

Misión cristiana en un mundo globalizado: apuntes teológicos sobre una misión alternativa

*José Daniel Chiquete Béltran**

Resumen

El artículo se centra en la misión cristiana en un mundo globalizado. Considera, en primer lugar, el fracaso ético y teológico de la misión cristiana tradicional. En segundo lugar, presenta apuntes sobre: la función de los textos sagrados, el Dios de la gracia, Jesús como profeta del Reino de Dios, la soteriología y la escatología, a partir de una perspectiva universalista incluyente. En fin, reflexiona acerca de la misión cristiana en clave dialogal y macro-ecuménica.

Palabras claves: Misiones cristianas; Globalización; Inclusión; Macro-ecumenismo.

Missão cristã num mundo globalizado: apontamentos teológicos sobre uma missão alternativa

Resumo

O artigo trata da missão cristã num mundo globalizado. Considera, em primeiro lugar, o fracasso ético e teológico da missão cristã tradicional. Em segundo lugar, apresenta apontamentos sobre a função dos textos sagrados, sobre o Deus da graça, sobre Jesus como profeta do Reino de Deus, a soteriologia e escatologia, em perspectiva universalista incluyente. Enfim, reflete sobre a missão cristã em chave dialogal e macro-ecumênica.

Palavras-chave: Missões cristãs; Globalização; Inclusividade; Macro-ecumenismo

Christian mission in a globalized world: theological pointers about an alternative mission

Abstract

The article treats Christian Mission in a globalized world. It considers, firstly, the ethical and theological failure of traditional Christian mission. Secondly, it points out some things about the function of sacred texts, about the God of grace, about Jesus as prophet

* Doutor em Teologia pela Universidade de Hamburgo, pastor pentecostal mexicano, é professor na Universidad Bíblica Latinoamericana, na Costa Rica.

of the Kingdom of God and about soteriology and eschatology in an inclusive universalistic perspective. Finally, it reflects on Christian mission in a dialogic and macroecumenical key.

Keywords: Christian missions; Globalization; Inclusiveness; Macro-ecumenism.

El fenómeno de la globalización es antiguo, pero pocos pudieron prever la dimensión que habría de alcanzar en las recientes décadas, ni imaginar el impacto que haría sentir sobre casi todas las áreas de la existencia. Las olas migratorias, las nuevas posibilidades comunicativas, el deterioro de las condiciones generales de vida de muchos pueblos, entre otros múltiples factores, están provocando cambios profundos en las sociedades y los individuos. En el marco de estas condiciones cambiantes, la religión experimenta un resurgimiento como no lo había tenido en ningún otro período histórico. La injerencia de la religión en las esferas políticas, culturales y sociales recibe una atención especial en espacios diversos como los medios masivos de comunicación, la discusión política, la teología cristiana, entre otros.

Los cambios en las sociedades y en las formas de relacionarse afectan también directamente a las religiones y, recíprocamente, la variante religiosa participa cada vez con mayor fuerza en la conformación de las configuraciones sociales. Se da, entre estas variantes, una especie de “teologización” de la política y una “politización” de las religiones. Dentro de este cambiante panorama, la religión cristiana y las iglesias se ven cuestionadas en algunos de sus postulados centrales y exigidas a examinar su autocomprensión y praxis histórica en perspectiva amplia, “global”, y con especial atención en sus formas de interactuar con otras religiones y comunidades de fe. Esta situación les exige realizar un análisis crítico también de su teología y ejercicio de la misión.

Una teología y práctica misionera cristiana en los moldes tradicionales, proselitistas y unidireccionales, en la creencia de ser la portadora de una verdad religiosa única, absoluta e incuestionable, que hay que llevar a los demás, es hoy teológicamente cuestionable y éticamente insostenible.

Partiendo de esta situación general, en este ensayo nos proponemos compartir algunos apuntes exploratorios en torno a la posibilidad de una práctica misionera cristiana que responda a las condiciones globales actuales, tomando como referencia orientadora la relación del cristianismo con las otras dos grandes religiones monoteístas emparentadas, judaísmo e islam, y asumiendo algunos impulsos teóricos de la discusión sobre la interculturalidad y el diálogo interreligioso. Nuestra ubicación y acceso al tema es desde la teología latinoamericana. Así pues, nos interesa reflexionar sobre el sentido de la misión cristiana en un mundo globalizado donde las religiones juegan un rol cada vez más activo, pero que al mismo tiempo se han convertido con frecuencia más en

parte de los problemas de convivencia y comunicación que en contribuyentes a las soluciones. Las preguntas que nos impulsan a la reflexión son, entre otras, las siguientes: ¿Debe el cristianismo seguir siendo misionero y, en caso afirmativo, bajo qué presupuestos? ¿Cómo se puede compaginar la misión cristiana con las exigencias del diálogo interreligioso y el diálogo intercultural? ¿Qué puede esperarse de una misión cristiana en un mundo globalizado?

La delimitación en este ensayo a las tres grandes religiones monoteístas es de orden práctico, debido principalmente a que comparten raíces comunes¹, una presencia determinante en variados contextos, la experiencia de décadas de esfuerzo dialógico entre ellas, su actual peso político y, también, por la necesidad de tener ciertos límites precisos para poder obtener resultados con algún grado de verificabilidad. Seguro que en América Latina el diálogo, o el intento de diálogo interreligioso, no prioriza en el momento a estas tres participantes, como es el caso en otros contextos, pero creemos que uno de los efectos más claros de la globalización es que la transversalidad de los temas y la especificidad de los contextos son cada vez menos particulares y más universales. También en América Latina nos vemos involucrados con los efectos de las relaciones que estas tres religiones desarrollan y pueden seguir desarrollando entre sí. Esta delimitación es pues, en cierto sentido, particularmente universal.

Las religiones en un mundo globalizado: tan cerca y a la vez tan lejos

En el mundo globalizado el poder de los medios de comunicación es incuestionable. Este poder puede ser usado para construcción o destrucción, para informar y también para desinformar. Ellos nos permiten tener una conciencia más clara de lo cercanas que se encuentran las culturas y las religiones entre sí, ya sea por compartir espacios geográficos o por la posibilidad de tomar conciencia de su presencia y efecto en las sociedades. En los últimos años prácticamente todo el mundo ha sido testigo tanto de la politización de la religión, así como de de la explotación política de la misma. Especialmente el islam ha experimentado un especial interés, sobre todo después de los atentados terroristas atribuidos a extremistas islámicos y la cobertura de los mismos por la prensa occidental, la cual ha ofrecido una imagen poco diferenciada del mundo musulmán. También el judaísmo cobra vigencia en relación a la situación política que domina en el cercano oriente, de la cual también los medios masivos ofrecen imágenes parciales de los acontecimientos y las

¹ Afirman Andreas Renz y Stephan Leimgruber (2004, p. 56) dicen: “Judaísmo, cristianismo e islam tienen orígenes semitas. Están emparentadas geográfica y étnicamente, y también fenomenológicamente están unidas por el hecho de que son ‘religiones proféticas’”.

implicaciones. Tenemos, pues, un renovado interés por la religión, pero con frecuencia más estimulado por la “desinformación” política que por el deseo de un acercamiento dialógico y constructivo de sus posibles aportes a la construcción de sociedades más justas y libres. Las religiones son con frecuencia percibidas como fuerzas conflictivas o, incluso, destructivas.

