

«Una iglesia desafiada por la misión del Evangelio»
Centésima Segunda Convención
Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo)
En Puerto Rico
Viernes, 18 de febrero de 2011

«Desafíos misionales y sorpresas que edifican»

La religión cristiana es una religión misionera. Misión es la actividad reconciliadora de Dios en la creación. Jesucristo es el ejemplo de la relación entre Dios, la iglesia y el mundo. El Espíritu Santo revitaliza la misión de Dios y hace que la vida y obra de Jesucristo sean eficaces al contexto. La misión del evangelio es la actividad misionera de Dios en el mundo. Esta misión es dinámica, arraigada a la vida de los pueblos y a la creación. La iglesia coparticipa en la misión del evangelio. Esta coparticipación es una jornada de discernimiento, reflexión, contemplación, adoración y nuevo nacimiento. Hay nueva vida en la misión del evangelio.

Basado en la premisa teológica, «la misión cristiana es la actividad de Dios en el mundo», y la premisa eclesial, «la comunidad cristiana coparticipa en la misión de Dios», exploremos qué implicaciones tiene coparticipar en la actividad misionera de Dios.

Por largo tiempo muchas comunidades cristianas han interpretado la misión cristiana como una *tarea religiosa*—*transmitir y ofrecer* a Jesucristo y su evangelio como una alternativa religiosa legítima en la constelación de opciones religiosas de un contexto en particular. En otras palabras, la misión cristiana es la *transmisión* de un evangelio cuyo carácter se presume como normativo—lo que se transmite es un evangelio puro—y se buscan formas de *ofrecerlo* frente a otras alternativas religiosas y sociales. Por tanto, usualmente la transmisión del cristianismo, supuestamente puro, se ofrece como superior a otras alternativas religiosas presentes.

El modelo misional *teocéntrico* cuestiona esta concepción de misión como exclusivamente *transmisión*. Primeramente, el evangelio transmitido es un evangelio

contextualizado, conocido en términos de un contexto en particular (este es uno de los factores que quiebra la normatividad y universalidad del cristianismo occidental). Reitero, no existe tal cosa como un evangelio puro; todo evangelio es encarnado, contextualizado, y lo que se transmite es un evangelio basado en la historia, experiencia y expectativa de los transmisores.

Por tanto, en la *transmisión* del evangelio ofrecemos como opción religiosa *nuestra* experiencia del evangelio de Jesucristo, no ofrecemos *la* experiencia del evangelio de Jesucristo.¹ Por ejemplo, el evangelio transmitido por el personal misionero Discípulos de Cristo angloamericano no es el evangelio que los Discípulos de Cristo en Puerto Rico encarnan y mucho menos transmiten. De hecho, desde temprano en el siglo pasado se ven los procesos de *puertorriqueñización* de la tradición y experiencia evangélica Discípulos de Cristo. Obviamente tal proceso está lleno de tensiones y conflictos, especialmente cuando el lado de la *transmisión* asume que su evangelio contextualizado y transmitido es normativo. Con más perspectiva histórica, como lo indica la más reciente literatura de los Discípulos de Cristo en Puerto Rico, podemos observar y criticar el proceso de *transmisión* y descubrir el proceso de *recepción*, la contextualización del evangelio en el suelo boricua. Aún más, el proceso de *recepción* obliga a los *receptores* a descubrir que lo *transmitido* es contextual y contingente. Este proceso de *recepción* es un foco importante de estudio en el campo de la misión y los estudios del cristianismo mundial.

El modelo *teocéntrico* de misión entrelaza los procesos de la *transmisión* y la *recepción*. La reflexión crítica de estos procesos ha generado dos premisas importantes: (1) la historia de la vitalidad del cristianismo tiene una *matriz intercultural e interreligiosa* y (2) la reflexión intelectual y crítica de esta matriz es una fuente de *creatividad teológica, misional y ministerial*.

¹ La experiencia normativa del evangelio de Jesucristo no existe en ninguna dimensión humana o de la creación. *La* experiencia del evangelio de Jesucristo es escatológica, es trascendental, se descubre en la jornada cristiana, y pertenece al final de los tiempos.

El ya fallecido teólogo africano Kwame Bediako, quien fue ministro ordenado de la Iglesia Presbiteriana de Ghana y fundador y rector del Instituto *Akrofi-Christaller* para los estudios de teología, misión, y cultura en Ghana, África, declara lo siguiente en relación a esta matriz de *transmisión y recepción* en el contexto africano,

Si la cristianización de la tradición africana puede ser considerada haber estado primordialmente preocupada con resolver un *problema* religioso—en que tuvo que ver en crear espacio en la experiencia africana de poderes religiosos para Cristo y la salvación que él tiene—la africanización de la experiencia cristiana puede verse como intentando resolver un problema esencialmente *intelectual*—cómo el cristianismo africano, usando herramientas cristianas, busca remendar el tapiz deshilado de la identidad africana y poder señalar un camino hacia el surgimiento de una humanidad y personalidad africana más libre y completa.²

Bediako desafía a la iglesia en su tarea misional. Hay una dimensión *intelectual*, una dimensión que demanda reflexión intelectual crítica, informada, arraigada a los mejores recursos intelectuales disponibles, y de orden profético, en la tarea misional. Bediako recalca que el propósito de la tarea misional, además de la *transmisión*, es una actividad de *recepción* cuyo propósito es descubrir, anunciar y engranar con la actividad sanadora de Dios para la humanidad y la creación por medio de Jesucristo y el Espíritu Santo.

