como una importante «estructura de plausibilidad» para la predicación del evangelio.

FUNDAMENTOS BÍBLICOS PARA LOS MINISTERIOS DE MISERICORDIA Y JUSTICIA

Para examinar en mayor profundidad los cimientos teológicos de este tipo de ministerio, veamos tres conceptos bíblicos primordiales: prójimo, servicio y justicia.

1. Los cristianos deben amar a su prójimo.

Es típico pensar de nuestro prójimo como personas de nuestra misma clase y medios sociales (Lc 14:12). El Antiguo Testamento, sin embargo, llama a Israel a reconocer a los inmigrantes, las familias de un solo padre y los pobres como prójimos, aunque fueran de otra nación o raza (Lv 19:34). En Lucas 10:25-37, Jesús lleva esto incluso más allá. Dice que su prójimo es cualquiera con quien uno entre en contacto y que carece de recursos, incluso alguien de una raza detestada o de otra fe religiosa. Nuestra responsabilidad como vecinos incluye el amor y la justicia; dos cosas que la Biblia enlaza estrechamente. Cuando Dios dice: «Ama a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19:18), también nos ordena que no defraudemos, ni pervirtamos la justicia, ni mostremos parcialidad a los pobres o favoritismo a los grandes, ni hagamos nada que ponga en peligro la vida del prójimo (vv. 13-17). De acuerdo con Jesús, Dios es un Dios de justicia, y cualquiera que tiene una relación personal con él se preocupará también por la justicia (Lc 18:1-8).

2. Los cristianos son llamados a servir. La palabra griega *diakoneo* denota proveer humildemente mediante las obras para las necesidades más básicas y sencillas. El significado raíz de la palabra es «dar de comer a alguien sirviendo una mesa». Lucas da el ejemplo de Marta preparando una comida para Jesús (Lc 10:40). Un grupo de discípulas seguían a Jesús y a los apóstoles y proveían comida y para otras necesidades físicas, y a este ministerio se le llama *diakonía* (Mt 27:55; Lc 8:3). Al trabajo de proveer para las necesidades diarias de las viudas en la iglesia inicial también se le menciona como *diakonía* (Hch 6:2). En el aposento alto, Jesús hizo la pregunta: «¿Quién es más importante, el que está a la mesa o el que sirve [*diakonón*]?» (Lc 22:27). Esta pregunta es asombrosa porque, en el sistema de valores de la cultura de aquellos días, servir a otros se consideraba un trabajo denigrante. Con este telón de fondo, Jesús hace la afirmación asombrosa de que la grandeza cristiana es el polo opuesto a los valores del mundo: «Yo estoy entre ustedes como uno que sirve (*diakonón*)» (Lucas 22:27). ¡Un *diakonos*! ¡Uno que recoge los platos sucios! Este es el patrón cristiano para la grandeza y sigue directamente el patrón de la obra de Cristo. Nuestras acciones de servicio para otros son la evidencia de que el amor de Dios opera en nuestras vidas.

Si alguien que posee bienes materiales ve que su hermano está pasando necesidad, y no tiene compasión de él, ¿cómo se puede decir que el amor de Dios habita en él? Queridos hijos, no amemos de palabra ni de labios para afuera, sino con hechos y de verdad.

1 Juan 3:17-18

3. A los cristianos se les instruye que «hagan justicia» o «vivan justamente». Los evangélicos tienden a traducir esta frase (como en Mi 6:8) como «vivir rectamente» y la generalizan para que signifique una comprensión amplia de la obediencia del cristiano a la

Palabra de Dios, o simplemente una dedicación a evitar ciertos pecados notorios. Esta comprensión simplemente no es adecuada, especialmente cuando estudiamos el término según se usa en el Antiguo Testamento.

Así que, ¿que quiere decir la Biblia con hacer justicia? Bruce Waltke, erudito del Antiguo Testamento, define la justicia de esta manera asombrosa: «Los justos (*sadik*) están dispuestos a ponerse en desventaja ellos mismos para que avance la comunidad; los impíos están dispuestos a poner a la comunidad en desventaja para avanzar ellos mismos». ² La mayoría entiende la «maldad» como desobedecer los Diez Mandamientos, como quebrantar activamente la ley mintiendo o cometiendo adulterio. ¡Y esas cosas son, por supuesto, impías! Pero la mentira y el adulterio se entienden mejor como la punta visible del iceberg de la maldad. Debajo de la superficie, menos visible pero no menos impías, están cosas como no dar de comer a los pobres cuando podemos hacerlo, o recabar tanto ingreso de una empresa de propiedad nuestra de modo que a nuestros empleados se les pague mal, o quitar la nieve de nuestra propia entrada sin ni siquiera pensar en hacer lo mismo por nuestros vecinos ancianos. De todas estas maneras ponemos a otros en desventaja al beneficiarnos nosotros mismos.

Con esta comprensión, empezamos a ver que la justicia es una actividad de todos los días; y no debe perseguirse solo en los tribunales o las instituciones legales. Vivir justamente significa vivir con el reconocimiento constante de lo que la comunidad nos exige; significa ponernos nosotros mismos en desventaja a fin de beneficiar a otros. Esto surge en cada aspecto de la vida, en nuestras relaciones de familia o sexuales, en nuestros empleos y profesiones, en cómo usamos nuestra riqueza y posesiones, los derechos de ciudadanía, cómo buscamos nuestra diversión, cómo buscamos y usamos los beneficios corporativos, cómo nos comunicamos y nos presentamos nosotros mismos, y cómo formamos y cultivamos las amistades. Significa ir más allá de lo que legalmente se nos exige. Un director general que está dispuesto a decir, como Job dijo: «De justicia y rectitud me revestía» (Job 29:14), no puede pensar solo en el beneficio de sus accionistas, sino que también debe pensar en el bienestar de sus empleados y la comunidad en la cual opera la empresa. Muchas cosas que los gerentes de un banco pueden legalmente hacer son injustas de acuerdo con la Biblia. El Antiguo Testamento dice claramente que la justicia de Dios quiere decir compartir comida, refugio y otros recursos básicos con los que menos tienen (Is 58:6-10).



RECURSOS LIMITADOS PARA LA MISIÓN DE LA IGLESIA

Los líderes de iglesia que no están convencidos de la necesidad de ministerios de misericordia se refieren a menudo a la realidad de los recursos limitados. Dicen: «Simplemente seria abrumador para la iglesia local tratar de atender las interminables necesidades económicas y materiales de la ciudad. Además, hay abundantes agencias haciéndolo, mientras que solo la iglesia llama a las personas a la conversión por la fe en el evangelio. La iglesia debería usar sus limitados recursos financieros casi exclusivamente en la evangelización y el ministerio de la Palabra».

Incluso los líderes de iglesia que buscan un ministerio equilibrado, integrador, tienen que enfrentar esta cuestión. Así que, ¿cómo la enfrentamos? Debemos primero establecer que el ministerio de la Palabra es la prioridad de la iglesia local. Lo primero que la gente necesita oír cuando viene a la iglesia es «cree en Cristo», no «haz justicia». ¿Por qué? Porque creer en Cristo atiende una necesidad humana más radical, y porque si no creen en Jesús, no tendrán la motivación del evangelio para hacer justicia en el mundo. Así que la primera prioridad de la iglesia local bajo sus ancianos es hacer discípulos, no hacer reparaciones de viviendas o dar de comer a los pobres.

Sin embargo, la iglesia debe discipular y respaldar a sus miembros para que amen a su prójimo, integren su fe en su trabajo, y busquen una sociedad y cultura más justas e integrales. Por consiguiente, dentro de la iglesia debemos tener abundancia de enseñanza, predicación, y un énfasis sobre cómo ser cristianos en la esfera pública y cómo ser siervos amantes en nuestro barrio. Y, por supuesto, debemos tener un fuerte ministerio diaconal para atender las necesidades económicas y materiales de los miembros. Así que sostenemos que la iglesia institucional debe dar prioridad al ministerio de la Palabra, pero también enseñamos que los cristianos deben llevar a cabo en el mundo tanto el ministerio de la palabra como el de las obras; y la iglesia debería equiparlos para hacerlo.

¿Qué pasa con los recursos limitados? La mayor parte del dinero que los miembros de Redeemer dan para ministerios de misericordia (dentro y más allá de la congregación) viene de ofrendas anuales especiales y ofrendas designadas. Hacemos una ofrenda especial en Navidad que va al ministerio diaconal dentro de la iglesia. Hacemos otra ofrenda especial en Pascua de Resurrección para Hope for New York [Esperanza para Nueva York], una organización cristiana 501(c)(3) que nació de la iglesia El Redentor y que practica el ministerio de misericordia y justicia en la ciudad. Otras contribuciones financieras a los ministerios de misericordia y justicia vienen de nuestros miembros mediante donativos individuales.

Esto funciona muy bien. Las ofrendas especiales suelen ser dinero fresco, aparte y más allá de las ofrendas regulares. La existencia de un ministerio

dinámico y compasivo con los necesitados genera una generosidad que no surgiría si no le diéramos a la gente la oportunidad de dar según les dicta su corazón. De hecho, he visto que cuando la gente ve a una iglesia preocupándose de forma tangible por su comunidad, eso resulta en abundante buena voluntad, lo que hace a las personas más dispuestas a dar también en las ofrendas regulares. Así que hemos hallado que el ministerio de la Palabra y las acciones de servicio no son un juego en el que unos ganan a expensa de otros en términos de disponibilidad de recursos financieros.

Nótese que en la Biblia a las acciones que atienden las necesidades básicas humanas no se les llama simplemente acciones de *misericordia* (véase Lc 10:37), lo que implica compasión por los que no lo merecen; se les considera actos de *justicia*, lo que implica darle a las personas lo que les es debido. ¿Por qué? No todos empezamos con privilegios y bienes iguales. Por ejemplo, los niños del interior de la ciudad, aunque no sea su culpa, pueden crecer en un medio ambiente extremadamente perjudicial para el aprendizaje. La gente puede discutir en cuanto a quién tiene principalmente la culpa de esta situación: los padres, la cultura, el gobierno, los grandes negocios, el racismo sistémico, y la lista sigue y sigue. ¡Pero nadie aduce que la culpa sea de los niños por estar en esa situación! Todos reconocerán que, en lo que toca a los niños, su suerte forma parte de la profunda injusticia de nuestro mundo –uno de los efectos de la caída– que estamos obligados a ayudar a mejorar.

Una cosa es querer ayudar a remediar la injusticia; y otra cosa es ir y hacerlo sabiamente. Una de las razones principales por lo que esto es especialmente difícil son las desequilibradas ideologías políticas y los reduccionismos contrarios a la Biblia que reinan en nuestra cultura actual. Muchos de ideología conservadora se sienten motivados a ayudar a los pobres solo debido a una disposición a la misericordia; una motivación tal vez enraizada en una creencia de que la pobreza es casi solo cuestión de irresponsabilidad individual. Pero esta actitud a menudo soslaya el hecho de que «los que tienen», están en su posición debido a un mayor grado de distribución desigual de las oportunidades y los recursos en el momento de nacer. Como cristianos sabemos que toda bendición material que tengamos es una *dádiva* de Dios. Si no compartimos los beneficios materiales que nos han sido dados o somos impacientes e implacables con los pobres, no solo somos culpables de una falta de misericordia; somos culpables de injusticia. Por otro lado, muchos de ideología liberal están motivados para ayudar al pobre debido a un sentido de indignación por el fracaso de la justicia. Pero esto también olvida una verdad importante, es decir, que la responsabilidad individual tiene en efecto mucho que ver con ayudar a la gente a escapar del ciclo de la pobreza.

Así que los conservadores pueden abogar por soluciones «compasivas, basadas en la responsabilidad» que pueden tornarse paternalistas e incluso condescendientes y que son ciegas a muchos de los factores socioculturales que contribuyen a los problemas de la pobreza. La orientación liberal contra la «injusticia del sistema» puede conducir a la cólera, el rencor y la división. Ambas visiones se vuelven, irónicamente, santurronas. Una tiende a echarle al pobre la culpa de todo; la otra tiende a echarle al rico la culpa de todo. Un

enfoque exagera el énfasis en la responsabilidad individual; el otro le resta énfasis.

Los cristianos viven justamente como respuesta a la gracia. A primera vista, no parece lógico que la salvación que Cristo da, que es por pura gracia, deba impulsarnos a hacer justicia. Pero la Biblia nos dice que debería. En el Antiguo Testamento, Dios les dice a los israelitas: «Al extranjero que vive entre ustedes, trátelo como si fuera uno de ustedes. Ámenlo como a ustedes mismos, porque también ustedes fueron extranjeros en Egipto. Yo soy el SEÑOR vuestros Dios» (Lv 19:34). Los israelitas habían sido extranjeros y esclavos oprimidos en Egipto. No tenían la capacidad para libertarse a sí mismos; Dios los liberó por su gracia y poder. Ahora debían tratar a todas las personas que tienen menos poder y menos recursos como prójimos, demostrándoles amor y justicia. ¡Así que la base teológica y motivacional para hacer justicia es la salvación por gracia!

En Santiago 2:14 el escritor dice que, en tanto que somos salvos por fe y no por obras, la fe real en Cristo nos llevará a obras de servicio. Y luego Santiago muestra cómo se verán estas obras:

Supongamos que un hermano o una hermana no tienen con qué vestirse y carecen del alimento diario, y uno de ustedes les dice: «Que les vaya bien; abríguen-se y coman hasta saciarse», pero no les da lo necesario para el cuerpo. ¿De qué servirá eso? Así también la fe por sí sola, si no tiene obras, está muerta.

Santiago 2:15-17

Leído en el contexto de todo el libro de Santiago, vemos que este es el mismo razonamiento que Dios usó en Levítico 19:34. El deseo de ayudar a los pobres surge de un corazón tocado por la gracia, un corazón que ha rendido sus sentimientos de superioridad hacia cualquier clase particular de personas.

ENFOQUES PRÁCTICOS PARA LOS MINISTERIOS DE MISERICORDIA Y JUSTICIA

Una vez que hemos contestado a la pregunta de *por qué* la iglesia debe participar en ministerios de misericordia y justicia, debemos todavía atender la pregunta de *cómo* lo hará. Dentro de esta amplia cuestión hay docenas de preguntas prácticas, y al empezar a debatirlas es importante considerar diferentes niveles de ayuda a los pobres y pensar en el papel apropiado de la iglesia en cada uno de ellos.

1. Alivio. El primer nivel a considerar es el *alivio*: dar ayuda directa para atender las necesidades físicas, materiales y sociales. Maneras comunes de proveer alivio son cosas tales como refugios temporales para indigentes, servicios de ropa y comida para los necesitados, servicios médicos y consejería de crisis. Una forma de alivio es la ayuda directa en la cual se da a los necesitados apoyo activo para recibir ayuda legal, buscar vivienda, u obtener otro tipo de respaldo. Pero los programas de alivio, cuando no van combinados con otro tipo de ayuda, invariablemente producirán patrones de dependencia.

2. Desarrollo. Es necesario un segundo tipo de ayuda al nivel del *desarrollo*, llevando a la persona o comunidad a la autosuficiencia. En el Antiguo Testamento, cuando se borraba la deuda de un esclavo y se le daba libertad, Dios instruía a su amo anterior a despacharlo con grano, herramientas y recursos para una vida nueva y autosuficiente en lo económico (Dt 15:13-14). El desarrollo para un individuo puede incluir educación, promoción de empleo y entrenamiento. Pero el desarrollo para una comunidad o vecindario significa reinvertir el capital social y financiero en un sistema social: desarrollo de hogares y propiedades de vivienda, así como otras inversiones de capital.

3. Reforma. Podemos llamar *reforma* al nivel más amplio de asistencia. La reforma social avanza más allá del alivio de las necesidades inmediatas y la dependencia y busca cambiar las condiciones y estructuras sociales que agravan o causan la dependencia. Job declaró que él no solo vistió al desnudo sino: «A los malvados les rompí la cara; ide sus fauces les arrebaté la presa!» (Job 29:17). Moisés comunicó la posición de Dios contra los sistemas legales inclinados a favor de los ricos e influyentes (Lv 19:15; Dt 24:17) y los sistemas de prestar capital que explotaban a las personas de recursos modestos (Éx 22:25-27; Lv 19:35-37; 25:37). Los profetas denunciaron la paga injusta (Jer 22:13) y las prácticas de negocios corruptas (Am 8:2, 6). Daniel llamó a un gobierno pagano a que rindiera cuentas por su falta de misericordia hacia los pobres (Dn 4:27). Al leer la Biblia nos damos cuenta de que los cristianos deben posicionarse en sus comunidades en particular estando a favor de una mejor protección policial, de prácticas bancarias más justas y equitativas, mejores prácticas de zonificación y mejores leyes.

Pero incluso si todos convenimos en que estos son esfuerzos esenciales para los cristianos (¡y lo son!), todavía no hemos contestado a la pregunta de cómo debe intervenir la iglesia institucional. Por razones tanto teológicas como prácticas, estoy convencido de que la iglesia local debe concentrarse en el primer nivel de asistencia (alivio) y hasta cierto punto en el segundo (desarrollo). En el segundo y tercer nivel, en las áreas de desarrollo de la comunidad, reforma social, y el tratamiento de las estructuras sociales, pienso que por lo general es mejor que los creyentes trabajen mediante asociaciones y organizaciones en lugar de directamente a través de la iglesia local.³

¿Por qué esta distinción? Una preocupación es la distribución de los escasos recursos financieros. Muchos aducen que el segundo y tercer nivel son demasiado costosos, y le restarán recursos financieros al ministerio de la Palabra. Yo no veo esto como un problema insuperable (véase el recuadro adjunto), pero es cierto que los esfuerzos de desarrollo y reforma requieren fuentes significativas de fondos más allá de lo que se puede proveer mediante las operaciones de una iglesia. La capacidad y el enfoque del liderazgo son otros recursos escasos. Las cuestiones de justicia y misericordia son tan complejas que los ancianos y el liderazgo de una iglesia no tendrán probablemente la pericia o el tiempo para atenderlas apropiadamente.

Otra razón tiene que ver con la independencia. Muchos dicen (y yo concuerdo) que estos esfuerzos pueden exigir demasiada actividad política y enredos, y pueden resultar en que la congregación llegue a estar demasiado aliada con magistrados civiles y partidos políticos en particular, de maneras que pueden comprometer el testimonio, la independencia y la autoridad de la iglesia. A fin de cuentas, he visto que la mayoría de las iglesias en los Estados Unidos de América que están profundamente involucradas en el cuidado a los pobres se han dado cuenta de que es más sabio organizar asociaciones sin ánimo de lucro para hacer el desarrollo comunitario y la reforma de las estructuras sociales, en lugar de tratar de hacerlo directamente a través de la congregación local bajo la supervisión de los ancianos.⁴

Con estos niveles de asistencia en mente, veamos varios asuntos prácticos de filosofía sobre este aspecto del ministerio integrador. A menudo quienes tienen la misma visión básica discreparán, así que usted tal vez tenga que trabajar duro para lograr un consenso.

1. Nivel de prioridad: ¿Cuánto debemos ayudar? Esta clase de ministerio es muy costoso. ¿Qué nivel de prioridad debe tener en relación a los demás ministerios? ¿Debe esperar una iglesia hasta tener más gente y estar mejor asentada antes de hacer algo en esta área? Las necesidades son interminables, así que, ¿cómo podemos saber qué porcentaje de energía y dinero de la iglesia se debe dedicar a esto? Aquí hay un lugar para empezar. El ministerio de obras o diaconal –particularmente a personas dentro de la iglesia– lo prescribe la Biblia en Hechos 6:1-7 y en muchos otros lugares. Así que hay que designar a alguien en la iglesia para que atienda las necesidades materiales y sentidas mediante las obras. Esto debería ser su compromiso, independientemente de lo costoso que acabe siendo este ministerio.

2. Definición de «los pobres»: ¿A quién debemos ayudar? ¿De qué manera definimos *necesidad* a fin de estar seguros de que servimos a quienes deberíamos servir? ¿Cuán necesitado debe estar alguien? ¿Qué tal si alguien en la iglesia dice: «¿Estamos ayudándole a él? ¿Por qué? ¡No está tan mal!»? Aquí hay una idea guía. Jonathan Edwards aplica el principio de «ama a tu prójimo como a ti mismo» a esta pregunta. Usted no espera a estar totalmente en la indigencia antes de hacer algo para cambiar su condición; así que entonces no debería ayudar solo a los indigentes totales que le rodean. No sea demasiado estrecho en su definición de «los pobres».

3. Condicional o sin restricciones: ¿Cuándo, y bajo qué condiciones, ayudamos? ¿Qué se debe exigir de aquellos a quienes ayudamos? ¿Algo? ¿Hay que exigir que las personas vengan a la iglesia y sean parte de algún ministerio? ¿Debemos trabajar más con

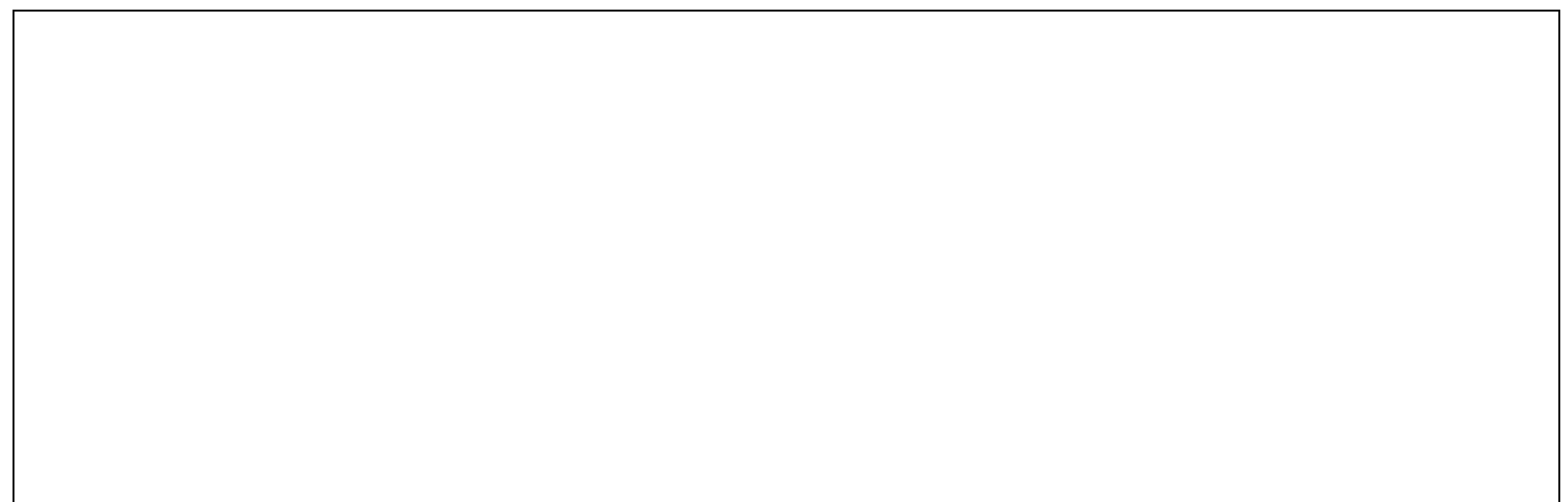
los que son miembros que con los que no lo son? Gálatas 6:10 es un pensamiento que nos guía: «Por lo tanto, siempre que tengamos la oportunidad, hagamos bien a todos, y en especial a los de la familia de la fe». Esto deja bastante claro que debemos dar prioridad a los hermanos y hermanas de nuestra iglesia. Pero eso no quiere decir que no debiéramos ayudar a los que no son miembros, pero que tienen alguna relación con nuestra iglesia; bien sea en el vecindario inmediato o por una relación personal con algún creyente miembro.

4. Alivio, desarrollo y reforma: ¿De qué manera ayudamos? Mencione que el ministerio de justicia puede consistir en ayudar a los individuos a través de un alivio sencillo, pero también puede significar enfrentarnos a los sistemas sociales injustos. ¿Debe la iglesia involucrarse en la política o limitarse a dar de comer al que tiene hambre? Tenga presente nuestra previa consideración en cuanto a alivio, desarrollo y reforma.

En última instancia, es imposible separar el ministerio de la palabra y el ministerio de las obras, porque los seres humanos son seres integrados: cuerpo y alma. Es tan natural como necesario que los ministerios de misericordia también ministren la Palabra mientras están en el proceso de atender las necesidades humanas, y que los comunicadores del evangelio también muestren compasión respecto a las necesidades materiales de aquellos a quienes están tratando de alcanzar.

Un ministerio integrador significa entretelar el ministerio de la Palabra y el de las obras tanto como sea posible. Cuando Jesús resucitó al hijo de la viuda de Naín, pronunció palabras de consuelo (Lc 7:13). Después que sanó al ciego, volvió con una comisión del evangelio (Jn 9:35-38). Estas cosas van de la mano. En Hechos 2, el crecimiento explosivo en número de personas (v. 41) lleva a compartir radicalmente con los necesitados (vv. 44-45). En Hechos 4, la participación económica de las personas dentro de la iglesia acompañó a la predicación de la resurrección fuera de la iglesia con gran poder (vv. 32-35). Las acciones prácticas de los cristianos a favor de los necesitados demostraban la verdad y el poder del evangelio. Juliano, emperador romano, era enemigo del cristianismo, pero admitió que la generosidad de los creyentes con los pobres lo hacían altamente atractivo:

¿Por qué no observamos que es su benevolencia [la de los cristianos] hacia los extraños [...] y lapretendida santidad de sus vidas lo que ha hecho más para aumentar el ateísmo [cristianismo]? [...] Porque es una desgracia que, cuando ningún judío tiene que mendigar, y los impíos galileos respaldan no solo a sus propios pobres, sino también a los nuestros, todos los hombres ven que a nuestra gente le falta nuestra ayuda.»⁵



PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. ¿Qué quiere decir, bíblicamente, ser *prójimo*, *servir* a otros y *hacer justicia*? ¿De qué manera nuestras definiciones de estos términos se comparan a su propia comprensión?
2. Comente las diferencias entre alivio, desarrollo y reforma. ¿En cuáles de estas ha participado usted o la comunidad de su iglesia? ¿Cree usted que la iglesia local debe participar en la obra de desarrollo y reforma? ¿Por qué sí o por qué no?
3. Keller escribe: «En última instancia, es imposible separar el ministerio de la Palabra y el ministerio de las obras, porque los seres humanos son seres integrados: cuerpo y alma. Es tan natural como necesario que los ministerios de misericordia también ministren la Palabra mientras están en el proceso de atender las necesidades humanas, y que los comunicadores del evangelio también muestren compasión respecto a las necesidades materiales de aquellos a quienes están tratando de alcanzar. Un ministerio integrador significa entretelar el ministerio de la Palabra y el de las obras tanto como sea posible». ¿De qué manera usted y su iglesia están tratando de entretelar estos dos aspectos del ministerio?

CAPÍTULO 25 — CÓMO CONECTAR A LAS PERSONAS CON LA CIUDAD

1. He escrito dos libros sobre el tema: *Ministries of Mercy: The Call of the Jericho Road* [Ministerios de compasión: El llamado del camino a Jericó], 2ª ed., Presbyterian and Reformed, Phillipsburg, N. J., 1991, y *Generous Justice* [Justicia generosa], Dutton, Nueva York, 2010. Por eso, este capítulo solo bosquejará unas pocas ideas y principios básicos.
2. Bruce Waltke, *The Book of Proverbs: Chapters 1–15* [El libro de Proverbios: capítulos 1-15], Eerdmans, Grand Rapids, 2004, p. 97; véase ídem, «Righteousness in Proverbs» [La justicia en Proverbios], *Westminster Theological Journal* 70 (2008), pp. 207-24.
3. Debemos ser cuidadosos para no trazar dogmáticamente las líneas aquí. Diferentes condiciones sociales y culturales pueden afectar cómo la iglesia interviene directamente al hablar de cuestiones de justicia. Mirando hacia atrás, ahora aplaudo a las iglesias anglo que predicaron en contra y trabajaron contra los males de la esclavitud africana en los Estados Unidos. Así, también, la iglesia afroamericana, bajo las condiciones extremas de la esclavitud o casi esclavitud, valientemente acometió todos los tres niveles de ministerios a los pobres, y su obra continúa hasta hoy.
4. Véase Keller, *Generous Justice* [Justicia generosa], cap. 6.
5. Juliano (el apóstata), *The Works of the Emperor Julian* [Las obras del emperador Juliano], G. P. Putnam's Sons, Loeb Classical Library, Nueva York, 1923, pp. 69, 71.

CÓMO CONECTAR A LAS PERSONAS CON LA CULTURA

En occidente, en tiempos de la cristiandad, la iglesia podía darse el lujo de limitar su discipulado y el entrenamiento de los creyentes a la oración, el estudio bíblico y la evangelización, porque la mayoría de cristianos no se enfrentaban a valores no cristianos en su trabajo, ni en sus barrios o estudios. No necesitaban (o no pensaban que necesitaban) reflexionar profundamente en un enfoque cristiano a los negocios, el arte, la política, el uso de los recursos de la comunidad o las relaciones raciales, para mencionar solo unos pocos ejemplos. En una iglesia misional de hoy en día, sin embargo, los creyentes están rodeados por una cultura radicalmente no cristiana. Necesitan mucha más preparación y educación para «pensar cristianamente» en cuanto a todo lo relacionado con la vida, pública y privada, y cómo hacer su trabajo con un distintivo cristiano.

Pero incluso esta convicción es contracultural. Nuestras culturas occidentales continúan embelesadas con la «distinción entre hecho y valor» del Iluminismo, es decir, que solo son hechos lo que se puede demostrar científicamente y por consiguiente constituyen la única base legítima para el trabajo y discurso públicos. A la inversa, todo lo religioso, trascendente o subjetivo pertenece a la esfera de los valores y por consiguiente hay que mantenerlo en privado. La implicación para las personas de fe es que no deben permitir que sus convicciones religiosas afecten su trabajo, sea en la banca, actuando, enseñando o legislando. En una cultura tan crecientemente secular y postcristiana, se ha vuelto normal que los creyentes sellen sus creencias y fe para que no afecten la manera en que trabajan en sus vocaciones. Los pocos que resisten, por lo general, lo logran siendo agresivos en cuanto a su fe personal en vez de permitir que el evangelio forje la manera en que en realidad participan en el arte, los negocios, el gobierno, los medios de comunicación o la erudición. La iglesia juega un papel esencial para respaldar y animar a los cristianos individuales mientras interaccionan con la cultura, ayudándoles a trabajar con excelencia, carácter distintivo y responsabilidad en sus profesiones.

EL EVANGELIO FORJA NUESTRO TRABAJO

El dualismo es una filosofía que separa lo espiritual y sagrado del resto de la vida. Originalmente tuvo sus raíces en el pensamiento helenístico, que veía el mundo material como malo y el mundo espiritual como bueno. La aguda división del Siglo de las Luces entre el mundo público de los «hechos objetivos» y el mundo privado de los «valores subjetivos» y de la espiritualidad, proviene del dualismo (así como la falsa dicotomía que consideramos en el capítulo previo respecto al ministerio «conservador» de la Palabra y el ministerio «liberal» de las obras). Estas divisiones continúan forjando la manera en que las personas entienden y expresan su fe, lo que conduce a una forma muy extendida del dualismo que ve a la iglesia y sus actividades como buenas y limpias, y al mundo secular como malo y contaminado. Según esta noción, la mejor manera de servir verdaderamente a Dios es mediante formas directas de ministerio: enseñanza, evangelización y discipulado. Se ve al cristianismo como una forma de llegar a la paz y fortaleza espiritual individuales, y no como una interpretación comprensiva de la realidad, que impregna todo lo que hacemos. En las pasadas generaciones recientes, este enfoque dualista al ministerio y a la vida ha sacado efectivamente a muchos cristianos de lugares de servicio e influencia cultural.

Una visión teológica de una iglesia centrada promueve la centralidad del evangelio como base tanto para el ministerio en la iglesia como para la interacción con la cultura. Como hemos tratado de mostrar, las iglesias centradas en el evangelio examinan todo lo que hacen a la luz del evangelio de la gracia. Pero esto va más allá de confrontar al cristianismo legalista para incluir la confrontación con el cristianismo dualista. ¿Por qué? ¡Porque en realidad los dos están relacionados! El cristianismo legalista conduce al cristianismo dualista. Cuando la gente no capta el evangelio de la gracia, tiende hacia una obsesión farisaica con la pureza ritual o la limpieza. Si damos por sentado que somos salvos por la pureza y corrección de nuestras vidas, nos sentimos impulsados a quedarnos dentro de los confines de la iglesia, contentos con estar en relaciones personales y situaciones en las que no tenemos que lidiar con los no creyentes y sus ideas. Además, la mentalidad de blanco y negro del legalismo no permite la clase de flexibilidad y tolerancia sobre la incertidumbre que son necesarias para la reflexión, creatividad y vocación cristianas, profundas y meditadas. Por ejemplo, en tanto que la Biblia en efecto nos dice mucho en cuanto a cómo la iglesia debe operar, no nos da detalles explícitos acerca de cómo dirigir una empresa de una manera cristiana. Hacerlo así requiere interaccionar con las ideas del mundo de una manera sensata, lo cuál es difícil y amenazador; y es fácil regresar al dualismo.