Las religiones que reclaman valores absolutos y proclaman prerrogativas salvíficas excluyentes se ven confrontadas por la existencia y las reivindicaciones de otras religiones que se asignan derechos similares. Un efecto positivo de la globalización es que nos muestra lo relativo que pueden ser los absolutos y lo absolutamente absurdos que pueden llegar a ser las posiciones religiosas que se autoproclaman como caminos salvíficos únicos, poseedoras de la única verdad y dueñas de revelaciones divinas de valor universal. En este sentido, las tres religiones monoteístas “abrahámicas” se han mostrado en sus sectores mayoritarios inflexibles a una apertura dialógica consecuente. Como afirma Olaf Schumann (2004, p 554),

el estado actual de las tres religiones “abrahámicas” muestra a las tres en una profunda crisis. La tarea de actuar como paradigmas para la ordenación de la vida en la creación de acuerdo a Dios, no la cumple ninguna. Recetas para salir de sus crisis hay muchas, pero evidentemente ninguna ayuda. Lo que se constata es una inflexibilidad y rigidez de sus propias auto-comprensiones, las que tienen su base en las experiencias adversativas históricas de estas sociedades religiosas y con ello la pérdida de vista de sus convergencias como comunidades de Dios. Ni una sola tiene en la actualidad una pretensión legítima en su fe de tomar como referencia la fe de Abraham.

Sin embargo, también es cierto que estas tres religiones de alcance casi universal, y muchas otras de presencia geográfica más localizada, como algunas de América Latina, han mostrado avances significativos y esperanzadores de disposición al diálogo. El diálogo interreligioso se va abriendo paso en las conciencias no sólo como una posibilidad, sino como un imperioso llamado, como un imperativo a todos los hombres y a todas las mujeres que creemos en la necesidad y la fuerza constructiva del diálogo, del encuentro, de la solidaridad internacional en contra de la injusticia también internacional, la injusticia globalizada.

La imposición de los valores del mercado como absolutos es un atentado a las creencias fundamentales de las religiones que saben que el único valor absoluto es la vida humana. Especialmente las tres religiones “abrahámicas”, con su convicción central del monoteísmo, deben contribuir con más decisión a la negación de la idolatría del mercado, que sacrifica tantas vidas en aras del capital, y seguir afirmando la oferta de vida de Dios para todos los seres

humanos. En este sentido, nos parece muy iluminador el pensamiento de Juan José Tamayo (2004, p. 303-304):

Las religiones pueden contribuir a cambiar el rumbo de la globalización neoliberal, excluyente e insolidaria, proponiendo una globalización alternativa: de la solidaridad, de la esperanza, de los derechos humanos y de las luchas de los excluidos. Todo ello desde el respeto a las identidades culturales y religiosas, y a los itinerarios de cada religión, sin imponer un único modelo de creencias.

Se trata, entonces, de potenciar las capacidades vitales albergadas en el seno de las religiones, las que constituyen una importante fuente de reserva ética e inspiración humanista, aunque con frecuencia son desviadas por interpretaciones limitadas o fundamentalistas de sus tradiciones y textos sagrados. Estas tres religiones monoteístas son religiones proféticas, y el mensaje profético de los dos testamentos bíblicos y del Corán, principal pero no exclusivamente, son de una gran fuerza crítica a los sistemas de muerte y un llamamiento a la ordenación de la vida de acuerdo a los criterios de Dios, que siempre son de vida.

En este sentido, las religiones pueden tener un protagonismo ineludible en la construcción de sociedades abiertas, fraternas y justas. También seguirán conviviendo en muchos contextos mundiales, lo que debe ser asumido como algo enriquecedor, no como una necesidad impuesta por las circunstancias y aceptada con cierto fatalismo. Puede llegar a ser una convivencia buscada y querida, donde la religión pueda ser una plataforma de entendimiento, de intercambio de saberes y encuentro solidario de grupos humanos y culturas en la búsqueda de posibilidades para una vida común en paz y prosperidad, a pesar de las diferencias de facto. Como señala Raúl Fernet-Betancourt (2001, p. 171-172),

al contrario de lo que la ideología neoliberal quiere imponer hoy, un mundo universal no es el mundo global del mercado, sino un mundo donde todas las memorias históricas de la humanidad, con sus diferencias, se dan cita para escucharse mutuamente y, desde la escucha respetuosa, reconfigurar el mundo para que sea el hogar de todos².

² La definición de *diálogo intercultural* que ofrece Fernet-Betancourt (2001, p. 204) puede darnos luces en el camino de búsqueda del *diálogo interreligioso*: “El postulado de la afirmación de la pluralidad cultural se inscribe (...) en un proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos. A este proyecto alternativo le doy el nombre de diálogo intercultural”.

Esta tarea desafía al cristianismo a una revisión profunda de su historia y su teología, así como de la teoría y prácticas misioneras desarrolladas en sus diferentes tradiciones. No podrá participar en el diálogo interreligioso en forma constructiva sin esta revisión y la disposición de emprender cambios de forma y fondo en su misión, dimensión central de la religión cristiana.

Antes de empezar a dialogar: la pregunta sobre las condiciones de partida

Son cada vez más las personas conscientes de la importancia del diálogo interreligioso, pero son mucho menos las que tienen propuestas concretas sobre la forma de llevarlo a la práctica. Antes de empezar el diálogo debe generarse el interés por él, así como establecer las condiciones concretas para su desarrollo, y también proponer una agenda mínima y objetivos concretos que se pretenden alcanzar³. Creemos que estas condiciones no están dadas, o lo están sólo en estado embrionario, aunque ya el embrión es un ser vivo y generador de esperanzas. Nuestro interés aquí es muy limitado: sólo queremos sugerir algunos temas para el diálogo desde la perspectiva cristiana, considerando que con los aportes de las demás religiones se puede lograr un consenso mínimo necesario.

Según Otto-Hermann Pesch (2004, p. 499), en el diálogo interreligioso “se trata de un intercambio de opiniones y puntos de vista en la esperanza de llegar a un acuerdo con consecuencias prácticas”. En esta breve definición se concentran elementos fundamentales para el planteamiento del diálogo. Se trata de un “intercambio”, de un dar y recibir que rompe con la unidireccional donde hay un solo emisor y uno o más receptores. Lo que se intercambia son “opiniones y puntos de vista” y no dogmas o decretos. Consideramos que el compartir convicciones religiosas no debe estar excluido en un diálogo genuino, pero las convicciones no deben estar en el centro de la agenda y, si están presentes, no deben ser presentadas en formato apologético ni doctrinal. Más importantes que los postulados doctrinales son los temas comunes de la existencia cotidiana, de las condiciones que posibilitan el desarrollo de una vida mejor para todas las personas, independientemente de sus afiliaciones religiosas⁴. También la definición de Pesch incluye la “esperanza”, la espera

³ Afirma Fernet-Betancourt (2001, p. 177) para el diálogo intercultural, que consideramos *mutatis mutandi* válido para el diálogo interreligioso: “No hay que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo”.

⁴ Convicción similar comparte Tamayo (2006, p. 126): “El ámbito del diálogo entre las religiones (...) no son las discusiones doctrinales, sino el trabajo común por la promoción humana, la lucha por la justicia, la afirmación de la igualdad entre hombres y mujeres, la defensa de la paz entre los pueblos y la protección de la naturaleza”.

positiva de que el diálogo conducirá a acuerdos que transformen situaciones concretas negativas o conduzcan a ello. Sin esa esperanza en el horizonte, el diálogo habrá fracasado aun antes de haber comenzado. Finalmente, según el autor, el acuerdo a llegar es con miras a “consecuencias prácticas”, a transformaciones en el orden concreto y material de las condiciones de los dialogantes y las comunidades y religiones que representan o con las cuales se identifican. Entonces, el diálogo no es en primer lugar un simposio de especialistas en temas religiosos, aunque ésta es una dimensión también necesaria del diálogo, sino en primer lugar un encuentro de personas y comunidades que buscan mejorar en forma conjunta y dialógica la comprensión de los otros y las otras e intentan en forma unida mejoras en sus condiciones de vida y coexistencia en sentido amplio, que incluye las condiciones espirituales, emocionales y materiales que enriquecen la calidad y el sentido de la vida.