La *transmisión y recepción* del evangelio son las dos caras de la moneda misional. No obstante, ¿por qué hay tanta resistencia a reconocer que la *recepción* del evangelio es misión de Dios? ¿Qué factores crean las condiciones para que la iglesia recuerde que su papel misional es uno de sujeto y objeto de la misión de Dios?

Vitalidad cristiana en una matriz intercultural e interreligiosa

² Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of Non-Western Religion* (Maryknoll: Orbis, 1995). “If the Christianising of African tradition may be considered to have been largely concerned with resolving a *religious* problem—in that it had to do with making room in the African experience of religious powers for Christ and the salvation he brings—the Africanising of Christian experience can be seen as being considered with resolving an essentially *intellectual* problem—how African Christianity, employing Christian tools, may set about mending the torn fabric of African identity and hopefully point a way towards the emergence of a fuller and unfettered African humanity and personality.”

«Don», un hombre cristiano, feligrés de una congregación, de mediana edad y profesional de éxito en la comunidad, ha sido movido por su experiencia y crecimiento de fe a servir en una comunidad de deambulantes en su ciudad. Sus opiniones y estereotipos sobre los pobres y los deambulantes han cambiado a través de su participación en las actividades de su congregación con los deambulantes. «Don» ha estado fomentando algunas amistades en la comunidad de deambulantes. Los diálogos son cada vez más francos, y en algunas ocasiones tienen un tono de desafío, particularmente de parte de algunos deambulantes. No obstante, «Don» ha encontrado en esta experiencia misional una gran vitalidad cristiana, un profundo sentido de vocación cristiana.

Un sábado en la tarde «Don» trabajaba arduamente en la repartición de alimentos para los deambulantes. Luego de terminar sus labores, se sentó con algunos de sus amigos a quien había servido. Uno de sus amigos le preguntó: «Don, ¿cómo puedes trabajar junto a nosotros y conocer nuestras vidas e ir tranquilo de vuelta a tu casa en los suburbios?» «Don» nunca había pensado en esto. Se sonrió con sus amigos, no contestó la pregunta, pero volvió a su casa profundamente inquieto por la pregunta.

El domingo en la mañana le solicitó a su pastor una entrevista, y compartió la pregunta que le había quitado la tranquilidad y el sueño de la noche. El pastor le contestó: «Don, no te preocupes. Tú estás siendo fiel a Jesucristo y sigues el ejemplo de Jesucristo. Esas preguntas tratan de desviar nuestra tarea de misión. Descarta esas preguntas y sigue cumpliendo con tu compromiso que te ha hecho crecer en la fe».

Aún bajo el modelo de misión *eclesiocéntrica* cristianos fieles crecen en la fe. No por el modelo en sí, sino porque coparticipan en la misión de Dios. No obstante, la gran limitación del modelo *eclesiocéntrico* es que *no* da espacio a reconocer, descubrir, y celebrar la actividad de

Dios encarnada en las personas y espacios a quienes transmitimos el evangelio. Para «Don», la pregunta del deambulante es profundamente compleja y provocativa. «Don» ha sido inquietado por el Espíritu Santo, pero no sabe qué hacer, cómo reflexionar. La pregunta es una sorpresa que lo ubica en una nueva situación en su trayectoria y experiencia misional. ¿Será posible que la pregunta sea una antesala a re-descubrir una dimensión del evangelio novedosa para él? Su propio crecimiento espiritual con los deambulantes no le permite descartar esta pregunta e intuitivamente él sabe que hay algo en esa pregunta que tiene que ver con quién es él—como hombre cristiano, servidor de la iglesia, blanco anglo-americano, de éxito profesional y de clase media alta.