Lo opuesto al dualismo es el cristianismo de cosmovisión. El cristianismo es más que un simple conjunto de creencias que sostengo a fin de poder lograr la salvación para mi alma individual. También es una manera distintiva de entender e interpretar todo en el mundo. Aporta una perspectiva distinta a la naturaleza humana, el bien y el mal, la justicia, la belleza, el propósito, el descubrimiento científico, la tecnología y el trabajo. Si creo que el universo fue creado, penetrado y redimido por un Dios creador personal, trino y uno –en lugar de creer que sucedió por accidente– entonces necesariamente tendré una noción distinta de cada uno de estos asuntos fundamentales; y estas perspectivas determinarán cómo vivo mi vida diaria.

La Biblia enseña que *a Dios le importa todo nuestro trabajo*. Los reformadores protestantes

del siglo dieciséis creían que el trabajo «secular» es tan valioso y honra a Dios tanto como el ministerio cristiano. Cuando usamos nuestros talentos en el trabajo –ya sea haciendo ropa, fabricando máquinas o desarrollando software, practicando leyes, arando terrenos, sanando cuerpos lesionados, o educando niños– estamos respondiendo al llamado de Dios para servir a la comunidad humana. Nuestro trabajo entonces, sea lo que sea, le importa grandemente a Dios.

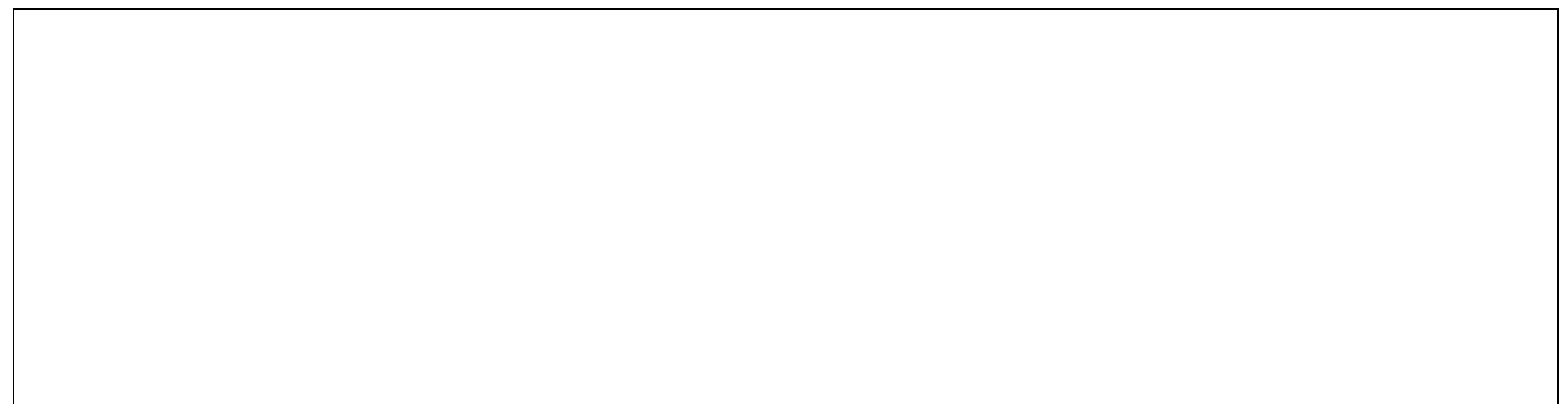
Es igualmente cierto que *Dios le importa a todo nuestro trabajo*. Es decir, también creemos que el evangelio moldea los motivos, maneras y métodos que usamos en nuestro trabajo. ¿Cuál es, entonces, la visión del trabajo que sostiene una iglesia que recalca la centralidad del evangelio, sirve a la ciudad, interacciona con la cultura y cultiva una comunidad misional? No queremos cristianos que privaticen su fe separándola de su trabajo; ni tampoco queremos que la expresen en términos de una subcultura. Más bien, queremos ver a cristianos creciendo en madurez, trabajando en sus vocaciones tanto con excelencia como con distintivo cristiano, sazonando y beneficiando a la cultura en que viven.

Las iglesias deben ayudar a los cristianos a ver cómo el evangelio moldea e informa nuestro trabajo por lo menos de cuatro maneras:

1. Nuestra fe cambia nuestra *motivación* para trabajar. A los profesionales y otros proclives a trabajar demasiado y a la ansiedad, el evangelio les impide encontrar significación e identidad en el dinero y el éxito. A los trabajadores proclives a dejarse llevar por lo que Pablo llama «sirviendo al ojo» (Col 3:22, RV60; «cuando ellos los estén mirando», NVI) y a buscar el trabajo menos penoso, nuestra fe nos dirige a «trabajar [...] de buena gana, como para el Señor» (Col 3:23).

2. Nuestra fe cambia nuestro *concepto* del trabajo. Una teología robusta de la creación, y del amor y cuidado de Dios hacia ella, nos ayuda a ver que incluso las tareas más sencillas tales como hacer un zapato, empastar un diente o excavar una zanja son maneras de servir a Dios y edificar la comunidad humana. Nuestra producción cultural rearregla el mundo material de tal manera que honra a Dios y promueve el florecimiento humano. Una buena teología del trabajo resiste la tendencia del mundo moderno a valorar solo la pericia en esfuerzos que recaban más dinero y poder.

3. Nuestra fe provee una *ética* elevada para los cristianos en su lugar de trabajo. Muchas cosas son técnicamente legales, pero bíblicamente inmorales e insensatas, y por consiguiente fuera de límites para los creyentes. Las normas éticas de la vida cristiana, basadas en el evangelio de la gracia, siempre deben llevar a los creyentes a funcionar con un nivel extremadamente alto de integridad en su trabajo.



LA COSMOVISIÓN EN LA QUE SE APOYA SU TRABAJO

¿Está usted ayudando a las personas a pensar en las cosmovisiones en las que se apoya su trabajo? Anímeles a hacer preguntas como estas:

- 1. ¿Cuáles son las cosmovisiones predominantes en mi profesión?**
- 2. ¿Cuáles son las presuposiciones que subyacen en cuanto a significado, moralidad, origen y destino?**
- 3. ¿Cuáles son los principales temores o amenazas? ¿Qué grupos o ideas se ven como el enemigo?**
- 4. ¿Cuáles son los ídolos? ¿Cuáles son las esperanzas?**
- 5. ¿Cuál es la línea histórica de la cultura en la que vivo?**
- 6. ¿De qué manera estas cosmovisiones afectan tanto la forma como el contenido de *mi* trabajo? ¿Cómo puedo trabajar no solo con excelencia, sino también con una distinción cristiana?**
- 7. ¿Qué partes de las visiones o teorías dominantes de la cultura están en línea básicamente con el evangelio y hacen posible que concuerde con ellas y las use?**
- 8. ¿Qué partes de las visiones o teorías dominantes son básicamente irresolubles sin Cristo? ¿Cómo puede Cristo terminar la historia? En otras palabras, ¿dónde debo cuestionar mi cultura?**
- 9. ¿Qué oportunidades hay en mi profesión para servir a las personas, servir a la sociedad como un todo, y testificar de Cristo y el reino de Dios?**

4. Nuestra fe nos da base para reconsiderar la propia forma en que se hace nuestra clase de trabajo. Toda comunidad funciona en base a un mapa colectivo de lo que se considera más importante. Si Dios y su gracia no están en el centro de una cultura, entonces otras cosas le sustituirán como valores máximos. Así que todo campo vocacional está distorsionado por la idolatría. Los profesionales de la medicina cristianos pronto verán que algunas prácticas les hacen ganar más dinero, pero no añaden valor a las vidas de sus pacientes. Los cristianos en el mercadeo discernirán que hay patrones aceptados de comunicación que distorsionan la realidad, manipulan las emociones, o echan mano de los peores aspectos del corazón humano. Los cristianos en los negocios a menudo discernirán una inclinación a buscar el beneficio financiero a corto plazo a costa de la salud de la empresa a la larga, o a adoptar prácticas que sitúan el beneficio financiero por encima del bien de los empleados, clientes y otros en la comunidad. Los cristianos en las artes viven y trabajan en una cultura en la cual la autoexpresión narcisista puede llegar a ser el último

fin. Y en la mayoría de campos vocacionales, los creyentes se encuentran con lugares de trabajo en los cuales la conducta implacable, competitiva, es la norma. Una cosmovisión cristiana provee a los creyentes formas de interpretar las filosofías y prácticas que dominan su campo y traer renovación y reforma para estas.

¿CÓMO PUEDE AYUDAR LA IGLESIA?

Debemos, por consiguiente, rechazar los enfoques al trabajo que aconsejan la retirada o indiferencia respecto a la cultura. A los miembros de tales iglesias se les dice, bien sea que evangelicen o discipulen mediante la iglesia local, o que por lo menos envíen sus diezmos de modo que cristianos más consagrados puedan agradar a Dios directamente haciendo la obra del ministerio. En estos tipos de iglesias hay muy poco o ningún respaldo o aprecio por el trabajo «secular» de los cristianos. Por otro lado, también debemos rechazar el enfoque que recalca la justicia social y la participación cultural, pero no nos llama al arrepentimiento, la conversión y la santidad. Debemos evitar tanto la simple confrontación cultural como la asimilación cultural, y más bien convertirnos en agentes de la renovación cultural. Queremos discipular a nuestra gente para que trabajen en el mundo desde en una cosmovisión cristiana.

Estoy convencido de que la iglesia necesita ayudar a que las personas trabajen de tres maneras específicas: responsablemente, distintivamente, y con excelencia.

TRABAJANDO CON RESPONSABILIDAD: NUTRICIÓN ESPIRITUAL ESPECÍFICA PARA LA VOCACIÓN

Hay una necesidad de proveer los «medios de gracia» básicos –oración, ministerio mutuo o de iguales, rendición de cuentas, aprendizaje en la comunidad, supervisión pastoral– que a la vez encaja en los patrones de tiempo y atiende las cuestiones de la vida de quienes están en una vocación en particular. Esto resolverá dos problemas comunes. Primero, los trabajos y profesiones de la cultura urbanizada, a menudo, no encajan en el patrón tradicional de «cuarenta horas a la semana con los fines de semana libres». Cada vez más requieren viajar, tienen ciclos de temporada y suponen muchos cambios de residencia, además de largos y variados horarios semanales. Como resultado, muchos que están ascendiendo en sus profesiones hallan difícil acceder a las vías normales de nutrición espiritual: cultos dominicales y grupos pequeños semanales entre semana. Así que necesitará diseñar maneras creativas de proveer esta nutrición, reflexionando con preguntas como estas: ¿Deben algunos grupos reunirse cara a cara solo mensualmente y hacerlo en línea de forma semanal? ¿Deberían ser liberados algunos de los miembros del liderazgo para poder hacer ministerio pastoral y discipulado más frecuente con grupos de una a tres personas?

La segunda dinámica es que cada vocación presenta muchas cuestiones espirituales y morales, dilemas éticos, tentaciones, desalientos y otros asuntos que confrontan de manera particular a los cristianos en esa profesión. Una mayor parte de la nutrición espiritual en la iglesia es demasiado general, y solo atiende asuntos genéricos o del mundo privado. Pero pasamos la mayor parte de nuestra semana en nuestro campo vocacional, y necesitamos oír cómo otros cristianos han lidiado con los mismos problemas que nosotros enfrentamos todos los días. Algunas vocaciones son tan exigentes que los cristianos las abandonarán si no reciben estímulo y respaldo específico. Así que los cristianos en la misma profesión necesitan ser mentores y respaldarse unos a otros.¹

En Redeemer, trabajar responsablemente toma la forma de lo que nosotros llamamos «fraternidades vocacionales», formadas por cristianos en la misma vocación que se reúnen para ministrarse unos a otros de las maneras arriba mencionadas. Algunas fraternidades

vocacionales celebran reuniones periódicas en las cuales personas de profesiones relacionadas se reúnen, escuchan a conferencistas, y debaten algún tema. Otras tienen reuniones mensuales o grupos pequeños semanales. Los grupos de tamaño medio también se pueden basar en vocaciones compartidas en lugar de en un lugar geográfico. Por ejemplo, se puede tener una reunión mensual o bisemanal de artistas. Los grupos de vocación específica no solo proveen responsabilidad (rendir cuentas) y estímulo, sino que también pueden tener un filo evangelizador. A menudo los miembros de una profesión que no profesan ser creyentes se sentirán atraídos hacia fraternidades de apoyo de cristianos cuyo trabajo respetan.

TRABAJANDO DE FORMA DISTINTIVA: DESARROLLO Y CAPACITACIÓN EN COSMOVISIÓN

Para muchos de nosotros es obvio que estamos trabajando para el Señor cuando directamente usamos nuestros talentos para dar mensajes cristianos. Pero no siempre sabemos cómo trabajar distintivamente para el Señor cuando nos dedicamos a tareas culturales y vocacionales menos cristianas. Es fácil que un cantante sienta que está usando sus talentos para Cristo cuando canta «Todo valle será exaltado», del *Mesías* de Handel, pero, ¿de qué manera el evangelio hace distintivo el resto de su trabajo? ¿Es simplemente un cantante que resulta ser cristiano? ¿O es un cantante plenamente cristiano cuyo arte es moldeado por el evangelio todos los días de la semana? ¿De qué manera será su trabajo algo diferente al de alguien que tiene creencias radicalmente diferentes en cuanto a la naturaleza humana, Dios, y el significado de la vida? ¿Será la diferencia únicamente que no se acuesta con sus colegas o que solo canta música religiosa? ¿Es su deseo de triunfar en su carrera el motivo real por el que lo hace, o está conscientemente testificando de la bondad de la creación y lo significativo de la vida mediante la excelencia de su arte? ¿Acaso la destreza y dedicación a su arte siempre testificará, incluso a los más escépticos, que este mundo no es un accidente, que es coherente y hermoso, y que fuimos creados con un propósito?

De manera similar, es fácil que una mujer graduada en administración de negocios sienta que está usando sus talentos para Cristo si forma parte de la junta de una organización de beneficencia sin ánimo de lucro o sirve como administradora de su iglesia. Pero, ¿de qué manera hace el evangelio distintivo el resto de su trabajo? ¿Tendrá ella la misma opinión sobre el beneficio corporativo que alguien que tenga creencias distintas en cuanto a la naturaleza humana, Dios y el significado de la vida? ¿Actúa en todos sus tratos de negocios siendo consciente de que todo ser humano está hecho a la imagen de Dios y cada persona es tan preciosa que Dios dio a su Hijo por ella?

La pregunta para la iglesia es esta: Si creemos que Jesús es Señor de todos los aspectos de la vida, ¿cómo capacitamos a nuestra gente en la práctica de ese señorío? En general, esta práctica tiene que surgir de comunidades intencionales de aprendizaje que reúnen tres grupos diferentes de personas: (1) cristianos mayores experimentados en un área, (2) cristianos más jóvenes que están llegando a esa área, y (3) maestros conocedores de la Biblia, la teología y la historia del cristianismo. Estos tres grupos trabajan juntos para asegurarse de que se presta atención a las preguntas correctas y se forjan respuestas a esas preguntas que son tanto bíblicas como prácticas. Y, ¿qué clase de preguntas serán estas? Por

lo menos estos grupos deben preguntar tres cosas de cada vocación (véase el recuadro «La cosmovisión en la que se apoya su trabajo»):

1. ¿Qué prácticas en nuestra área son gracia común y se pueden abrazar?
2. ¿Qué prácticas son antitéticas al evangelio y hay que rechazarlas?
3. ¿Qué prácticas son neutrales y se pueden adaptar y revisar?

En Redeemer el trabajar de forma distintiva tiene lugar en grupos vocacionales (descritos arriba), así como en Gotham Fellows, un programa para adultos jóvenes que hace menos de cinco años que se han graduado de la universidad y han comenzado en su primer trabajo. Los que participan en el programa tienen un mentor en su área de trabajo e invierten fuertemente en capacitación teológica, reflexión en cosmovisión y formación espiritual comunal.

TRABAJANDO CON EXCELENCIA: CONSEJERÍA Y PRODUCCIÓN CULTURAL

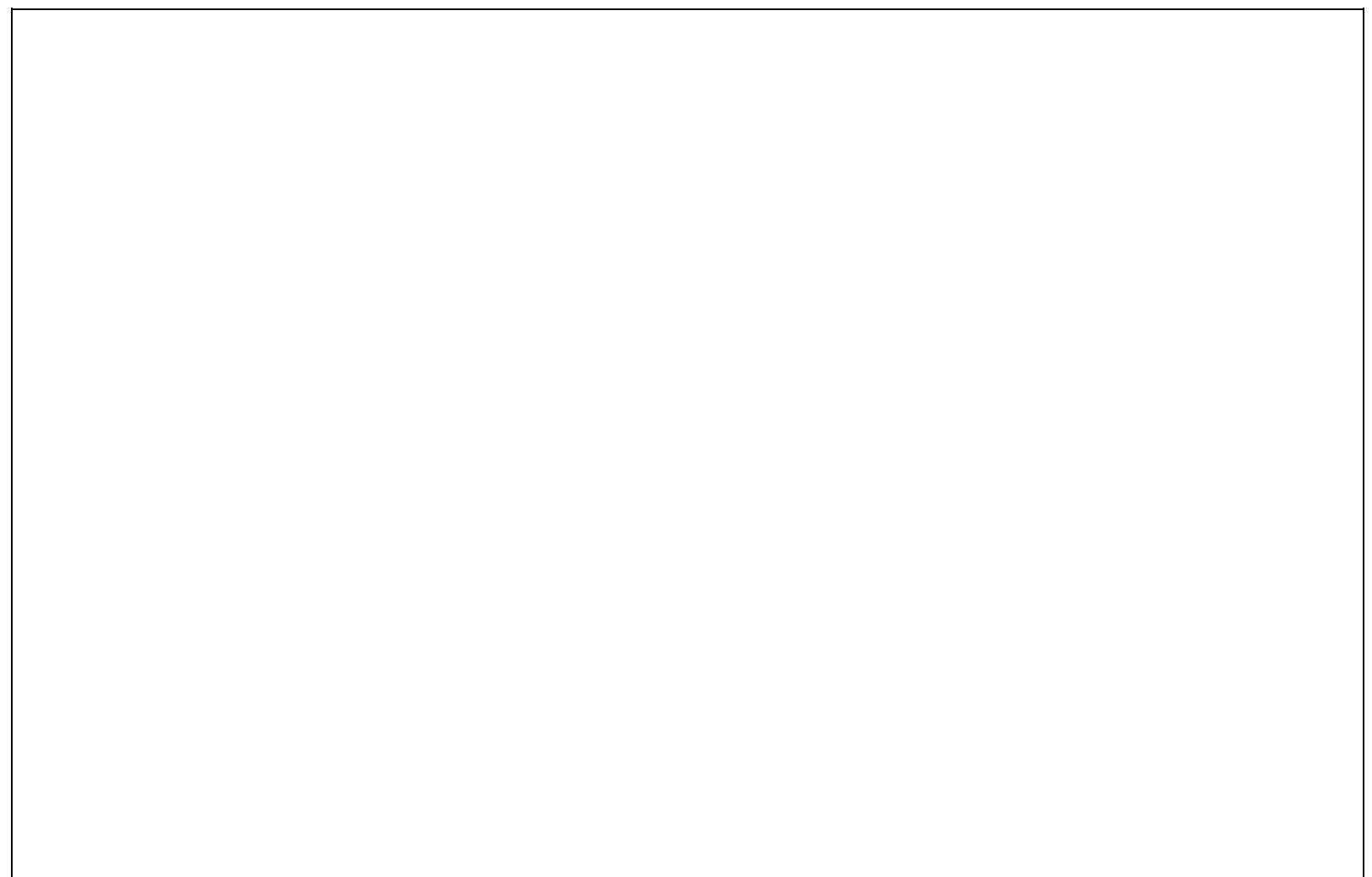
En coordinación con el trabajo responsable y distintivo, los cristianos deben apoyarse y ayudarse unos a otros para trabajar con excelencia, diligencia e innovación. En algunos aspectos este respaldo se puede proveer mediante relaciones de mentoría. Los que tienen más experiencia y han logrado más en su área de trabajo deben ser llevados por el evangelio a ponerse a disposición de los que son nuevos en la fe o en esa área. En otras áreas vocacionales, esto podría incluso significar aventuras cooperativas: empezar nuevas empresas u organizaciones sin ánimo de lucro, ejecutar proyectos artísticos individuales, iniciar un nuevo periódico o revista, organizar una galería de arte, o empezar un programa de voluntarios. Esta clase de discipulado toma distintas formas en Redeemer, pero un ejemplo es el Entrepreneurship Forum [Foro de capacidad empresarial], en el cual la iglesia realiza un concurso anual de planes de negocios y otorga fondos al mejor plan para una iniciativa bien sea de lucro o sin ánimo de lucro. Los que presentan planes deben mostrar cómo el evangelio participa en la integración de su fe y trabajo.

Sitúo el factor de excelencia a lo último para recordarnos que si se descuidan los dos primeros factores, las empresas resultantes estarán, con toda probabilidad, pobremente concebidas. A menudo pensamos que las «empresas cristianas» son las que emplean cristianos nacidos de nuevo y tal vez tienen un estudio bíblico diario en la oficina. Es raro encontrar una empresa que haya pensado de forma teológica e inteligente su misión y sus políticas financieras y de personal. Muchas producciones de «arte cristiano» en realidad solo son maneras de sacar a los artistas del mundo y llevarlos a la subcultura cristiana. En general, la cooperación en la producción cultural no debería significar que los cristianos se unen para salir el mundo grande, malo; más bien, la cooperación supone trabajar juntos, incluso con no creyentes, a fin de *servir* al mundo. Con toda probabilidad esta cooperación no sucederá hasta que un mayor número de cristianos estén más dispuestos a abrazar una comprensión menos dualista de su fe.

Como hemos visto, los cristianos cometen dos errores opuestos al enfrentarse a los ídolos de su campo vocacional. Por un lado, pueden dejar su fe fuera de su trabajo, trabajando de acuerdo con los mismos valores y prácticas que todos los demás utilizan; y por otro lado pueden, de forma ruidosa e imprudente, declarar su fe cristiana a sus compañeros de

trabajo, sin mostrar, a menudo, nada de gracia o sabiduría en la manera en que se relacionan con la gente en el trabajo. Una parte esencial del ministerio integrador de la iglesia es ayudar a los creyentes a pensar en las implicaciones del evangelio para el arte, los negocios, el gobierno, los medios de comunicación, el entretenimiento y la erudición. Tenemos que proveer maneras creativas de brindar nutrición espiritual de modo que los creyentes puedan ser *responsables* ante otros creyentes y ante la fe que profesan. Enseñamos que la *excelencia* en el trabajo es un medio esencial para obtener credibilidad para nuestra fe; si nuestro trabajo es de mala calidad, nuestro testimonio verbal solo lleva a los oyentes a despreciar nuestras creencias. Y si los cristianos viven en centros culturales importantes y hacen su trabajo de una manera excelente y a la vez *distintiva*, a la larga producirán una clase de cultura diferente de aquella en la que ahora vivimos.

A menudo se me pregunta: «¿Deben los cristianos involucrarse en forjar la cultura?». Mi respuesta es: «No podemos *no* intervenir en forjar la cultura». Pero prefiero el término «renovación de la cultura» a «forjar la cultura» o «transformación cultural». Para un modelo posible, piense en los monjes de la Edad Media que salieron por toda la Europa pagana, inventando y estableciendo academias, universidades y hospitales. Transformaron las economías locales y atendieron a los débiles mediante estas nuevas instituciones. No se dispusieron a asumir el control de una cultura pagana. Permitieron que el evangelio cambiara cómo hacían su trabajo, lo que significaba que trabajaban para otros en lugar de para sí mismos. Los cristianos hoy deberían esforzarse por ser una comunidad que pone en práctica esta misma clase de dinámica, lo que producirá el mismo tipo de resultados.



PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. En su propio contexto de ministerio, ¿de qué manera ha visto y experimentado los efectos del dualismo? ¿En dónde ha visto usted a las instituciones seculares retirándose de asociarse con instituciones religiosas? ¿De qué manera el dualismo lo ha llevado a estar menos integrado en público y en sus relaciones personales con otros? ¿En qué áreas está su iglesia, sin quererlo, retrocediendo de la cultura y aceptando esta premisa de una dicotomía entre privado y público?
2. Si al presente sirve a tiempo completo en el ministerio, ¿ha trabajado alguna vez fuera del ministerio profesional? Si es así, ¿de qué manera influye el tiempo que pasó formando parte de la fuerza laboral en las maneras en que usted prepara a su congregación para una vocación que honre a Cristo? Si no ha trabajado en otra vocación, ¿alguna vez se ha sentido limitado en su capacidad para argumentar convincentemente a favor de la ética bíblica y la integración en el trabajo?
3. Este capítulo sugiere cuatro maneras en que las iglesias pueden ayudar a los cristianos a ver cómo el evangelio informa y forja su trabajo:
 - Nuestra fe cambia nuestra motivación para el trabajo.
 - Nuestra fe cambia nuestro concepto del trabajo.
 - Nuestra fe provee una ética elevada para los cristianos en el lugar de trabajo.
 - Nuestra fe nos da base para reconsiderar la propia forma en que se hace nuestra clase de trabajo.

¿Cuál de estas es la más significativa para usted en estos momentos? ¿Cómo puede empezar a enseñar y discipular a los creyentes para que reflexionen en cada una de estas cuatro maneras de relacionar la fe y el trabajo?
4. Keller escribe: «Cada vocación presenta muchas cuestiones espirituales y morales, dilemas éticos, tentaciones, desalientos y otros asuntos que confrontan de manera particular a los cristianos en esa profesión. Una gran cantidad de nutrición espiritual en la iglesia es demasiado general, y solo atiende asuntos genéricos o del mundo privado. Pero pasamos la mayor parte de nuestra semana en nuestro campo vocacional, y necesitamos oír cómo otros cristianos han lidiado con los mismos problemas que nosotros enfrentamos todos los días». Piense en las varias vocaciones representadas en su iglesia y comunidad. ¿Cómo puede usted empezar a animar y a cultivar a los creyentes para que trabajen responsablemente en su profesión?

CAPÍTULO 26 — CÓMO CONECTAR A LAS PERSONAS CON LA CULTURA

1. Por supuesto, aquí debemos lograr un equilibrio. De algunas maneras sería igual de malo segregar a los cristianos por vocación que por la raza. Tal vez se levante la suspicacia entre miembros de ciertas profesiones, y es liberador y saludable cultivar amistades

cruzando estos tipos de barreras. Algunos no querrán ni necesitarán un apoyo espiritual específico en su vocación; pero muchos otros no recibirán de otra manera el cuidado que necesitan para enfrentar las tentaciones y dilemas que son únicos en su vocación, así que o bien abandonarán sus carreras o sus creencias.

{ *parte 8*: Dinámicas del movimiento }

MOVIMIENTOS E INSTITUCIONES

La iniciativa misionera del siglo diecinueve ofrece datos importantes sobre el carácter de los movimientos efectivos. A principios de ese siglo muchas de las nuevas iglesias establecidas por misioneros occidentales en el mundo no occidental se vieron atrapadas en patrones insalubres de dependencia. Estas congregaciones y denominaciones tenían las características tradicionales de una verdadera iglesia: predicación fiel de la Palabra de Dios, el correcto uso de los sacramentos, y un sistema funcional de disciplina.¹ Se aferraban a la doctrina sana e incluían ministros y líderes de la población local, y sin embargo, fueron incapaces de extenderse con rapidez o de sostenerse financieramente. Como resultado, se mantuvieron dependientes de los misioneros y el dinero occidentales de forma indefinida.

Un método alternativo a las misiones, cuyos pioneros fueron John Nevius, Hudson Taylor, Roland Allen, y otros, trató de iniciar iglesias que pudieran sostenerse a sí mismas desde el comienzo. La meta era establecer congregaciones que crecieran de forma natural, sin el «sostenimiento vital» artificial de la ayuda foránea, no solo ganando efectivamente convertidos dentro de sus propias culturas, sino también atrayendo y desarrollando nuevos líderes indígenas a un ritmo tal que las iglesias se reprodujeran regularmente a sí mismas. En pocas palabras, querían iglesias que tuvieran un dinamismo que las hiciera capaces de crecer desde dentro sin necesidad de que se las apoyara con dinero y líderes de fuera. Querían que estas iglesias fueran más que simplemente instituciones sólidas; querían que fueran *movimientos* vitales y dinámicos.

El título del libro de Roland Allen, *The Spontaneous Expansion of the Church* [La expansión espontánea de la iglesia] capta esta idea.² Evoca la imagen de combustión espontánea, una combustión sin una fuente externa de ignición. Una iglesia (o grupo de iglesias) con dinámica de movimiento genera sus propios convertidos, ideas, líderes y recursos desde dentro a fin de llevar a cabo su visión de ser la iglesia para su ciudad y cultura. A menos que el medio ambiente sea extremadamente hostil (por ejemplo, persecución fuerte, guerra, colapso económico), la iglesia crece en número y madurez espiritual. En el lenguaje de los misionólogos, tal iglesia «se autopropaga, se autogobierna, y se autosostiene a sí misma». Se reproducirá en otras iglesias que se reproducirán, a su vez, por las mismas razones. Cuantas más ideas, líderes y recursos se combinan y asignan, más se fortalece la dinámica del movimiento y crece como bola de nieve. Mientras que las iglesias que se reproducen mantengan una visión unificada, el movimiento puede desarrollarse y crecer continuamente, incluso de forma exponencial.

Las iglesias sin dinámica de movimiento son como una persona con «respiración asistida». He visto por lo menos tres maneras en las cuales las iglesias sobreviven sin dinámica de movimiento.

1. Algunas iglesias tienen una estructura denominacional o una estructura misionera que

subvenciona financieramente a la iglesia.

2. Algunas iglesias tienen fondos sustanciales acumulados y un edificio que sirve como centro comunitario para la población local. En esta situación, no hay necesidad de ayuda financiera o de liderazgo externos a corto plazo, pero la iglesia no produce los recursos o el dinamismo adicionales para sostener el crecimiento mediante conversiones y el crecimiento espiritual de sus miembros. Esencialmente opera como una empresa bien dirigida. Las finanzas vienen de los fondos acumulados juiciosamente administrados, suplementados por ingresos de rentas, cuotas y unos pocos donativos. Muchas iglesias se sostienen como instituciones de esta manera.
3. Algunas iglesias tienen un pequeño núcleo, sobrecargado, de personas dentro de una estructura grande, estancada. Aunque la congregación no tiene dinamismo de movimiento, es empujada desde adentro. Es decir, un pequeño puñado de personas da una cantidad desorbitada de su tiempo y dinero para mantener funcionando a una iglesia estancada o en declive. Estos individuos pueden ser cristianos espiritualmente vitales en sí mismos que no pueden contagiar esa vitalidad al resto de la iglesia, o simplemente pueden ser personas que trabajan duro y con raíces profundas en la iglesia, lo cual produce una lealtad sacrificial. Esta situación es temporal. En algún punto los pocos que mantienen a la iglesia viva mediante ofrendas sacrificiales estarán demasiado cansados para continuar, y en ausencia de una capacidad para reproducirse, la iglesia con el tiempo se muere.

CÓMO CONTRASTAN MOVIMIENTOS E INSTITUCIONES

No estoy sugiriendo de forma simplista, que los movimientos son buenos y las instituciones son malas, sino más bien, que las organizaciones deben tener tanto características institucionales como dinámicas de movimiento, aunque hay algunas tensiones y concesiones en el equilibrio. Las instituciones proporcionan patrones estables de conducta mediante reglas y procedimientos que cambian lentamente, limitando y moldeando con ello las decisiones y prácticas de la gente.³ Pero esta limitación intencional de las opciones es, a menudo, saludable. Piense por un momento en un supermercado. Los clientes tienen típicamente una buena idea de cómo pagar. Saben a dónde ir, y dónde pararse; saben de las filas (colas de espera) y cuánto tiempo esperar en ellas; y saben qué hacer cuando llegan a la cabeza de la fila. ¿Cómo sería si todas las semanas la manera en que usted paga por sus artículos cambiara drásticamente? Sería caótico. La institucionalización hace posible que millones de personas cada día compren lo que necesitan en un supermercado. Algunas de las prácticas institucionales son formales (como cómo pagar), en tanto que otras son informales (como cuánto tiempo estima la persona que va a esperar en fila). Si usted trata de pagar por sus alimentos en el supermercado con una barra de oro, eso sencillamente no funciona. Si los clientes tienen que esperar una hora en fila, el enojo se desatará. ¿Por qué? Porque «todo el mundo sabe» que una hora es demasiado tiempo para esperar (por lo menos en una nación occidental). El supermercado está obligado (informalmente) a no hacerle esperar demasiado. Si se viola este lazo de confianza, usted probablemente no volverá. Sus expectativas y conducta han sido limitadas, dirigidas y moldeadas por esa institución. Nadie puede ir a un supermercado y comprar de manera eficiente si no fuera por la institucionalización.