El camino recorrido en el diálogo interreligioso ha dejado ya experiencias aleccionadoras tanto respecto de las dificultades como de sus posibilidades y alcances. Hay algunas condiciones mínimas que no pueden faltar en los esfuerzos, según la experiencia acumulada, tales como: el reconocimiento de igualdad de estatus entre los participantes y las religiones que representan; poner el énfasis en los elementos comunes y no en los divergentes, aunque sin ignorar estos últimos como si no existiesen; el respeto irrestricto de los diferentes participantes, aun cuando haya diferencias sustanciales de fondo; una agenda que contemple y le de espacio apropiado a los temas de interés común y también a los de interés específico.

Es importante que la motivación para el diálogo esté presente en todos los participantes, ya que no puede haber acercamiento sin convicción, sin un interés genuino por compartir, por escuchar al otro o la otra, desde una condición de encerramiento sobre las propias convicciones y expectativas. En el tiempo actual, que exige la igualdad de los participantes en el diálogo, las comunidades religiosas tienen que clarificar para sí mismas si quieren llegar al reconocimiento de la pluralidad de las religiones, y la necesidad de un encuentro en igualdad de condiciones.

El fracaso ético y teológico de la misión cristiana tradicional

Pertenece a la esencia del cristianismo su vocación misionera, la que está en las raíces mismas de su origen, pues él surge como una apremiante exhortación a una salvación que considera cercana. Aunque en el Nuevo Testamento se pueden percibir diferentes acentos tanto en la comprensión de la salvación como en la práctica misionera de las primeras comunidades, de fondo tienen convicciones similares. Jesús se sintió llamado no a una misión univer-

sal, sino “a reunir a las ovejas dispersas de la casa de Israel” (Mt 15,24), aunque su práctica incluyente hacia todas las personas, especialmente las que estaban abandonadas en los márgenes sociales, económicos y religiosos (extranjeras y extranjeros, publicanos, enfermas, niños y niñas, endemoniados, empobrecidos, prostitutas, etc.), lo convirtió en paradigma y motivación para una misión cristiana universal. Esta universalidad fue entendida y desarrollada consecuentemente por Pablo, quien como nadie entendió el mensaje de Jesús de Nazaret y luchó en todas las áreas por la apertura de la salvación para todos los pueblos sin necesidad de convertirse primero al judaísmo.⁵ Esta misión universalista es el sentido de la posición teológica que las tradiciones de la Reforma desarrollaron como “justificación por la fe”, mal entendida de manera individualista, como la exégesis del Nuevo Testamento viene demostrando desde hace varios años.

La misión cristiana nació abierta a los seres humanos de cualquier condición, tal como Jesús la inició y su principal intérprete, Pablo, la continuó. El cambio de sentido comenzó con el proceso de institucionalización de la Iglesia y se concretó cuando esta se convirtió en la religión imperial y comenzó a imponerse por la fuerza, como razón política y no como oferta de apertura al reinado de Dios⁶. La conversión cristiana pasó de ser la aceptación del mensaje liberador de Jesús a convertirse en la confesión de los dogmas de la Iglesia. A partir de esas circunstancias, el desarrollo de la misión estuvo ligado siempre a una dimensión política y al establecimiento y sostenimiento de relaciones estructurales de poder.

Es por esta situación que el occidente cristiano generalmente ha conocido modelos de misión proselitistas, impositivas, monológicas, de *tabula rasa* contra las culturas y religiones locales. Con muy pocas excepciones, esa ha sido la práctica de la misión por siglos. Lo mismo es válido para el islam, el que desde su surgimiento en el siglo VII en la península arábiga ha tenido una expansión vertiginosa que ha ido de la mano con sus conquistas militares. También se ha caracterizado por la intransigencia y la casi nula capacidad dialógica, a pesar de que en sus orígenes mostró cierta tolerancia hacia grupos cristianos y judíos asentados en sus lugares de expansión⁷. Y aunque el judaísmo no ha tenido una vocación misionera con las características de la cristiana y la musulmana, debido a su desarrollo en condiciones históricas muy diferentes, su apertura al diálogo en sus sectores mayoritarios ha sido también mínima.

⁵ Entre la abundante literatura exegética existente, nos parecen fundamentales: Sanders (1991) y Wischmeyer (2006).

⁶ Cf. Hoornaert (1985, p. 137-150).

⁷ Cf. Renz y Leimgruber (2004, p. 58-60).

Así, podemos destacar que el cristianismo ha practicado una misión proselitista e impositiva, modelo que consideramos en la actualidad como teológica y éticamente insostenible. No es sostenible teológicamente porque este tipo de misión no tiene sustento en la Biblia, libro sagrado sobre el que la iglesia pretende autorizar su encargo misionero. Concentrándonos en el Nuevo Testamento, se puede afirmar que contiene más bien las bases textuales y los reflejos de tradiciones originarias que apuntan a una misión hacia todos los pueblos de la tierra a partir de una fe que se comparte y abre hacia el encuentro con los demás (cf. Mt 28,19; Hch 2; Ef 2,11-22; Ap 21).

Éticamente tampoco se puede sostener un tipo de misión que no genera espacios de encuentro y entendimiento, sino que con frecuencia establece las condiciones para el surgimiento de conflictos y que conduce a legitimar estructuras de opresión y actividad. Éticamente el modelo también ha fracasado porque no ha permitido el acceso libre de los pueblos a la oferta salvífica de Dios. La situación actual mundial, los desgarramientos entre grupos humanos por motivaciones religiosas, la poca disposición al diálogo y el acercamiento, y además de otras señales presentes, son claros testimonios del fracaso de una misión cristiana proselitista, conversionista, unidireccional e intransigente. Por lo anteriormente referido, consideramos que el modelo dominante actual de misión cristiana es teológica y éticamente insostenible.

Apuntes teológicos para una agenda mínima de diálogo

Que la misión cristiana o, mejor diciendo, las misiones cristianas no deban continuar en los moldes tradicionales no significa que tengan que renunciar a la práctica de la misión. Muchos pueblos con frecuencia buscan en sus religiones asideros para salvarse de la crisis global. Aquí es donde las religiones son cuestionadas y desafiadas a ponerse al servicio de la humanidad. El diálogo interreligioso se revela como la necesidad y posibilidad de buscar caminos de encuentro y cooperación en beneficio de todos. Las religiones son exigidas a aportar todas las reservas de sentido que poseen, de orientar la existencia humana en el caos global que parece adueñarse de la vida. Y esta tarea sólo será posible de cumplir en forma conjunta, unidas en torno a un proyecto aglutinador que ha sido ya esbozado y nombrado aunque siga a la espera de desarrollo y concreción. Se habla de la búsqueda de un *ethos* común, de una teología del pluralismo religioso o de una teología de la liberación mundial. Pero para llegar a tal concreción es esencial el diálogo, y para llegar al diálogo significativo es necesario establecer las bases para su realización.

Como hemos anunciado previamente, nos interesa en este ensayo presentar algunos temas teológicos desde la perspectiva cristiana que pudieran ofrecer posibilidades de intereses comunes. Son más un ejercicio de entrada,

exploratorio, que un programa a seguir. Se esperaría, por supuesto, la presentación de propuestas complementarias y correctivas. Se trata de tender puentes comunicativos, de proponer la búsqueda conjunta de significados válidos para creyentes de las tres religiones de referencia. Queremos aquí explorar cuatro puntos, entre otros muchos posibles.