La pregunta del deambulante aporta un potencial para la vida cristiana de «Don» que él no puede imaginar. La pregunta del deambulante es similar al desafío del Espíritu Santo con la visión a Cornelio o la visión del lienzo a Pedro. La pregunta es desconcertante, pero en la obra del Espíritu puede generar lo novedoso del evangelio. La pregunta tiene una *matriz intercultural e interreligiosa*. Es una pregunta que emana muchas posibles interpretaciones, desafíos, y formas de encarnar la misión de Dios. Entre muchas posibilidades, la pregunta tiene el potencial de re-configurar una experiencia evangélica de caridad y benevolencia a una de empatía (al conocer a los deambulantes se lucha en contra de los estereotipos creados para justificar el atropello a sus vidas), a una de hospitalidad más radical (ofrecer de su propio espacio y recursos para crear condiciones que ayuden a los deambulantes a superar sus situaciones personales), o a una de carácter profético y solidario a (descubrir, confrontar y proveer alternativas a las estructuras de poder en la ciudad que mantienen a los deambulantes como seres humanos dispensables en la sociedad). En todas las nombradas hay una nueva demanda intelectual y afectiva—*la misión de Dios crea cambios*.

No obstante, la respuesta pastoral quiebra estas posibilidades. La respuesta pastoral no ofrece alternativas de discernimiento y búsqueda. La respuesta pastoral circunscribe y manipula la pregunta: «Don, ser fiel a Jesucristo es lo importante», sin considerar la posibilidad de que Jesucristo está demandando algo más en la vida de «Don», sin considerar que en la trayectoria misional de «Don» hay nuevas aventuras de desafío y promesa. La respuesta pastoral asume la misión de Dios en una sola dirección—de la iglesia a los deambulantes. Consecuentemente, la respuesta pastoral implícitamente sugiere lo siguiente: ¿qué importancia puede tener una pregunta de un deambulante?

Paradójicamente, «Don» sabe que sí es importante y valiosa. «Don» lleva demasiado tiempo en esta frontera de clase, etnicidad, y privilegio y su experiencia con los deambulantes resiste el descartar esta pregunta desconcertante. La respuesta típica del modelo eclesiocéntrico misional es, primero, ajena al contexto y la experiencia relacional de «Don» con los deambulantes, segundo, asume un tipo de relación entre «Don» y los deambulantes, y, tercero, reitera una premisa vieja misional--¿qué tienen los pobres que enseñar del evangelio? Desafortunadamente, esta estructura añeja de misión y ministerio está acompañada por poder y privilegio. La *matriz intercultural e interreligiosa* del intercambio entre los deambulantes y «Don» ha sido controlada y domesticada por la palabra del pastor. Las posibilidades de redescubrir la fe ha sido detenida. El desafío misional está expuesto, pero la sorpresa de fe ha sido suprimida. Es como si a Cornelio se le cuestionara su visión y se le acusara de lunático y a Pedro se le obligara a guardar silencio y a rechazar a los hombres de Cornelio (ni mencionar que Pedro visite a Cornelio) por la afrenta que su visión tiene para la identidad judía. Y todo esto debidamente justificado: «No es aceptable que un judío esté en casa de un gentil. . .» Como no es aceptable que un hombre blanco, anglo-americano, de éxito profesional, de clase media alta y de

los suburbios descubra que una pregunta de un deambulante lo dejó espiritualmente perturbado e inquieto.

Quebrar la *matriz intercultural e interreligiosa* es (1) *dominar* las dinámicas en la frontera y márgenes entre los seres humanos y la creación; (2) *controlar* la interpretación de la revelación de Dios en todas las dimensiones de la vida humana y de la creación; (3) *manipular* procesos de aprendizaje usando lo conocido como límite de conocimiento y no como semilla para conocer algo nuevo; y (4) *fosilizar* el evangelio en términos de una historia, y de unas experiencias y expectativas de un contexto y/o tiempo en particular. Todos los verbos que uso en este párrafo tienen fuertes connotaciones de poder. Ahora bien, el problema no es tener poder, sino cómo usarlo.

Por otro lado, una respuesta pastoral que invite a «Don» a reflexionar sobre la pregunta de su amigo y a continuar discerniendo la voluntad de Dios sostiene la *matriz intercultural e interreligiosa*. Por ejemplo, una respuesta pastoral puede provocar vitalidad en la *matriz intercultural/interreligiosa* al (1) *fomentar* las dinámicas en la frontera y márgenes entre los seres humanos y la creación; (2) *ampliar* la interpretación de la revelación de Dios, de interpretación a interpretaciones de la revelación de Dios, en todas las dimensiones de la vida humana y de la creación; (3) *liberar* procesos de aprendizaje usando lo conocido como semilla para lo nuevo; y (4) *descubrir y redescubrir* el evangelio por medio de la reciprocidad relacional de historias, experiencias y expectativas de distintos contextos. Todos los verbos que uso en este párrafo tienen fuertes connotaciones de intercambio, libertad, vitalidad y experimentación. Aquí el poder se usa para generar, no para apaciguar la tensión y la perturbación que el Espíritu de Cristo pone en «Don» en la *matriz intercultural e interreligiosa* de él y sus amigos deambulantes.