LA SOBERANÍA DE DIOS Y EL CRECIMIENTO DE LA IGLESIA

El tema del crecimiento de la iglesia puede ser controvertido. En la introducción consideré brevemente la metáfora de Pablo sobre la iglesia como huerto (1 Co 3:4-9). En esta imagen, dirigir una iglesia es como cuidar un jardín. El crecimiento del jardín lo determinan por lo menos tres factores: (1) la destreza y diligencia del jardinero, (2) la fertilidad del suelo, y (3) las condiciones del tiempo. Si un ministerio cualificado es como la jardinería, y el terreno y las condiciones del clima son afines a la soberanía del Espíritu de Dios, entonces vemos que no se puede simplemente asumir que una falta de crecimiento de la iglesia se puede atribuir a un fallo humano, ni tampoco se puede disculpar sencillamente como la voluntad de Dios. El tratamiento clásico de Calvino de la soberanía de Dios afirma plenamente la importancia de la responsabilidad humana.⁴

Para generalizar, muchos libros modernos de técnicas de crecimiento de la iglesia no dan el peso suficiente a la soberanía de Dios, mientras que muchos libros y voces contrarios al crecimiento de la iglesia dan excusas por una falta de vitalidad espiritual en la iglesia. Nuestro punto en este capítulo es que es posible que una iglesia sea una organización doctrinalmente sólida, pero no un organismo dinámico, que crece. La Biblia concibe una iglesia que es ambas cosas.

Hugh Heclo definen las instituciones de esta manera: «Las instituciones representan herencias de propósitos valiosos con reglas para los que le atienden y obligaciones morales», que administran los que tienen autoridad.⁵ Esta es una descripción abstracta, académica, pero nos guía en una dirección útil. Las instituciones descansan en la sumisión a una autoridad establecida que preserva los valores y propósitos del pasado. Las instituciones son necesarias y útiles, proveyendo sistemas y marcos establecidos, confiables, para lograr lo que hay que hacer. Heclo escribe: «Vivir en una cultura que le da la espalda a las instituciones equivale a tratar de vivir en un cuerpo físico sin esqueleto, o intentar utilizar un lenguaje pero no su gramática».⁶ Las instituciones traen orden a la vida y establecen muchas de las condiciones para el florecimiento humano y la sociedad civilizada.

Los movimientos, por otro lado, tienen más que ver con la afirmación de la preferencia individual y adelantar las realidades del futuro. Yo definiría cuatro características clave de un movimiento: visión, sacrificio, flexibilidad con unidad y espontaneidad.

1. Primero y principal, los movimientos se caracterizan por una visión convincente. Una visión consiste en un cuadro atractivo, vívido y claro del futuro que el movimiento y sus líderes están procurando realizar. Un movimiento dice: «Si es esto a donde quieres ir, ven con nosotros». Este cuadro del futuro va acompañado por un fuerte conjunto de valores o creencias con las que el movimiento está comprometido. El contenido de esta visión se debe expresar de modo que otros puedan captarlo fácilmente; no debe ser tan esotérico o difícil que solo un puñado de personas puedan articularlo.

El contenido de una visión se debe expresar convincentemente de modo que otros puedan aprenderlo y llevarlo a cabo en su propia comunidad sin mucho control o ayuda centralizados. Así, por ejemplo, el concepto transformador del «grupo de los doce pasos» de los Alcohólicos Anónimos se ha expresado y aplicado convincentemente en innumerables libros. Por eso, una persona con una visión de cambiar vidas mediante un grupo así puede, a menudo, simplemente tomar la literatura y empezar. No necesita ni permiso ni dinero de nadie, y hay muchas maneras de obtener una excelente capacitación. O, para usar un ejemplo menos admirable, podemos notar que una de las razones por las que Al Qaeda ha sido efectivo es que disemina amplia y claramente su cosmovisión. Las personas se embeben en ella y se educan con ella, y muchos forman células terroristas que operan sin ningún control o comunicación central. En algunos casos pueden ir a algún campamento de entrenamiento de Al Qaeda para llegar a ser más efectivos, pero después en su mayor parte se confía en ellos para que lleven a cabo su propia estrategia local. El punto de estos ejemplos es que los AA y Al Qaeda son movimientos vitales, que crecen constantemente, en lugar de ser instituciones centralizadas. Esta es la razón de su efectividad y su capacidad de crecer con cantidades de capital relativamente modestas. La clave para el éxito de la visión es su sencillez y disponibilidad, a menudo en la forma de un contenido que trasmite, explica y aplica la visión.

Por contraste, aunque las instituciones casi siempre tienen una declaración de propósito redactada en alguna parte (por ejemplo, las escuelas deben educar, las empresas producir su producto, los hospitales sanar a los enfermos), el pegamento que mantiene unida a la institución en realidad son sus reglas, regulaciones y procedimientos. En un movimiento, una visión compartida es lo que guía las decisiones diarias; en una institución, típicamente son las reglas y patrones establecidos.

2. La visión unificadora en un movimiento es tan convincente que conduce a una cultura de dedicación sacrificial y recompensas intrínsecas. La gente pone la visión por delante de sus propios intereses y comodidad. En los primeros días de cualquier movimiento, los principales actores trabajan a menudo sin retribución, viviendo constantemente al borde de la bancarrota. Su principal recompensa es la satisfacción de las metas alcanzadas. Algunos se refieren a esto como una recompensa «intrínseca»; una satisfacción interna, personal, que brota al saber que uno ha sido instrumental para llevar a cabo tanto bien. En una institución, sin embargo, cada cargo tiene derechos y privilegios altamente definidos, así como también una retribución y beneficios claros. El principal incentivo en una institución se centra alrededor de estas recompensas «extrínsecas». Los miembros de una institución saben ciertamente que hay un trabajo que hacer, pero la producción de su trabajo va cuidadosamente equilibrada frente a recompensas concretas. No hay un índice más práctico de si su iglesia tiene dinámica de movimiento que examinar si usted tiene una cultura de sacrificio. Si los líderes más altos de la iglesia son los únicos que están haciendo todos los sacrificios, entonces no tiene una cultura de movimiento.

3. Los movimientos se caracterizan por una postura de generosa flexibilidad hacia otras organizaciones y personas fuera de sus listas de membresía. Los movimientos hacen del qué –la realización de la visión– un valor más alto que el cómo se logra hacerla y quién la hace. La visión estimula el sacrificio, y los miembros de un movimiento están dispuestos a encontrar aliados, cooperando con cualquiera que tenga un interés en la

visión. Las organizaciones institucionalizadas, por otro lado, están más comprometidas con la importancia de las prácticas heredadas, los procedimientos correctos y las personas acreditadas. A menudo escogen *no* lograr un resultado, aunque puede ser fuertemente deseado, si no pueden lograr que se haga de la manera prescrita y con las partes propiamente acreditadas.

El espíritu de flexibilidad que hallamos en un movimiento significa que hay una gran cantidad de unidad, dentro del movimiento así como en relación con otras organizaciones. Las instituciones no estimulan típicamente este tipo de unidad, ni siquiera internamente. Tienden a consistir en un conjunto de silos preocupados por su propio potrero, cada uno preocupado por su propio bienestar más que por el bien del todo. Las instituciones, a menudo, carecen de unidad organizacional e incluso pueden ser hostiles hacia otras organizaciones.

4. Los movimientos producen espontáneamente nuevas ideas y líderes y crecen desde dentro. Las instituciones, por su propia naturaleza, están estructuradas para la durabilidad y la estabilidad a largo plazo y son proclives a resistirse a nuevas ideas arriesgadas. Pero los movimientos están dispuestos a correr nuevos riesgos porque los miembros ya están haciendo sacrificios para ser parte del trabajo. Un movimiento también tiende a atraer y a recompensar a los líderes que producen resultados. Una vez más, la razón es que la realización de la visión es muy importante. Las instituciones, sin embargo, debido a que valoran la estabilidad y durabilidad, tienden a recompensar a su liderazgo de acuerdo con su duración y a la acumulación de cualificaciones y credenciales aceptadas.

Un resumen de las importantes diferencias entre movimientos e instituciones en sus formas más fuertes nos ayuda a ver más claramente las distinciones (véase el cuadro en la página siguiente).

Al ver estas características enfrentadas empezamos a entender mejor por qué los movimientos son espontáneamente generativos. Un movimiento puede generar nuevas ideas porque anima a las personas a hacer una «lluvia de ideas» y está más dispuesto a experimentar y probar nuevas cosas. Los movimientos son «más planos» –menos jerárquicos y estilo silo como las instituciones– y por consiguiente las nuevas ideas consiguen impulso más rápidamente. Los movimientos también son mejores para generar nuevos líderes porque pueden atraer a las personas más ambiciosas y creativas. Al estar orientados a los resultados, pueden identificar y promover rápidamente a los líderes emergentes. Los movimientos crecen más rápido debido a que el probar nuevas ideas los mantiene adaptados a los cambios en el medio ambiente.

CÓMO CONVERGEN LOS MOVIMIENTOS Y LAS INSTITUCIONES

Los jóvenes líderes de la iglesia pueden entusiasmarse con los movimientos y hablar largo y fuerte contra la ceguera y mortandad de la iglesia institucional. En verdad, cualquiera que mira superficialmente la columna izquierda de este cuadro sabe que demasiadas iglesias *están* demasiado institucionalizadas. David Hurst, erudito de Harvard, resume muy bien cómo los movimientos se vuelven instituciones: la visión se vuelve estrategia, los cargos se vuelven tareas, los equipos se vuelven estructura, las redes de trabajo se vuelven organizaciones, y el reconocimiento se torna en compensación.⁷

Recuerde, sin embargo, que no está bien trazar una línea demasiado firme entre las dos formas, o incluso enfrentarlas una con otra tan contundentemente cuando miramos ejemplos reales. Mientras que hay buenas razones para que la literatura del movimiento cristiano critique fuertemente el institucionalismo, la impresión que queda a menudo es que toda autoridad, todo control centralizado y todos los procesos formales son malos para el ministerio. La realidad es mucho más compleja. Primero, aunque iglesias y ministerios nuevos trabajen duro para mantenerse informales, no codificados, y no centralizados, la institucionalización es inevitable. Tan pronto como tomamos una decisión –la adopción de un nuevo procedimiento, una estructura administrativa o un consenso sobre valor y creencia– y empezamos a llevarla al futuro, moldeando de este modo las rutinas, expectativas y preferencias permisibles para la gente, hemos empezado a institucionalizar ese valor o creencia.

INSTITUCIÓN	MOVIMIENTO
Se mantiene unida por reglas y procedimientos.	Se mantiene unido por un propósito común, una visión.
Una cultura de derechos y cuotas; un equilibrio de responsabilidades y recompensas.	Una cultura de compromiso sacrificial.
Énfasis en la remuneración, recompensas «extrínsecas».	Énfasis en la celebración, recompensas «intrínsecas».
Los cambios en los procedimientos suponen un largo proceso, todos los departamentos, mucha resistencia y negociación.	La visión viene de líderes carismáticos; se la acepta con lealtad.
Las decisiones se toman según los procedimientos y lentamente.	Las decisiones se toman relacional y rápidamente.
Las innovaciones vienen de arriba hacia abajo; se implementan en silos departamentales.	Las innovaciones afloran de todos los miembros; llevadas a cabo por todos.
Se siente como un mosaico de miniagencias o	Se siente como un todo

departamentos que defienden su potrero.	unificado.
Valores: seguridad, previsibilidad.	Valores: riesgo, descubrimientos casuales.
Estable, lenta para cambiar.	Dinámico, rápido para cambiar.
Énfasis en la tradición, pasado y costumbres; se temen o deniegan las tendencias futuras.	Énfasis en el presente y el futuro; poco énfasis en el pasado.
Las tareas se dan a los que tienen acreditación y antigüedad.	Las tareas se dan a los que producen mejores resultados.

Y algo de institucionalización es incluso deseable. Como ya señalamos antes, una visión unificada –sostenida por cada miembro del movimiento– es esencial para la dinámica de movimiento. Pero esta visión no puede cambiar todos los días, y ni siquiera cada año, porque de hacerlo así, producirá caos en el movimiento y retrasaría su crecimiento. Irónicamente, esto significa que la visión en sí misma requiere algún tipo de codificación y control. En otras palabras, el mantenimiento de la máquina de la dinámica del movimiento –una visión unificada– necesita la adopción de algunos de los aspectos de las instituciones. La visión llega a ser, por así decirlo, una «tradición» que el movimiento guarda y transmite.

Además, notamos que los movimientos se apoyan fuertemente en la consagración sacrificial de sus miembros, especialmente cuando están apenas empezando. En esta etapa de arranque, los miembros pueden llegar a utilizar al máximo sus tarjetas de crédito y echar mano a sus ahorros para hacer que las cosas marchen. Pero este modo de vida es insostenible. Cualquier visión que es convincente será grande, y las visiones grandes requieren un esfuerzo prolongado, esfuerzo que exigirá, por ejemplo, generar suficientes ingresos de modo que los fundadores puedan pagar sus tarjetas de crédito y a la larga tener suficiente para vivir y criar a sus familias. En otras palabras, un movimiento debe a la larga estabilizarse en un modelo de empresa sostenible que genera suficientes recursos para cubrir los gastos. Si no logra conseguir esto, acabará agotando a sus mejores personas y no progresará hacia la visión.

Entonces, un movimiento fuerte, dinámico, ocupa ese difícil espacio en el centro: el lugar de tensión y equilibrio entre ser un organismo irresponsable y una organización disciplinada. Un movimiento que se niega a asumir algunas características organizacionales –autoridad, tradición, unidad de creencia, y calidad de control– se fragmentará y disipará. Los movimientos que no logran resistir la tendencia inevitable hacia la completa institucionalización acabarán perdiendo su vitalidad y efectividad. La tarea del líder del movimiento es dirigir el barco con seguridad entre estos dos peligros.



PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. ¿Qué sucedería si, de repente, su organización tuviera que dejar su edificio, se viese separada de las estructuras de sostenimiento denominacionales, se la privara de los fondos acumulados y saldos bancarios, y sufriera la pérdida de su líder más antiguo? ¿Se mantendría como una institución resistente y que puede recuperarse, empezar de nuevo por la gracia de Dios, y levantar nuevos líderes desde dentro? Si no, ¿cuál de los tres tipos de estructuras estancadas (subsidiada desde fuera, manejada por «respiración asistida» con los fondos acumulados, o apuntalada por un pequeño núcleo sobrecargado) describe mejor a su congregación u organización?
2. Este capítulo sugiere cuatro características clave de un movimiento: visión, sacrificio, flexibilidad con unidad y espontaneidad. ¿Cómo ha experimentado usted esto en su propio ministerio o escenario de iglesia? En su propia experiencia, ¿de qué manera cada una de estas características contribuye a la dinámica del movimiento?
3. Repase la tabla que contrasta instituciones y movimientos. Al considerar su propia iglesia, ¿qué características del movimiento ve? ¿Qué características de una institución están presentes? ¿Qué podría hacer usted para estimular dinámicas de movimiento adicionales en su iglesia?

CAPÍTULO 27 — MOVIMIENTOS E INSTITUCIONES

1. Para una descripción sencilla de las características de una iglesia genuina según discernieron los reformadores protestantes, véase J. I. Packer, «Word and Sacrament: How a Genuine Church Is Identified», en *Concise Theology* [Teología concisa], Tyndale House, Wheaton, Ill., 2001, pp. 204-6. Las iglesias reformadas siempre han mencionado estas tres características (Palabra, sacramento y disciplina), aunque otros han aducido que la disciplina de la iglesia necesariamente va incluida en el uso correcto de los sacramentos y, por consiguiente, razonan de forma apropiada que hay solo dos características de una verdadera iglesia. Ya sea que dividamos estas en dos, tres o cuatro aspectos, no es esencial en tanto se reconozcan todas las funciones y propósitos. La verdadera iglesia comunica doctrina bíblica sana mediante sus maestros y también incorpora a las personas por medio del bautismo y la Cena del Señor a una comunidad de pacto visible en la cual sus líderes proveen supervisión espiritual sabia.
2. Los primeros en reconocer la dependencia de las iglesias no occidentales fueron el anglicano británico Henry Venn y el congregacionalista estadounidense Rufus Anderson, quienes propusieron un modelo llamado «indigenización» en el cual se esperaba que los misioneros occidentales predicaran y pastorearan nuevas iglesias y con el tiempo prepararan líderes indígenas, nacionales, y les entregaran las iglesias. Más tarde, el anglicano británico Roland Allen y el presbiteriano estadounidense John Nevius instaron a que este proceso se empezara más atrás, argumentando que los misioneros occidentales nunca deben actuar como iniciadores de iglesia y únicos pastores de iglesias no occidentales. Más bien, se debe capacitar a los nuevos convertidos y ayudarlos a

establecer iglesias por cuenta propia. Roland Allen escribió *Missionary Methods: St Paul's or Ours?* [Métodos misioneros: ¿Los de San Pablo o los nuestros?], Robert Scott, Londres, 1912 y *The Spontaneous Expansion of the Church, and the Causes Which Hinder It* [La expansión espontánea de la iglesia y las causas que la estancan], World Dominion Press, Londres, 1927; en tanto que Nevius escribió *The Planting and Development of Missionary Churches* [La plantación y el desarrollo de iglesias misioneras], Foreign Mission Library, Nueva York, 1899.

3. El gran librito *On Thinking Institutionally* [Pensemos institucionalmente], Paradigm, Boulder, Colo., 2008, de Hugh Heclo, expone las diversas definiciones que los eruditos han dado sobre la idea de las instituciones.
4. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion* [Las instituciones de la religion cristiana], ed. John T. McNeill, Westminster, Filadelfia, 1960, 1:197-237.
5. Heclo, *On Thinking Institutionally* [Pensemos institucionalmente], p. 38.
6. Ibíd.
7. David K. Hurst, *Crisis and Renewal* [Crisis y renovación], Harvard Business School Press, Cambridge, Mass., 2002.

LA IGLESIA COMO ORGANISMO ORGANIZADO

Al aclarar las diferencias entre instituciones y movimientos, debemos reconocer que las iglesias son y deben ser instituciones.¹ Pero también deben ser movimientos. Como hemos visto con el correr de los siglos, las iglesias pueden cumplir estándares doctrinales e institucionales y, sin embargo, carecer de efectividad para propagar la fe en su sociedad. En este punto es natural preguntar: ¿Hay alguna base bíblica para prestar atención a esta distinción y equilibrio entre institución y movimiento? Pienso que sí la hay. Las Escrituras conciben iglesias que son a la vez organismos y organizaciones; o, para decirlo más sencillamente, iglesias que son organismos organizados.

El libro de Hechos describe la vida de la iglesia en lenguaje orgánico. Varias veces se nos dice que la iglesia o el número de discípulos aumentaba, crecía, o se extendía (4:4; 6:1, 7; 9:31; 16:5). También se nos dice que la Palabra del Señor se extendía, aumentaba o crecía (6:7; 12:24; 19:20). Hechos 19:20 habla de que la palabra crecía en poder, como si la Palabra de Dios, el evangelio de Cristo, tuviera vida y poder propios (cf. Ro 1:16-17). Pablo habla de que el evangelio continuamente «está dando fruto y creciendo» (Col 1:6).

La iglesia crece, pero no crece como crecerían otras organizaciones humanas, como una empresa, una liga deportiva, una agencia gubernamental, o incluso como crecería un virus en línea. La iglesia aumenta en número porque la Palabra de Dios crece cuando alcanza a los oyentes en el poder del Espíritu (cf. Hch 10–11). Este lenguaje bíblico sugiere que hay un poder orgánico, que se propaga a sí mismo, dinámico, que opera dentro de la iglesia. En Hechos lo vemos esencialmente obrando por sí mismo, con escaso respaldo o incorporación institucional; sin planes estratégicos o el mando y control de gerentes y otros líderes.

Y sin embargo, aunque este poder opera espontáneamente, vemos que cuando la Palabra de Dios produce una nueva iglesia, Pablo tiene siempre mucho cuidado de nombrar ancianos –líderes con autoridad– en cada ciudad antes de salir (cf. Hch 14:23). Podemos inclinarnos a preguntar: ¿Cómo Pablo pudo discernir tan rápidamente los que tenían capacidad de liderazgo entre los recién convertidos? ¿No hubiera sido mejor dejar que el nuevo cuerpo de creyentes creciera durante un par de años –simplemente reuniéndose para estudiar juntos, y amarse y servirse unos a otros– antes de imponerles una estructura de autoridad? La conducta de Pablo indica lo importante que era que estas iglesias dinámicas, que crecían espontáneamente, tuvieran una estructura de autoridad como una forma de asegurar que los miembros incorporarían la enseñanza y propósito de la iglesia heredados de los apóstoles.

Desde el principio la iglesia fue tanto una institución como un movimiento. Esta naturaleza dual de la iglesia se basa en la obra del Espíritu, y es el Espíritu quien hace a la iglesia simultáneamente un *organismo* vital y una *organización* estructurada.² Una manera útil de entender este equilibrio es ver la forma en que el ministerio de Jesús se lleva a cabo

en la iglesia en un sentido general por medio de cada creyente, así como también mediante roles especializados; distinción a la que comúnmente se hace referencia como oficio *general* y *especial*.

EL OFICIO GENERAL Y EL ESPECIAL

Jesucristo tiene en su persona todos los poderes y funciones del ministerio. Tiene un ministerio *profético*, proclamando la verdad y aplicándola a hombres y mujeres en nombre de Dios. Jesús fue el supremo profeta, porque reveló, de la forma más clara (tanto en sus palabras como en su vida) el carácter de Dios, sus propósitos salvadores y su voluntad para nuestras vidas. Jesús también tiene un ministerio *sacerdotal*. Mientras que el profeta es alguien que aboga por Dios ante el pueblo, el sacerdote aboga por el pueblo ante la presencia de Dios, ministrando con misericordia y simpatía. Jesús fue el supremo sacerdote, porque tomó nuestro lugar y sacrificialmente llevó nuestras cargas y pecados, y ahora nos lleva a la presencia de Dios. Finalmente, Jesús tiene un ministerio de *realeza*. Es el supremo Rey, ordenando la vida de su pueblo mediante su ley revelada.



TESTIMONIO PROFÉTICO DEL CREYENTE

Aunque Juan el Bautista fue el más grande profeta de la historia, Jesús hace la insólita afirmación de que todo creyente es mayor en posición y llamamiento (Mt 11:11), es decir, que los creyentes son más grandes profetas que Juan el Bautista. ¿Cómo puede ser esto? Juan fue más grande que los demás profetas debido a su ubicación histórica y redentora; fue testigo directo de Jesucristo. De la misma manera, el testimonio profético del creyente es mayor que el de los profetas del Antiguo Testamento o de Juan, porque el cristiano más sencillo entiende más del evangelio de lo que incluso Juan entendió.

EL OFICIO GENERAL DE LOS CREYENTES

Todo creyente, por el Espíritu Santo, debe también ministrar a otros de estas tres maneras.

1. La Biblia se refiere a todo creyente como *profeta*. En Números 11:29, Moisés dice: «¡Cómo quisiera que todo el pueblo del SEÑOR profetizara!», y en Joel 2:28-29 esta bendición se predice para la era mesiánica. En Hechos 2:16-21, Pedro declara que esta profecía se ha cumplido en la iglesia. Todo creyente es guiado por el Espíritu Santo a discernir la verdad (1 Jn 2:20, 27). Cada creyente es dirigido a amonestar con la palabra de Cristo (Col 3:16), así como también a instruir (Ro 15:14) y a animar a otros creyentes (Heb 3:13). Los cristianos también son llamados a testificar de la verdad ante sus amigos y vecinos no creyentes. En Hechos 8:4 todos los creyentes «que habían sido dispersados» fuera de Jerusalén «predicaban la palabra por dondequiera que iban». En 1 Tesalonicenses 1:8, Pablo dice que «el mensaje del Señor ha sido proclamado» por los nuevos convertidos por toda Macedonia y Acaya. Pablo exhortó a los creyentes de Corinto a que le imitaran al conducir todos los aspectos de la vida de tal manera que las personas vinieran a la salvación (1 Cor 9:19–23; 10:31–11:1). En Colosenses 4:5-6, Pablo les dice a todos los cristianos que respondan a todo no creyente con sabiduría y gracia, y en 1 Pedro 3:15, Pedro encarga a todos los creyentes que den razón inteligente de su fe ante los no cristianos. Detrás de todas esas exhortaciones está la presuposición de que la palabra moralemente en cada creyente (Col 3:16). Significa que todo creyente debe leer, meditar y amar la Palabra de Dios, poder interpretarla apropiadamente, y ser diestro para aplicarla a sus propias preguntas y necesidades y a las de las personas que lo rodean.

2. La Biblia llama *sacerdote* a todo creyente. «Ustedes son [...] real sacerdocio» (1 P 2:9). Así como todo creyente es un profeta, entendiendo la Palabra de Dios ahora que Jesús ha venido, igualmente todo creyente es un sacerdote, teniendo acceso en el nombre de Cristo, el gran Sumo Sacerdote, a la presencia de Dios (Heb 4:14-16). Entonces, los creyentes tienen la tarea sacerdotal de presentarse a sí mismos diariamente como sacrificios vivos (Ro 12:1-2) y de ofrecer los sacrificios de obras de misericordia y adoración a Dios (Heb 13:15-16). El sacerdocio de todos los creyentes quiere decir no solo que todos ahora son participantes activos en la adoración pública y gozosa (1 Co 14:26), sino que tienen, también, el llamamiento sacerdotal a «hacer el bien y compartir con otros» (Heb 13:16). Como profetas, los cristianos llaman a sus vecinos a arrepentirse, pero como sacerdotes lo

hacen con simpatía y servicio amoroso para atender sus necesidades. Por eso Jesús nos llama a vivir vidas de tal bondad y servicio que los de afuera glorifiquen a Dios (Mt 5:16).³

3. La Biblia llama *rey* a todo creyente. Todos los creyentes reinan y gobiernan con Cristo (Ef 2:6) como reyes y sacerdotes (Ap 1:5-6). Aunque los ancianos y líderes tienen la responsabilidad del gobierno y la disciplina de la iglesia, la «realeza de todos los creyentes» significa que los creyentes tienen el derecho y la responsabilidad de disciplinarse unos a otros. Se supone que los cristianos deben confesar sus pecados no solo a un ministro, sino también unos a otros, y son llamados a orar unos por otros (Stg 5:16). No solo deben contar con la disciplina de parte de los ancianos, sino que deben exhortarse unos a otros a fin de que no se endurezcan en sus pecados (Heb 3:13). Es responsabilidad no solo de ancianos y ministros discernir la doctrina sana; todos los creyentes deben apoyarse en la unción que el Espíritu les da para discernir la verdad (1 Jn 2:20, 27). El oficio general real es una de las razones por las que muchas denominaciones históricamente han dado a la congregación el derecho de seleccionar sus propios líderes y oficiales, con la aprobación de los líderes existentes (Hch 6:1-6). En otras palabras, el poder de gobernar a la iglesia está en las personas. Aunque los pastores y maestros son llamados singularmente a edificar al cuerpo hacia la madurez espiritual (Ef 4:11-13), todo creyente es llamado a ayudar a edificar el cuerpo hacia la madurez «hablando la verdad en amor» unos a otros (Ef 4:15). La realeza de todo creyente también significa que todo creyente tiene la autoridad de luchar y derrotar al mundo, la carne y el diablo (cf. Ef 6:11-18; Stg 4:7; 1 Jn 2:27; 4:4; 5:4).

Todas estas facetas de ministerio se reúnen en 1 Pedro 2:9. Aquí se nos dice que los seguidores de Cristo han sido hechos reyes y sacerdotes, «real sacerdocio», a fin de que «proclamen las obras maravillosas de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable», que es el trabajo de un profeta. El Espíritu equipa a todo creyente para ser un profeta que trae la verdad, un sacerdote que sirve con simpatía, y un rey que llama a otros a un amor responsable; incluso si carece de dones especializados para el oficio o ministerio a tiempo completo. A este llamamiento y dotación con que el Espíritu equipa a todo creyente para que sea profeta, sacerdote y rey se le ha llamado el «oficio general». Esta comprensión del oficio general ayuda a prevenir que la iglesia se vuelva una burocracia de arriba hacia abajo, conservadora, alérgica a la innovación. Nos ayuda a entender a la iglesia como un movimiento de base lleno de energía que produce un ministerio que cambia la vida y que cambia el mundo; todo sin depender del control y la planificación de una jerarquía de líderes.

EL OFICIO ESPECIAL DE UN MINISTRO

El Espíritu le da a cada creyente dones espirituales para el ministerio (1 Co 12-14) de modo que el servicio a Cristo brotará constantemente de la base de la iglesia. Sin embargo, el Espíritu también da dones y crea «oficios especiales» –cargos que realizan un ministerio dentro de la iglesia– que a veces suponen autoridad. El mismo Espíritu que genera el ministerio y crecimiento espontáneo, explosivo, también es el que da los dones de apóstol, profeta y pastor/maestro (Ef 4:11), así como el de administración (Ro 12:8). Para poder ejercitarlos, la congregación debe reconocer públicamente estos dones, lo que requiere algún tipo de organización. No hay manera de ejercer el don de administración (Ro 12:8) a menos que tengamos una estructura institucional: elecciones, reglamentos, ordenación y

estándares para la acreditación. Nadie puede gobernar sin algún nivel de acuerdo por parte de toda la iglesia en cuanto a qué poderes se dan a los que gobiernan y cómo se ejercen legítimamente estos poderes. Así que el crecimiento y florecimiento del ministerio espontáneo depende de que estén en su lugar algunos elementos institucionales.

El oficio especial representa la manera en que Jesús ordena y gobierna a su iglesia por el Espíritu. Jesús comisiona a los líderes de la iglesia asignándoles dones, y así cuando seleccionamos a los líderes de nuestra iglesia, simplemente estamos reconociendo el llamamiento y los dones del Señor. El plano distintivo para su iglesia –el patrón de ministerios que Dios desea que tenga– está moldeado por los dones asignados a los líderes y miembros por parte de Jesús mismo. ¿Por qué algunas iglesias son particularmente efectivas para alcanzar a algunas clases de personas más que a otras? Dios les ha dado un patrón particular de dones y por consiguiente un patrón particular de ministerio.



LOS OFICIOS HISTÓRICOS DE LA IGLESIA

Históricamente, las iglesias protestantes han dado un paso hacia adelante y otro hacia atrás respecto a cuántos oficios bíblicos especiales hay. Juan Calvino creía que hay cuatro oficios bíblicos distintos: maestros, pastores, ancianos y diáconos.⁴ Pablo parece mencionar siete clases de líderes en la iglesia primitiva: apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros en Efesios 4:11, y ancianos y diáconos en Filipenses 1:1 y 1 Timoteo 3. Incluso si uno toma una noción cesacionista de que los apóstoles y profetas ya no existen (como yo, aunque no se puede defender este tema de manera clara y cortante), así y todo tenemos varias clases diferentes de líderes en la iglesia.

Los evangelistas parecen haber sido predicadores del evangelio, y los pastores pastoreaban. Los maestros parecen haber sido un grupo separado de líderes. A pesar de algunos esfuerzos por combinarlos con los pastores como un grupo único de «pastores-maestros», esta opción no se sujeta exegéticamente hablando. P. T. O'Brien opina que los evangelistas, pastores y maestros eran todos oficiales en la iglesia al principio, junto con los ancianos y diáconos.⁵ Primera a los Corintios 12:28 parece confirmar esto. Puesto que las Escrituras indican que algunos, aunque no todos, los ancianos enseñaban (1 Ti 5:17; Tit 1:9; Heb 13:7), es posible que algunos fueran maestros, pero no eran también ancianos (2 Ti 2:2). El apóstol Pedro se llama a sí mismo «anciano» bajo Cristo (1 P 5:1). Y las responsabilidades pastorales de líderes como Pablo, Timoteo y Tito eran más amplias que las de los ancianos de las congregaciones (2 Co 11:28; Tit 1:5). Funcionaban más en una capacidad parecida a la del obispo.

El oficio especial significa que el Espíritu escoge a algunas personas para que sean líderes y señalar el camino para todos los aspectos del oficio general. Mientras que todos los cristianos deben enseñar y evangelizar, el Espíritu llama a algunos para que sean maestros y evangelistas (Ef 4:11). Todos los creyentes deben compartir lo que tienen con los necesitados, y sin embargo, la iglesia llama a algunos líderes para que sean diáconos y encabezen el ministerio de misericordia (Hch 6:1-6; 1 Ti 3:8-13). Todos los cristianos deben cuidarse unos a otros y exigirse cuentas unos a otros (Gá 6:1-2; Heb 3:13), y sin embargo, toda congregación debe tener «ancianos» (Hch 14:23; Tit 1:5) que cuidarán de la gente como los pastores cuidan a sus ovejas (Hch 20:28-31; 1 P 5:1-4). Los creyentes deben someterse a la autoridad de sus líderes (1 Ts 5:12; Heb 13:7, 17). Cuando estos líderes ejercen sus dones, también están ejerciendo el ministerio de Cristo.

Las iglesias que están sólidamente cimentadas en su tradición histórica normalmente tienen una fuerte inclinación por la importancia del oficio especial. Deben tratar activamente de cultivar un mayor aprecio por la naturaleza dinámica y fluida del oficio general. Una manera de hacer esto es mediante *la comisión de líderes y ministros laicos no ordenados*; hombres y mujeres que trabajan junto a los líderes ordenados tradicionales. De esta manera las iglesias pueden honrar tanto la obra dinámica como organizadora del

Espíritu.