Los textos sagrados: puentes de comunicación y generadores de sentidos

Los textos sagrados de las tres religiones están en relación de parentesco. Tomar conciencia de las vetas comunes de espiritualidad y ética que surgen de ellas puede fortalecer puentes de comunicación y tal vez de comunión. El Antiguo Testamento es la sagrada escritura del judaísmo, la que fue asumida como tal por el cristianismo naciente, lo que permitió y permite hasta hoy tener esta riqueza espiritual y raíces comunes entre las dos religiones. Jesús de Nazaret, los apóstoles, los autores del Nuevo Testamento, los primeros seguidores y seguidoras de Jesús eran y permanecieron siendo judíos y judías durante toda su vida. Todos ellos y ellas compartían la fe y la historia de su pueblo. Por ello la interpretación que hicieron del significado de la obra de Cristo está basada en la hermenéutica que desarrollaron desde el Antiguo Testamento, el cual relevaron en clave cristológica. Las fórmulas con las que interpretan y confiesan a Cristo, como “Jesús es el Señor” (Rm 10,9), las referidas a su muerte y resurrección (Rm 4,25), su entronización con poder (Rm 1,4), su exaltación a la diestra de Dios (Rm 8,32), el “envío del Hijo” (Rm 8,3; Gl 4,4) y afirmaciones sobre la preexistencia (1Cor 8,6; Fl 2,6), etc., son formulaciones que se basan en tradiciones judías, generalmente encontradas en la versión griega del Antiguo Testamento, la Septuaginta⁸. A partir de este hecho irrefutable, es fácil comprender la unión indisoluble que nos une a los y las creyentes de estas dos religiones. En varias ocasiones Pablo expresa esta realidad en sus cartas, por ejemplo cuando le escribe a la comunidad de seguidores y seguidoras de Jesús en Roma: “Ten presente que no eres tú quien sostiene la raíz [el pueblo de Israel], sino la raíz quien te sostiene a ti” (Rm 11,18). Recordar la validez de esta afirmación paulina en el cristianismo contemporáneo sería más que oportuno.

De igual manera el Corán, que empezó a plasmarse por escrito en el siglo VII, pocos años después de la muerte de Mahoma, retoma muchos temas y motivos tanto del Antiguo Testamento como del “Evangelio” (siempre mencionado en singular), aunque conocidos de tradiciones orales, incluyendo las llamadas apócrifas⁹. El Corán siempre reconoce una posición especial tanto

⁸ Cf. Wischmeyer (2006, p. 11-15).

⁹ Cf. Jomier (1961, p. 19-21).

a judíos como a cristianos, “pueblos de la Escritura” como les llama con frecuencia¹⁰. Muchos pasajes y personajes bíblicos están referidos en el Corán, como Jesús, María (única mujer mencionada por nombre), Moisés, Abraham, Adán, Noé, Jonás y otros¹¹. El mismo Corán consigna: “Creemos en Dios y en lo que se nos ha revelado y en lo que se reveló a Abraham, a Ismael, a Isaac y a las doce tribus; en lo que fue dado a Moisés y a Jesús; en lo que fue dado a los Profetas por su Señor; no establecemos diferencias entre ellos y somos sumisos al Señor” (Azora 2,130). Se puede afirmar que hay una savia común de “historia salvífica” que recorre estas escrituras sagradas, lo que sin duda nos proporciona redes de sentido y significado de mucha profundidad y consistencia, las que se nos presentan a creyentes de las tres religiones como invitación a seguir explorando y mostrando posibilidades comunes de encuentro, reconocimiento y crecimiento.

Estas tres religiones se caracterizan por posiciones éticas bien definidas, las que marcan sus existencias y características fundamentales. Sus propuestas éticas se inspiran primordialmente en sus escrituras sagradas, lo que arroja como resultado lógico muchos posicionamientos coincidentes. Así lo subrayan, entre otros muchos autores, Renz y Leimgrubber (2004, p. 196):

La ética de las religiones abrahámicas se basa en los valores fundamentales dados por Dios y por ello en los mandamientos ligados de la Biblia y el Corán. En cuanto al contenido, está en el centro de esos mandamientos el monoteísmo, el punto de conexión también para la ética. Aquí se muestra en las tres la relación estrecha de fe y vida, de dogmática y ética.

En torno a la base escriturística común y a una ética con principios centrales ligados, consideramos que existe la posibilidad de seguir estableciendo puentes comunicativos y construyendo redes de significados que conduzcan a un mejor conocimiento y aprecio de las otras religiones, además de profundizar en la propia. La misión así puede ir acercándose a un compartir en igualdad, de búsquedas conjuntas desde lo mejor que cada religión y cultura puede ofrecer.

El Dios de la gracia en el cristianismo y más allá de sus fronteras

Un sector numeroso del cristianismo proclama la idea de que el Dios anunciado por Jesús se caracteriza principalmente por la gracia que otorga, en tanto que el anunciado por el Antiguo Testamento es el de la ley. Respecto al Corán, se cree con frecuencia que es un libro que anuncia solo a un Dios

¹⁰ Cf. Renz y Leimgrubber (2004, p. 58-60).

¹¹ Cf. Jomier (1961, p. 52-64); Renz y Leimgrubber (2004, p. 139-162).

de juicio. Estas imágenes son en principio falsas. En realidad en las tres religiones se concibe a Dios como benigno, misericordioso y dispuesto siempre al perdón. Especialmente la exégesis moderna cristiana está mostrando lo que los pensadores judíos con frecuencia habían enseñado: que el judaísmo es principalmente una religión de la gracia¹². El cristianismo ha interpretado al judaísmo desde una visión reduccionista y le ha aplicado una valoración muy parcializada, marcada por prejuicios de siglos, a la teología judía y a sus principales tradiciones interpretativas y autoritativas como el Talmud y la Misná¹³. Desde hace pocas décadas, sin embargo, afortunadamente crece la convicción y la conciencia de que el judaísmo es una religión de la gracia, que se sostiene en su convicción de la bondad y la justicia de Dios, quien eligió a su pueblo, les dio una tierra y la ley, que los conduce contra toda adversidad, les acompaña y les muestra un camino de esperanza. En contra de la creencia cristiana común, basada por lo general de una lectura equivocada de Pablo, el cumplimiento de la ley para los judíos no es una carga asfixiante, sino un deleite y un privilegio. La ley no es un castigo sino una señal de la gracia de Dios¹⁴.

También el Corán en muchos sentidos revela a un Dios de la gracia. Un sencillo ejemplo de esta afirmación es la apertura de las 124 azoras¹⁵ con la frase “en el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso”, la que funciona como un credo fundamental. Prácticamente en cada página del Corán se pueden leer expresiones y encontrar señales de la gracia de Dios en la comprensión musulmana.

Seguramente que las tres religiones tienen diferencias en la percepción de esta gracia, y en ocasiones aparecen incluso como opuestas entre sí, pero, como la teología cristiana ha reconocido, la gracia siempre tiene dimensiones ocultas a las que los y las creyentes no tenemos acceso por el entendimiento, sino que solo tenemos la posibilidad de abrirnos a recibirla. Acercarnos a la comprensión común de la gracia de Dios de las otras tradiciones religiosas solo puede ser un enriquecimiento a nuestra propia comprensión, que siempre será parcial, tentativa, pues como solía decir San Agustín: “Si tú has entendido a Dios, entonces no es Dios”.

Esta perspectiva de la fe común en la gracia de Dios pudiera presentar amplias posibilidades de acercamiento entre las tres religiones. Podríamos hacer nuestra la convicción que expresa el apóstol Pedro: “Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier

¹² Cf. Sanders (1991, 62-101); Wischmeyer (2006, p. 35-42).

¹³ Llamamos la atención sobre la excelente edición en español de *La Misná*, de Carlos del Valle.

¹⁴ Cf. Sanders (1991, p. 110-131).