Acciones que quiebran <i>La matriz intercultural e interreligiosa</i>	Acciones que forjan <i>La matriz intercultural e interreligiosa</i>
(1) <i>Dominar</i> las dinámicas en la frontera y márgenes entre los seres humanos y la creación	(1) <i>Fomentar</i> las dinámicas en la frontera y márgenes entre los seres humanos y la creación
(2) <i>Controlar</i> la interpretación de la revelación de Dios en todas las dimensiones de la vida humana y de la creación	(2) <i>Ampliar</i> la interpretación de la revelación de Dios—de interpretación a interpretaciones de la revelación de Dios—en todas las dimensiones de la vida humana y de la creación
(3) <i>Manipular</i> procesos de aprendizaje usando lo conocido como límite de conocimiento y no como semilla para conocer algo nuevo	(3) <i>Liberar</i> procesos de aprendizaje usando lo conocido como semilla para lo nuevo
(4) <i>Fosilizar</i> el evangelio en términos de una historia, y unas experiencias y expectativas de un contexto y/o tiempo en particular	(4) <i>Descubrir y redescubrir</i> el evangelio por medio de la reciprocidad relacional de historias, experiencias y expectativas de distintos contextos

La matriz intercultural e interreligiosa como fuente de creatividad teológica, misional y ministerial

Tome unos minutos para contestar la siguiente pregunta: En su experiencia cristiana, ¿dónde usted ha experimentado el poder del evangelio de forma novedosa? Volveremos a ella al final de este ensayo.

La historia de «Don», reciente y verídica, ilustra lo que está sucediendo en muchas partes del mundo a nivel de comunidades cristianas, denominaciones, relaciones ecuménicas y organizaciones misionales. En nuestro siglo el cristianismo vive uno de los cambios demográficos más radicales en su historia. La religión cristiana, como hemos dicho, tiene su mayor vitalidad en África, Asia, América Latina, el Caribe y el Pacífico. Las estadísticas son impresionantes. Más aún, los demógrafos indican que el cristianismo no disminuye más rápido en Norte América (con excepción de México) y en Europa dado el crecimiento de comunidades cristianas inmigrantes de África, Asia, América Latina, el Caribe y el Pacífico en los viejos

centros del cristianismo. Mientras que el cristianismo en África, Asia, América Latina, el Caribe, y el Pacífico es novedoso por la *matriz intercultural e interreligiosa* en su propio contexto, estas comunidades inmigrantes cristianas del Tercer Mundo están cambiando el rostro del cristianismo en Estados Unidos y Europa.

Región	Población cristiana en millones, 1900	Población cristiana en millones, 1995	Población cristiana en millones, 2000	Proyección de la población cristiana, 2050
África	9.9	318	360	24%
Asia	22	282	313	18%
Europa	381	557	560	21%
América Latina	62	445	481	25%
Norte de América	79	251	260	12%

En los Estados Unidos el crecimiento de la religión cristiana se da entre los grupos inmigrantes de América Latina, Corea, Las Filipinas, y algunos países de África. Sin mayor discusión sobre el asunto, hay una relación entre las poblaciones de inmigrantes a los Estados Unidos (y Europa) con las intervenciones imperialistas y coloniales de finales del siglo 19 y principios del siglo 20. Más aún, hay una relación directa entre las intervenciones sutiles más recientes de los países desarrollados en los países en desarrollo y la inmigración a países desarrollados. Los estudios de misión señalan una correlación entre colonialismo e inmigración.

Sin embargo, la mentalidad de la misión *eclesiocéntrica* y la herencia misionera euro-americana ciega, por un lado, el proceso por el cual el cristianismo ha tenido tanta acogida en África, Asia, América Latina, el Caribe y el Pacífico, y por otro, reduce las posibilidades de vitalidad teológica y ministerial que emergen del encuentro e intercambio misional con las comunidades cristianas en el hemisferio sur. La asimetría expresada en la superioridad anglo-europea en muchas congregaciones del hemisferio norte quiebra las posibilidades de encuentro y de engranar en una *matriz intercultural e interreligiosa* misional.

Es mi experiencia que muchas comunidades cristianas en el hemisferio sur (como tantas en el norte), aún después de crear una teología y práctica misional contextual y aún después de hacer profundas discontinuidades con el evangelio transmitido y heredado, continúan asumiendo que lo que transmiten como evangelio es normativo y que tiene que ser aceptado tal como se transmite. Se asume una transmisión de una sola vía y una pasividad en la recepción de lo transmitido. Esta premisa añeja misional es falsa. Por ser falsa, no contribuye a un ejercicio intelectual informado sobre la participación de la iglesia en la misión de Dios.