El Espíritu Santo, entonces, hace a la iglesia tanto un organismo como una organización; un gran caldero de vida y ministerio espirituales generados espontáneamente, así como una comunidad ordenada, estructurada con reglas y autoridad. Si Dios solo diera dones a todos los creyentes y no llamara a nadie a un lugar de autoridad, la iglesia sería solo un movimiento orgánico, espontáneo, sin prácticamente ninguna estructura institucional. Si solo diera dones a los «oficiales especiales» –ministros ordenados– entonces la iglesia sería exclusivamente una institución de arriba a abajo, de orden y control. Pero el Espíritu de Dios crea tanto el oficio general como el especial – y así hablamos del *ardor* del Espíritu (creando el movimiento) y del *orden* del Espíritu (creando la institución). Este equilibrio dinámico de la obra del Espíritu es lo que hace a la iglesia sostenible (en términos humanos).

Vemos estas dinámicas vívidamente reunidas en 1 Pedro 2:4-5, en donde Pedro describe a los cristianos como «piedras vivas» en un templo nuevo. Las piedras en un edificio representan una metáfora *no* orgánica. Pero Pedro nos dice que las piedras de este templo están vivas, así que el templo, en verdad, «crece» (véase Ef 2:21). Esto sugiere que debemos entender a la iglesia tanto como un organismo (que crece naturalmente) como una organización (que está estructurada y ordenada).

Es vital reconocer al Espíritu Santo como el autor de ambos aspectos de la naturaleza de la iglesia. A veces los ministerios que directamente producen convertidos y visiblemente cambian vidas (por ejemplo, evangelización, adoración, predicación) se ven como más espirituales que los ministerios de administración y programas continuos (por ejemplo, estructuras de gobierno, disciplina de la iglesia, administración de la iglesia, reglas de operación, programas de asimilación de membresía, finanzas, mayordomía, mantenimiento del edificio y así por el estilo). Este es un error comprensible.⁶ Siglos de experiencia nos han enseñado que es muy difícil mantener juntos el orden y el ardor. Los proponentes del orden tienden a ver solo las ventajas de las instituciones estables y solo las desventajas de los movimientos espontáneos. Ven orgullo y arrogancia en los nuevos movimientos radicales y los desprecian como inestables, miopes y autoimportantes. A menudo tienen razón, pero con igual frecuencia se equivocan. Por otro lado, los que proponen los movimientos más dinámicos, menos jerárquicos, tienden a ver solo las desventajas de las instituciones. Ven interés propio, burocracia rígida e idolatría, y desprecian a las instituciones como muertas o moribundas. A veces tienen razón, pero ellos también, con igual frecuencia, se equivocan. La iglesia, en su forma más saludable, es tanto organizada como orgánica. Debido a que el autor de ambos aspectos es el Espíritu Santo, deben poder existir en armonía el uno con el otro.

DINÁMICAS DEL MOVIMIENTO EN LA IGLESIA LOCAL

En el capítulo previo identificamos cuatro características clave de un movimiento: visión, sacrificio, flexibilidad con unidad y espontaneidad. ¿Qué aspecto tienen cuando estas características están presentes en iglesias y ministerios individuales? ¿Cómo estimulamos en la iglesia local las dinámicas del movimiento que están bíblicamente equilibradas con las dinámicas institucionales?

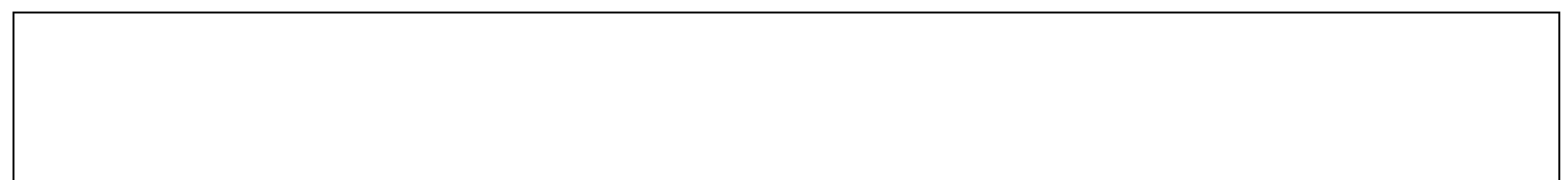
LA VISIÓN Y LAS CREENCIAS CREAN UNIDAD

A una iglesia con dinámicas de movimiento la impulsa una visión clara hacia una realidad específica futura basada en creencias comunes. La visión es un conjunto de creencias fuertes que animan un cuadro concreto de un futuro. Así, por ejemplo, una visión convincente podría ser aumentar diez veces el número de iglesias evangélicas en una ciudad dentro de una generación. (Una visión de esta magnitud pudiera parecer estrafalaria en los Estados Unidos de América, pero es muy posible en Europa occidental, por ejemplo). El cuadro concreto en este caso es un aumento de diez veces, un cuadro de cómo se vería una ciudad con una iglesia mucho más grande en medio suyo dentro de una generación. La visión va junto a creencias fuertes: el clásico evangelio evangélico de los avivamientos y la Reforma.

La contextualización afecta fuertemente la comunicación de la visión de una iglesia. Una visión de iglesia articulada convincentemente es, en realidad, una manera contextualizada de expresar la enseñanza bíblica del evangelio y de la obra de la iglesia. Por ejemplo, una iglesia puede decir que su visión es «buscar la paz y prosperidad de la ciudad» y luego explicar claramente lo que esto quiere decir. Esta visión expresa el llamado bíblico al pueblo de Dios en Jeremías 29 y Romanos 12. Otra iglesia puede expresar su visión como «cambiar vidas con el evangelio» y luego describir de forma atractiva y clara qué aspecto tiene una vida cambiada. Esta visión expresa el llamado bíblico a la iglesia a hacer discípulos con el poder de la Palabra y el Espíritu. Cada uno de estos enunciados de visión, aunque hacen énfasis en diferentes aspectos del llamado bíblico, impulsarán a la acción si se los dicen a personas de una cultura en particular de maneras que son claras y persuasivas.

LA DEVOCIÓN AL REINO DE DIOS PERMITE EL SACRIFICIO POR ENCIMA DE UNO MISMO Y DE LA TRIBU

La gente en una iglesia con dinámicas de movimiento pone la visión por encima de sus propios intereses y necesidades. Lo que les importa a los miembros y ministros no son sus propios intereses, poder y beneficios individuales, sino la realización de la visión. Quieren verla realizada por medio de ellos, y esta satisfacción es su compensación principal. La disposición a sacrificarse de parte de los obreros y miembros es tal vez el índice práctico clave de si están llegando a ser un movimiento o se han institucionalizado. Los miembros de una iglesia con dinámicas de movimiento tienden a estar más automotivados y a necesitar menos supervisión directa. Toman la iniciativa por sí mismos.



FACTORES EXTERNOS QUE PROMUEVEN LA DINÁMICA DE MOVIMIENTO

Al enumerar los factores que producen dinámicas del movimiento, algunos pensadores incluyen factores medioambientales y culturales. En *The Forgotten Ways* [Las formas olvidadas], Alan Hirsch habla de «ADN misional», que en gran medida sigue la descripción de las dinámicas de movimiento en este capítulo.⁷ Sin embargo, también habla de la experiencia de lo «liminal» como factor. Apunta que el ostracismo social, la marginación y la persecución pueden producir solidaridad y energía dentro de una iglesia. Los cristianos en efecto están llegando a ser más y más personas no gratas en las culturas postcristianas, aunque hay muy poca o ninguna persecución abierta. Es dentro de la sociedad de elite –por ejemplo, universidades principales de investigación, el centro de las ciudades globales– que los cristianos se sienten más despreciados y sufren ostracismo. Hirsch arguye que una experiencia de lo «liminal» o de marginación puede ser una influencia importante que lleve a la iglesia a formarse alrededor de una misión arriesgada y peligrosa.⁸

Observe la desusada cantidad de creatividad e influencia de dos minorías relativamente pequeñas en nuestra sociedad: gays y judíos. Ambos grupos se fortalecieron a través de la experiencia del rechazo social. En este capítulo he escogido enfocar los factores que son internos y, por lo menos hasta cierto punto, están bajo el control de los líderes de la iglesia, pero Hirsch tiene razón al sugerir que estos tipos de factores externos también pueden mejorar las dinámicas del movimiento.

¿Como sucede esto? La devoción desprendida no es algo que los líderes pueden producir; en verdad, sería una manipulación emocional muy peligrosa el tratar de producir esto directamente. Solo los líderes que tienen la visión y devoción pueden encender este espíritu sacrificial en otros. Un movimiento cristiano dinámico verdaderamente convence a su gente de que están participando en el plan redentor divino de una manera profundamente importante y práctica. Los participantes dicen cosas tales como: «Nunca me he sentido más útil para el Señor y para otros». Las reuniones en las iglesias orientadas al movimiento se sienten profundamente espirituales. Hay mucho más «enfoque en lo principal»: la cruz, el espíritu, la gracia de Jesús. Las personas pasan más tiempo en adoración y oración.

EL ÉNFASIS EN LA UNIDAD CREA UNA COOPERACIÓN QUE CRUZA LAS BARRERAS

La apertura a la cooperación es otra dinámica esencial del movimiento. Debido a que los miembros del movimiento están profundamente preocupados por ver que la visión se realice, están dispuestos a trabajar con personas que también están materialmente comprometidas con la visión y comparten las creencias primarias, pero que difieren en preferencias, temperamentos y creencias secundarias, o son miembros de otras organizaciones. Debido a que las instituciones se concentran más en protocolos y reglas que

en los resultados, sus miembros tienden a mirar con recelo a los grupos o personas que no hacen las cosas de la misma manera. En el mundo cristiano, esto significa que los grupos cristianos con dinámicas de movimiento están más dispuestos a trabajar cruzando líneas denominacionales u organizacionales para alcanzar metas comunes.

Las iglesias orientadas al movimiento piensan más en alcanzar a la ciudad, en tanto que las iglesias institucionalizadas ponen énfasis en el crecimiento de la expresión o denominación de su iglesia en particular. En general, los líderes de las iglesias con dinámicas de movimiento tienen una alta tolerancia por la ambigüedad y el caos organizacional. Lo que importa es que las personas oigan el evangelio, se conviertan y sean discipuladas, lo que resulta en cooperación con personas de fuera de su propia membresía y supone aprender de ellas.

Como siempre, el equilibrio es esencial. Una iglesia o agencia sectaria altamente institucionalizada puede negarse a cooperar con cuerpos que no comparten todas sus creencias, incluyendo las secundarias o terciarias. Criticamos con razón esta postura como siendo antitética a los movimientos. Pero también lo es la postura opuesta. Es importante estar doctrinalmente vigilantes y dispuestos, cuando sea necesario, a contender respetuosamente por las verdades teológicas importantes cuando creemos que los asociados en el ministerio están perdiendo su concepto de esas verdades. Una negativa cobarde a hablar la verdad en amor no es ni cooperadora ni afectuosa. Las verdades esenciales que los socios en el ministerio deben tener en común se deben enunciar claramente, y si hay movimiento para alejarse de ellas, debe haber una conversación directa al respecto. Pero, ¿cómo hablamos de diferencias doctrinales de una manera que no sea innecesariamente destructiva de la unidad? Véase el cuadro «Polémicas del evangelio» en el capítulo 30.

LA ESPONTANEIDAD SIN ÓRDENES DE ARRIBA HACIA ABAJO, PERMITE EL CRECIMIENTO

Una iglesia u organización con dinámicas de movimiento tiene espontaneidad espiritual; constantemente genera nuevas ideas, líderes e iniciativas desde dentro y de todas sus partes; no solamente desde arriba o de un centro de mando fuera de sí misma. Como hemos notado, la combustión espontánea quiere decir ignición desde dentro, no desde fuera. Sin embargo, una iglesia u organización que está altamente institucionalizada, está estructurada de manera que los individuos no pueden ofrecer ideas o proponer proyectos a menos que se les pida o se les dé permiso. Una iglesia con dinámicas de movimiento, sin embargo, genera ideas, líderes e iniciativas desde la base. Las ideas vienen menos de reuniones estratégicas y más de conversaciones regulares entre amigos. Puesto que la motivación para el trabajo no es tanto un asunto de retribución e interés propio como un asunto de una disposición compartida al sacrificio debido a una visión contagiosa, tales iglesias naturalmente producen amistades entre miembros y ministros. Estas amistades se convierten en minimotores que impulsan a la iglesia, junto con las reuniones y eventos más formales y organizados.



¿MANTENERLO PEQUEÑO?

Muchos pensadores hoy están tan opuestos a las estructuras corporativas, tales como comités, procedimientos parlamentarios y autoridad de arriba hacia abajo, que insisten en que las iglesias y ministerios se mantengan extremadamente pequeños. Reconocen que un crecimiento en tamaño inevitablemente trae la necesidad de más formalidad de organización, así que, leyendo entre líneas, se puede ver que consideran que las iglesias y ministerios que son demasiado grandes como para reunirse en un hogar o en un café, son demasiado grandes. Irónicamente, esta conclusión demuestra una falta de flexibilidad al pensar en el ministerio. La experiencia muestra que las iglesias y ministerios de todo tamaño pueden tener una forma institucionalizada o exhibir dinámicas de movimiento.

Otro aspecto de la dinámica de la espontaneidad es el crecimiento natural del liderazgo. Esto no quiere decir que una iglesia no debe tener programas de capacitación formales. Más bien, significa (1) que la visión del movimiento (especialmente conforme se disemina su contenido) atrae a personas con potencial de liderazgo y (2) que el trabajo del movimiento naturalmente revela a líderes emergentes mediante experiencias de la vida real y los prepara para el próximo nivel de liderazgo en el movimiento. Un ejemplo es Reformed University Fellowship [Fraternidad Universitaria Reformada; RFU, por sus siglas en inglés], un ministerio universitario de la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos de América (PCA, por sus siglas en inglés). La RFU busca universitarios recién graduados como internos universitarios, muchos de los cuales llegan a ser ministros universitarios a tiempo completo.¹⁰ El trabajo en los campus universitarios capacita a los obreros para ser evangelizadores, trabajar con el filo emergente de la cultura, y hacer ministerio mediante procesos fluidos, no formales. Todo esto hace que los ministros universitarios que salen del personal de la RFU se sientan más cómodos estableciendo nuevas iglesias que meramente aceptando cargos en las ya establecidas. Como resultado, la RFU ha producido un flujo continuo de establecedores de iglesia dinámicos y fructíferos y de laicos jóvenes (antiguos estudiantes universitarios cristianos) que son excelentes miembros «clave» para las nuevas congregaciones.

CÓMO REDESCUBRIR LAS DINÁMICAS DE MOVIMIENTO EN UNA IGLESIA EXISTENTE

Las iglesias iniciadas naturalmente tienen muchas de las dinámicas de movimiento que hemos considerado. He escrito este capítulo teniendo en mente a los iniciadores de Iglesias, para ayudarles a conducir su evolución a ser un organismo equilibrado, organizado. Pero, ¿qué ocurre si usted es líder de una Iglesia establecida que está ya demasiado Institucionalizada? Usted está haciendo una pregunta ligeramente diferente: ¿Cómo se vuelve a ser un movimiento otra vez?

1. Establezca dinámicas de renovación de la gracia. Mire primero a este objetivo, y no a libros sobre cambio organizational. Cubrí este tema en la parte 2 («Renovación del evangelio»), pero dedique tiempo a leer *Dynamics of Spiritual Life* de Richard Lovelace y *Outgrowing the Ingrown Church* de C. John Miller.⁹
2. Establezca una iglesia. Inicie una iglesia hija, o si su iglesia no está en posición de hacer esto, asóciase con otras Iglesias y contribuya con miembros, dinero y líderes para establecer una nueva Iglesia. El mismo proceso de establecer una Iglesia Inyecta un espíritu de dinamismo, empresa, creatividad y visión en la vida de una congregación Institucionalizada.
3. Establezca el núcleo misional de una iglesia. Hablé sobre esto en la parte 7 («Comunidad misional»). Establecer este núcleo exigirá un tipo particular de conexión espiritual y pastoral entre ministros, y del diez al veinte por ciento de los líderes laicos de una Iglesia, lo que resulta en que a los líderes laicos se les fortalece para llevar acabo el ministerio diarlo, informal, de la Palabra con vecinos y amigos, hermanos y hermanas.
4. Realice una temporada de renovación de la visión. Organice una temporada en la cual su Iglesia se dedique a (1) un estudio de su ciudad y medio ambiente, buscando necesidades y oportunidades para nuevos ministerios; (2) un proceso para reformular y aguzar una declaración de la visión y las prioridades de la Iglesia; (3) la selección de uno o dos cambios innovadores y significativos en el ministerio o la estructura de la Iglesia; y (4) un compromiso de ofrenda sacrificial para llevar a cabo los cambios y avanzar hacia la visión.

La RFU es un ejemplo típico de los movimientos dinámicos porque no fue originalmente fundada para producir establecedores de iglesias; la poderosa dinámica de «formación de establecedores de iglesias» surgió espontáneamente, como fruto natural de un excelente ministerio universitario. La mayoría de las denominaciones, por supuesto, forman agencias institucionalizadas para buscar y capacitar establecedores de iglesias, pero los canales de desarrollo orgánico de liderazgo tales como la RFU a menudo son más productivos. Cuando

una denominación recibe estas dádivas de Dios, debe reconocerlas y hacer todo lo que pueda para respaldar y mejorar la experiencia sin estrangularla. Muchas iglesias están tan institucionalizadas en su manera de pensar que se les dificulta hacerlo.^{[11](#)}

TENSIÓN CREATIVA

Las Escrituras indican que las iglesias no pueden escoger entre ser un movimiento o una institución; tienen que ser ambas cosas. Y sin embargo, en este libro estamos recalcando las dinámicas de movimiento sobre las instituciones. ¿Por qué? Porque con el tiempo los movimientos inevitablemente se vuelven instituciones. Por consiguiente, es necesario que las iglesias cultiven *intencionalmente* las dinámicas que caracterizan un movimiento saludable.

Este proceso es difícil, no solo porque las dinámicas del movimiento van en contra de la inercia organizacional, sino también porque las dinámicas del movimiento en sí mismas pueden estar en tensión unas con otras. Considérese dos dinámicas que hemos identificado: visión y espontaneidad. Por un lado, si todo el mundo define la *visión* de acuerdo con lo que mejor le parece (Jue 17:6; 21:25), el movimiento se desbarata. La visión y las creencias son el pegamento que se debe guardar y rearticular. Pueden evolucionar y agudizarse, pero por lo general solo de manera gradual y por los más altos líderes. Se deben codificar y entregar a los medios, y los líderes deben suscribirse a ellas de alguna manera. Así que la necesidad de unidad en este aspecto casi siempre empuja a un movimiento hacia la estructura. La dinámica de la *espontaneidad*, no obstante, quiere decir que deben surgir de todas partes nuevas iniciativas e ideas creativas, alineadas con y en búsqueda de la visión. Hacer que la gente espere largo tiempo para recibir las «órdenes de la oficina central» solo reprime sus contribuciones, y mucha de la energía del movimiento se pierde. Esta dinámica de espontaneidad tiende a ser suprimida conforme la organización se vuelve más formal y codificada.

La búsqueda de unidad y espontaneidad inevitablemente conducirá al cambio conforme el movimiento crece en tamaño. Si una iglesia tiene cuatro ancianos, entonces la mayor parte de la toma de decisiones será de una forma plana, colaborativa. Los ancianos tienen abundante tiempo para debatir los asuntos y llegar a un consenso. Pero, ¿qué sucede cuando la iglesia crece y ahora tiene un equipo de veinte ancianos? Las reuniones se vuelven interminables, y alcanzar un consenso puede llevar meses. Es natural, entonces, que la iglesia designe grupos de ancianos para que tomen decisiones que por rutina las aprueba toda la junta de ancianos. Esto se parece sospechosamente a una estructura de comités, que muchos (especialmente autores de la literatura del movimiento cristiano) opinan que es una forma insalubre de institucionalización. Pero desde otra perspectiva se puede ver como una forma de confianza, motivada por un deseo de evitar el controlarlo todo desde el centro. Así que el delegar puede ser más una dinámica de movimiento que una señal de institucionalización.

¡Qué difícil es mantener este equilibrio dinámico! Las iglesias, los laicos y los ministros han tenido, de forma regular, malas experiencias en iglesias desequilibradas, y como respuesta huyen al extremo opuesto: una forma igualmente desequilibrada del ministerio. Cuando un ministerio impulsado por laicos se descarrila, sus víctimas tienden a moverse hacia un ministerio más autoritario, rígidamente controlado. Mientras tanto, los refugiados de iglesias «de arriba hacia abajo» a menudo corren a la clase opuesta de iglesia. Cada tipo de desequilibrio asfixia la *capacidad de movimiento* de la iglesia.

A simple vista, la descripción de la iglesia como movimiento parece mucho más atractiva

que la descripción que se concentra en los aspectos institucionales de una iglesia y su ministerio. En los movimientos, la estructura claramente sirve a la causa, en tanto que en las instituciones la causa tiende a servir a la estructura. Y, en última instancia, así es como debe ser. Algunas estructuras de la iglesia o ministerios son directamente bíblicas (y por consiguiente, no negociables), pero la mayoría son hechas por el ser humano (y por consiguiente negociables). La Biblia instruye que las iglesias tengan ancianos, por ejemplo, pero no dice prácticamente nada en cuanto a cómo hay que organizar este equipo. Una clave para navegar en la tensión creativa de las Escrituras es no permitir que las estructuras hechas por los seres humanos se vuelvan ídolos; cosas relativas, finitas, elevadas al estatus de autoridad divina incuestionable.

Para que un movimiento se mantenga como movimiento, entonces, necesita lograr y mantener el equilibrio como un «organismo organizado». En la línea continua que sigue, una iglesia impulsada por el movimiento necesitaría tener su X hacia la derecha. Puesto que las iglesias siempre migran hacia el institucionalismo, a menudo hay que traerlas de regreso hacia una dinámica del movimiento.



Una clave práctica para mantener un organismo organizado es promover una temporada de renovación en la iglesia u organización, parecida a la manera en que una persona se renueva espiritualmente como individuo. Debe haber ocasiones para lo que la Biblia llama «renovación del pacto». Israel fue llevado a su relación original de pacto con Dios en el monte Sinaí en Éxodo 19–20, y la nación fue formada como pueblo de Dios y llamada a vivir de una manera particular en el mundo. Sin embargo, cada vez que Israel se enfrentó a un nuevo capítulo en su peregrinaje, fueron conducidos a través de una temporada de renovación del pacto: en Josué 24, antes de que entrara en la tierra prometida; en 1 Samuel 12, antes de que recibieran un rey; y en Nehemías 8–9, cuando volvieron del exilio en Babilonia. Estas ocasiones de renovación del pacto siempre tenían tres partes: (1) el pueblo volvía a los textos bíblicos a fin de recordar las cosas que Dios les había llamado a hacer y ser; (2) miraban hacia adelante al próximo capítulo, a los nuevos retos que se les presentaban; y (3) le volvían a dedicar sus vidas y recursos a Dios para la siguiente etapa de su peregrinaje. Esta renovación debe suceder frecuentemente en cualquier iglesia para que permanezca como organismo organizado. También prepara a la iglesia para ser participante activa y generosa en las dinámicas del movimiento en su ciudad.



PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Describa la diferencia entre el oficio *general* y el oficio *especial*. ¿Cuáles son los tres aspectos del ministerio que pertenecen a cada creyente como parte del oficio general? ¿Cuáles son algunas de las funciones y papeles dados al oficio especial? ¿De qué manera le ayuda la distinción entre estos dos asuntos a lograr un mejor equilibrio entre la iglesia como un organismo vital y una organización estructurada?
2. Keller escribe: «La disposición a sacrificarse por parte de los obreros y miembros es tal vez el índice práctico clave de si están llegando a ser un movimiento o se han institucionalizado». Dedique un momento para verificar la temperatura de su cultura de voluntarios. Mire las caras en el directorio de su iglesia y pregunte cuán agresivamente están ellos sacrificándose. ¿Es la respuesta indicativa de un movimiento o se han institucionalizado? ¿De qué manera esto pudiera relacionarse a la visión de su iglesia o a la falta de ella?
3. Keller escribe: «Las iglesias, laicos y ministros han tenido, de forma regular, malas experiencias en iglesias desequilibradas, y como respuesta huyen al extremo opuesto». ¿Hay en su iglesia conflictos o disfunciones que ahora entiende mejor a la luz de este enunciado?

CAPÍTULO 28 — LA IGLESIA COMO ORGANISMO ORGANIZADO

1. Véase E. P. Clowney, «Perspectives on the Church» [«Perspectivas sobre la iglesia»], en *Living in Christ's Church* [Cómo vivir en la iglesia de Cristo], Great Commission, Filadelfia, 1986; ídem, «Doctrine of the Church» (sílabo de curso no publicado); Lon L. Fuller, «Two Principles of Human Association» [«Dos principios de asociación humana»], en *Voluntary Associations* [La asociación voluntaria], ed. J. Roland Pennock y John W. Chapman, Atherton, Nueva York, 1969; Lyle Schaller, «Tribes, Movements, and Organizations» [«Tribus, movimiento y organizaciones»], en *Getting Things Done* [Que las cosas se hagan], Abingdon, Nashville, 1986; ídem, *Activating the Passive Church* [Activemos la iglesia pasiva], Abingdon, Nashville, 1981.
2. Véase Edmund P. Clowney, *The Church* [La iglesia], InterVarsity, Downers Grove, Ill., 1995, esp. pp. 199-214; véase también ídem, *Living in Christ's Church* [Cómo vivir en la iglesia de Cristo], pp. 111-12.
3. Véase el importante ensayo de Alan Kreider, «“They Alone Know the Right Way to Live”: The Early Church and Evangelism» [«“Solo ellos saben la manera correcta de vivir”: La iglesia primitiva y la evangelización»], en *Ancient Faith for the Church's Future* [Fe antigua para la iglesia del futuro], ed. Mark Husbands y Jeffrey Greenman, InterVarsity, 2008, Downers Grove, Ill., pp. 169-86.
4. Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion* [Las instituciones de la religión cristiana], ed. John T. McNeill, Westminster, Filadelfia, 1960, 2:1053-1084.
5. Véase P. T. O'Brien, *The Letter to the Ephesians* [La carta a los efesios], Pillar New

Testament Commentary; Eerdmans, Grand Rapids, 1999, p. 113.

6. Libros como *The Trellis and the Vine* [El enrejado y la vid] de Tony Payne y Colin Marshall, Matthias Media, Kingsford, Australia, 2009, dan la fuerte impresión de que las formas y estructuras institucionales son, en el mejor de los casos, un mal necesario, y que los dones de administración y gobierno en realidad no intervienen en el desempeño de la obra del Espíritu o en la edificación de la iglesia. Por otro lado, muchos de los críticos del revivalismo y el evangelicalismo amplio, que abogan por un mayor énfasis en el ministerio ordenado y la iglesia institucional, pueden cometer el error opuesto.
7. Alan Hirsch, *The Forgotten Ways: Reactivating the Missional Church* [Las formas olvidadas: Cómo reactivar a la iglesia misional], Brazos, Grand Rapids, 2006.
8. Ibíd., p. 277.
9. Richard F. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life* [Dinámica de la vida espiritual] (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1979); C. John Miller, *Outgrowing the Ingrown Church* (Grand Rapids, Zondervan, 1986, 1999).
10. La RFU produce iniciadores y misioneros para la PCA junto con Campus Outreach, que es un ministerio universitario no denominacional con fuertes lazos con la denominación.
11. Los canales más efectivos de liderazgo crecen orgánicamente de los movimientos antes que de las instituciones. Una vez supe de una denominación fuera de los Estados Unidos que tenía un ala evangélica. Durante varios años esta ala evangélica contaba con «criaderos» de liderazgo en los ministerios universitarios de congregaciones prominentes y vitales en dos o tres ciudades universitarias. Los universitarios eran atraídos a estos ministerios en gran número, y muchos fueron inspirados para reproducir la comunidad y el ministerio de la Palabra que experimentaron. Docenas de jóvenes de estas iglesias se dedicaron al ministerio de la predicación debido a que experimentaron allí las dinámicas del movimiento. Sin embargo, cuando esas iglesias instalaron a nuevos pastores que no estaban interesados ni tenían éxito en el ministerio universitario, los canales se secaron, y toda la causa evangélica en ese país sufrió.

EL ESTABLECIMIENTO DE IGLESIAS COMO UNA DINÁMICA DEL MOVIMIENTO

Una iglesia que es un organismo organizado exhibirá dinámicas de movimiento no solo *dentro* de sí misma, sino también *más allá* de sí misma. Así que naturalmente participará en el establecimiento de iglesias. El establecimiento de iglesias se menciona en muchos lugares por todo el Nuevo Testamento. Por ejemplo, Pablo se refiere a su obra de sembrar y regar iglesias con Apolos (1 Co 3:6-7). Pero el lugar primordial en las Escrituras para aprender en cuanto al establecimiento de iglesias es el libro de Hechos. Todos los cristianos ortodoxos concuerdan en que los enunciados prescriptivos de la Biblia son normativos para nosotros, pero los relatos descriptivos del Antiguo y Nuevo Testamentos contienen ejemplos tanto buenos como malos. ¿Estamos siempre seguro de cuál es cuál? El método más seguro, sugiero, es tomar las prácticas de establecimiento de iglesias de Pablo en Hechos con toda seriedad, mientras que se reconoce que este libro de la Biblia no nos da un libro de reglas fijas para establecer iglesias en cualquier tiempo, lugar y contexto. Es mejor buscar principios generales en lugar de reglas o prácticas detalladas.

CÓMO DISCERNIR LA APLICACIÓN

La regla general al discernir cuáles prácticas de las Escrituras aplicar hoy es que «el propósito de Dios en las Escrituras se debe buscar en sus partes *didácticas* y no en sus partes *descriptivas*».¹ La regla cardinal de la interpretación bíblica es que el significado del texto de las Escrituras lo determina la intención del autor, lo que el escritor bíblico quería decir. Por eso en las partes didácticas de la Biblia –en donde los escritores proféticos y apostólicos directamente hablan de cómo debe vivir el pueblo de Dios– es más fácil discernir la intención del autor que en las narrativas históricas, en donde se describe muchas cosas como habiendo sucedido, pero tal vez no como ejemplares o para que sirvan como modelo de conducta para todo el tiempo.

Por ejemplo, los mormones y otros han interpretado la narrativa de Génesis en la cual a los patriarcas se les describe como teniendo más de una esposa como mandato bíblico para la poligamia. Otros, sin embargo, discernen que el autor de Génesis está describiendo la poligamia bajo una luz altamente desfavorable, puesto que los resultados desdichados de la práctica se describen vívidamente en el texto. Así que, *¿enseña* Génesis que la poligamia es correcta, o que es incorrecta? La respuesta es que debemos buscar los pasajes didácticos para estar seguros, y allí vemos que la *monogamia* se señala claramente como el ideal (Lv 18:18; Dt 17:17; Sal 128:3; Pr 12:4; 18:22; 19:14; 31:10-31; Ez 16:8; Mt 19:5; Ro 7:1-3; 1 Ti 3:2, 12; Tit 1:6).

Los cristianos han argumentado por siglos acerca de la «normativa» del libro de Hechos, principalmente en cuanto a asuntos de gobierno de la iglesia y las operaciones del Espíritu Santo. Pero Hechos se concentra en misiones, evangelización e iniciación de iglesias. Pienso que podemos aprender mucho del material para nuestros propios ministerios, pero puesto que está escrito en forma narrativa, debemos cuidarnos de no aplicar demasiado rígidamente lo que aprendemos.²

ESTABLECIMIENTO NATURAL DE IGLESIAS

En Hechos, establecer iglesias no es un evento traumático o innatural. Está entretejido en la hebra y trama del ministerio, así que tiene lugar continua y normalmente. Pablo nunca evangeliza y discipula sin también establecer una iglesia. Durante décadas los expositores han mirado a Hechos para hacer listas de los elementos básicos del ministerio: enseñanza bíblica, evangelización, comunión, discipulado y adoración. Siempre me ha parecido extraño que justo allí en Hechos, junto con todo lo demás que la iglesia está haciendo, está estableciendo Iglesias ... ¡y sin embargo este elemento del ministerio se ignora constantemente! Creo que hay en operación un cesacionismo dudoso, tácito. Casi inconscientemente los que leen el libro de Hechos han dicho: «Sí, pero eso fue en ese entonces. Ya no necesitamos eso ahora». A mi juicio esta conclusión pierde un aspecto clave de una iglesia saludable, es decir, que el establecimiento de iglesias debe ser natural y normal, y no traumático y ocasional.