¹⁵ La única excepción es la azora 9, pero algunos especialistas creen que se debe a que originalmente las azoras 8 y 9 eran una sola.

nación el que le teme y practica la justicia le es grato” (Hch 10,34-35). Esa gracia se descubre en los textos sagrados de las tres religiones, la cual se extiende a casi todas las áreas de la vida individual y social. Como afirman Renz y Leimgruber (2004, p. 196),

la fe en el único Dios es para las religiones proféticas fundamento y garantía para una próspera vida en común. Textos de la Biblia y el Corán muestran la gran cantidad de valores y normas que las tres religiones afirman y también donde hay diferencias. La protección de la vida humana, la familia, la propiedad y la verdad forman el fundamento de un ethos común.

Si el cristianismo tiene un interés sincero en una transformación de su teología y praxis misioneras, comunicar su experiencia de gracia, su convicción irrestricta de la vocación salvífica e incluyente de Dios, puede generar una misión propositiva, dialógica, humilde y fiel a sus mejores tradiciones escriturísticas y teológicas.

Jesús, profeta del reinado de Dios

El tema cristológico ha sido siempre una barrera casi insuperable en el diálogo interreligioso, especialmente cuando se debate a nivel dogmático e institucional. La teología cristiana tiene uno de los fundamentos esenciales de su arquitectura dogmática en la cristología, con todas sus implicaciones. La confesión de Jesucristo como Hijo de Dios, o incluso como Dios, y en teologías tradicionales como “único acceso a la salvación”, cierran casi toda posibilidad de diálogo en nivel dogmático. Para el judaísmo, ya desde el tiempo de gestación del Nuevo Testamento resultaba un escándalo la creencia cristiana de la muerte del Mesías en la cruz (1Cor 1,18; 2,14), y no menos lo era la confesión de la filiación divina de Jesús (Jn 19,7). Un Mesías sufriente y expuesto a la maldición de ser colgado en un madero no podía ser aceptado; no cabía en ninguna de las principales expectativas mesiánicas existentes en el siglo I. También para Mahoma y el Corán esta filiación, así como la expresión trinitaria de la fe cristiana de su tiempo, eran escándalos que fueron fuertemente rechazados (Azora 4,171). Consideramos que en este punto no hay posibilidad de concesiones sin que se pierda parte esencial de las tres religiones. Pero al mismo tiempo, creemos que a partir de la figura histórica de Jesús se presentan vetas que posibilitan un acercamiento importante sin lesionar sensibilidades ni atentar contra credos particulares. La vida misma de Jesús y su predicación del reinado de Dios pueden ser tomadas como paradigmas de acercamiento en una agenda mínima de diálogo.

Ya el diálogo judeo-cristiano avanzado de décadas ha dado pruebas de lo fructífero que ha sido el encuentro a partir de Jesús, quien al mismo tiempo que para el cristianismo representa su origen, para el judaísmo constituye uno de sus puntos cumbres de piedad y espiritualidad, al menos en el reconocimiento de algunos de sus más importantes pensadores modernos. Uno de ellos, Tovia Ben Chorim (2000, p. 17), expresa su convicción:

Tres figuras judías que son conocidas por todo cristiano (...) – Jesús, Pablo y María – establecen un puente de pensamiento, filosófico y emotivo, entre el mundo cristiano y el pueblo judío. (...) Estas tres figuras eran judías. Se trata ahora de poner al descubierto sus raíces judías y observar cómo ellas fueron trabajadas en el cristianismo. Ese trabajo pone las bases para el diálogo. (...) A muchos pensadores judíos no les cuesta dificultad de ocuparse con los sinópticos, discutir con Pablo y ver en Jesús la personificación de una purísima moralidad judía. Conocida es la frase de Schalom Ben Chorim: ‘La fe de Jesús nos une, la fe en Jesús nos divide’.

Jesús es también un personaje importante en el Corán, donde recibe una valoración muy positiva y es presentado como profeta ejemplar y modelo de pureza y obediencia a Dios (Azora 19,21). La imagen de Jesús en el islam se mueve entre esta valoración positiva, como el más importante mensajero de Dios hasta antes de la llegada de Mahoma, y el intento de delimitar las funciones y esencia divinas que le atribuían los cristianos del tiempo de Mahoma, y en realidad los de todos los tiempos. En el Corán se narra con amplitud el anuncio y nacimiento virginal de Jesús (Azora 19,16-34)¹⁶. La idea de la crucifixión de Jesús es aludida, pero decididamente rechazada, dando como posible que otro hombre fuera quien murió en la cruz en su lugar. Jesús es referido principalmente como profeta, como precursor de Mahoma en su vocación de llamar a las personas a una vida piadosa y de sumisión a Dios, y como Mesías, aunque de un mesianismo que no coincide con las comprensiones judía ni cristiana. Jesús aparece en el Corán como un fiel musulmán. Él aparecerá en el juicio final como testigo contra los judíos incrédulos. En general, como señala Hans-Martin Barth (2000, p. 395), “a pesar del positivo reconocimiento de la figura de Jesús en el Corán, no hay ninguna duda de que pertenece radicalmente a la parte humana; él puede ser entendido como siervo y como enviado, pero hasta ahí llegan sus funciones”.

¹⁶ Especialistas consideran que el texto coránico se basa para esta narración en tradiciones cristianas apócrifas.

La comprensión de Jesús como profeta y como modelo de espiritualidad y fidelidad a Dios puede ser un punto de apoyo para el diálogo judío-cristiano-musulmán, ya que las tres religiones están de acuerdo en esta valoración, a pesar de sus énfasis específicos. Para el judaísmo, es un profeta porque denunció los poderes de este mundo desde su fe como judío piadoso e hizo un llamamiento reiterado a vivir en el fiel cumplimiento de la voluntad de Dios. También para el Corán, como apuntamos previamente, Jesús es modelo del hombre piadoso quien llama a una vida pura y sometida a la voluntad de Dios. El cristianismo puede avalar sin problema estas valoraciones respecto a Jesús, aunque lógicamente no se limita a ellas. A partir de esta apreciación compartida, hay mucho terreno que puede ser fertilizado en el diálogo interreligioso y el replanteamiento cristiano de la misión.

En su función profética, Jesús ejerció una poderosa crítica contra todos los poderes que dominan y dañan la vida humana. Esta crítica caminó paralela al anuncio del reinado de Dios¹⁷, que fue lo que provocó que los poseedores de este poder lo mataran. Creemos que el anuncio del reinado de Dios es un motivo que puede trascender hacia las teologías y convicciones éticas de otras religiones. El reinado de Dios anunciado por Jesús está inspirado en lo mejor de este ideal contenido en las escrituras y tradiciones judías, al mismo tiempo que es un motivo central de la piedad musulmana, a pesar de sus énfasis y formas de imaginarlo propias. Para Jesús, este reinado era un proyecto incluyente de salvación, de encuentro y fiesta, donde las prerrogativas religiosas no cuentan más que la bondad de Dios de dar acogida a todos los hombres y mujeres, especialmente a las personas que vivían en los márgenes sociales y religiosos de su tiempo. Esa imagen ha jalonado la historia del cristianismo y sigue siendo una utopía en busca de realización, al mismo tiempo que la posibilidad de acceder a una comprensión del Dios que no sólo opta por los márgenes, sino que también acepta las diferencias y se abre al encuentro con todos los seres humanos. Tamayo (2004, p. 165) expresa esta vocación incluyente de Jesús así:

La gran revolución del Nazareno consistió en haber eliminado la idea tan excluyente del pueblo elegido y en la propuesta de una comunidad hermanada, sin fronteras ni discriminaciones por las razones de etnia, raza, religión, género, cultura o condición social.