Antes de ofrecer ejemplos que nos ayuden a orientar nuestra tarea misional, quiero recodar las siguientes declaraciones del historiador de misión Andrew Walls. Walls declara,

Es más fácil reconocer hoy que hace un siglo atrás que la ***difusión transcultural ha sido siempre la fuente de vida del cristianismo histórico***; que ***la expansión*** del cristianismo **ha venido característicamente del margen** más que del centro; que la historia de la iglesia ha sido ***en serie*** en vez de progresiva, un proceso de avance y recesión, de merma en áreas de fuerza y de crecimiento, muchas veces en formas nuevas, en áreas de debilidad.³

Walls identifica la *difusión transcultural* (o lo que yo llamo la *matriz intercultural e interreligiosa*) como clave para la vida del cristianismo histórico. Él también identifica dos características de esta *difusión transcultural*: primero, la misión cristiana, la transmisión, recepción y extensión del cristianismo se da usualmente en el margen; y segundo, el movimiento del cristianismo es uno en serie, no progresivo, no repetitivo.

Veamos un ejemplo de este proceso de *difusión transcultural* o proceso de *la matriz intercultural e interreligiosa* y cómo este se convierte en una fuente teológica y ministerial.

³Andrew F. Walls, "The Structural Problems in Mission Studies," in *The Missionary Movement in Christian History* (Maryknoll: Orbis, 1996). "It is easier to recognize now than it was even a century ago that cross-cultural diffusion has always been the lifeblood of historic Christianity; that Christian expansion has characteristically come from the margins more than from the centre; that church history has been serial rather than progressive, a process of advance and recession, of decline in areas of strength and of emergence, often in new forms, in areas of previous weaknesses."

El trabajo misionero euro-americano entre los maasai del este de África (Kenya y Tanzania) comenzó a mediados del siglo 19. Los maasai son un grupo tribal, nómada, cuya cultura es muy distinta a la cultura occidental. El lenguaje de los maasai es maa, un lenguaje neolítico del sur del Sahara. Mientras que la estructura típica de algunos lenguajes romances es sujeto-verbo-objeto, el maa usa la estructura verbo-sujeto-objeto. El lenguaje sobre lo divino es uno cargado de metáforas espirituales que reflejan una relación entre el mundo natural y el mundo espiritual. Los maasai tienen ritos de profundo significado que marcan cambios en la vida y prescriben conductas aceptadas y no aceptadas entre la población. Por ser un grupo nómada, la tierra, el ganado, y la jungla tienen papeles protagónicos en la vida de los maasai. El contexto no es un espacio ocupado para vivir. El contexto es un espacio vivo para ocupar la vida.

Después de muchos años de trabajo misionero, de frustraciones en la *transmisión* e intento de *imponer* un evangelio occidental en un grupo tribal, misioneros católicos facilitaron procesos de contextualización entre los maasai conversos,. El resultado ha sido una confesión de fe radicalmente particular para los maasai usando el marco teológico general del credo niceno. El credo maasai afirma:

Creemos en el Dios de lo Alto
Quien por amor creó este hermoso mundo y todo lo bueno en él;
El creó al hombre y quiso que el hombre fuera feliz en la tierra.
Dios ama al mundo y a todas las naciones de la tierra.

Hemos conocido a este Dios de lo Alto en las tinieblas
Y ahora le conocemos a Él en la luz.
Dios prometió en su Palabra, La Biblia,
Que El salvaría al mundo y a todas las naciones y tribus.

Creemos que Dios cumplió con su promesa enviando a su hijo, Jesucristo,
un hombre en carne, un judío de una tribu, nacido pobre en una pequeña villa
quien dejó su Casa y estuvo en safari haciendo el bien,
curando la gente por el poder de Dios
enseñando sobre Dios y el hombre
demostrando que el significado de la religión es amor.

El fue rechazado por su gente
Torturado y clavado en sus manos y pies a una cruz
Estuvo sepultado en una tumba
pero las hienas no lo tocaron
Y al tercer día, El resucitó de la tumba
El ascendió a los cielos.

Creemos que todos nuestros pecados son perdonados por medio de Él,
Todos los que tienen fe en Él deben de arrepentirse de sus pecados
Ser bautizados en el Espíritu Santo de Dios
vivir las reglas del amor y compartir el pan juntos en amor.
Anunciar las Buenas Nuevas a otros hasta que Jesús vuelva otra vez,
Esperamos por Él. Él está vivo. Él vive. Esto creemos. Amén.

Merece hacer algunos comentarios en relación al credo, a *la matriz intercultural e interreligiosa*, y a la fuente de creatividad que esta matriz genera en el quehacer teológico y ministerial. He sido muy selectivo en mis comentarios concentrándome en aquellas partes del credo que ilustran la matriz y la creatividad teológica y ministerial.

Primero, en el modelo de misión *eclesiocéntrico* no hay ninguna oportunidad de considerar la posibilidad de que Dios antecede el trabajo misionero cristiano. En otras palabras, la revelación de Dios y la actividad de Dios en el mundo está subscrita a la iglesia—tanto su actividad como su juicio. La cultura religiosa de los maasai fue considerada pagana, ausente de la actividad de Dios, y en sus expresiones más comunes, supersticiosa y demoníaca.