El ministerio normal de Pablo tenía tres frases que se ven fácilmente en Hechos 14. Primero hay *evangelismo*. Hechos 14:21 dice que «[Pablo y Bernabé] después de anunciar las buenas nuevas», pero no usa la palabra común para «predicar». Más bien, usa una palabra más comprensiva: ellos *euangelizo-ron* o «evangelizaron» la ciudad. Esta palabra griega connota mucho más que simplemente predicar sermones. El libro de Hechos describe a Pablo en la acción de esparcir el evangelio mediante prédicas en los servicios en la sinagoga, charlas en pequeños grupos de estudio bíblico, hablando en las plazas y mercados, dirigiendo debates en salones alquilados, o simplemente hablando con personas uno a uno.

En la segunda fase del ministerio de Pablo, vemos una clara incorporación en *comunidad*. Inmediatamente después de «evangelizar» a la ciudad, Pablo va a los convertidos para fortalecerles y animarles (Hch 14:22). Estos dos verbos (*episterizo* y *parakaleo*) también se usan juntos en Hechos 9:31 y 15:32. John Stott se refiere a estos verbos como un término «casi técnico» para edificar a los nuevos creyentes.³ Así que, ¿cómo hizo Pablo esto? Les enseñó «la fe» (Hch 14:22), es decir, un cuerpo definido de creencias y teología. Pero también los «congregó». Los nuevos creyentes no siguieron viviendo simplemente sus vidas como antes, sino que fueron llevados a una comunidad que se reunía con regularidad.

Finalmente, en la tercera fase, hallamos un *desarrollo del liderazgo*. En cada lugar que Pablo visitó, escogió ancianos, una pluralidad de líderes de entre los convertidos, que ahora asumieron la tarea de enseñar y pastorear a las personas en la fe. En otras palabras, Pablo, de forma rutinaria, organizó a sus convertidos en iglesias por derecho propio, más que establecer un compañerismo libre directamente bajo su liderazgo. Estas iglesias tenían su propio liderazgo y estructura. Cuando Pablo empezó a reunirse con ellos, se les llamaba «discípulos» (Hch 14:22), pero cuando los dejó, se les conocía como «iglesias» (véase Hch 14:23). Para decirlo de manera sencilla, la multiplicación de iglesias es tan natural en el libro de Hechos como la multiplicación de convertidos individuales.



ESTABLECIMIENTO INNATURAL DE IGLESIAS

Con la excepción de la persecución original de los creyentes (Hch 8), no hubo «establecimiento innatural de iglesias» en el libro de los Hechos; pero ciertamente lo hay hoy. Dos formas son prevalentes hoy, y los resultados rara vez son ideales.

Establecimiento de iglesias desafiante. Algunos en la iglesia se sienten frustrados y se separan para formar una nueva iglesia debido a la alienación sobre la doctrina, visión o filosofía del ministerio. Esta clase de movimiento por lo general incluye choques entre personalidades demasiado creídas de líderes o divisiones basadas en cultura (en donde los líderes de segunda generación se van para empezar una iglesia en oposición a la voluntad de la primera generación de líderes de la iglesia).

Establecimiento de iglesias de mala gana. Las circunstancias pueden obligar a los líderes de una iglesia a iniciar otra en contra de su voluntad. Por ejemplo, una iglesia puede haber crecido por encima de la capacidad de su edificio, y aunque no quieren irse, a la larga tienen que hacerlo. O algunos miembros tal vez se muden a una área nueva y empiezan a desear una iglesia «allá» que sea similar a la que dejaron. Algunos miembros con una visión diferente (más jóvenes, diferente estilo de adoración, más concentrados en el discipulado individual, etcétera) también pueden empezar a irse e impulsar un nuevo culto o iglesia. Aunque los líderes tal vez den a regañadientes permiso o incluso dinero y respaldo activo, estos ejemplos son «innaturales», porque es improbable que el establecimiento de otra iglesia se repita a menos que las circunstancias lo vuelvan a dictar.

ESTABLECIMIENTO PIONERO DE IGLESIAS

Los ministros o líderes a menudo la establecen por su propia cuenta.

No hay núcleo de miembros; el pionero consigue a todos los miembros del núcleo mediante redes de trabajo y evangelización.

Dinero de (1) agencia misionera, (2) recaudando el sostenimiento personal de

ESTABLECIMIENTO DE IGLESIAS POR OTRAS IGLESIAS

Los líderes de la iglesia son elegidos por el cuerpo de la iglesia, pero una iglesia también puede llamar y enviar.

Los miembros vienen de (1) una combinación de grupos celulares y (2) haciendo viajar a familias distantes.

El dinero viene de (1) promesas del grupo núcleo, (2) donativo o subsidio de la

amigos e iglesias, (3) empleo por cuenta propia o en empleo regular, o (4) dos o todos los que anteceden.	iglesia madre, (3) donativos externos de iglesias o individuos distantes, o (4) dos o todos los que anteceden.
El mentor es un pastor o líder distante, al que se le ve poco frecuentemente; o mentor solo de lectura (muerto o distante).	Reuniones regulares como el mentor cercano; a menudo es posible la supervisión de colegas.
El modelo a menudo es innovador, forjando nuevos modelos o imitando otros distantes.	El modelo es similar a la iglesia madre, aunque nunca idéntico.

Como Tim Chester señala en su ensayo «Church Planting: A Theological Perspective» [«Iniciación de iglesias: Una perspectiva teológica»], hallamos dos caminos básicos para empezar iglesias en Hechos.⁴ Vemos un ejemplo del primero en Pablo y sus compañeros: *el establecimiento pionero de iglesias*. Aunque la iglesia de Antioquía envió a Pablo, y él les rindió cuentas a ellos por su doctrina y conducta (Hch 13:1-3), su trabajo en cada ciudad fue por definición un trabajo pionero. Pablo hizo evangelización de avanzada en cada lugar que visitó, sin la cooperación de otras iglesias.

La otra forma es *iglesias estableciendo otras iglesias*. Este ejemplo más implícito está presente en el Nuevo Testamento, pero tenemos que evitar tamizarlo y sacarlo pensando anacrónicamente acerca de la palabra *iglesia* cuando la vemos en el texto. Las iglesias que Pablo estableció (de hecho, casi todas las iglesias cristianas por casi doscientos años) eran iglesias *en hogares*. Por ejemplo, la conversión de Lidia fue un puente de inmediato a la conversión de su familia, haciendo de su casa la primera iglesia en Filipos. En Hechos 16:40, Pablo y Silas están yendo a la casa de Lidia para reunirse con los hermanos. Lo mismo sucede en Hechos 18 con la casa de Crispo. ¿Qué significaba esto? Significaba que la iglesia de Filipos, Corinto, y en todos los demás lugares, solo podía crecer naturalmente multiplicando nuevas asambleas o iglesias en hogares. Aunque Pablo escribe a la «iglesia» (singular) en Corinto, es obvio al final del libro que está dirigiéndose a un número de iglesias en hogares: Cloé, Estéfanos, etc. Debido a que en la iglesia primitiva la iglesia en el hogar era el bloque básico de construcción del movimiento, el establecimiento de iglesias formaba parte integral de la misma naturaleza de la iglesia. Solo se podía hacer crecer las iglesias al multiplicar las nuevas asambleas de cristianos basadas en el hogar que se reunían bajo sus ancianos.

Hoy, todavía, estos dos métodos básicos son evidentes: (véase el cuadro en la parte superior de la página).

CÓMO HACER NATURAL EL ESTABLECIMIENTO DE IGLESIAS

Un marco mental de establecimiento natural de iglesias significa que los líderes de la iglesia pensarán en el establecimiento de iglesias simplemente como una de las cosas que la iglesia hace junto con todo lo demás. El establecimiento de iglesias no debe ser como construir un edificio: un gran suceso traumático seguido de un profundo suspiro colectivo de alivio cuando queda terminado. Pablo estaba continuamente dedicado a la evangelización, el discipulado y el establecimiento de iglesias. De hecho, a mi juicio el establecimiento de iglesias en realidad es un quinto «frente del ministerio» que funciona junto con los otros cuatro aspectos del ministerio integrador bosquejados en la parte 7. Allí dijimos que toda iglesia debe conectar a las personas con Dios (adoración y evangelización), a las unas con las otras (discipulado y comunidad), a las necesidades de la ciudad (justicia y misericordia), y a la cultura (integrando la fe y el trabajo). Pero el quinto frente de ministerio es la multiplicación de una iglesia en nuevas iglesias con los otros cuatro frentes de ministerio. Así que el establecimiento de iglesias debe ser igualmente una parte continua, natural, de su ministerio como la adoración, la evangelización, la comunión, la educación y el servicio.

Un marco mental de establecimiento natural de iglesias se puede describir en términos de tres cambios clave del marco mental. La cruda verdad es que si usted y su equipo no pueden hacer estos cambios de marco mental, es altamente improbable que su iglesia pueda establecer iglesias natural y efectivamente.

1. Usted debe estar dispuesto a facilitar recursos y perder el control de su dinero, sus miembros y sus líderes. Dudo en usar el cliché, pero es cierto en este caso: Pablo «invistió de poder» a estos nuevos líderes. Les dio la propiedad, y al hacerlo, cedió mucho control. Muchas iglesias no pueden soportar el pensamiento de perder líderes clave, familias que dan dinero, o incluso simplemente amigos. Los ministros también temen ceder algo de su gloria. Si su ministerio añade personas que se integran a su iglesia e incorporan a los estudios bíblicos y nuevos ministerios en su iglesia, eso hace crecer sus números, y usted gana tanto control como gloria. Pero si usted organiza a las nuevas personas en nuevas iglesias, pierde dinero, miembros, números, líderes y control. ¡Y sin embargo eso es exactamente lo que Pablo hizo! Una cuestión adicional es que cuando soltamos, cedemos el control directo, pero no podemos evadir la responsabilidad de los problemas que surgen. Es algo así como ser padre de un hijo adulto. No podemos decirle directamente qué hacer, pero si surge un problema, se espera que ayudemos a limpiarlo.

Una iglesia evangélica en nuestra área ocupó un pequeño edificio histórico. Habían llenado los cien asientos al máximo durante cuatro años seguidos, pero se habían resistido a iniciar otra iglesia, temiendo que resultaría en la pérdida de dinero y personas. Con el tiempo, enviaron cincuenta personas a una nueva ciudad para formar una nueva iglesia. Justo dos años después, cerca de 350 personas estaban asistiendo a la iglesia hija. Mientras tanto, la iglesia madre de nuevo había llenado sus asientos ... ¡en como tres semanas! Pronto estaban dándose cabezazos al darse cuenta de que en el transcurso de ese tiempo, podían haber iniciado otras tres iglesias con casi mil personas en total en la familia de la iglesia, todas capaces de hacer misiones, ministerio juvenil, y muchas otras iniciativas juntos. Se dieron cuenta de que necesitaban hacer la transición a un marco mental de establecimiento natural de iglesias.

2. Usted debe estar dispuesto a ceder parte del control de la forma misma del ministerio. Hacerlo es especialmente aterrador para los que nos preocupamos profundamente por la preservación de la verdad bíblica. Pero es un hecho sencillo que la nueva iglesia no se parecerá de forma exacta a la original. Desarrollará su propia voz y énfasis. Por un lado, usted debe hacer todo lo posible para asegurarse de que la diferencia no sea demasiado grande, o de lo contrario la comunión y cooperación se resentirán. No debemos olvidar que el libro de Hechos habla de «la fe». Hay *solo un cuerpo de doctrina verdadera* en el corazón del cristianismo. Por otro lado, si usted insiste en que la nueva iglesia debe ser un clon, revela que no está dispuesto a admitir la realidad de la contextualización en el sentido bíblico de adaptación y encarnación. Diferentes generaciones y culturas *producirán* una clase diferente de iglesia. Esto no socava la solidez de la iglesia madre; da testimonio de ella.

Como se anotó arriba, Pablo nombró ancianos en cada iglesia, dándoles un cierto margen de independencia. Pudo hacer esto porque el marco mental del establecimiento natural de iglesias no es tanto cuestión de confiar en los nuevos líderes como cuestión de confiar en Dios. Pablo no llama a las nuevas iglesias a que se valgan por sí mismas, ni las deja al cuidado de otros. Más bien, «los encomendaron al Señor» (Hch 14:23). El corazón y el carácter de Pablo eran tales que no necesitaba mantener el control; tenía fe en que Dios continuaría la obra que él había empezado en cada iglesia. Un marco mental del establecimiento natural de iglesias requiere un alto nivel de madurez espiritual y confianza en la providencia de Dios.

3. Usted debe estar dispuesto a cuidar del reino incluso más que de su propia tribu. Vemos esto demostrado en la manera en que Pablo habla de Apolos, quien es afirmado aun cuando no es su discípulo (Hch 18:24-28). Pablo habla de él en los términos más cálidos (1 Co 3:6; 4:6; 16:12) aunque sus discípulos, evidentemente, se consideraban un partido en particular distinto al de Pablo (1 Co 1:12; 3:4). También vemos esto en la manera en que Pablo de buen grado retira sus manos de las nuevas iglesias que establece (véase Hch 16:40: «Después se fueron»). Pablo se preocupa no por el poder suyo o de su partido (incluso entonces, diferentes apóstoles ya tenían sus seguidores y énfasis), sino en cuanto al reino como un todo.

Una nueva iglesia en la comunidad, por lo general, lleva a las iglesias existentes a enfrentarse con la cuestión de la mentalidad del reino. Las nuevas iglesias típicamente atraen a la mayoría de sus nuevos miembros de las filas de los que no asisten a la iglesia, pero, con todo, siempre atraerán a algunos de las iglesias existentes. Cuando perdemos a dos o tres familias que se van a una iglesia que está atrayendo a cien nuevas personas que no estaban asistiendo a ninguna iglesia antes, ¡tenemos una opción! Debemos preguntarnos: «¿Vamos a celebrar las nuevas personas que el reino ha ganado mediante esta nueva iglesia, o vamos a lamentarnos y resentirnos por las familias que perdimos por ella?». En otras palabras, nuestra actitud ante el desarrollo de la nueva iglesia es una prueba de si nuestro marco mental se concentra en nuestro propio campo institucional o en la salud y prosperidad general del reino de Dios en la ciudad. Cualquier iglesia que lamenta sus propias pérdidas pequeñas en lugar de regocijarse por las ganancias más grandes del reino está delatando lo estrecho de sus intereses. Y sin embargo, los beneficios del establecimiento de nuevas iglesias para las congregaciones más antiguas pueden ser

grandes, incluso si ese beneficio no es obvio inicialmente.⁵

Empezamos con una advertencia de que debemos tener cuidado de no leer el libro de Hechos como un libro estricto de reglas en cuanto al establecimiento de iglesias. Y sin embargo, nuestro mundo secular, urbanizado, global y actual es asombrosamente parecido al mundo grecorromano de varias maneras. Por primera vez en mil quinientos años hay múltiples comunidades religiosas de fe, vitales y con opciones (incluyendo el verdadero paganismo) en cada sociedad. Las cosmovisiones y comunidades tradicionales, seculares y paganas viven lado a lado. De nuevo, las ciudades son los centros culturales influyentes, tal como lo eran en el mundo grecorromano. Durante la pax romana, las ciudades se volvieron furiosamente multiétnicas y conectadas globalmente. Puesto que estamos, de nuevo, viviendo en un mundo parecido al de Hechos, más que en el anterior contexto de la cristiandad, el establecimiento de iglesias será *necesariamente* una estrategia tan central para alcanzar a nuestro mundo como lo fue para alcanzar a las generaciones previas.

En última instancia no miramos a Pablo, sin embargo, para que nos enseñe en cuanto al establecimiento de iglesias, sino a Jesús mismo. Jesús es el supremo iniciador de iglesias. Él edifica su iglesia (Mt 16:18), y lo hace de forma tan efectiva, que el mismo infierno no prevalecerá contra ella. Él levanta líderes y les da la llave del reino (Mt 16:19). Él establece a sus convertidos en la palabra del apóstol que confiesa; Pedro, es decir, en la Palabra de Dios (Mt 16:18). Cuando iniciamos una iglesia, participamos en la obra de Dios, porque si logramos algún éxito, es porque «Dios ha dado el crecimiento». De este modo, «no cuenta ni el que siembra ni el que riega, sino solo Dios, quien es el que hace crecer» (1 Co 3:6-7).

CONTESTANDO A LAS OBJECIONES

Hay una objeción común a la lectura del libro de Hechos de la manera que sugerimos aquí: «¡Eso fue entonces! Ahora, por lo menos en Norteamérica y Europa, tenemos iglesias por todas partes. No necesitamos empezar nuevas iglesias; debemos fortalecer y llenar nuestras iglesias existentes antes de hacer lo otro». Permítame darles varias respuestas a esta objeción común.

IGLESIAS PLENAMENTE EVANGELIZADORAS

La manera de evangelizar a una ciudad no es mediante programas de evangelización, sino mediante iglesias plenamente evangelizadoras.

Los programas de evangelización buscan conseguir que las personas tomen la decisión de seguir a Cristo. La experiencia, sin embargo, nos muestra que muchas de estas «decisiones» desaparecen y nunca resultan en vidas cambiadas. ¿Por qué? Muchas decisiones no son verdaderas conversiones espirituales; son solo el principio de un peregrinaje buscando a Dios. (Debo añadir que algunas decisiones marcan definitivamente el momento del nuevo nacimiento, pero esto difiere de persona a persona). Muchos vienen a la fe plena mediante un proceso de minidecisiones. Solo la persona que está escuchando el evangelio en el contexto de una comunidad que adora y pastorea puede estar segura de arribar finalmente a la fe vital, que salva. Los programas de evangelización, injertados en una iglesia que es incapaz de abrazar y respaldar a los buscadores y dudosos, no pueden hacer el trabajo. Lo que la ciudad necesita no son más programas de evangelización, sino muchas más iglesias plenamente evangelizadoras.

AUMENTANDO EL NÚMERO DE IGLESIAS EN LA CIUDAD

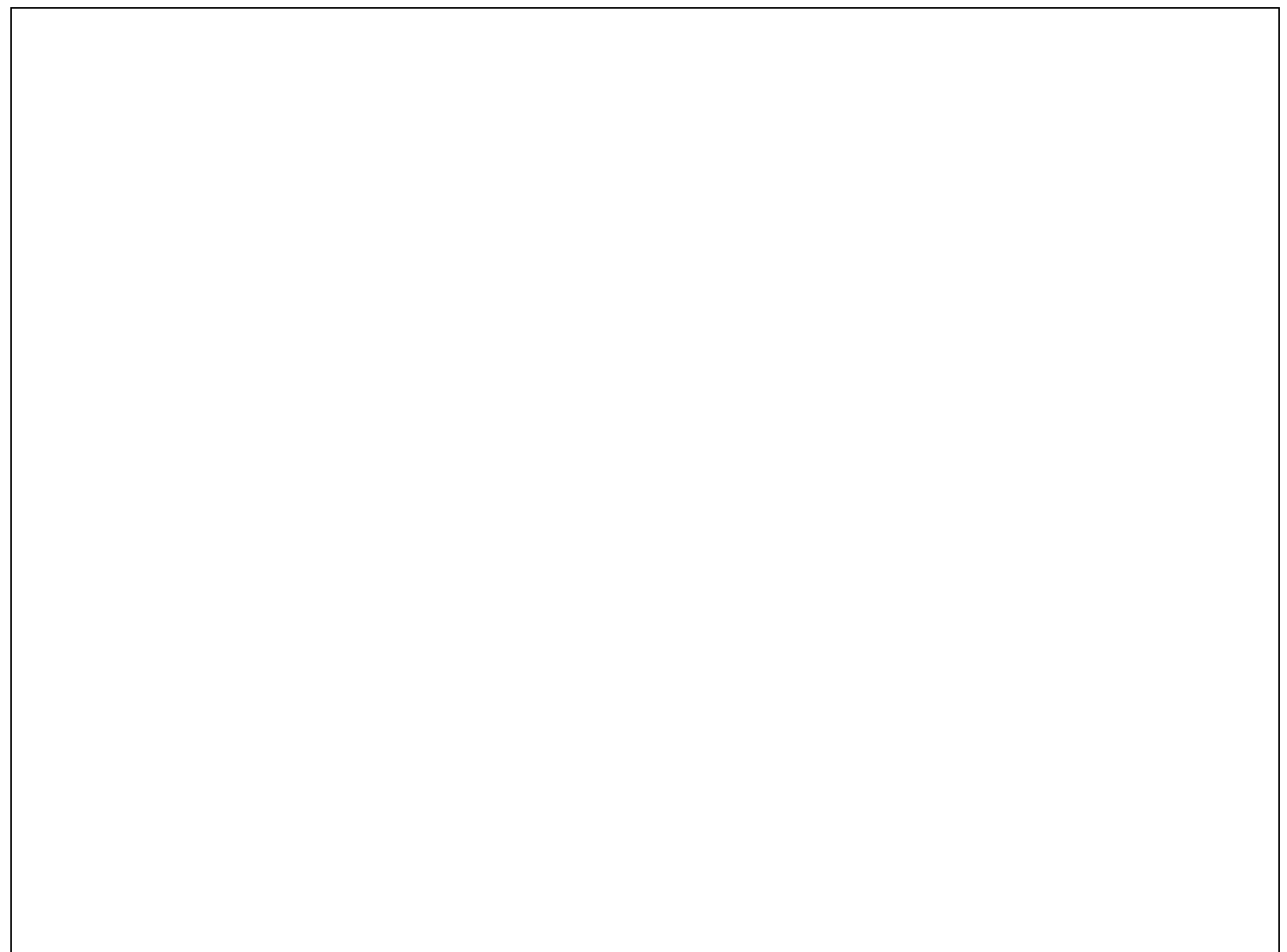
La manera de aumentar el número de cristianos en una ciudad no es principalmente mediante renovación de la iglesia, sino mediante el establecimiento de iglesias.

Cuando las iglesias estancadas atraviesan una fase de renovación y empiezan a crecer, es típicamente mediante el crecimiento por transferencia de otras iglesias. Unos programas fuertes atraen a los creyentes que sufren de una predicación pobre, de pobres ofertas de discipulado, u otras señales de discipulado insalubre en otras partes. Pero incluso las iglesias renovadas más antiguas no pueden integrar a los que no asisten a ninguna iglesia como puede hacerlo una congregación nueva. Los estudios confirman que la iglesia nueva promedio gana entre un tercio a dos tercios de sus nuevos miembros con personas que no estaban asistiendo a ningún otro cuerpo de adoración, en tanto que las iglesias que tienen más de diez o quince años obtienen del ochenta al noventa por ciento de nuevos miembros por transferencia de otras congregaciones.⁶ La congregación nueva promedio, entonces, atraerá a nuevas personas a la vida del cuerpo de Cristo en una proporción de seis a ocho veces mayor que la congregación antigua del mismo tamaño. ¿Por qué es esto así?

Conforme la congregación avanza en años, poderosas presiones institucionales internas llevan a asignar la mayoría de sus recursos y energía hacia lo que les interesa a sus miembros y constituyentes en lugar de a los que están fuera de sus paredes. Esto es natural, y en gran medida deseable. Las congregaciones más antiguas tienen una estabilidad y

firmeza que muchos (especialmente los residentes de muchos años) necesitan y en la que prosperan. También tienen la confianza de la comunidad local. Las congregaciones más antiguas inevitablemente reciben más influencia de grupos que han estado en el barrio durante largo tiempo. No incluyen (o típicamente abren sus filas de liderazgo) a miembros de los grupos crecientes del área: nuevos grupos étnicos, nuevas generaciones. Como resultado, muchos solo pueden ser alcanzados por iglesias con raíces más profundas en la comunidad y con los arreos de la estabilidad y el respeto.

Con todo, estas mismas dinámicas explican por qué la mayoría de congregaciones con treinta o cuarenta años auestas o más están experimentando un declive numérico. Las congregaciones más antiguas deben concentrarse, necesariamente, en las necesidades y sensibilidades de los que asisten y los viejos residentes, aun a costa de cualquier llamado a los que no asisten a ninguna iglesia o a nuevos grupos de personas. Las nuevas congregaciones, por contraste, no tienen tradiciones organizacionales que deban honrar o contrarrestar. Por lo general, se ven obligadas a concentrarse en las necesidades de los *no* miembros solo para poder arrancar. No hay miembros con muchos años o décadas de membresía, así que los nuevos cristianos y los miembros más nuevos pueden lograr que sus voces se oigan de maneras que no sucedería en congregaciones más antiguas. Es por esto, en general, que las nuevas iglesias hacen un mejor trabajo de alcanzar a los perdidos.



LA REGLA DEL UNO POR CIENTO

Lyle Schaller habla de la regla del uno por ciento: «Cada año, cualquier asociación de iglesias debería iniciar nuevas congregaciones al ritmo del uno por ciento del total existente; de otra manera, esa asociación está en mantenimiento y declive. Si una asociación quiere crecer más del cincuenta por ciento (en una generación) debe establecer iglesias del dos al tres por ciento por año».⁷

Así, la única manera para aumentar significativamente el número de cristianos en una ciudad es aumentando significativamente el número de nuevas iglesias. Este es un experimento imaginario que ilustra este punto. Imagínese que las ciudades A, B y C son del mismo tamaño, y cada una tiene cien iglesias. En la ciudad A, todas las iglesias tienen más de veinte años, y así el número total de cristianos activos que asisten a la iglesia en esta ciudad irá reduciéndose, aun cuando cuatro o cinco de las iglesias logren atrapar una ola y crezcan en asistencia. La razón más probable es que están atrayendo a cristianos de otras iglesias. La mayoría de iglesias de la ciudad A estarán en declive, y las iglesias renovadas probablemente estén simplemente reteniendo cristianos, no alcanzando a los que no asisten a ninguna iglesia. En general, el número de cristianos en la ciudad se está reduciendo continuamente.

En la ciudad B, digamos que diez de las cien iglesias tienen menos de diez años de existencia. Apenas se establece una nueva iglesia cada año, meramente el uno por ciento. Estas iglesias estarán atrayendo, probablemente, de tres a cinco veces más personas (proporcionalmente) que no asisten a ninguna iglesia que el resto de iglesias, y algunas de las congregaciones renovadas más antiguas también estarán ganando nuevas personas para Cristo. Pero es probable que el crecimiento que experimentan aquí apenas compense el declive normal de la mayoría de iglesias más antiguas. Así, el número de cristianos activos que asisten a la iglesia en la ciudad B seguirá siendo el mismo o tal vez declinando lentamente.

Finalmente, en la ciudad C, veinticinco de las cien iglesias tienen menos de diez años de existencia. En otras palabras, se están iniciando cada año nuevas congregaciones a un ritmo del dos al tres por ciento del total existente. En esta ciudad, el número total de cristianos activos que asisten a la iglesia estará crecía de crecer el cincuenta por ciento en una generación.

RENOVANDO LAS IGLESIAS EXISTENTES

La manera de renovar las iglesias existentes de una ciudad es estableciendo nuevas iglesias.

En cualquier discusión sobre el desarrollo de nuevas iglesias, surge a menudo esta pregunta: «¿Qué pasa con las iglesias existentes en la ciudad? ¿Acaso no deberíamos estar trabajando para fortalecerlas y renovarlas?». La respuesta es que establecer muchas nuevas iglesias es una de las mejores maneras de renovar las existentes.

1. Las nuevas iglesias aportan nuevas ideas a todo el cuerpo. Tienen libertad para

ser innovadoras, y así se convierten en el departamento de «investigación y desarrollo» para todo el cuerpo en la ciudad. A menudo las congregaciones más antiguas son demasiado tímidas para probar un método en particular, convencidas de que «nunca funcionará aquí». Pero cuando la nueva iglesia en la ciudad triunfa con ese nuevo método, otras iglesias toman nota y hacen acopio de valentía para probarlo.

2. Las nuevas iglesias levantan nuevos líderes cristianos, creativos, para la ciudad. Las congregaciones más antiguas atraen a líderes que respaldan la tradición, tienen experiencia, aprecian la rutina, y tienen lazos de afinidad. Las nuevas congregaciones, por otro lado, atraen a un porcentaje mayor de gente intrépida, que valora la creatividad, el correr riesgos y la innovación. Las iglesias más antiguas a menudo aíslan a las personas con fuertes dotes de liderazgo que no se sienten cómodas trabajando en ambientes tradicionales. De este modo las nuevas iglesias atraen y echan mano de muchas personas en la ciudad cuyos dones quedarían, de otra manera, sin usarse en el ministerio del cuerpo.

3. Las nuevas iglesias retan a las otras iglesias a autoexaminarse. A veces es solo por contraste con una nueva iglesia que las iglesias más antiguas pueden finalmente definir su propia visión, especialidades e identidad. A menudo el crecimiento que experimenta una congregación nueva trae humildad y arrepentimiento por las actitudes derrotistas y pesimistas.

De hecho, es también a menudo el caso de que a una iglesia hija le va tan bien que la iglesia madre es renovada mediante su influencia, recursos, entusiasmo y visión. Aunque tal vez haya algo de dolor al ver a buenos amigos y líderes talentosos irse para formar una nueva iglesia, la iglesia madre a menudo experimenta un crecimiento de su autoestima y a la larga un influjo de nuevos líderes y miembros entusiastas. Algunos de estos nuevos líderes, ministerios, miembros adicionales e ingresos «regresan» a la iglesia madre de distintas maneras y la fortalecen y la renuevan.

4. Las nuevas iglesias pueden ser un sistema evangelizador de alimentación para toda una comunidad. La nueva iglesia a menudo produce muchos convertidos que acaban en iglesias más antiguas por una variedad de razones. A veces la nueva iglesia es emocionante y mira hacia afuera, pero también es inestable e inmadura en su liderazgo. Algunos convertidos no pueden aguantar los cambios tumultuosos que regularmente tienen lugar en la nueva iglesia, así que se van a una iglesia ya existente. A veces la nueva iglesia alcanza a una persona para Cristo, pero el nuevo convertido rápidamente se da cuenta de que no encaja en la constitución socioeconómica de la nueva congregación y se traslada a una congregación ya establecida en donde las costumbres y las culturas le sean más familiares. En general las nuevas iglesias de una ciudad producen nuevas personas no solo para sí misma, sino también para los cuerpos de iglesias más antiguas.

Resumiendo: El vigoroso establecimiento de iglesias es una de las mejores maneras para *renovar* las iglesias existentes de una ciudad, así como también la mejor manera para *hacer crecer* a todo el cuerpo de Cristo en una ciudad.

CONSIDERANDO LA DIVERSIDAD

La manera de alcanzar la pura diversidad de la ciudad es mediante nuevas iglesias.

Las nuevas iglesias son la mejor manera de alcanzar (1) a las nuevas generaciones, (2) a

los nuevos residentes, y (3) a los nuevos grupos de personas. Los *adultos jóvenes* siempre han estado ubicados, de forma desproporcionada, en congregaciones más nuevas. Las congregaciones que llevan mucho tiempo establecidas cultivan tradiciones (tales como la hora de los cultos, la duración del servicio, la respuesta emocional, los temas de los sermones, los estilos de liderazgo, y docenas de otras costumbres y hábitos diminutos) que reflejan las sensibilidades de los líderes que llevan mucho tiempo allí y que tienen la influencia y los recursos para controlar la vida de la iglesia. Estas sensibilidades a menudo no alcanzan a las generaciones más jóvenes.

Además, típicamente las nuevas iglesias alcanzan mejor a los *nuevos residentes*. En las congregaciones más antiguas, se necesitarían años de presencia en la ciudad antes de que se le permita un lugar de influencia a una persona, pero en una nueva iglesia, los nuevos residentes tienden a tener igual poder que los que han residido durante largo tiempo en la zona.

Finalmente, las nuevas congregaciones alcanzan mejor, por lo general, a los nuevos grupos socioculturales de una comunidad. Por ejemplo, si unos trabajadores de cuello blanco se mudan a un área en donde los residentes más antiguos eran granjeros, una iglesia nueva probablemente será más receptiva a las múltiples necesidades de los nuevos residentes, mientras que las iglesias más antiguas continuarán orientándose al grupo social original. Y una iglesia nueva, que intencionalmente es multiétnica desde el principio, alcanzará mejor a los nuevos grupos raciales en una comunidad. Por ejemplo, si un barrio que es todo anglo se vuelve el treinta y tres por ciento hispano, una nueva iglesia deliberadamente biracial tendrá mayores probabilidades de producir un «espacio cultural» para los recién llegados que una iglesia más antigua en la ciudad. Los grupos inmigrantes más recientes normalmente solo pueden ser alcanzados por iglesias que ministran en su propia lengua. Si esperamos hasta que un nuevo grupo esté suficientemente integrado a la cultura estadounidense para que venga a nuestra iglesia, esperaremos años sin alcanzarlos. Recuerde que a menudo se puede establecer una nueva congregación para un nuevo grupo de personas *dentro* de la estructura total de una iglesia existente; tal vez mediante un nuevo culto dominical a distinta hora o una nueva red de iglesias en hogares conectadas a la congregación más amplia ya existente. Aunque técnicamente no sea tal vez una nueva congregación independiente, desempeña la misma función.

Como ve, el establecimiento de iglesias no es solo para las regiones fronterizas o para sociedades paganas que estamos tratando de ayudar a que *lleguen a ser* cristianas. Las sociedades con iglesias tendrán que mantener un vigoroso y extensivo plan de establecimiento de iglesias simplemente para *permanecer* cristianas. Una iglesia, sin que importe su tamaño, nunca podrá servir a las necesidades de una ciudad tan diversa. Solo un movimiento de cientos de iglesias, grandes y pequeñas, podrá literalmente penetrar cada barrio y cada grupo de personas en la ciudad.