¹⁷ Señala José María Vigil (2004, p. 129-130): “El dato histórico mejor asegurado de la vida de Jesús es que su predicación giró en torno al ‘Reino de Dios’. Ése fue el tema de su predicación, su obsesión, su sueño, la pasión que le movía, la Causa por la que vivió y luchó, lo que en su vida tuvo un valor ‘absoluto’ para él. La figura de Jesús no fue la del fundador de una religión o de una Iglesia, sino la de un profeta apasionado del Reino de Dios, la Causa última que le hizo vivir y morir”.

Es posible, y tal vez hasta deseado, que cada religión tenga su propia comprensión del reinado de Dios. Lo importante es explorar la posibilidad de que en cada proyecto estén presentes los ideales de fraternidad, acogida, alegría compartida, comunidad unida en su diversidad. Esta perspectiva tiene buenas posibilidades de factibilidad, aun en el estado actual de desarrollo teológico y ético de las tres religiones. Lo esencial es ampliar y profundizar el diálogo y otras formas de encuentro a partir de estos fuertes motivos con capacidad de convocatoria. Así, todas las personas que se saben interpeladas al seguimiento de Jesús son también llamadas a reproducir su práctica histórica. Deben caminar el mismo camino que él: “Como el Padre me envió, también yo os envío” (Jn 20,21). Semejante existencia como “enviados” nos impulsa a la búsqueda del encuentro con los demás, los que comparten nuestra fe y los que no lo hacen. Esta salida de sí mismo para ir al encuentro del otro o la otra siempre implica un riesgo existencial, pues también quedamos expuestos a que nuestras convicciones y seguridades sean afectadas. La mejor respuesta a ello nos parece ser generar la visión de que este riesgo también es una oportunidad de crecimiento y de ampliar el sentido de nuestra fe y vida.

Soteriología y escatología en perspectiva universalista incluyente

La soteriología cristiana está elaborada en torno a la convicción de la obra redentora de Cristo, teniendo en la muerte de Jesús en cruz y su resurrección sus dos pilares insustituibles. Para el judaísmo, la salvación está en relación directa con el concepto de elección y el cumplimiento de la alianza, las columnas de su teología y espiritualidad. Para el islam, la salvación se obtiene por la obediencia a los preceptos de Dios revelados a Mahoma y consignados en el Corán. Para las tres religiones, la fe es factor imprescindible como condición soteriológica. En las tres, la entrega confiada a la voluntad de Dios es común, aunque el espacio que dejan a la libertad del ser humano para recibirla o rechazarla es variable.

También en sus expectativas para el final de los tiempos, o escatología, tienen énfasis diferentes, pero las une una confianza en que Dios dispone los eventos y los tiempos en beneficio de sus fieles. También común a las tres es la correspondencia que existe entre estas expectativas de salvación y la conducta ética que se espera y exige a los y las creyentes. Desde esta situación, es fácil constatar la estrecha interdependencia que existe en las tres religiones entre soteriología, escatología y ética. También desde esta base común es posible ganar mucho sentido en el encuentro dialógico de estas tres religiones con exigencias éticas tan claramente definidas. Sólo por mencionar una de las

significativas posiciones ético-teológicas comunes: la vida humana como el valor supremo¹⁸.

Nos parece que el cristianismo más tradicional con frecuencia acentúa con exceso la dimensión ultraterrena de la salvación y la transporta demasiado deprisa al cielo, lo que implica que su ética hasta cierto punto descuida aspectos materiales de la existencia cotidiana. En este sentido, al cristianismo le puede hacer bien confrontarse con la pregunta que el judaísmo le ha planteado en ocasiones, de si la redención que anuncia no ha sido interpretada con frecuencia como un acontecimiento individualista, espiritual, más relacionado con el cielo y el más allá, sin poner suficiente atención a las implicaciones concretas de la salvación para esta vida. Especialmente en las tradiciones protestantes, el énfasis en la salvación “sólo por la fe” ha desmotivado con frecuencia un interés por “las obras de fe” y sus respectivas implicaciones ético-pastorales. La fe en algunas tradiciones cristianas es entendida más como creer en la obra redentora de Cristo, pero sin asumir las consecuencias del seguimiento de Jesús y convertirse en continuadores de su proyecto histórico de salvación integral y universal. Así, la visión de un tiempo escatológico de salvación universal no se visualiza en las concreciones históricas a corto y mediano plazo que anuncian ese final. La vista se pone de este modo más en el Dios trascendente que en los seres humanos con quienes se comparten los avatares históricos.

En algunos textos del Antiguo Testamento, el concepto de salvación se expresa en imágenes de abundancia y de paz muy terrenales, incluyendo la concordia entre las naciones y la de los seres humanos con la naturaleza. Esas imágenes han marcado más el pensamiento judío que el cristiano, aunque nos parece esencial seguir reflexionando juntos sobre ellas. Por ejemplo, principalmente en textos proféticos se expresa el ideal de trascender las fronteras étnicas y geográficas de Israel con la llegada del reinado del mesiánico (Is 2,2; 60,3; Jr 16,19). Estas imágenes, que el cristianismo las asume y continúa, nos permiten compartir la esperanza en una especie de “eco-ecumenismo” universal y creacional: “Forjarán de sus espadas azadones, y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra” (Is 2,4); así también: “Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá... Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mamo. Nadie hará daño, nadie hará mal

¹⁸ Afirma Tamayo (2004: 130): “El punto de partida de una teología liberadora de las religiones no es un acuerdo previo sobre lo que constituye la esencia de la religión, sino la experiencia de la *sotería*, el misterio de la salvación, central en todas las religiones. La perspectiva en que han de moverse son las *víctimas*” (cursivas en el original)

en todo mi santo Monte” (Is 11,6-9). Similares expresiones de esta confianza escatológica encontramos también en el Nuevo Testamento (Rm 8) y el Corán (Azoras 13,3-4; 16,4-14; 20,5). Este tema escatológico ofrece posibilidades de un acercamiento más profundo entre las tres religiones, sin olvidar aportes de otras religiones que destacan aun con mayor fuerza la dimensión de la concordia eco-creacional, como muchas religiones americanas. En el “mundo venidero” dominan leyes muy diferentes a las actuales, no son las del mejor armado y más arrogante, ni las del fanatismo, sino las de la concordia y armonía.

El islam ofrece impulsos muy valiosos a la conformación de un pensamiento escatológico donde la salvación y la ética se sitúan en unidad y en perspectiva universal. El Mahoma histórico, influenciado por el judaísmo y el cristianismo, esperaba un pronto fin del mundo y lo anuncia al mundo árabe preislámico. En este mensaje se expresa ya una marcada dimensión ética en su predicación (Azora 57,20f.). El Corán anuncia como las tres estaciones de la catástrofe final la destrucción del mundo, la resurrección de los muertos y el juicio final. El islam ortodoxo ve la ligazón de la esperanza escatológica con el presente y la expresa en forma condicional: la conducta en esta vida tiene una determinada implicación en la futura como consecuencia, para bien o para mal (Azora 1,6). Las expectativas para la otra vida – especialmente el juicio – tienen una fuerza motivadora para la forma de conducta ética en la presente.

Como en el judaísmo, también en el islam existe una exigencia de inspiración religiosa por una vida ética expresada en obras de justicia. El islam y el judaísmo están convencidos de la propia responsabilidad y capacidad moral del ser humano, en tanto que los cristianos de algunas tradiciones muy rápido se refieren con preferencia a sus límites, responsabilizando de la imperfección moral a la naturaleza pecaminosa consecuencia del pecado original, por lo que prefieren dejar la dependencia de la salvación en la obra redentora de Cristo. Consideramos que la responsabilidad ética del judaísmo y el islam pueden ser un impulso importante para el cristianismo para seguir avanzando en la participación por la construcción de un mundo mejor. En diálogo con el judaísmo y el islam es posible para el cristianismo repensar nuevas dimensiones de la relación entre el hacer y el ser, entre la fe y las obras, entre la dimensión presente y futura de la salvación, entre la ética y la escatología. La misión cristiana tiene mucho sentido desde la intención de generar un espacio de encuentro, aprendizaje e inspiración compartidos en búsqueda de una salvación integral desde una ética donde la vida es el valor más incluyente y unificador¹⁹.