En el proceso de *recepción* los maasai dan un giro interpretativo al cristianismo heredado. Los maasai, insertados en una *matriz interreligiosa*, declaran una *teología de la historia y de la experiencia religiosa maasai*. Hemos conocido a este Dios de lo Alto en las tinieblas. Los maasai declaran que Dios no ha estado ausente de la vida ancestral de su pueblo. En una cultura tribal que conecta las memorias, las experiencias, y las expectativas con sus tradiciones ancestrales, reconocer la presencia cósmica de Dios es un acto de reconciliación histórica—Dios ha estado presente y activo en la historia del pueblo maasai. Esta declaración es también una confrontación

a una postura *eclesiocéntrica* que niega la actividad de Dios en la historia ancestral de los maasai. Es también un acto *intelectual* y de *fe*: Dios se ha dado a conocer. . . en las tinieblas. . . *Y ahora le conocemos a Él en la luz*. La matriz interreligiosa crea una tensión entre la historia ancestral y la experiencia actual. Hay continuidad histórica y descubrimiento de la profundidad de esa historia: Hemos conocido a Dios. . . ahora le conocemos no mejor, no de manera superior, sino le conocemos *en* la luz. Ahora hay más claridad y los misterios tienen un fin: el propósito de Dios es salvar a toda tribu.

Segundo, la persona de Jesucristo está conectada a su propia realidad histórica, cultural y religiosa y a la historia, cultura, y religiosidad maasai.⁴ El credo refleja una actividad intelectual de contextualización. Por ejemplo, mientras que nuestra tendencia lingüística y teológica es anunciar a Jesús con atributos occidentales tales como Jesús es Rey, Jesús es Señor, Jesús es Salvador, Jesús es poderoso, Jesús tiene control, en el lenguaje maa Jesús es acción entrelazada con la vida cotidiana de los maasai: Jesús sana, Jesús enseña, y Jesús demuestra. El anuncio de Jesús no tiene connotaciones imperiales, coloniales, patriarcales, y de control. Para los maasai, por un lado, declarar que Jesús es Señor carece de agarre antropológico—cómo conocer que Jesús es Señor si en la experiencia maasai «Señor» no tiene referente de significado. Recordemos que sólo conocemos algo nuevo mediante lo conocido. Por otro lado, los atributos maasai de Jesús tienen agarre en la experiencia religiosa del pueblo. Mientras que antes habían espíritus que sanaban, ahora Jesús sana y es el centro de sanidad.

En este proceso la *matriz intercultural* se encuentra en el lenguaje y en el significado del lenguaje en el ambiente religioso maasai. Los atributos de Jesús son acción concreta que pone de

⁴ La dialéctica teológica, herencia occidental del quehacer teológico moderno, no ayuda en la interpretación de esta declaración sobre Jesús ya que no hay síntesis. Hay referentes encontrados, pero no hay intención alguna de resolver cómo este judío anduvo de safari. La declaración de quién es Jesús está cargada de lenguaje de acción y de la vida cotidiana tribal sin descuidar la conexión con el Jesús de la biblia.

manifiesto la actividad de Dios. Dios se conoce por lo que hace, Jesús se conoce por lo que hace, no por lo que se dice que es. Lenguaje y experiencia de vida están ligados.

Más aún, el credo hace referencia a la experiencia nómada de los maasai—*Jesús estuvo de safari, haciendo el bien*. El credo refleja una *crisología de acción para el bien y enseñanza, ligada a la vida nómada del pueblo*. Jesús estuvo de safari tal como ellos están de safari. Jesús estuvo envuelto en la jungla, en la vida de la naturaleza, tal como los maasai están. Esta presencia de bien de Jesús es testimonio a una presencia de bien de los maasai en la jungla. Los maasai no dividen su ética cristiana—no hay una ética espiritual y otra ética material. La actividad de Jesús haciendo el bien de safari se traduce a la actividad de los maasai haciendo bien en safari.

Tercero, el credo maasai ofrece una interpretación única a la experiencia de la muerte y la vida. Mientras que el credo niceno sólo menciona que Jesús sufrió y murió, y el credo apostólico menciona que Jesús descendió a los infiernos, el credo maasai describe la muerte de Jesús de forma activa y hace referencia a su sepultura como espacio sagrado: *las hienas no lo tocaron*. Esta interpretación es novedosa, y como he indicado, sólo podemos conocer lo novedoso mediante lo conocido. Una vez más, estas descripciones reflejan otra *matriz intercultural e interreligiosa*. La concepción de la muerte entre los maasai tiene un aura de maldición cuando el cuerpo es desmembrado y profanado por la naturaleza. El cuerpo de Jesús está protegido por el poder de Dios, de ahí la resurrección y la expectativa del retorno de Jesús. De esta *matriz intercultural e interreligiosa* surge una teología de vida ligada a la creación. La creación conoce lo sagrado, lo respeta, y no lo destruye. La creación está sujeta a este Jesús de safari, que sana, enseña y demuestra que la verdadera religión es el amor y compartir el pan. Los maasai ofrecen una *teología de la creación ligada a la vida, muerte, resurrección y retorno de Jesús*.