MINISTERIO AUTOSOSTENIBLE

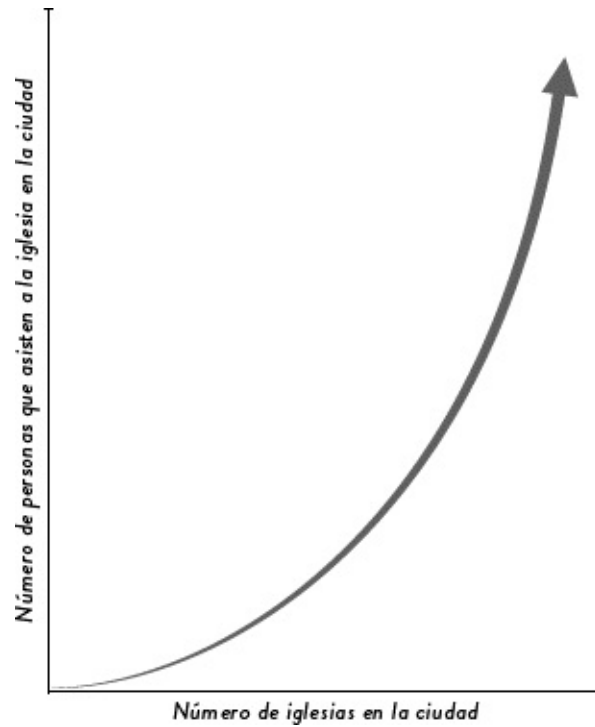
La manera de establecer ministerios que llegan a ser autosostenibles y amplíen la base para todos los demás ministerios de una ciudad es mediante nuevas iglesias.

Una ciudad necesita muchos ministerios: trabajo juvenil, escuelas y colegios cristianos,

misiones a nuevos grupos, y así por el estilo. Todos ellos son obras de beneficencia que necesitan respaldo aparte de sus propios recursos. Exigirán financiación por parte de los cristianos, que tendrán que ofrendar indefinidamente. Una nueva iglesia, sin embargo, solo requiere financiación externa para su comienzo. A los pocos años llega a ser *fuentes* de ofrendas cristianas para otros ministerios, y no su *objetivo*. Debido a que las iglesias nuevas atraen un número creciente de personas que no van a ninguna iglesia, el establecimiento de iglesias es, con mucho, la forma más rápida de aumentar el número de nuevos donantes a la obra del reino en una ciudad. El desarrollo de la nueva iglesia ayuda a todos los demás ministerios de una ciudad a prosperar y crecer. Estos ministerios necesitan una corriente constante de nuevos voluntarios, trabajadores y donantes para mantenerse funcionando, y las nuevas iglesias son los manantiales de esta corriente.

¿CUÁNTAS IGLESIAS NECESITA UNA CIUDAD? MUCHAS MÁS DE LAS QUE USTED PIENSA

Así que, ¿cuántas iglesias necesita su ciudad? La realidad es que las iglesias son instituciones. Algunas de ellas se mantienen porque se revitalizan constantemente, pero todas ellas pierden algo de flexibilidad; muchas de ellas se estancan por largos períodos entre revitalizaciones, y un cierto porcentaje se muere cada año. Entonces, hemos visto que se requiere por lo menos un modesto establecimiento de iglesias en una ciudad simplemente para impedir que el cuerpo de Cristo siga declinando, y se necesita un establecimiento agresivo de iglesias para hacer que todo el cuerpo crezca; lo que significa de diez a veinte iglesias relativamente nuevas por cada cien iglesias existentes.



No obstante, hay un problema al contestar a la pregunta de esta manera. La meta no debería ser conservar la «parte del mercado» que el cristianismo tiene en un área determinada; debería ser servir, alcanzar e influenciar a toda la ciudad. ¿Cómo se conseguirá esto? Los estudios y la evidencia anecdótica indican que si hay una iglesia por cada diez mil residentes, el uno por ciento aproximadamente de la población asistirá a la iglesia. Si esta proporción aumenta a una iglesia por cada mil residentes, entonces del quince al veinte por ciento de la población de la ciudad asistirá a la iglesia. Si el número aumenta a una por cada quinientos residentes, el número de asistentes puede acercarse al cuarenta por ciento o más. La relación entre el número de iglesias y los que asisten a la iglesia es exponencial, y no lineal.⁸ Entonces, no debemos simplemente aspirar a mantener el lugar tradicional de la iglesia en una ciudad y sociedad. Anhelamos ver que el cristianismo crezca exponencialmente en conversiones, iglesias e influencia en nuestra ciudad. Puesto que lograr este resultado requiere todo tipo de ministerios, el establecimiento agresivo de iglesias es el desencadenador de todos ellos.

LAS ETAPAS EN EL ESTABLECIMIENTO DE IGLESIAS

En la sección final de este capítulo ofrezco consejos prácticos en cuanto a cómo abordar el esfuerzo de establecer iglesias. ¿Cuáles son las etapas en el proceso de preparar el lanzamiento de una nueva iglesia? Usted debe aprender, amar, conectar y luego lanzar.

APRENDA

Primero, es necesario que aprenda todo lo que pueda en cuanto a la gente de la comunidad en donde se siente llamado a establecerse. Trate de conocer a la gente a quien va a servir y la cultura en que vive de forma tan efectiva como conoce el evangelio. Prepare un perfil de la vida interior de estas personas. ¿Cuáles son sus mayores esperanzas, puntos fuertes, aspiraciones y placeres? ¿Cuáles son sus puntos débiles, temores, ídolos y prejuicios? Empiece con entrevistas personales y haga uso de los periódicos más relevantes y de la investigación sociológica.¹³ También querrá preparar un perfil de la «vida contextual». ¿Qué grupos de personas viven en su comunidad? ¿Qué grupos están declinando, y cuáles están creciendo? Utilice estudios demográficos para discernir las agrupaciones económicas de su área, el arreglo de estructuras sociales, y las relaciones de poder evidentes entre las personas, así como también las agrupaciones educacionales y psicológicas de las personas.¹⁴

EL ESTUDIO DE UN CASO HISTÓRICO: LA IGLESIA EN LOS ESTADOS UNIDOS

En 1820, había una iglesia por cada ochocientos setenta y cinco residentes de los EE.UU. Pero desde 1860 a 1906, las iglesias protestantes establecieron una nueva iglesia por cada aumento en la población de 350 personas, lo que llevó la proporción al comienzo de la Primera Guerra Mundial a una iglesia por cada 430 personas. En 1906, más de la tercera parte de todas las iglesias del país tenían menos de veinticinco años de existencia.⁹ Como resultado, el porcentaje de la población de los EE.UU. que participaba en la vida de la iglesia creció de forma constante. Por ejemplo, en 1776, el diecisiete por ciento de la población de los EE.UU. expresaba adherencia a una religión, pero ese número creció hasta el cincuenta y tres por ciento para 1916.¹⁰

Sin embargo, desde la Primera Guerra Mundial, el establecimiento de iglesias, especialmente entre los protestantes tradicionales, se desplomó. Las iglesias más antiguas resistían fuertemente a las nuevas que invadían «nuestro barrio». Las nuevas iglesias pueden ser sumamente efectivas para alcanzar a nuevas personas y crecer durante sus primeras dos décadas. Pero la mayoría de las congregaciones de los EE.UU. alcanzan su máximo tamaño durante las primeras dos o tres décadas de su existencia y luego se estancan o disminuyen lentamente.¹¹ Durante este período se sienten vulnerables a la competencia de nuevas iglesias. Las congregaciones tradicionales, con su gobierno centralizado, fueron las más efectivas en bloquear el desarrollo de nuevas iglesias en sus ciudades. Como resultado, las iglesias tradicionales se han reducido significativamente en los últimos veinte a treinta años.¹²

La asistencia total a la iglesia en los Estados Unidos está declinando. La única manera de revertir esto es redescubriendo el modo en que la iglesia creció de forma tan original y asombrosa: tenemos que establecer iglesias en tal proporción que el número de iglesias por cada mil residentes empiece a crecer de nuevo en lugar de declinar, como ha sucedido desde la Primera Guerra Mundial.

También querrá preparar un perfil de la cosmovisión que comparte la gente de su área. ¿De qué aspectos de la verdad ya tienen alguna noción (a través de la gracia común)? ¿Qué aspectos niegan o no captan? ¿Qué símbolos o mitos funcionan profundamente? ¿Dónde están las tensiones o puntos de presión visibles? ¿Cuál es la narrativa e identidad de este grupo de personas? ¿Quiénes se consideran ellos mismos que son, de dónde han venido y a dónde van? Comprender la cosmovisión que comparte esta gente le ayudará a preparar el material en bruto para la apologética.

Usted querrá hacer preguntas relativas al proceso de contextualización bosquejadas en la parte 3 («Contextualización del evangelio»):

1. ¿Cuáles son las «creencias derrotistas» que hacen del cristianismo algo inverosímil o

improbable?

2. ¿Cuáles son las tensiones o puntos de presión en sus «creencias derrotistas» (es decir, en dónde fracasan según sus propios criterios)?
3. ¿Cuáles son las «doctrinas A» (creencias bíblicas similares a lo que ya aceptan como verdad)? ¿Cuáles son las «doctrinas B» (verdades bíblicas que rechazan, pero que están en línea con las doctrinas «A»)?

Finalmente, querrá preparar un perfil de las varias instituciones religiosas en el área que interaccionan con las personas que usted trata de alcanzar. ¿Cómo les está yendo a los cuerpos religiosos e iglesias dentro de este grupo de personas? ¿Cómo están organizadas? ¿Qué modelos de ministerio parecen ser más eficaces? El establecimiento exitoso de iglesias empieza aprendiendo todo cuanto pueda acerca de las personas que quiere alcanzar con el mensaje del evangelio.

AME

La segunda etapa del proceso de establecimiento de iglesias es que siga creciendo en su amor a Dios, aprendiendo a mantener una espiritualidad saludable. Es necesario estar participando activamente en disciplinas espirituales saludables, manteniendo el equilibrio según implementa su estrategia para la evangelización y la misión. Aplíquese el evangelio a sí mismo de forma regular y crezca derribando sus ídolos. Empezar a hablar del evangelio y de la espiritualidad directamente con las personas en su barrio y comunidad. Modele el evangelio mediante el servicio a la comunidad y en su vida de familia. Ore a través del evangelio al llevar sus peticiones a Dios y comience a experimentar el evangelio a través de una comunión profunda según cultiva sus amistades.

CONECTE

La tercera etapa en el proceso es conectar según establece sus ideas emergentes en una estrategia contextualizada para alcanzar con el mensaje del evangelio a la gente. La meta en esta etapa es preparar una estrategia para servir a las necesidades particulares de la gente (incorporando el evangelio) mientras que a la vez presenta un reto a los defectos, temores y esperanzas de las personas (comunicando el evangelio). Piense cuidadosamente en cuanto a cómo realizar el enlace efectivo del evangelio con el corazón. ¿De qué manera va a incorporar la historia de Cristo en la historia de la gente? Considere la viabilidad para la cultura de los modos de comunicación: ¿Son racionales, intuitivos, o concretos relacionales? Considere cómo va a presentar sus puntos en cada etapa del proceso de comunicación. Empezar con lo familiar y señale los puntos fuertes de la cultura, proceda a cuestionar y desestabilizar alrededor de los puntos débiles, y luego ofrezca consuelo con el evangelio.

La incorporación del evangelio incluye discernir cómo enlazar mejor el evangelio a la comunidad más allá de las comunicaciones directas. ¿Cómo va a trabajar usted para el bien común del barrio? ¿Qué hará que las personas de su barrio se alegren de que usted esté allí? Conéctese con individuos y líderes de la comunidad y empiece a atender las necesidades que percibe en la comunidad. Asegúrese de mostrar a las personas cómo se verían ellas como cristianas. Aspire a hacer que su estructura de liderazgo, su estructura de infracomunidad y

su música encarne el evangelio en esa cultura.

LANCE

Finalmente, usted está listo para lanzar su iglesia. Empiece desarrollando pasos de acción y objetivos que se pueden usar como marcadores para rastrear su progreso. Al planificar, sea siempre sensible a la soberanía de Dios. Lo que importa no es tanto el plan final detallado en sí mismo, sino el proceso real de la planificación. La realidad siempre alterará su plan, pero el proceso de planificación le equipará para enfrentar las sorpresas y las nuevas realidades de tal manera que sea informado por, y consecuente con, su modelo de visión. Sus planes y pasos específicos de acción deben incluir estas cosas básicas:

- Metas para la financiación y cómo alcanzarlas.
- Metas para ministerios y programas concretos y cómo alcanzarlas.
- Metas para el desarrollo de liderazgo y cómo alcanzarlas.

Cuando llega el momento para finalmente iniciar su nueva iglesia, generalmente hay dos métodos que usted puede seguir: el enfoque de arriba hacia abajo, o el de abajo hacia arriba. Cada uno tiene puntos fuertes y puntos débiles, dependiendo del contexto y los dones del establecedor. Considere el método que sea mejor para su situación, y busque ideas en cuanto a la forma de emplearlo mejor de ambos métodos en su estrategia de lanzamiento.

El método de arriba hacia abajo empieza típicamente con una celebración formal de adoración (canto congregacional, enseñanza). Esto funciona bien para iglesias hijas en donde esté presente un grupo sustancial de asistentes a la iglesia madre, así como con un establecedor de iglesias que tenga fuertes dones para hablar en la plataforma. Si se deja sin equilibrio, este método lleva en sí la tentación de saltarse las etapas de *aprendizaje* y *conexión*, y se concentra simplemente en reproducir la iglesia madre.

En el método de abajo hacia arriba, el establecedor de iglesias vive en la comunidad y comienza con algún ministerio evangelizador. Ve algunas conversiones y organiza a las personas bien sea en grupos de barrio de tamaño medio (de 15 a 60 personas) o en grupos pequeños (de 4 a 10 personas). Después de haber crecido hasta formar varios grupos pequeños, o dos o tres grupos de tamaño mediano, la iglesia lanza un tiempo de adoración dominical. Este enfoque funciona mejor cuando los plantadores de iglesias tienen buenos dones interpersonales, de fortalecimiento y evangelizadores. Si lo dejamos sin equilibrio, este método puede hacer difícil atraer a las personas que quieren «ver que algo sucede». A menudo el plantador de iglesias siente una presión financiera importante, porque la congregación tal vez no esté produciendo muchos ingresos para respaldar la obra del ministerio.

El establecimiento de nuevas iglesias es la mejor manera para aumentar el número de creyentes en una ciudad, y una de las mejores maneras para renovar a todo el cuerpo de Cristo. La evidencia para esta declaración es fuerte: bíblica, sociológica e histórica. Ninguna otra cosa tiene el impacto *constante* del establecimiento dinámico y extensivo de iglesias. Sin

embargo, esto no supone restarle importancia a todas las demás cosas que debemos estar haciendo: renovación de la iglesia, educación teológica, justicia y misericordia, interacción cultural, y muchas otras clases de ministerio y misión. Para mostrar cómo todas estas cosas encajan unas con otras, y cómo los distintos sectores de todo el cuerpo de Cristo en una ciudad pueden empezar a exhibir dinámicas del movimiento, pasamos ahora a nuestro capítulo final.



PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Este capítulo afirma que en una iglesia saludable «el establecimiento de iglesias debe ser natural y regular, y no traumático y ocasional». Para hacer del establecimiento de iglesias un aspecto más natural del ministerio, empiece honestamente considerando tres preguntas:
 - Recursos: ¿Puede usted y está dispuesto a ceder recursos y perder el control de su dinero, sus miembros y sus líderes?
 - Control: ¿Está usted listo a ceder parte del control sobre la propia forma del ministerio?
 - Temor: ¿Se preocupa usted más por el reino o por las opiniones de su propia tribu?

¿Cuáles de estas tres áreas presenta para su actual equipo ministerial la mayor barrera a fin de establecer una nueva iglesia? Si se está preparando para iniciar una iglesia, ¿cómo puede infundir estos atributos en la vida de su iglesia desde el principio?
2. ¿Cómo respondería a la objeción de que «no necesitamos empezar nuevas iglesias; debemos fortalecer y llenar las iglesias existentes antes de hacer lo otro». ¿Halla usted convincentes las respuestas que este capítulo da a esta objeción? ¿Por qué sí o por qué no?
3. Keller escribe: «La única manera de aumentar de forma significativa el número de cristianos en una ciudad es aumentando de forma significativa el número de nuevas iglesias». ¿Qué ideas saca usted de las comparaciones de las ciudades A, B y C en este capítulo? Cuando usted considera lo que representa la matemática del reino, ¿se siente convencido? ¿Es su ciudad más como A, B o C?
4. Revise los perfiles descritos en la etapa de «Aprenda» en el establecimiento de iglesias (vida interior, vida contextual, cosmovisión común con creencias derrotistas y las doctrinas «A» y «B», instituciones religiosas del área). ¿Qué puede aprender de este proceso? Independientemente de si está en la actualidad interviniendo en la plantación de iglesias, ¿cómo pudiera ayudarle la creación de estos perfiles a aplicar lo que ha aprendido de otra manera?

CAPÍTULO 29 — EL ESTABLECIMIENTO DE IGLESIAS COMO UNA DINÁMICA DEL MOVIMIENTO

1. John Stott, *Baptism and Fullness: The Work of the Holy Spirit Today* [Bautismo y plenitud: La obra del Espíritu Santo hoy], 3ª ed., InterVarsity, Downers Grove, Ill., 2006, p. 21.
2. Véase, por ejemplo, las observaciones de David Peterson en cuanto a que los patrones de imponer las manos y hablar lenguas «no se deben considerar como normativas para la experiencia cristiana continua» (*The Acts of the Apostles* [Los Hechos de los apóstoles],

Eerdmans, Grand Rapids, 2009, p. 532).

3. John R. W. Stott, *The Message of Acts* [El mensaje de Hechos], Bible Speaks Today; InterVarsity, Downers Grove, Ill., 1994, p. 234.
4. Tim Chester, «Church Planting: A Theological Perspective» [«Plantación de iglesias desde una perspectiva teológica»], en *Multiplying Churches: Reaching Today's Communities through Church Planting* [La multiplicación de iglesias: Cómo llegar a las comunidades de hoy mediante la plantación de iglesias], ed. Stephen Timmis, Christian Focus, Fearn, Scotland, 2000, pp. 23-46.
5. En los primeros días en Redeemer se nos unieron personas que venían de otras congregaciones de la ciudad. Sin embargo, conforme crecíamos y pasaba el tiempo, a menudo veíamos a nuestros miembros irse a congregaciones más nuevas y jóvenes, donde sentían que sus dones podían ser bien utilizados. Las personas se marchan con nuestra bendición. Las iglesias más viejas siempre se ven tentadas a resentir la pérdida de miembros que se van a iglesias más nuevas, pero si nos preocupamos por alcanzar a toda la ciudad para Cristo, debemos alegrarnos de que capacitamos en nuestras congregaciones a personas que luego optan por participar en nuevas oportunidades misioneras.
6. Véase Donald McGavran y George G. Hunter III, eds., *Church Growth: Strategies That Work* [Iglecrecimiento: Estrategias que funcionan], Abingdon, Nashville, 1980, p. 100; véanse también C. Kirk Hadaway, *New Churches and Church Growth in the Southern Baptist Convention* [Nuevas iglesias e iglecrescimiento en la Convención Bautista del Sur], Broadman, Nashville, 1987; Ed Stetzer, *Planting Missional Churches: Planting a Church That's Biblically Sound and Reaching People in Culture* [Plantación de iglesias misionales: Plantemos iglesias sólidamente bíblicas y alcancemos a la gente en su cultura] Broadman and Holman, Nashville, 2006. Stetzer escribe: «Las iglesias con menos de tres años de existencia ganan un promedio de diez personas para Cristo por año por cada cien miembros [...] Las iglesias con más de quince años de existencia ganan un promedio de tres personas por cada cien miembros» (p. 8).
7. Véase Lyle Schaller, *44 Questions for Church Planters* [Cuarenta y cuatro preguntas para plantadores de iglesias], Abingdon, Nashville, 1991, p. 12.
8. Estas cifras se toman de un estudio realizado por el Values Research Institute of Nueva York a petición del esfuerzo de City to City de Redeemer, el cual consideró la asistencia a la iglesia y el crecimiento de la iglesia en la ciudad de Nueva York en las pasadas décadas. Estas cifras, aunque inexactas, se deben tomar en serio como patrones generales. Las cifras básicamente se alinean con las cifras de asistencia a la iglesia y de iglesia per cápita en las partes de los Estados Unidos que son mucho más religiosas y tradicionales que la ciudad de Nueva York. No hemos llevado a cabo ninguna investigación en otros países.
9. Véase Schaller, *44 Questions for Church Planters* [Cuarenta y cuatro preguntas para plantadores de iglesias], pp. 14-26.
10. Véase Roger Finke y Rodney Stark, *The Churching of America 1776-1990* [Las iglesias de los Estados Unidos 1776-1990], Rutgers University Press, New Brunswick, N. J., 1992, p.

16.

11. Schaller, *44 Questions for Church Planters* [Cuarenta y cuatro preguntas para plantadores de iglesias], p. 23.
12. Lyle Schaller (*44 Questions for Church Planters* [Cuarenta y cuatro preguntas para plantadores de iglesias], pp. 24-26) contiene que la falta de establecimiento de iglesias es una de las principales causas para el declive del protestantismo tradicional. Finke y Stark (*Churching of America* [Las iglesias de los Estados Unidos], p. 248) muestran cómo las iglesias independientes (tales como los bautistas, que tienen libertad para iniciar iglesias sin interferencias) han multiplicado sus números.
13. Dos recursos útiles para guiarle en este proceso son James P. Spradley, *The Ethnographic Interview* [La entrevista etnográfica], Harcourt, Brace, Jovanovich, Nueva York, 1979; y Ed Dayton, *Planning Strategies for Evangelism* [Planificación de estrategias para la evangelización], MARC, Monrovia, Calif., 1974.
14. Un recurso útil es Craig Ellison, «Addressing Felt Needs of Urban Dwellers» [«Tratemos las necesidades sentidas de los moradores urbanos»], en *Planting and Growing Urban Churches* [Plantación y crecimiento de iglesias urbanas], ed. Harvie Conn, Baker, Grand Rapids, 1997, pp. 94-110.

LA CIUDAD Y EL ECOSISTEMA DEL EVANGELIO

¿Cómo pueden las iglesias de una ciudad llegar a unificarse lo suficiente como para ser un movimiento del evangelio, e incluso un movimiento de movimientos? Necesitan ser parte de un movimiento, a nivel de ciudad, de iglesias y ministerios que existen en una relación de respaldo y mutuamente estimulante. La presuposición detrás de esta idea es que ninguna clase de iglesia –ningún modelo de iglesia o tradición teológica– puede alcanzar sola a toda una ciudad. Alcanzar a una ciudad requiere una disposición a trabajar con otras iglesias, incluso iglesias que sostienen diferentes creencias y prácticas; noción a la que a veces se le llama «catolicidad».

Muchos evangélicos han sido condicionados hasta estremecerse por la frase «santa iglesia católica» en el Credo de los apóstoles. La palabra griega *katolicos* no se usa para describir a la iglesia en el Nuevo Testamento, pero ciertamente expresa la enseñanza bíblica de que, como Edmund Clowney lo dice, «la iglesia como un todo es más que la iglesia local».¹ En Hechos, a las distintas asambleas locales de creyentes constantemente se les llama *la iglesia* en una ciudad o región: «Mientras tanto, la iglesia disfrutaba de paz a la vez que se consolidaba en toda Judea, Galilea y Samaria, pues vivía en el temor del Señor. E iba creciendo en número, fortalecida por el Espíritu Santo» (Hch 9:31; véase 11:22; 15:3). En Hechos 1:8, se da la tarea de sanar la largamente existente brecha entre los reinos del norte y del sur, y las afirmaciones resumidas en 6:7; 12:24; 19:20 y 28:31 demuestran la «paz» descrita en 9:31. Todo esto comunica que es el reino restaurado, al que se alude en 1:6, el que marcha hacia Roma. Es el pueblo unificado de Dios a quien el Espíritu usa para llegar hasta los últimos confines de la tierra (1:8; cf. Is 8:9; 48:20; 44:6; 62:11) con el evangelio; incluso a Roma! En otras palabras, la unidad no es simplemente obra del Espíritu, sino el instrumento mismo a través del cual el Espíritu obra. Por eso es vital mantener la unidad del Espíritu (Ef 4:3; Flp 2:1-4).

El *sectarismo* que niega la catolicidad resulta en una división innecesaria. Si dos iglesias difieren en sus creencias y prácticas del bautismo y la Cena del Señor, entonces dos iglesias diferentes tendrán que ser; pero eso no quiere decir que no puedan cooperar de otras formas. Estar enemistados en el ministerio con otros verdaderos creyentes que son miembros de la denominación «equivocada» es no recibir con los brazos abiertos a aquellos a quienes Cristo mismo ha recibido. Un movimiento necesita la dinámica de cooperación que anima a personas de diferentes temperamentos y perspectivas a unirse alrededor de su visión y metas comunes. De hecho, parte de lo que vemos en el dinamismo de un movimiento son personas que «se dan cabezazos» y luego conciben nuevas iniciativas creativas debido a que *comparten una visión* a pesar de ser muy diferentes en términos de denominaciones, temperamentos y personalidades. Si esta inclinación por la cooperación está ausente en una ciudad, la dinámica del movimiento típicamente se estanca o se erosiona.

El *racismo* que niega la catolicidad refleja una falta de flexibilidad cultural y de la humildad del evangelio. Abrazar a personas de diferentes razas y culturas requiere que cada grupo cultural dentro de la iglesia sea flexible para servir a otros. Las diferencias culturales variarán desde lo pequeño (puntualidad, por ejemplo) a lo grande (las palabras y el formato de la música, o las ilustraciones y aplicaciones de la predicación de la Palabra).

La catolicidad y la ausencia de sectarismo son importantes por una razón adicional. A diferencia de la era de la cristiandad que promovía un sentido de características cristianas entre grupos cristianos, hoy es mucho más iluminador y útil que las iglesias se definan a sí mismas en contraste con los valores de la cultura no cristiana. Como ya anotamos, si despotricamos y criticamos a otras clases de iglesias, le hacemos juego a la opinión común de que todos los cristianos son intolerantes. Si no estamos unidos, el mundo nos margina, y tal vez, a la luz de la oración sumosacerdotal de Jesús en Juan 17:23 («Permite que alcancen la perfección en la unidad, y así el mundo reconozca que tú me enviaste»), ¡les asiste el derecho de hacerlo! Mientras que debemos continuar alineándonos en denominaciones que comparten nuestros mismos distintivos teológicos a nivel local, nuestra inclinación debe ser hacia la cooperación con otras congregaciones.

Debido a esta creencia, la iglesia presbiteriana El Redentor ha dado dinero y recursos, desde hace ya un buen número de años, a iglesias de otras denominaciones que están estableciendo iglesias. Hemos ayudado a iniciar iglesias pentecostales, bautistas y anglicanas, así como también presbiterianas. Hemos recibido duras críticas a causa de nuestros esfuerzos y muchas miradas asombradas. Creemos que esta es una manera clara de practicar la clase de catolicidad que convierte en movimiento a una ciudad de iglesias y denominaciones cristianas enfrentadas.

MODELOS DE IGLESIAS Y MOVIMIENTOS

No hay una forma única de hacer iglesia que emplee el modelo bíblico correcto o siquiera el modelo cultural correcto. Lo que la Biblia le dice a la iglesia que haga –testificar, servir a los necesitados, predicar la Palabra, discipular a la gente, adorar– es tan rico y multifacético que ninguna iglesia jamás hará todo ello igual de bien, simplemente porque ninguna iglesia tiene todos los dones espirituales en proporciones iguales. Mientras que ninguna iglesia debe dejar de tratar de hacer todo lo que Dios le llama a hacer, ninguna iglesia cumplirá estos papeles de forma perfecta. Así que la ciudad, como un todo, necesita toda clase de iglesias. El reconocer la realidad de múltiples modelos de iglesia nos hace humildes –vemos que no podemos ser todo para todos– y también nos estimula para ofrecer una mano y cooperar con otras iglesias.



CLOWNEY SOBRE LA CATOLICIDAD

Catolicidad quiere decir que la iglesia es de Cristo. No podemos excluir a aquellos a quienes él recibe, o recibir a aquellos a quienes él excluye [...] El sectarismo niega la catolicidad, porque con su rechazo a reconocer a otras comuniones como verdaderas iglesias de Cristo, niega la comunión que Cristo requiere.

Edmund Clowney, *The Church*

El racismo también niega la catolicidad. No hace mucho las iglesias blancas estadounidenses estacionaban «guardias de color» para impedir que entraran adoradores negros, dirigiéndolos a una congregación apropiada al otro lado de las vías del tren.

Edmund Clowney, *The Church*

La catolicidad de la iglesia también se puede negar, no debido a un prejuicio, sino a fin de facilitar el crecimiento de la iglesia. Se ha demostrado de forma convincente que el crecimiento numérico tiene lugar más fácilmente cuando la apelación se hace directamente a «un grupo de personas»; una unidad definida sociológicamente [...] Surte el efecto de hacer de la iglesia un subconjunto de la sociedad secular en lugar de la manifestación en la tierra del reino de Cristo.

Edmund Clowney, *Living in Christ's Church*

En el capítulo 23, en nuestra consideración de la necesidad de frentes equilibrados de ministerio, miramos los cinco modelos de iglesia que propone Avery Dulles: «la iglesia como institución» (lo que pudiéramos decir *impulsada por la doctrina*); «la iglesia como comunión mística» (*impulsada por la adoración*); «la iglesia como sacramento» (*impulsada por la comunidad*); «la iglesia como heraldo» (*impulsada por la evangelización*); y «la iglesia como sierva» (*impulsada por la justicia*). En una edición posterior de su libro, Dulles ofrece un modelo llamado «la iglesia como comunidad de discípulos», en la cual concibe una iglesia que combina todos los elementos adecuadamente equilibrados.² Naturalmente, estoy de acuerdo en que todas las buenas iglesias incluyan, en cierto grado, estos cinco elementos y énfasis. Es por eso que el ejemplo saludable de cada modelo hace énfasis en su elemento o elementos principales mientras que da algo de peso a los énfasis de los otros modelos. Una versión insalubre de cada modelo hace énfasis en uno o dos de estos aspectos e ignora prácticamente los demás. Por encima de todo, la mezcla de dones de una iglesia y su contexto dictará en qué ministerios rendirá mejor y en qué temporadas de su vida lo hará.

No solo es importante ampliar su visión para ver la necesidad de todos los modelos en un movimiento de la ciudad; sino que también es vital identificar las características del modelo de iglesia en donde usted sirve al presente. Surgen muchos problemas si ministramos como si estuviéramos en un modelo en particular, cuando en realidad estamos en otro. Cuando yo

estaba en la universidad y en el seminario, participé en iglesias bastante saludables que estaban muy cerca del modelo impulsado por la doctrina. Recalcaban una excelente enseñanza y predicación pública y un estudio bíblico intenso. Después del seminario, la primera iglesia en que serví fue una iglesia pequeña, de un pueblo de obreros de fábrica, en el sur de la nación. Por aquel entonces, casi ninguno de sus miembros había asistido a la universidad, y la mayoría de los miembros mayores no habían terminado la secundaria. Había sido una iglesia de 100 a 150 personas durante treinta años, y era relativamente insalubre. Aunque yo tenía una fuerte noción de la diferencia entre estancada e insalubre, y saludable y renovada, no tenía el concepto de los diferentes modelos de iglesia. Solo había visto iglesias saludables dentro del marco de trabajo de un modelo de iglesia en particular, expresado solo en ciudades universitarias repletas de profesores y universitarios. Mi visión para la renovación de esta iglesia fue una gran exposición bíblica, seminarios y clases sobre temas cristianos e intensos estudios bíblicos en grupos pequeños.

Con el correr de los años llegué a descubrir que esa era una congregación llena de dones diaconales (dones «sacerdotales», no dones «proféticos» de enseñanza, conocimiento y evangelización). Era un modelo fundamentalmente impulsado por la comunidad. Captar esto fue un proceso lento y frustrante. Al mirar hacia atrás, mis énfasis ayudaron en efecto a la iglesia porque contribuyeron a equilibrar su modelo de comunidad con una mejor (pero nunca excelente) enseñanza, educación y evangelización. Con el tiempo dejé de tratar de imponer las cosas y empecé a aceptar más lo que la iglesia en realidad era. Yo era muy lento y obstinado, pero al final cedí antes de que alguien perdiera demasiada paciencia conmigo. Una clave en este proceso fue quedarme en la iglesia durante nueve años.