¹⁹ Tamayo (2004, p. 140) lo expresa así: “El horizonte del diálogo es la *salvación* como experiencia radical de sentido frente al sinsentido de la muerte y a la vida sin sentido de muchos seres humanos” (cursivas en el original)

Perspectiva: Misión cristiana en clave dialógica y macroecuménica

Después de presentar estos apuntes en torno a una agenda mínima de temas que pudieran ser fructíferos en un diálogo interreligioso, ahora queremos centrar la atención en explorar dos áreas desde donde consideramos factible replantear la misión cristiana desde una motivación diferente. La idea es solo resaltar dos dimensiones factibles de la misión cristiana desde las condiciones actuales, dando especial atención a los insumos recibidos del diálogo interreligioso y la reflexión sobre la interculturalidad.

Compartiendo la fe subversiva de Abraham de no matar

Abraham es una figura capital compartida por las tres religiones “abrahámicas”. En el Antiguo Testamento, con Abraham se inicia una historia salvífica marcada por el diálogo entre Dios y el ser humano donde el elemento central de la relación es la fe.²⁰ Por la fe Abraham decidió dejar su tierra, parentela y religión e inició una aventura de vida que habría de llevarlo a convertirse en el “padre de la fe” de las tres religiones monoteístas más grandes del mundo. La veneración compartida por este personaje puede ser un impulso para el replanteamiento de la misión cristiana. La figura de Abraham del Antiguo Testamento es aceptada íntegramente en el cristianismo naciente, quien ve en él, especialmente a través de teólogos de la importancia de Juan y Pablo, un modelo de fe y uno de los más importantes precursores de Cristo. A su vez, el Corán menciona en 69 ocasiones a Abraham, donde es considerado sobre todo como el representante del islam originario y por ello un modelo y testigo de primer orden de la verdadera fe: “Abraham no fue ni judío ni cristiano; fue hanif [piadoso] y musulmán, pues no estuvo entre los asociadores [politeístas]. Los hombres más cercanos, más dignos de Abraham son quienes le siguen, este Profeta, Mahoma y quienes creen. Dios es amigo de los creyentes” (Azora 3,60-61). Esta afirmación se entiende desde el sentido coránico que no considera al islam como una nueva religión, sino como la restauración de la verdadera religión originaria. Lo que la frase reclama es el valor ejemplar de la piedad y la fe de Abraham, virtudes que también reconocen el judaísmo y el cristianismo.

²⁰ Según K.-J. Kuschel (apud Renz; Leingruber, 2004, p. 147), “Abraham es la herencia de Israel a los pueblos del mundo. Y esto porque este hombre originario deja su ciudad originaria de Ur y se convierte en ejemplo original del ser humano que se entrega a sí mismo: es un existencia humana que vive en el camino del encuentro y hacia el encuentro con Dios, es éxodo desde la falsa fe, entrega a un destino desconocido con la confianza puesta en Dios, quien envía al ser humano hacia una tierra desconocida”.

Creemos que la misión cristiana puede estar motivada en la promoción de valores inspirados en Abraham, como la fe como condición para la plenitud de la existencia humana, una existencia convencida del cumplimiento de la promesa de Dios de prosperidad (para todos los seres humanos, de todos los pueblos) y descendencia abundante (como símbolo de la continuidad de la vida, contra todo lo que actualmente atenta contra ella).

La misión cristiana tiene la posibilidad de tener un desarrollo más significativo a partir de la figura de Abraham, si logra replantear la misión desde una traducción teológica del significado de lo que es ser “padre de la fe” y “piadoso ejemplar”. Una orientación importante para el replanteamiento nos parece ser la lectura que hace Franz Hinkelammert (2000) de la narración del “sacrificio de Isaac”, donde presenta la tesis de que la fe de Abraham no consistió en su disposición de matar a su hijo Isaac, sino en su determinación de no hacerlo. Llega a esta convicción después de explorar el texto bíblico base que narra el evento (Gn 22,1-22), el que considera como un texto crítico hacia las tradiciones sacrificiales de su contexto, a las que por medio de esta narración se les critica, a la vez que se valora la fe de Abraham como la disposición de rebelarse contra las leyes que ordenan matar. Se invierte así el valor central y entonces la fe consiste en desobedecer la ley y la tradición que exigen sacrificios y se revela la libertad del creyente de no matar:

A Abraham la obediencia lo hace libre, porque lo que se le pide, es ser libre. Esta libertad la afirma al *no* matar a su hijo y al enfrentar toda su sociedad, toda su cultura. Esta libertad es su fe. La fe de Abraham, por tanto, está en *no* haber matado a su hijo. (...) La fe de Abraham implica una ruptura con la cultura, la sociedad y la institucionalidad de su tiempo, para someterlas a la libertad del hombre, que es afirmación de la vida (Hinkelammert, 2000, p. 19). (Cursivas en el original).

Hinkelammert lleva adelante su análisis y plantea que esta libertad de ponerse por encima de la ley está en el origen del cristianismo, expresada también en la libertad con que Jesús vivió, por lo cual Jesús es matado por la ley y sus representantes. Posteriormente Pablo, inspirado en la vida de Jesús, expresa teológicamente la necesidad de ponerse por encima de la ley, cualquier ley que atente contra la libertad y la vida. El autor contextualiza esta aseveración:

La ley mata y no se debe matar. La ley es el padre que mata a su hijo. Una vez hecha esta extensión de la ley hacia la destrucción del otro, resulta que el hijo es el pobre. La ley es la autoridad-padre que mata al pobre. Pero el padre Abraham no mató, y Jesús fue matado en lugar del pobre. ¿Qué hace ahora el pobre que es matado por la ley? Con su fe Abraham se puede identificar con

Jesús, que en la cruz destruyó la ley y en su resurrección se impuso a ella y la sometió a las necesidades del pobre. Ese sería el resultado de la crítica paulina de la ley (Hinkelammert, 2000, p. 61).

Desde una teología de la vida y la libertad, consideramos válida y necesaria una misión cristiana que se despliegue como defensa la vida humana sobre cualquier otro valor. En este sentido, la teología latinoamericana ha hecho un aporte muy valioso que debe seguir profundizándose ya que en este mundo globalizado, la misión sólo puede tener sentido desde el llamamiento a defender la vida de todos y todas, y también de la naturaleza, desde los valores religiosos humanizantes de todas las religiones. Las tres religiones “abrahámicas”, con sus enormes reservas éticas, pueden recibir un positivo impulso de la misión cristiana desde la perspectiva de la defensa de la vida como imperativo ético-teológico fundamental. Seguramente la figura identificatoria y cohesionante de Abraham puede ser muy inspiradora y base firme para motivaciones y acciones compartidas.

Misión como creación de espacios de encuentro y entendimiento

La misión cristiana ha estado orientada por el esfuerzo de ganar adeptos para la propia fe, modelo que evidentemente ha llegado a sus límites y al agotamiento. La misión no debe renunciar al deseo de compartir sus valores y convicciones, pero sabiendo que el mundo del “otro” y la “otra” es diferente y propio, y que tiene también dimensiones culturales y religiosas a las que no se tiene derecho de invadir. Desde la inspiración del diálogo interreligioso, planteamos la posibilidad de desarrollar la misión como un esfuerzo por crear espacios de encuentro y entendimiento; acercamientos al mundo del “otro” y la “otra” no con la intención de convertirlo, sino de entenderlo, tal vez enriquecerlo, pero al mismo tiempo también para dejarnos enriquecer por él. Para ello es necesaria una hermenéutica inspirada en la gracia, en el reconocimiento de que la presencia de Dios y su voluntad salvadora se encuentran también más allá del horizonte cristiano y, con toda seguridad, de los límites de las iglesias²¹.