Por último, noten que el credo al reconocimiento del pecado e instruye al bautismo del Espíritu Santo, pero no al bautismo en agua. Entre los maasai el uso del agua es limitado. También hay ritos con agua que tienen significados negativos para la comunidad. Por ejemplo, entre algunas tribus maasai derramar agua en la cabeza de una mujer es declarar públicamente a esa mujer estéril y excluirla de la vida de la comunidad. El bautismo cristiano entre los maasai es con aceite e integra el bautismo del Espíritu Santo con la iniciación a la comunidad de fe. En este caso encontramos una *matriz intercultural* en intercambio con los ritos de los maasai y los ritos tradicionales de la iglesia. Los maasai crean una nueva *práctica y teología de la iniciación cristiana*. Esta teología y práctica misional y ministerial encuentra (1) cierta discontinuidad con el uso del agua en el bautismo, pero da continuidad con la tradición cristiana del bautismo usando aceite; y (2) discontinuidad con las implicaciones excluyentes que surgirían de una práctica bautismal tradicional, pero continuidad con la iniciación cristiana como el comienzo de la obra del Espíritu Santo en la vida del creyente.

Resumen, sugerencias y conclusiones

En resumen, volvamos al tema de estas presentaciones: «Una iglesia desafiada por la misión del evangelio».

Desde una perspectiva histórica, la actividad misionera se ha invertido. La vitalidad del cristianismo está África, Asia, América Latina, el Caribe, y el Pacífico. Los *continentes oscuros* son los nuevos centros de la vitalidad de la fe. Las mujeres, la niñez, las personas en pobreza, el lamento del medio ambiente son las nuevas voces que anuncian un evangelio encarnado, no determinado por un lenguaje imperial y de dominio, y lleno de metáforas de acción liberadora y reconciliadora de la obra de Jesucristo.

Este cambio demográfico ha creado un nuevo marco de interpretación para la reflexión y participación misional. El desafío de la misión del evangelio ya no está determinado por una misión para convertir a los paganos o cruzar fronteras para dar a conocer el evangelio de Jesucristo. Sabemos que (1) los mejores misioneros son los nacionales, (2) y que la actividad misionera de Dios no se define como *transmisión* exclusivamente. Hay que reflexionar y evaluar con sabiduría nuestra agenda misionera.

Si creemos que Dios está activo en el mundo, entonces la iglesia siempre está desafiada por la misión del evangelio. Nuestra participación será informada por el modelo de misión que apropiemos. El modelo *eclesiocéntrico* hace de la iglesia el centro de atención, recursos, actividad e interés. El modelo *teocéntrico* hace de la iglesia un sujeto y objeto de la misión de Dios, siempre con desafíos nuevos y oportunidades de redescubrir el evangelio de Cristo. El desafío de la misión del evangelio nos transforma al ver y conocer a Jesucristo con un lenguaje nuevo arraigado a la experiencia del pueblo y sanando la fibra torcida que el pecado marca.

En general el desafío de la misión del evangelio de Jesucristo se encuentra en

- *Reconocer que la misión cristiana emerge en las fronteras y márgenes de la creación.* Este es el orden *cosmogónico* de la misión del evangelio;
- *Descubrir que Dios se revela y está presente en toda situación y condición de la creación.* Este es el orden *cosmológico* de la misión del evangelio;
- *Aprender cosas nuevas mediante lo que ya conocemos.* Este es el orden antropológico de la misión del evangelio; y
- *Vivir con la convicción que «Dios no hace acepción de personas».* Este es el orden *escatológico* de la misión del evangelio.

No es mi intención proponer una agenda misionera para la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) en Puerto Rico. Pero sí quisiera sugerir algunas posibilidades en la tarea misional de comunidades cristianas. Estas sugerencias, cuatro en específico, van a la par con los cuatro corolarios o criterios que discutimos ayer para descubrir la misión de Dios en distintos contextos. Traiga a su mente la contestación a la pregunta de arriba: En su experiencia cristiana, ¿dónde usted ha experimentado el poder del evangelio de forma novedosa?

En relación a la cosmogonía de la misión—la experiencia misional en el margen. Las iglesias necesitan superar la herencia occidental cristiana de la división entre evangelización y justicia social. Esta división es el resultado de un modelo de misión *eclesiocéntrico* de poder y privilegio geo-político. Desde finales del siglo pasado, en la década de los 1970, cristianos evangélicos y conservadores de todo el mundo se reunieron para cuestionar este legado occidental que se presenta como orden misional normativo y permanente. Recientemente, en el Tercer Congreso Internacional de Evangelización Mundial en Ciudad del Cabo, Sudáfrica, las voces de líderes de África, Asia, América Latina, el Caribe y el Pacífico volvieron a cuestionar esta herencia occidental. Uno de los desafíos de la misión del evangelio es eliminar la brecha ideológica de la evangelización y la justicia social. Grupos y comunidades cristianas que no tienen este legado occidental no separan la evangelización y la justicia. Éstos ofrecen la oportunidad de ver la justicia en la evangelización y la evangelización en la justicia.