Años después de que salí de esa iglesia, la congregación organizó una recepción para Kathy y para mí en las bodas de plata de mi ordenación. En cierto punto en las festividades, varias personas contaron una cosa de lo que recordaban haberme oído decir durante mi ministerio entre ellos. ¡Me impactó cuando nadie citó palabras de ningún sermón! Cada uno de ellos contó algo que yo había dicho durante el cuidado pastoral de uno a uno. Esta experiencia ilustra vívidamente la diferencia en los modelos de iglesia. En la ciudad de Nueva York la gente me permite pastorearlas porque aprecian mi predicación. En Hopewell, Virginia, la gente me permitió predicarles porque apreciaba mi labor pastoral. En el modelo impulsado por la comunidad, la tarea pastoral determina la predicación; te ganas el derecho a predicar. En el modelo impulsado por la doctrina de El Redentor, en Nueva York, la predicación determina la labor pastoral e incluso el liderazgo. Las personas le permiten a uno entrar en sus vidas y le siguen si uno demuestra destreza en la comunicación.

¿Por qué es esencial la comprensión de los modelos de la iglesia para facilitar que las iglesias de una ciudad trabajen juntas en unidad? Sin esta comprensión *no habrá catolicidad en su ciudad*. A menos que usted acepte el hecho de que no hay ningún modelo exclusivamente bíblico de iglesia, no verá la necesidad de un fuerte compañerismo y conexiones con otras denominaciones y redes de trabajo, que por lo general incorporan énfasis y puntos fuertes diferentes a los que caracterizan el modelo que usted sigue. Lo que es más, *tampoco habrá catolicidad en su iglesia, denominación o movimiento*. Sin una aceptación de múltiples modelos bíblicos de iglesia, su propio movimiento y red de trabajo podría llegar a establecer iglesias con el mismo molde en barrios en donde ese modelo es

inapropiado, y puede emplear líderes cuyos dones no encajan. Su propio movimiento correrá el riesgo de volverse demasiado homogéneo, alcanzando solo a un tipo de barrio y a un tipo de personas, y no reflejará la diversidad humana ordenada por Dios en su iglesia. Por mucho que queramos creer que la mayoría de personas querrá aceptar de buen grado *nuestro* tipo particular de cristiano, eso no es verdad. La ciudad no será ganada a menos que diferentes denominaciones se conviertan en minimovimientos dinámicos.

LOS MOVIMIENTOS DEL EVANGELIO EN LA CIUDAD Y LOS ECOSISTEMAS DEL EVANGELIO

Hemos visto los prerequisites para que las iglesias y los ministros contribuyan a los movimientos del evangelio en la ciudad; incluyendo una comprensión y aprecio de los varios modelos de iglesia y un espíritu de catolicidad que, sin embargo, sea doctrinalmente robusto y sensible. Pero, ¿qué es exactamente un movimiento del evangelio en una ciudad?

Cuando una iglesia o red de iglesias empieza a crecer rápidamente en una ciudad, es simplemente natural que las personas dentro del ministerio sientan que Dios está determinando una diferencia en ese lugar. Sin embargo, lo que en realidad está a menudo sucediendo es una «reconfiguración cristiana». Cuando las iglesias crecen, típicamente lo hacen atrayendo a creyentes de iglesias menos vitales. Esto puede ser algo bueno si los cristianos en estas iglesias que crecen están siendo discipulados mejor y si sus dones se están utilizando de una forma más efectiva. Sin embargo, si esta es la dinámica clave, entonces el cuerpo general de Cristo en esa ciudad no está creciendo; simplemente se está reconfigurando. Entonces, alcanzar a toda una ciudad, exige algo más que tener unas pocas iglesias efectivas en ella, o inclusive tener una explosión de la energía del avivamiento y nuevos convertidos. *Hace falta un movimiento para cambiar una ciudad con el evangelio.*

Cuando tiene lugar un movimiento del evangelio en la ciudad, todo el cuerpo de Cristo crece más rápido que la población, de modo que el porcentaje de cristianos en la ciudad crece. Llamamos a esto un *movimiento* porque consta de una energía que se extiende a través de múltiples denominaciones y redes de trabajo. No reside en ninguna iglesia sola ni en ningún conjunto de líderes, ni en ningún centro de mando en particular, y su avance hacia adelante no depende de ninguna organización. Es orgánico y se propaga a sí mismo, el resultado de un conjunto de fuerzas que interaccionan, se respaldan, se sostienen y se estimulan unas a otras. También podemos llamarlo un *ecosistema del evangelio*. Así como un ecosistema biológico está compuesto de organismos, sistemas y fuerzas naturales interdependientes, un ecosistema del evangelio está compuesto de organizaciones, individuos, ideas, y fuerzas espirituales y humanas interdependientes. Cuando todos los elementos de un ecosistema están en su lugar y en equilibrio, el sistema entero produce salud y crecimiento como un todo y para los mismos elementos.³

¿Podemos producir un movimiento del evangelio en la ciudad? No. Un movimiento es el resultado de dos conjuntos amplios de factores. De nuevo me refiero a la metáfora de la jardinería (véase 1 Co 3:6-8). Un jardín florece debido a la pericia y diligencia del jardinero y a la condición del terreno y el clima. El primer conjunto de factores –la jardinería– es la manera en que nosotros contribuimos humanamente al movimiento. Esto abarca el conjunto de ministerios y redes de trabajo que se sostienen a sí mismos, y que crecen naturalmente, que miraremos con más detalle a continuación.

Pero el segundo conjunto de factores en un movimiento –las condiciones– le pertenece por completo a Dios. Él puede abrir los corazones («el terreno») de los individuos a la Palabra («la semilla») en cualquier número que él escoja soberanamente. Y él puede también abrir una cultura al evangelio como un todo («el clima»). ¿De qué manera hace Dios esto? A veces él produce una crisis de creencias en la cultura dominante. Dos de los grandes movimientos cristianos –la iglesia inicial del segundo y tercer siglos y la iglesia en

China en los siglos veinte y veintiuno– fueron estimulados por una crisis de confianza dentro de sus sociedades. La creencia en los dioses de Roma –y la creencia en el marxismo ortodoxo en China– empezaron a desbaratarse como cosmovisiones plausibles. Hubo un amplio desafecto entre la población en general hacia la «fe» más antigua. Esta combinación de crisis cultural y desilusión popular con las viejas maneras de creer puede dar una fuerza extraordinaria al movimiento cristiano y elevarlo a alturas mayores de lo que puede alcanzar en una cultura que es indiferente (en lugar de ser hostil) a los cristianos. Puede haber catástrofes que conducen a las personas de una cultura a buscar recursos espirituales, como cuando la dominación japonesa en Corea después de 1905 se convirtió en un contexto para un gran número de conversiones al cristianismo que empezó alrededor de ese tiempo.



POLÉMICAS DEL EVANGELIO

Todos los movimientos cristianos se deben caracterizar por una voluntad de unirse alrededor de las verdades bíblicas que comúnmente sostienen y deben aceptar diferencias en temas secundarios que –en opinión de los socios– no nieguen nuestra creencia común en el evangelio bíblico. A fin de mantener un movimiento saludable con el correr del tiempo, debemos comentar, en un debate directo, acerca de cualquier error doctrinal que percibamos. Aún así, debemos mostrar gran respeto por la otra parte e intentar persuadirla, y no castigarla.

¿Cómo podemos hacer esto? Sugiero los siguientes principios para la «polémica» –contender por la doctrina– sazonados en tono y estrategia por el propio evangelio. Habiendo leído a una serie de respetados autores cristianos con el correr de los años, he destilado unas pocas «reglas de intervención» para evitar la polémica o llevarla a cabo de una manera espiritualmente constructiva.

1. Nunca atribuya a sus oponentes una opinión que ellos mismos no tienen. Archibald Alexander, teólogo de Princeton del siglo diecinueve, dijo que no debemos discutir de tal manera que endurezca a los oponentes en sus puntos de vista. «No atribuyas a un antagonista ninguna opinión que él no sostenga, aunque sea una consecuencia necesaria».⁴ En otras palabras, incluso si usted opina que la creencia X del Sr. A pudiera conducir, a otros que sostienen la creencia X, a sostener la creencia Y, no acuse al Sr. A de sostener la creencia Y si él la rechaza. Usted puede considerarlo inconsistente, pero esto no es lo mismo que insistir en que en realidad él sostiene la creencia Y, cuando no es así. Sucede un movimiento similar cuando implicamos o argumentamos que si el Sr. A cita favorablemente a un autor en particular en un determinado momento, entonces el Sr. A debe sostener *todos* los puntos de vista que sostiene ese autor. Si nosotros, mediante la culpa por asociación, sugerimos o insistimos en que el Sr. A debe sostener otras creencias de ese autor en particular, entonces no solo estamos alienándolo; también estamos representando erróneamente a nuestro oponente.

2 Tome los puntos de vista de su oponente en su totalidad, y no selectivamente. Una multitud de doctrinas cristianas tienen en ellas una dimensión de «por un lado, por otro lado», y sin ambos énfasis podemos caer en la herejía. ¿Qué pasa si hallamos que el Sr. A hace lo que parece ser una declaración descalificada y desequilibrada? Si eso es todo lo que el Sr. A jamás haya dicho sobre el tema, sería correcto concluir algo en cuanto a esta posición. Pero, ¿y si el Sr. A estuviese hablando o escribiendo estas declaraciones a un público que ya cree ciertas cosas, y por consiguiente él está dando por sentado esos puntos de doctrina sin enunciarlos? Como mínimo debemos darnos cuenta de que el Sr. A no puede simplemente decir todo lo que cree en cuanto a un determinado tema cada vez que habla. No deberíamos aislar ciertos enunciados del Sr. A mientras soslayamos o inclusive escondemos explicaciones, calificaciones o enunciados

que equilibran lo que pueda haber dicho en otra parte.

3. Represente la posición de su oponente en su forma más fuerte, no en una forma de débil «hombre de paja». Esta puede ser la regla más amplia de todas en la polémica, porque si usted se adhiere a ella, la mayoría de los otros principios seguirán. Haga el trabajo necesario hasta que pueda articular las ideas de su oponente con tal fuerza y claridad que él o ella pueda decir: «Ni yo mismo podía haberlo dicho mejor». Entonces, y solo entonces, tendrá integridad su polémica y de hecho, la posibilidad de ser persuasiva; lo que nos lleva a nuestro siguiente punto.

4. Busque persuadir, no antagonizar, ipero vigile sus motivos! Juan Calvino fue un reformador en Ginebra, Suiza. Su compañero en este trabajo fue Guillermo Farel, que tenía un temperamento tajante e impetuoso. En cierto momento Calvino le escribió a Farel una carta en la cual lo instaba a hacer más para «acomodar a la gente»; es decir, intentar persuadirla, ganarla. Calvino entonces distinguió dos motivaciones muy diferentes para tratar de ser agradable y persuasivo: «Hay, como sabes, dos clases de popularidad. Una es cuando buscamos el favor por motivos de ambición y el deseo de complacer; la otra es cuando por equidad y moderación, nos ganamos su estima al extremo que acepten que podamos enseñarles».⁵ Los Fareles del mundo piensan que cualquier esfuerzo por ser juicioso y prudente es un retroceso cobarde. Pero Calvino reconoció sabiamente que las denuncias constantes, intemperadas de su amigo, brotaban a menudo no de un valor desprendido, sino más bien de lo opuesto: el orgullo. Escribiendo a Pierre Viret en cuanto a Farel, Calvino dijo: «No puede aguantar con paciencia a los que no se ajustan a sus deseos».⁶

Así que, es posible tratar de ser agradable y persuasivo debido al egocentrismo – un deseo de ser popular– en lugar de centrarnos en Dios. Es igualmente posible ser intrépido y fuertemente polémico debido al egocentrismo en lugar de centrarnos en Dios. Y por consiguiente, prestando mucha atención a nuestros motivos, debemos tener cuidado de que nuestra polémica no endurezca o contraríe innecesariamente a nuestros oponentes. Debemos tratar de ganarlos, como Pablo hizo con Pedro, y no librarnos de ellos.

5. Recuerde el evangelio y cíñase a criticar la teología, porque solo Dios ve el corazón. Mucha de la crítica actual está repleta de sarcasmo, burla y mofa en vez de caracterizarse por una exégesis y reflexión cuidadosas. Tal enfoque no es persuasivo. Nadie ha escrito más elocuentemente en cuanto a esta regla que Juan Newton en su bien conocida «Carta sobre la controversia». Newton dice que antes de escribir una sola palabra contra un oponente «y durante todo el tiempo en que estás preparando tu respuesta, bien puedes encomendarlo, mediante oración ferviente, a la enseñanza y bendición del Señor». Esta práctica avivará el amor por él, y «tal disposición ejercerá una buena influencia en cada página que escribas».⁷ Más adelante en su carta, Newton escribe:

¿En qué se beneficiará un hombre si gana su causa y silencia a su adversario, si, al mismo tiempo, pierde ese marco tierno y de espíritu humilde en el que el Señor se deleita, y al cual hace promesa de su presencia? [...] Mantente en guardia para no permitir cualquier cosa personal en el debate. Si piensas que se te ha tratado mal, tendrás la oportunidad de mostrar que eres un discípulo de Jesús, que «cuando proferían insultos contra él, no replicaba con insultos; cuando padecía, no amenazaba». ⁸

Newton también nos recuerda que es un gran peligro «contentarte con mostrar tu ingenio y ganar que la risa esté de tu lado» para hacer que tu oponente se vea mal y quede en ridículo en lugar de enfrentarte a sus ideas con «la compasión debida a las almas de los hombres». ⁹

En pocas palabras, no podemos producir un movimiento del evangelio sin la obra providencial del Espíritu Santo. Un movimiento es un ecosistema que el Espíritu de Dios potencia y bendice. ¹⁰

¿Cuál es el ecosistema que el Espíritu Santo utiliza para producir un movimiento del evangelio en la ciudad? Me lo imagino como tres anillos concéntricos.

PRIMER ANILLO: VISIÓN TEOLÓGICA CONTEXTUALIZADA

En el mismo núcleo del ecosistema hay una manera de comunicar e incorporar el evangelio que está contextualizada a la cultura de la ciudad y es fructífera para convertir y discipular a su gente, un compromiso compartido de comunicar el evangelio en un lugar en particular y en un tiempo en particular. No todas las iglesias que catalizan los movimientos del evangelio en las ciudades comparten el mismo estilo de adoración, ni provienen de la misma denominación, ni alcanzan al mismo grupo demográfico. Eso sí, todas comparten sin embargo, mucho del mismo «ADN» básico: están centradas en el evangelio, prestan atención a su cultura, son equilibradas, son misionales y evangelizadoras, están creciendo, y se reproduce a sí mismas. En pocas palabras, tienen un cierto consenso en una visión teológica de una iglesia centrada: un conjunto de posiciones y énfasis basados bíblicamente, contextuales en la estrategia, que ayudan a hacer que la doctrina sana ejerza su influencia en las personas que viven en este momento cultural en particular.

SEGUNDO ANILLO: MOVIMIENTOS DE ESTABLECER IGLESIAS Y RENOVAR IGLESIAS

La segunda capa es un número de movimientos de multiplicación de iglesias que producen un conjunto de nuevas iglesias que crecen, usando cada una los medios efectivos del ministerio dentro de sus diferentes denominaciones y tradiciones.

Muchos miran a las ciudades y ven un número de iglesias existentes, ocupando a menudo edificios que están casi vacíos. Es natural pensar: «Lo primero que tenemos que hacer es renovar con el evangelio a las iglesias existentes». Por supuesto, toda la parte 2 («Renovación del evangelio») se dedica a cómo se puede hacer esto. Pero, como vimos en el capítulo anterior, el establecimiento de nuevas iglesias en una ciudad es la clave para la

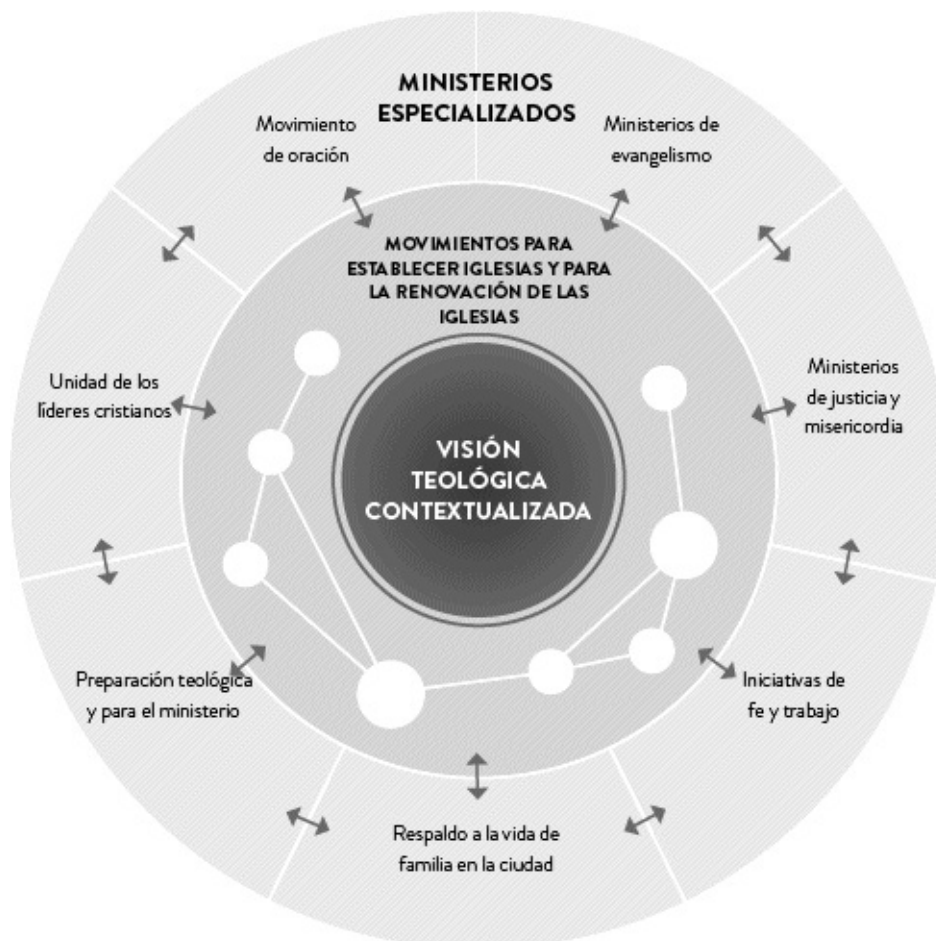
renovación de las iglesias más antiguas. Las nuevas iglesias introducen nuevas ideas y ganan para Cristo a los que no asisten a ninguna iglesia y a los no cristianos en números generalmente más altos que las iglesias más antiguas. Proveen oxígeno espiritual a las comunidades y redes de cristianos que llevan el peso, durante décadas, de alcanzar y renovar las ciudades. Suministran la vía principal para el discipulado y la multiplicación de creyentes, así como también sirven como el motor financiero indígena para las iniciativas de ministerio.

TERCER ANILLO: MINISTERIOS ESPECIALIZADOS

Basado en las iglesias, y también estimulando y sosteniendo a las iglesias, este tercer anillo consiste de un complejo conjunto de ministerios, instituciones, redes de trabajo y relaciones especializados. Hay por lo menos siete tipos de elementos en este tercer anillo.

1. Un movimiento de oración que une a las iglesias, sin mirar a las tradiciones, en una intercesión visionaria por la ciudad. Como ya se anotó en la parte 2, la historia de los avivamientos muestra la importancia vital de la oración corporativa, insistente, visionaria e intercesora por la ciudad y el cuerpo de Cristo. Orar por su ciudad es una directiva bíblica (Jer 29:4-7). Unirse en oración es algo que una amplia variedad de creyentes pueden hacer. Orar no requiere mucha negociación o análisis teológicos. Orar une a las personas. Esta misma actividad es catalítica para cultivar amistades y relaciones cruzando límites denominacionales y organizacionales. La asociación con cristianos que son similares y a la vez diferentes de uno estimula el crecimiento y la innovación.

MOVIMIENTOS DEL EVANGELIO EN LA CIUDAD



2. Una serie de ministerios evangelizadores especializados, que alcancen a

determinados grupos (gente de negocios, madres, etnias y otros por el estilo). Son de particular relevancia los ministerios de jóvenes y universitarios. Muchos de los futuros miembros y líderes de la iglesia en la ciudad los encontramos más fácilmente en las universidades e instituciones educativas superiores de la ciudad. Mientras que los graduados de las facultades en ciudades universitarias deben salir del área para conseguir empleo, no ocurre así con los que se gradúan de las universidades urbanas. Los universitarios a quienes se gana para Cristo y se les da una visión de vivir en la ciudad pueden permanecer en las iglesias a las que asistieron durante sus años de estudio y llegar a ser líderes emergentes en el cuerpo urbano de Cristo. Ganar a la juventud de una ciudad gana nativos de la ciudad que entienden bien la cultura.

3. Una variedad de ministerios de justicia y misericordia, que atiendan cualquier posible problema social y del barrio. Así como los evangélicos proveyeron liderazgo en la década de 1830, necesitamos hoy un «imperio benevolente» urbano de cristianos que se unen en varias organizaciones sin ánimo de lucro y voluntarias para atender las necesidades de la ciudad. Los cristianos de la ciudad deben llegar a ser conocidos porque se preocupan por sus vecinos, ya que esta es una de las maneras clave en que Jesús llegará a ser conocido.

4. Iniciativas y compañerismos de fe y trabajo en las que los cristianos de toda la ciudad se reúnen con otros de su misma profesión. Las redes de cristianos en los negocios, los medios de comunicación, las artes, el gobierno y el mundo académico deben unirse para ayudarse unos a otros a trabajar con responsabilidad, excelencia y distinción cristiana.

5. Instituciones que respaldan la vida de familia en la ciudad, especialmente escuelas y servicios de asesoría. Algunas comunidades significativas que viven en ciudades, tales como poblaciones judías y católicas romanas, han conocido por mucho tiempo la importancia de tener sus propias escuelas, centros recreativos y culturales, y agencias que proveen servicios para ayudar a las personas a quedarse y criar a sus hijos en la ciudad.

6. Sistemas para atraer, desarrollar y capacitar a líderes para la iglesia y el ministerio urbanos. La capacitación por lo general incluye una buena educación teológica, pero un sistema de liderazgo dinámico en la ciudad incluirá componentes adicionales tales como programas de internos bien desarrollados y conexiones a ministerios universitarios.

7. Una unidad inusual de los líderes cristianos de la ciudad. Los líderes de la iglesia y de los movimientos, los jefes de instituciones, los líderes de negocios, los del mundo académico y otros se deben conocer unos a otros y proveer visión y dirección para toda la ciudad. Deben preocuparse más por alcanzar a toda la ciudad y hacer crecer a todo el cuerpo de Cristo que por incrementar su propia tribu y reino.

Cuando todos estos elementos del ecosistema son fuertes y están en su lugar, se estimulan y aumentan unos a otros, y el movimiento llega a sostenerse por sí mismo. Cómo sucede esto, y lo que puede ocurrir como resultado, es nuestro tema final.

VUELCOS QUE LLEVAN AL CAMBIO

Los eventos aislados o las entidades individuales cristalizan en un movimiento creciente, que se sostiene a sí mismo, cuando se produce un vuelco; cuando se alcanza el momento en que las dinámicas del movimiento por el cambio se vuelven incontenibles. Un vuelco (tipping point) es un término sociológico: «el momento de masa crítica, el umbral, el punto de ebullición».¹¹ Por ejemplo, los barrios se mantienen en su mayor parte iguales si los nuevos tipos de residentes (más ricos, más pobres, o culturalmente diferentes de alguna manera a los demás) que se incorporan a barrio, representan menos del cinco por ciento de la población. Cuando el número de nuevos residentes alcance algún punto entre el cinco y veinticinco por ciento (dependiendo de la cultura), todo el barrio se desequilibra y atraviesa un cambio rápido y significativo.

El punto de *vuelco de un ecosistema* se alcanza en una ciudad cuando los elementos del ecosistema están en su mayor parte en su lugar y muchas iglesias tienen la vitalidad, los líderes y el marco mental para establecer otras iglesias dentro de los cinco a seis años desde sus propios comienzos. Si Dios bendice, el movimiento ha empezado en este punto a sostenerse a sí mismo. Se están generando, de forma natural, suficientes nuevos creyentes, líderes, congregaciones y ministerios para que el movimiento crezca sin ningún centro único de control. El cuerpo de Cristo en la ciudad se financia a sí mismo en su mayor parte, produce sus propios líderes, y realiza su propia capacitación. Un suficiente número de líderes dinámicos está emergiendo. El número de cristianos y de iglesias se duplica cada siete a diez años.

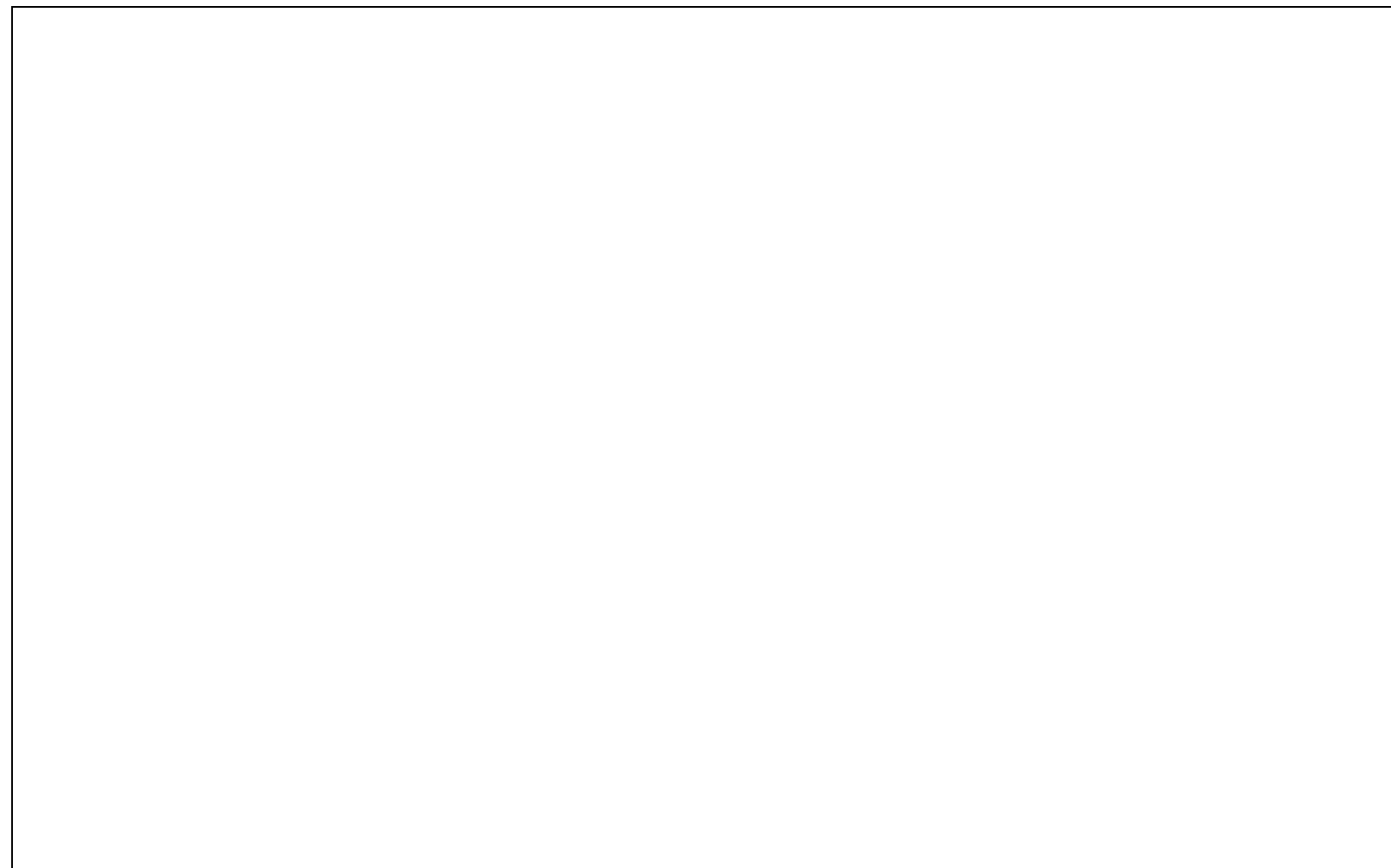
El siguiente límite del avance del movimiento es un *vuelco a nivel ciudad*. Esto sucede cuando el número de cristianos moldeados por el evangelio en una ciudad llega a ser tan grande que la influencia cristiana en la vida cívica y social de la ciudad –y en la misma cultura– es apreciable y se la reconoce. En la ciudad de Nueva York, los grupos minoritarios –ya sea de variedad étnica, cultural o estilo de vida– pueden tener un efecto palpable en la forma en que se vive la vida cuando sus números alcanzan por lo menos del cinco al diez por ciento y sus miembros son activos en la vida pública. He oído decir que cuando el número de presos que siguen a Cristo alcanza el diez por ciento, la cultura misma y la vida corporativa de la prisión cambian. No hay manera científica de determinar con precisión el punto de vuelco de una ciudad: el punto en el cual el evangelio empieza a ejercer un impacto visible en la vida y cultura de la ciudad. En la ciudad de Nueva York, oramos y trabajamos por el momento cuando el diez por ciento de la población del centro de la ciudad participe en una iglesia centrada en el evangelio. En Manhattan, esto sería como cien mil personas.

Hoy, en un lugar como Manhattan, la gran mayoría de residentes no conocen a un creyente cristiano ortodoxo (o por lo menos a uno que haya dado a conocer su identidad espiritual). Como resultado, es muy fácil que ellos crean en estereotipos negativos. Los cristianos evangélicos (como estereotipos) son tan extraños y repelentes para los residentes urbanos como los gays lo fueron para la mayoría de estadounidenses. Como resultado, el cristianismo ni siquiera es una opción plausible como forma de vida para la mayoría de los que residen en el centro de la ciudad. Pero imagínese lo que sucedería si un lugar como Manhattan contuviera tantos creyentes que la mayoría de los neoyorquinos conocieran de

verdad a un cristiano a quien respetaran. Las fuertes barreras de actitud que bloquean a muchos residentes urbanos del mensaje del cristianismo caerían derribadas. Decenas de miles de almas podrían ser redimidas.

¿Qué posibilidades hay de que un movimiento urbano del evangelio llegue a ser tan fuerte que alcance el punto de vuelco a nivel de la ciudad? Sabemos que esto puede suceder por la gracia de Dios. Los libros de historia nos dan ejemplos. Vemos cómo el crecimiento exponencial del cristianismo cambió el mundo romano en los primeros tres siglos d. C. y cómo cambió a la Europa pagana del norte entre los años 500 a 1500 d. C. Tenemos relatos de cómo los avivamientos evangélicos del siglo dieciocho cambiaron a la sociedad británica en el diecinueve. Pero todavía no sabemos cómo sería si una de las grandes ciudades globales que moldean la cultura de nuestro mundo hoy llega a tener en su núcleo el diez por ciento (o más) de cristianos que creen en el evangelio, con creyentes desempeñando papeles claves en las artes, las ciencias, el mundo académico o en los negocios, mientras que al mismo tiempo usan su poder, riqueza e influencia para el bien de los que están marginados de la sociedad.

Todas las ciudades del mundo necesitan a Jesucristo. Pero nuestras ciudades no solo necesitan unas pocas más iglesias y ministerios aquí y allá; necesitan movimientos del evangelio a nivel de ciudad que conduzcan a puntos de vuelco a nivel de ciudad. Así los ministerios urbanos, entusiasta y apasionadamente, entregan sus vidas por conseguir estos objetivos, aunque tal vez no vean su consumación mientras viven. Mientras esperamos con expectativa confiada y paciencia fiel, seguimos persiguiendo nuestra visión de ver a nuestras ciudades siendo amadas y alcanzadas para la gloria de Cristo.



PREGUNTAS PARA EL DIÁLOGO Y LA REFLEXIÓN

1. Keller escribe: «Alcanzar a una ciudad requiere una disposición a trabajar con otras iglesias, incluso iglesias que sostienen diferentes creencias y prácticas; noción a la que a veces se le llama “catolicidad”». ¿De qué manera se ha asociado usted con otras congregaciones que tienen tradiciones históricas o distintivos teológicos diferentes a los suyos? ¿Qué le llevó a asociarse?
2. El recuadro «Polémicas del evangelio» da varias pautas para el diálogo con los que difieren de usted. ¿Cuál de estas pautas es la más útil para usted? ¿Con cuál lucha más al entablar un diálogo con otros?
3. Dedique tiempo para concebir qué aspecto tiene un ecosistema del evangelio –y cómo se vería– en su comunidad. ¿Qué elementos son los más fuertes y cuáles los más débiles? ¿Cómo puede avanzar más allá de las alianzas ministeriales que ha hecho en el pasado? ¿Qué líderes, congregaciones y organizaciones clave necesitaría que participen?

CAPÍTULO 30 — LA CIUDAD Y EL ECOSISTEMA DEL EVANGELIO

1. Edmund Clowney, *The Church* [La iglesia], Downers Grove, Ill., 1995, p. 79.
2. Este capítulo («The Church: Community of Disciples» [«La iglesia: Comunidad de discípulos»]) no constaba en la edición original de 1978; véase Avery Dulles, *Models of the Church* [Modelos de la iglesia], ed. ampliada, Image, Nueva York, 2002, pp. 195-218.
3. Asemejar el movimiento del evangelio en una ciudad a un ecosistema biológico es una analogía, por supuesto, y ninguna analogía ilumina el concepto en todo punto. Los ecosistemas biológicos constan en algunas partes de animales más fuertes que se comen a los más débiles. ¡Nadie debe pensar que esto significa que las iglesias más fuertes deben comerse a las más débiles! En realidad, una ciudad en la cual algunas iglesias crecen solo quitándoles miembros a otras iglesias evidencia exactamente lo opuesto a la clase de movimiento evangelizador del evangelio en la ciudad que estamos buscando. La imagen de un ecosistema indica cómo organismos diferentes son interdependientes, y cómo el florecimiento de un grupo ayuda a que los demás grupos florezcan.
4. Citado en David B. Calhoun, *Princeton Seminary: Faith and Learning, 1812-1868* [Seminario de Princeton: Fe y aprendizaje, 1812-1868], Banner of Truth, Edimburgo, 1994, 1:92.
5. Bruce Gordon, *Calvin* [Calvino], Yale University Press, New Haven, Conn., 2009, p. 151.
6. *Ibíd.*, p. 152.
7. John Newton, «Letter XIX: On Controversy» [«Carta XIX: Sobre la controversia»], en *Forty-One Letters on Religious Subjects* [Cuarenta y una cartas sobre asuntos religiosos], Loomis, Pittsburgh, Pa., 1931, p. 107.
8. *Ibíd.*, p. 111.
9. *Ibíd.*
10. Gracias al doctor Mark Reynolds por sus valiosas nociones que mejoran esta sección.
11. Malcolm Gladwell, *The Tipping Point: How Little Things Can Make A Big Difference* [El punto de vuelco: De cómo las cosas pequeñas pueden marcar una gran diferencia], Little, Brown, Nueva York, 2000, p. 12.

LOS EQUILIBRIOS DE LA IGLESIA CENTRADA EQUILIBRIO DEL MOVIMIENTO



Una iglesia centrada es, a la vez, un organismo y una organización. Debido a que la iglesia es tanto una institución estable con tradiciones heredadas como un movimiento dinámico del Espíritu Santo, debemos ministrar con equilibrio, arraigados en nuestra tradición eclesial y sin embargo trabajando cooperativamente con el cuerpo de Cristo para alcanzar con el evangelio a nuestra ciudad.

- Evite los errores gemelos de tratar de recrear una sociedad cristiana y de retirarse de la sociedad al ámbito espiritual.
- Reconozca las ideas básicas que animan a la iglesia «misional» sin abandonar las doctrinas clásicas del pecado y la gracia que producen gozo en el corazón y una urgencia para la evangelización.
- Incorpore los aspectos tanto individual/vertical como corporativo/horizontal del pecado en la motivación para las misiones, reconociendo que lo primero es lo que abre el espacio para lo segundo.
- Permita que todas las metáforas bíblicas de la iglesia informen nuestra práctica de vida de iglesia.
- Reconozca que nuestra preferencia por ciertos estilos de adoración se basa en la cultura y el temperamento, así como en un principio bíblico.
- Asegúrese de que la adoración sea tanto edificante como evangelizadora, centrándose en el evangelio y realizando la adoración en el idioma vernáculo.
- Mantenga un equilibrio tanto de la piedad individual como la de la iglesia mediante un avivamiento eclesial.
- Haga énfasis tanto en el ministerio de la Palabra (predicar el evangelio) como en el ministerio de las obras (acercar el evangelio), y asegúrese de que haya maneras de llevarlos a cabo a ambos juntos.
- En la retórica sobre las acciones de misericordia y justicia, reconozca el papel tanto de la justicia sistémica como de la responsabilidad individual, y muestre que el evangelio de la gracia puede ayudar a atender a ambas.
- Valore altamente el trabajo secular y, así y todo, llame a las personas a desarrollar su trabajo desde una cosmovisión cristiana distintiva.
- Esfuércese en mantener a la iglesia equilibrada entre las características de un organismo que avanza libre y las de una organización disciplinada.
- Haga honor y valore los oficios general y especial del ministerio, entendiendo que el Espíritu Santo obra en ambos.
- Busque un terreno común para trabajar con los no cristianos, mientras que, a la vez,

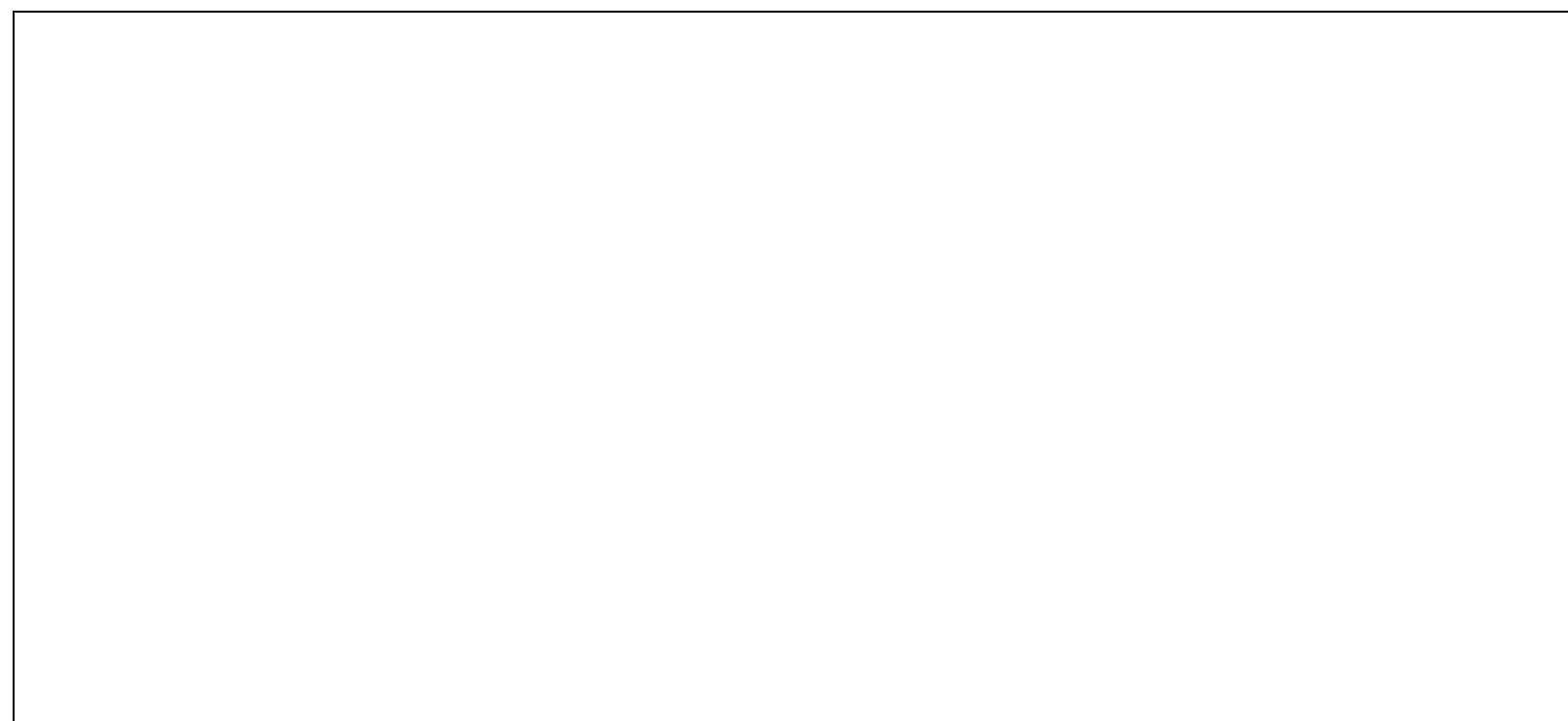
sigue ofreciendo una crítica profética de los ídolos culturales.

- Refleje tanto el orden como el ardor del Espíritu de Dios, equilibrando la necesidad de espontaneidad con la necesidad de unidad.
- Respalde el llamado y el equipamiento con dones de todo creyente que hace el Espíritu (oficio general), mientras que reconoce los dones y llamamientos especiales dados a algunos para ejercer el liderazgo (oficio especial).
- Reconozca que son necesarios toda clase de modelos de iglesia para alcanzar una ciudad, y celebre las versiones saludables de cada modelo.

LA MODERNIDAD TARDÍA Y LA IGLESIA CENTRADA

¿Que es una «iglesia centrada»? A lo largo de todo este libro he tenido en mente, de forma particular, a las iglesias y ministerios que trabajan en los centros urbanos culturales y las peculiares y formidables dificultades que estos escenarios presentan para la comunicación del evangelio. Pero este no es un volumen solo para las iglesias en las ciudades. Está dirigido igualmente a las iglesias y ministerios que se encuentren, cualquiera que sea su ubicación geográfica, ministrando en la cultura moderna más reciente que ahora brota en las grandes ciudades globales del mundo.

La idea raíz de la modernidad fue el derrocamiento de toda autoridad fuera de uno mismo. En el siglo dieciocho, los pensadores del Siglo de las Luces europeo insistieron en que la persona moderna debe cuestionar toda tradición, revelación y autoridad externa y sujetarse a la corte suprema de su propia razón e intuición. A pesar de ello, durante años, la sociedad moderna continuó disfrutando de instituciones relativamente estables heredadas del pasado. Las personas podían arraigar sus identidades en gran medida en su familia y su nación. Y sin embargo, hoy, incluso estas instituciones se están erosionando, desgastadas por el «ácido» del principio moderno de que la felicidad y la autonomía individuale deben venir antes que todo lo demás. La identidad del ser humano constantemente «cambia de forma» según avanza por los episodios de la vida. Siempre está listo para cambiar de dirección y abandonar los compromisos y lealtades sin resquemor y perseguir, sobre la base de una relación de costo y beneficio personal, las mejores oportunidades que se le presenten. La estructura subyacente que liga todo esto es lo inconcebible de un orden moral que esté basado en una autoridad más fundamental que uno mismo.



¿POSTMODERNO O MODERNO TARDÍO?

Incontables libros les dicen a los líderes de la iglesia en la actualidad que están en una cultura *postmoderna*. El peligro de este término es que nos hipnotiza para que pensemos que nuestra cultura presente es lo opuesto a la modernidad. Esto puede ser cierto en algunas áreas (las artes visuales, por ejemplo). Sin embargo, estrictamente hablando, es quizás más acertado decir que ahora vivimos en un clima de *modernidad tardía*, puesto que el principio básico de la modernidad fue la autonomía del individuo y la libertad personal por encima de las exigencias de la tradición, la religión, la familia y la comunidad. Esto es, en verdad, lo que tenemos hoy [...] intensificado.¹

En las grandes ciudades del mundo, este es el aire cultural que respiramos. Pero por causa de la penetrante influencia de las ciudades, más y más iglesias y ministros en áreas no urbanas descubren que este es también su *medio ambiente*. Este libro ha sido escrito para ellos también.

¿Cómo podemos hacer el ministerio del evangelio en este tipo de medio ambiente? Hemos visto que la clave no es meramente la doctrina sólida, aunque este es un cimiento no negociable. Pero la clave tampoco es algún tipo de programa nuevo de ministerio, que como una fórmula mágica «alcanzará a la gente posmoderna». Es algo intermedio; más específico que la doctrina, pero menos específico que unos programas de ministerio en particular. Como hemos visto, es una particular *visión teológica* que permite que los cristianos comuniquen el evangelio en nuestro tiempo y lugar. Esta visión teológica de una iglesia centrada incluye una comprensión mucho mayor de la contextualización que la que los cristianos han necesitado en el pasado, una mayor familiaridad con el carácter de las ciudades y de la urbanización, una comprensión sofisticada de los modelos de la iglesia y las diferentes maneras de relacionar el cristianismo con una cultura hostil, una capacidad para integrar los ministerios de obra y de palabra, y un compromiso de discipular a los laicos no solo para sus vidas privada y de iglesia, sino también para su vida pública y sus vocaciones. Subyaciendo en todo esto está la clave del ministerio fructífero en todo tiempo y lugar: una consagración al evangelio bíblico y la habilidad de aplicar el evangelio a las mentes y los corazones a fin de que traiga vida, luz y poder a la iglesia.

UN EQUILIBRIO MÁS

Si usted ha llegado hasta este punto, probablemente está sintiendo dos emociones contradictorias y conflictivas. ¡Quiero afirmar ambas!

Por un lado, usted tal vez se sienta (espero) inspirado. Muchos dudan que sea posible abrazar una doctrina protestante robusta, ortodoxa y, a la vez, comprometerse con un ministerio holístico y fructífero del evangelio en lugares que parecen haber rechazado al cristianismo. Muchos dudan que usted pueda arraigarse sólidamente en la tradición histórica teológica y eclesiástica y, a la vez, aprender humildemente de otras iglesias, o que se pueda contextualizar con la cultura. Hemos argumentado en este libro que en verdad se puede hacer todas estas cosas; no a pesar de la teología clásica, ortodoxa, sino debido a ella.

Por otro lado, usted tal vez se sienta (espero) humillado por la tarea que tiene delante suyo y hasta cierto punto abrumado por ella. Al haber leído algo de lo que se ha escrito aquí, tal vez haya pensado: «Esto está muy por encima de mis capacidades». Por supuesto que lo está. No es un cliché el decir que un sentido de ineptitud es un prerequisite para cualquier éxito que vaya a tener en tal ministerio.

El camino para avanzar es permitir que el sentido de oportunidad y el sentido de ineptitud coexistan en una tensión creativa, mantenidos juntos por su creencia en el evangelio que le dice que usted es, a la vez y al mismo tiempo, un pecador impotente y un hijo amado, adoptado, de Dios. Usted debe rechazar tanto el orgullo como el desaliento.

Una vívida ilustración de este principio se halla en un breve cuento titulado «Lunes de Ramos» que leí una vez en una revista cristiana. Esta es mi paráfrasis.

El burrito se despertó con una sonrisa en su cara. Había estado soñando con el día anterior. Se estiró y alegremente salió a la calle, pero muchos de los pasantes simplemente lo ignoraron. Confundido, se fue a un sector atestado del mercado. Con sus orejas bien levantadas se fue derecho con orgullo hasta la mitad de la plaza. «¡Aquí estoy, gente!», se dijo para sus adentros. Pero ellos le miraron confundidos, y algunos con cólera le dieron garrotazos para alejarlo. «¿Qué piensas que estás haciendo, pedazo de borrico, entrando en el mercado de esa manera?».

«¡Echen al suelo sus túnicas!», dijo él malhumorado. «¿No saben quién soy?». Ellos simplemente se quedaron mirándolo asombrados.

Dolido y confundido, el burro volvió a la casa, a su mamá. «No entiendo», le dijo. «Ayer hacían ondear palmas ante mí. Gritaban “Hosanna” y “Aleluya”. ¡Hoy me tratan como si fuera un don nadie!».

«Tontito», dijo ella con suavidad. «¿No te das cuenta de que sin él no puedes hacer nada?».

Usted *puede* hacer este ministerio con la ayuda de Dios; así que dé todo lo que tiene. Usted *no puede* hacer este ministerio sin la ayuda de Dios; así que tranquilícese. Jesús captó estas dos verdades en un versículo que figura en el Evangelio de Juan: «Yo soy la vid y ustedes son las ramas. El que permanece en mí, como yo en él, dará mucho fruto; separados de mí no pueden ustedes hacer nada» (Jn 15:5).

CAPÍTULO 30 — LA MODERNIDAD TARDÍA Y LA IGLESIA CENTRADA

1. Para el caso de que la cultura actual tiene más continuidad con el pasado moderno que discontinuidad, y por consiguiente una mejor descripción de nuestra cultura sería «modernidad tardía» (a menudo llamada «segunda modernidad» o «modernidad reflexiva»), véase Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* [Modernidad derretida], Polity Press, Cambridge, 2000; Edward Docx, «Postmodernism Is Dead» [«El posmodernismo ha muerto»], *Prospect* 185 (20 de abril de 2011), www.prospectmagazine.co.uk/2011/07/postmodernism-is-dead-va-exhibition-age-of-authenticism/ (acceso 8 de marzo de 2012); Luc Ferry, *A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living* [Una breve historia del pensamiento: Una guía filosófica para la vida], HarperCollins, Nueva York, 2011, pp. 143-254; Anthony Giddens, Ulrich Beck y Scott Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition, and Aesthetics in the Modern Social Order* [Modernización reflexiva: Política tradición y estética en el orden social moderno], Stanford University Press, Palo Alto, Calif., 1994.

EVANGELIO. CIUDAD. MOVIMIENTO

Las ciudades globales son el mayor reto misionero de nuestra generación. Por primera vez en la historia del mundo, más del cincuenta por ciento de la población mundial vive en ciudades. Cinco millones de personas al mes se unen a ellas.

Las ciudades son el mejor lugar para alcanzar a la siguiente generación, a los creadores de cultura, a los grupos de no alcanzados y a los pobres.

Para llevar el evangelio a las naciones, necesitamos cientos de nuevas iglesias en las grandes ciudades del mundo.

NOTAS

This image shows a single sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

RECONOCIMIENTOS

A primera vista, este parece ser un libro de lo que he aprendido durante mi ministerio en la ciudad de Nueva York, o tal vez en cuanto a lo que hemos aprendido en El Redentor en nuestros esfuerzos por establecer iglesias. La verdad es que el material de este libro es también en gran parte el fruto de lo que muchos otros han aprendido y logrado en los principales centros globales alrededor del mundo en los últimos quince años. En un grado mucho mayor que cualquier otro de mis libros, este ha sido escrito –en y con– una comunidad; una red de profesionales trabajando en las grandes ciudades del mundo y de quienes he aprendido mucho.

La esencia de este libro se deriva de un conjunto de conferencias que presenté en Londres en el 2008 y el 2009 en una reunión internacional. Incluso esas charlas habían sido el producto de lo que otros me habían enseñado, pero desde entonces, este material ha pasado la crítica rigurosa de otros en las trincheras alrededor del mundo, así que ha sido ampliado y revisado múltiples veces durante los pasados tres años.

He tenido muchos interlocutores gracias al trabajo del personal de Redeemer City to City. Ellos han hecho una labor asombrosa ayudando a impulsar movimientos del evangelio en las ciudades al enfatizar la visión teológica de una iglesia centrada, no simplemente importando programas específicos de los Estados Unidos o de la Iglesia Presbiteriana El Redentor. Con su humildad y generosidad han ayudado a lograr un impacto duradero para Cristo en las ciudades del mundo. Particularmente quiero agradecer a mis colegas Terry Gyger, Al Barth, Jay Kyle y Mark Reynolds por su liderazgo.

Algunos de mis colegas en el ministerio que leyeron prolijamente los capítulos y proveyeron abundantes opiniones incluyen a Enoch Wang, Fong Yang Wang, Darrin Patrick, Siebrand Wierda, Richard Coekin, Dan Macdonald, Andrew Jones y Mike Wittmer. Su perspectiva, extremadamente útil, moldeó (iy probablemente retrasó!) este libro más de lo que piensan.

Sobre todo, quiero agradecer a Scott Kauffmann de Redeemer City to City por servir como gerente del proyecto que trajo a la existencia este libro, pero también por la enorme cantidad de trabajo de edición que hizo para convertir esta masa nada atractiva de material en un volumen ordenado, legible. Cualquier elegancia de la presentación se le debe atribuir a él. También agradezco a Ryan Pazdur, John Raymond y el equipo de Zondervan, así como también a David McCormick y el equipo de McCormick and Williams; estamos sumamente agradecidos por su compromiso y aportación profesional. Estoy en deuda con Rick Lints (y su libro *The Fabric of Theology*) por su aportación a la visión teológica. Por último, gracias a Michael Thate, David Denmark, Cindy Widmer y John Thomas; cada uno de ustedes hizo contribuciones significativas que enriquecieron este libro e hicieron posible su publicación.

Finalmente, una de las alegrías de escribir libros es tener más lugares para agradecer a mi esposa, Kathy, por sus innumerables contribuciones, tanto visibles como invisibles. Este libro, así como también todos los demás, se debe a sus ideas y su estímulo en el ministerio.

About the Author

TIMOTHY KELLER es el pastor principal y además fundador de la *Iglesia El Redentor* [Redeemer Church] Iglesia Presbiteriana en New York City. Es autor de éxitos de venta, entre sus libros se encuentran, *Dioses Falsos* y *El Dios pródigo*. También ha sido mentor de jóvenes en iglesias urbanas, y plantador de iglesias en Nueva York y otras ciudades. A través del Redeemer City to City, ha contribuido a lanzar más de 200 iglesias en 35 ciudades del mundo.

Visit www.AuthorTracker.com for exclusive information on your favorite HarperCollins author.

ELOGIOS PARA *IGLESIA CENTRADA*

En una cultura que cambia a gran velocidad y que parece extraña a muchos cristianos (¡así como los cristianos les parecen extraños a muchos en la cultura!), es fácil para los creyentes darse por vencidos y adoptar una postura totalmente a la defensiva. En este importante libro, Tim Keller explica el evangelio, y con cuidado, pero con firmeza, nos recuerda que no es negociable. Al mismo tiempo nos permite reflexionar sobre cómo podemos interactuar responsablemente con la cultura, cómo podemos —de hecho, debemos— apreciar las cosas buenas que hay en ella, y de qué manera podemos firme y fielmente aplicar el evangelio. Sin embargo, no se trata de un libro práctico y mecánico; más bien es una meditación reflexiva sobre temas importantísimos de la Escritura, escrito por alguien que ha ejercido fielmente por espacio de dos décadas un ministerio pastoral en una ciudad grande.

D. A. Carson, profesor de investigación del Nuevo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School

Nadie ha escuchado más íntimamente las armonías de la ciudad, la cultura, la iglesia y la Escritura que Tim Keller. En *Iglesia Centrada*, no solo describe los diferentes acordes de la música, sino que nos cuenta cómo ha orquestado los resultados en beneficio del ministerio de alcance evangelístico y la renovación. Nos toca ahora a nosotros escuchar, a medida que Tim de forma práctica, pero poderosa, nos prepara para que participemos en esta gran sinfonía del evangelio.

Bryan Chapell, rector, Covenant Theological Seminary

Iglesia Centrada es un recurso sumamente útil para la próxima generación de líderes eclesiásticos. Es profundamente teológico, invita a la reflexión y la revitalización, y hasta cierto punto lo incomodará. ¡Repito, Tim Keller ha dado en el blanco!

Alistair Begg, pastor principal, Parkside Church, Cleveland, Ohio

No necesitamos otro libro sobre «realizar el ministerio como mi iglesia lo realiza». Ni tampoco necesitamos otro que critique los modelos de otras iglesias. Necesitamos un libro que nos ayude a pensar crítica y bíblicamente al estructurar nuestras iglesias. *Iglesia Centrada* destila la experiencia, la humildad y la sabiduría de Tim Keller. Este libro lo ayudará si es que en verdad quiere que su ciudad sea transformada por el evangelio de la gracia.

Darrin Patrick, pastor director, The Journey, San Luis, Missouri

A medida que nuestra cultura avanza hacia un secularismo postcristiano, es más esencial que nunca que los cristianos conozcan bien el evangelio y sepan cómo comunicarlo con eficiencia. En *Iglesia Centrada*, Tim Keller explica magistralmente qué es el evangelio y

cómo contarlos con éxito dondequiera que sirvamos. Este libro es mucho más que un análisis académico; constituye un acompañamiento pastoral de la mejor clase, fundamentado en tres décadas de una práctica exitosa. Gracias, Tim.

Sandy Wilson, pastor principal, Segunda Iglesia Presbiteriana, Memphis, Tennessee

La mayoría de nosotros observa y ve lo que es obvio. Tim observa y ve lo que otros no ven, en especial cuando se trata de la verdad de la Palabra de Dios y la cultura de nuestros días. Una vez más nos ha dado una comprensión bien profunda, en esta ocasión en lo que se refiere a la iglesia y cómo esta puede experimentar su potencial más saludable. ¡Sería insensato saber de este libro y no leerlo!

Randy Pope, pastor, Perimeter Church, Atlanta, Georgia

Este libro extraordinario, al igual que el ministerio de Manhattan del cual emana, demuestra cómo el discernimiento teológico reformado y la sabia inteligencia pastoral pueden combinarse para lograr resultados espirituales en contextos urbanos en todas partes. Cada página ilustra. Keller es un enorme regalo para la iglesia de hoy.

J. I. Packer, profesor emérito, Regent College

Iglesia Centrada no es solo una explicación doctrinalmente rigurosa y socialmente perceptiva de la obra sostenida y maravillosa de Dios en Manhattan, sino también un llamamiento a la misión de gran importancia, original y a tiempo, contextualizado de forma adecuada para la cultura urbana contemporánea. Necesitamos aprender con diligencia estos principios si queremos alcanzar a nuestras ciudades para Cristo.

Richard Coekin, director, red de plantación de iglesias Co-Mission, Londres, Inglaterra

Las ciudades son retadoras y complejas, aunque también importantes y estratégicas. Y los que son llamados a ministrar en las ciudades necesitan estímulo y recursos que alimenten la esperanza y la eficiencia. Por esta razón me alegra que Tim Keller haya escrito este libro. Su pasión por el evangelio, un corazón que late por la ciudad, así como la visión de un movimiento del Espíritu Santo que transformará vidas y será portador de esperanza y paz para nuestras ciudades, lo han llevado a hablarnos de sus experiencias y pensamientos. Es más, la iglesia a la que él sirve habla de la integridad de su corazón y de la posibilidad de que esta visión se realice. Prepárese. Este libro hará que sus ideas se agudicen y su corazón se conmueva.

Dr. Crawford W. Loritts, hijo, pastor principal, Fellowship Bible Church, Roswell, Georgia

Tim Keller nos ha dado un libro que debe leerse sobre el ministerio moldeado según el evangelio. Teológicamente sólido y en extremo práctico, constituye una investigación a fondo de las implicaciones del evangelio para la vida y el ministerio de la iglesia. La brecha entre la teología bíblica y práctica se franquea de forma magistral. Al trabajar con Tim y Redeemer City to City, me he beneficiado del contenido de este libro y puedo testificar sobre

la profunda influencia que ha ejercido en ministerios e iglesias de todo el mundo. No se trata simplemente de un currículo; es exactamente la clase de teología del evangelio generador de vida que nuestras iglesias necesitan. Este libro no debe faltar en la biblioteca de todo cristiano reflexivo.

Stephen T. Um, ministro principal, Citylife Presbyterian Church, Boston, Massachusetts

Los líderes eclesiales abandonan su llamamiento singular si solo piensan de manera teológica, dejando de ver el mundo a la luz del evangelio y de ayudar para que sus iglesias vivan en el mundo con la sabiduría del evangelio. Nadie presenta este caso más claramente hoy que Tim Keller, que se resiste al patrón demasiado fácil de vender un solo modelo de lo que significa ser la iglesia que encaja en cualquier situación. En su lugar, le da vida a un sinnúmero de formas en que las iglesias son llamadas a ser fieles y fructíferas en sus contextos culturales propios y singulares. Lea este libro si quiere saber cómo formular las preguntas verdaderamente importantes (y difíciles) con las que el evangelio confronta nuestra identidad eclesial.

Richard Lints, distinguido profesor de teología Andrew Mutch, Seminario Teológico Gordon-Conwell

No exagero cuando digo que *Iglesia Centrada* es mi libro favorito de los escritos por Tim Keller hasta ahora. Tal vez este libro sencillamente representa la destilación de la sabiduría de Tim: la síntesis de años de sazonarse en el evangelio, exponer el texto de la Escritura y captar el alma de nuestra cultura; su deseo de dialogar sin diatriba; su compromiso constante a reflexionar en las implicaciones radicales de la gracia de Dios; su inmenso amor por la novia de Jesucristo, el reino de Dios y la historia de la redención. Todo aquí es refrescante. ¡Qué lectura tan impresionante y práctica! Aguardo impaciente el momento de usar este libro con líderes e iglesias emergentes dispuestos a soñar.

Scotty Smith, pastor fundador, Christ Community Church, Franklin, Tennessee

Muchos conocen a Tim Keller, el pastor, apologista y teólogo. Sin embargo, también es un evangelista urbano, un evangelista para la ciudad. En *Iglesia Centrada* descubrimos todas las facetas singulares de su visión y llamamiento en un solo lugar. Más que una lectura esencial, constituye un regalo, porque Tim Keller ha entregado su corazón y su vida al trabajo del reino en la ciudad.

Mark R. Gornik, City Seminary de Nueva York

En *Iglesia Centrada*, uno de los grandes estadistas misioneros de nuestros tiempos expone una visión de la iglesia lo suficiente vigorosa como para transformar ciudades enteras por medio del evangelio. Tim es un maestro dotado, un líder destacado y un discípulo ejemplar de Jesús. ¡Digno de leerse!

Alan Hirsh, fundador de Forge Missional Training Network

Vivimos en una época de líderes eclesiásticos extraordinarios y notables pensadores cristianos, pero no estoy seguro de que haya un líder de iglesia más dedicado en nuestros días que Tim Keller. *Iglesia Centrada* es su llamamiento al ministerio eclesiástico forjado por una profunda reflexión teológica y una exégesis cultural sensible, ejecutado por líderes valerosos, para que la ciudad pueda otra vez florecer bajo el evangelio.

John Ortberg, pastor principal, Menlo Park Presbyterian Church, Menlo Park, California

La iglesia de Keller en la ciudad de Nueva York sirve como uno de los mejores modelos del mundo para el ministerio centrado en el evangelio que de manera sabia, bíblica y fructífera se conecta con su comunidad. Esto se debe principalmente a la sólida comprensión del evangelio del doctor Keller y a su talento excepcional para interpretar la cultura. Su último libro será de gran ayuda para todo el que ejerza un ministerio en cualquier lugar. *Iglesia Centrada* no es un manual para reproducir el ministerio de Keller, sino algo mucho más importante: la visión teológica de cómo el evangelio de Jesucristo se relaciona con la cultura, el ministerio y la vida cristiana.

Philip Ryken, rector, Wheaton College

La misión de Editorial Vida es ser la compañía líder en satisfacer las necesidades de las personas, con recursos cuyo contenido glorifique al Señor Jesucristo y promueva principios bíblicos.

IGLESIA CENTRADA
Edición en español publicada por
Editorial Vida – 2012
Miami, Florida

© 2012 por Redeemer City to City y Timothy J. Keller

All rights reserved under International and Pan-American Copyright Conventions. By payment of the required fees, you have been granted the non-exclusive, non-transferable right to access and read the text of this ebook on-screen. No part of this text may be reproduced, transmitted, down-loaded, decompiled, reverse engineered, or stored in or introduced into any information storage and retrieval system, in any form or by any means, whether electronic or mechanical, now known or hereinafter invented, without the express written permission of Zondervan.

EPub Edition © DECEMBER 2012 ISBN: 978-0-829-76254-9

Originally published in the USA under the title:

Center Church
Copyright © 2012 by Redeemer City to City and Timothy J. Keller

Published by permission of Zondervan, Grand Rapids, Michigan 49530
All rights reserved.

Traducción: *Athala Jaramillo*
Edición: *Editorial Vida*

RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS. A MENOS QUE SE INDIQUE LO CONTRARIO, EL TEXTO BÍBLICO SE TOMÓ DE LA SANTA BIBLIA NUEVA VERSIÓN INTERNACIONAL.
© 1999 POR BÍBLICA INTERNACIONAL.

Esta publicación no podrá ser reproducida, grabada o transmitida de manera completa o parcial, en ningún formato o a través de ninguna forma electrónica, fotocopia y otro medio, excepto como citas breves, sin el consentimiento previo del publicador.

CATEGORÍA: Ministerio cristiano/Recursos pastorales

About the Publisher

Founded in 1931, Grand Rapids, Michigan-based Zondervan, a division of HarperCollins *Publishers*, is the leading international Christian communications company, producing best-selling Bibles, books, new media products, a growing line of gift products and award-winning children's products. The world's largest Bible publisher, Zondervan (www.zondervan.com) holds exclusive publishing rights to the *New International Version of the Bible* and has distributed more than 150 million copies worldwide. It is also one of the top Christian publishers in the world, selling its award-winning books through Christian retailers, general market bookstores, mass merchandisers, specialty retailers, and the Internet. Zondervan has received a total of 68 Gold Medallion awards for its books, more than any other publisher.



Share Your Thoughts

With the Author: Your comments will be forwarded to the author when you send them to zauthor@zondervan.com.

With Zondervan: Submit your review of this book by writing to zreview@zondervan.com.

Free Online Resources at www.zondervan.com/hello



Zondervan AuthorTracker: Be notified whenever your favorite authors publish new books, go on tour, or post an update about what's happening in their lives.



Daily Bible Verses and Devotions: Enrich your life with daily Bible verses or devotions that help you start every morning focused on God.



Free Email Publications: Sign up for newsletters on fiction, Christian living, church ministry, parenting, and more.



Zondervan Bible Search: Find and compare Bible passages in a variety of translations at www.zondervanbiblesearch.com.



Other Benefits: Register yourself to receive online benefits like coupons and special offers, or to participate in research.



An aerial, high-angle photograph of a city street grid, likely New York City. The streets are filled with cars and buildings. A large red circle is superimposed in the center of the image, containing the title text.

Ministra en tu ciudad con un mensaje enfocado y
centrado en el evangelio.

IGLESIA CENTRADA

TIMOTHY KELLER