En relación a la cosmología de la misión—Dios se revela en toda situación. Las iglesias necesitan caminar en la misión de Dios con otras organizaciones, sean estas cristianas, de otras religiones y/o seculares. El modelo *eclesiocéntrico* fomentó una exclusividad eclesial y denominacional. Las estructuras denominacionales proveyeron recursos económicos y humanos para el trabajo misional. El nuevo mapa del cristianismo mundial y su cambio demográfico no

tienen los mismos recursos económicos que tuvo y aún tiene el mundo occidental. Uno de los retos en este cambio demográfico es que la religión cristiana tiene su vitalidad en contextos de extrema pobreza y con la ausencia de poder imperial y colonial. Esto significa que los recursos son escasos. El modelo *teocéntrico* debe generar un espíritu de colaboración, ya que la tarea misional está interpretada por un marco cósmico de la actividad de Dios. ¿Qué impide que los Discípulos de Cristo en Puerto Rico continúen colaborando con iglesias hermanas? ¿Qué impide que los Discípulos de Cristo colaboren en proyectos de bienestar comunitario con organizaciones seculares? ¿Qué impide que los Discípulos de Cristo en Puerto Rico colaboren con otras religiones en proyectos y eventos para el bienestar de la comunidad? ¿Qué puede impedir tal colaboración si afirmamos que «Dios no hace acepción de personas»?

En relación a la antropología de la misión—sólo conocemos algo nuevo mediante lo que ya conocemos. Las iglesias necesitan re-descubrir la urgencia de luchar por la protección del medioambiente. Conocemos nuestro planeta mediante la utilización de sus recursos, y por tanto, tendemos a explotarlo. Para poder cuidarlo, necesitamos conocer el lamento de nuestro planeta, necesitamos escuchar su gemido, tal como Dios lo escucha. Por ejemplo, la misión de proveer agua para los inmigrantes en el desierto destaca la importancia del uso y consumo del agua en muchas congregaciones en la frontera. ¿Qué significa para una congregación Discípulos de Cristo celebrar bautismos y no incluir una reflexión bíblica sobre el agua como recurso natural para la vida de la creación? ¿Qué mensaje comunicamos cuando los elementos en la Cena del Señor se dispensan inapropiadamente? ¿Qué mensaje comunicamos si estos elementos son compartidos con las criaturas de la creación en nuestras comunidades, tal como fray San Martín de Porres hizo en América Latina?

La escatología de la misión—Dios no hace acepción de personas. Las iglesias necesitan interactuar, dialogar y compartir la vida, en otras palabras, tener relaciones humanas intensas, con personas que sean distintas a nosotros. El encuentro y la vida compartida con personas distintas a nosotros reta nuestra imaginación misional, demanda una espiritualidad de oración y disciplina, e impide la fosilización de la teología y de la iglesia. Estas personas son agentes de Dios para los nuevos comienzos en el evangelio.

Una vez aceptamos el cambio demográfico de la fe cristiana, el desafío de la misión del evangelio y nuestra coparticipación en la misión de Dios en el mundo, entonces descubrimos, en esos encuentros e intercambios en el margen, que Dios nos ofrece oportunidades para renovar nuestra práctica y teología cristiana. Las *matrices interculturales e interreligiosas* son una fuente para la creatividad teológica y misional. Conscientes de la herencia de normatividad y superioridad del cristianismo euro-americano, en el siglo 21 tenemos que resistir la tentación a *dominar, controlar, manipular y fosilizar* la experiencias de misión. Por tanto, forjamos estas matrices interculturales e interreligiosas al (1) *no dominar sino fomentar* las dinámicas en la frontera y márgenes entre los seres humanos y la creación; (2) *no controlar sino ampliar* la interpretación de la revelación de Dios, de interpretación a interpretaciones de la revelación de Dios, en todas las dimensiones de la vida humana y de la creación; (3) *no manipular sino liberar* los procesos de aprendizaje usando lo conocido como semilla para lo nuevo; y (4) *no fosilizar sino descubrir* el evangelio por medio de las relaciones con las historias, experiencias, y expectativas de los pueblos. Fomentemos el intercambio, la libertad, la vitalidad y la experimentación. Descubramos que el discernimiento del Espíritu se nutre en la coparticipación con Dios en la tarea misional. La transformación de la creación y de la humanidad está ligada a

nuestra transformación. Re-descubramos, una y otra vez, la misión del evangelio de forma renovada, un «empezar de nuevo» con humildad reconociendo que somos objetos y sujetos de la misión de Dios en toda la creación.