Este esfuerzo hermenéutico tiene precedentes en muchos textos de la Biblia. Nos atreveríamos a decir que la encarnación misma de Jesús es su imagen central, ya que, según la fe cristiana, Dios se encarna y habita entre los seres humanos, haciéndose como uno de nosotros (Jn 1). También Pablo lo entiende así y por eso a los filipenses les cita un poema donde se expresa esta

²¹ Vigil (2004, p. 348) propone: “Una misión que acepte sincera y consecuentemente que fuera de la Iglesia hay Salvación, que fuera de ella hay mucha Salvación, y que se trata de una Salvación autónoma e independiente de la Iglesia, en las manos solamente de Dios”.

experiencia de “vaciamiento” del Cristo celestial que sale de sí mismo para participar en la historia humana en forma de siervo (Fl 2,6-11). Además, toda la teología paulina, así como otras teologías de la iglesia naciente, pueden ser entendidas como esfuerzos hermenéuticos por comprender la obra de Cristo desde el Antiguo Testamento, y luego de traducirla a contextos tan diferentes como la diáspora judía, el mundo greco-romano y otros “mundos”.

Desde una sensibilidad mínima y de respeto por el mundo cultural y religioso que no es el nuestro de origen, y al que nunca llegaremos a comprender del todo, la misión cristiana ya no puede plantearse en perspectiva proselitista ni unidireccional. El esfuerzo por entender “otros mundos” y dialogar con ellos es una exigencia ética que se ha visto reforzada por la creciente conciencia de la falta de comunicación religiosa y cultural de nuestros tiempos, y sus lamentables consecuencias. Si la misión cristiana quiere ser significativa en el mundo contemporáneo, ésta es un área donde puede desarrollar un servicio invaluable: tender puentes de comunicación y entendimiento, crear espacios de comunión y de vida, realizar una obra de hermenéutica cultural y religiosa que ponga en contacto a las personas desde contextos propios, el desarrollo de una pedagogía de respeto interreligioso e intercultural. La misión así entendida sigue siendo un ir a los demás, pero no para convencerlos de una verdad universal, sino con la invitación a una existencia compartida que se construye en diálogo y comunicación, en un dar y recibir no mediatizado por los criterios del mercado, sino por los criterios del Dios de la vida que las tres religiones “abrahámicas” comparten²².

La semiótica ya ha demostrado la imposibilidad de acceder a mundos culturales cuyos símbolos nos son desconocidos y, consecuentemente, la imposibilidad de entenderlos e interpretarlos desde un sistema cultural exógeno. La única posibilidad de acercamiento a una comprensión, al menos parcial, es la inmersión existencial en ese mundo o el establecimiento de códigos comunes que posibiliten la comunicación y comprensión. Pero en ese esfuerzo es necesario también aprender a reconocer las fronteras infranqueables, los espacios que nunca seremos capaces de penetrar, los espacios “extraños”, los que no deben ser asumidos como negativos. En este intento de entender el “otro mundo”, el diálogo no es sólo un intercambio de pensamientos, sino principalmente un encuentro entre personas, por lo que depen-

²² Nos identificamos plenamente con la afirmación de Vigil (2004, p. 354): “El futuro es el diálogo interreligioso. No como medio ni como estrategia, sino como un valor en sí mismo. Diálogo como apertura del corazón de nuestra religión y como acogida de la religión del otro. Dejando al Espíritu la responsabilidad de llevarnos a donde Él quiera, a donde hoy por hoy no sabemos dónde”.

de de la confianza mutua y exige el respeto por la identidad del otro y la otra²³. También exige la disposición de poner en cuestionamiento la propia autocomprensión, así como la disposición para entender a los otros como ellos se definen a sí mismos, y cómo nos definen a nosotros.

Fornet-Betancourt (2002, p. 31) plantea posibilidades para el diálogo intercultural, que nosotros consideramos también aplicables al diálogo interreligioso, especialmente en esta perspectiva de misión dialógica que exponemos: “Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como tránsito y puente para la inter-comunicación”. Esto significa para nosotros que en el esfuerzo hermenéutico partimos desde nuestra propia comprensión, pero ahora dispuesta a ser ampliada e, incluso, también susceptible de ser modificada. Esta convicción también la comparte Vigil (2004, p. 350): “Una misión que esté movida también por un sincero deseo de encontrar, conocer y acoger la religión del otro, y de ‘inreligionarse’ en ella: aceptar y descubrir con gozo la capacidad de la otra religión para mediar en la propia relación con el misterio de Dios”. Es decir, conocer el mundo del “otro” no es un interés prioritariamente académico, sino una vocación de encuentro y pertenencia universal. La misión cristiana es así motivada a convertirse en parte de un proyecto de comunión, en un salir y entrar a mundos que quieren compartirse; ya no es solo ir y entrar, sino también abrirse a recibir; no solo entregar, sino también recibir.

Desde este planteamiento, concebimos como posible el desarrollo de una misión cristiana que no renuncia a sus valores, pero que tampoco pretende imponerlos ni absolutizarlos. Son valores que intentan dialogar con otros valores religiosos surgidos en contextos específicos que exigen ser tratados con respeto y dentro de su especificidad. Sólo un gran esfuerzo de hermenéutica cultural permitirá una adecuada significación de ellos, y la misión cristiana puede ser un componente de primer orden en la construcción de ese espacio hermenéutico. Ella puede aportar mucho en este establecimiento de puentes de comunicación, de redes de sentido, de códigos de comunicación y de iniciativas ecuménicos e interculturales de promoción y defensa de la vida.

Conclusión

La misión cristiana está ante el desafío y la oportunidad de replantearse sus motivaciones y alcances. La globalización ha convertido a todas las religiones y culturas en vecinas, lo que debe ser tomado como una enorme oportu-

²³ Como afirma Stefan Alkier (2000, p. 49), “las religiones no se pueden reducir a artículos de fe, más bien ellas generan un mundo propio, en el cual los creyentes viven”.

tunidad de encuentro y de búsqueda conjunta de las mejores alternativas para potenciar la vida en todas sus dimensiones.

La misión cristiana tiene sentido y validez porque la “historia de Jesús” sigue siendo un llamamiento radical al amor sin fronteras, un llamamiento a la participación en el proyecto del reinado de Dios²⁴ donde las principales leyes son el amor al prójimo y la celebración de la vida, donde se concretiza una revolución de valores donde los excluidos de la sociedad son puestos en el centro, los últimos son los primeros, la grandeza se mide por la capacidad de servicio²⁵.

La misión cristiana tiene sentido como participante de un macroproyecto de solidaridad y comunión mundial donde se propugna como imperativo ético y postulado teológico central el “no matarás”, inspirados en la fe de Abraham que se hizo libre poniéndose por sobre la ley que exigía el sacrificio humano, y como ser humano libre se convirtió en paradigma, símbolo y progenitor de una multitud de hombres y mujeres que nos identificamos con las tradiciones y religiones que comparten su voluntad de no matar, de rebelarse a las leyes opresoras y convertirse, como él, en “amigos y amigas de Dios”, quien es principalmente el “dador y sustentador de la vida”.

La misión cristiana tiene sentido y ha cobrado nueva urgencia como espacio de encuentro, diálogo y reconocimiento de las diferencias y las convergencias. La misión puede ser un esfuerzo hermenéutico que intenta descubrir valores promotores de vida en de cada cultura y religión y en esa búsqueda descubrir la posibilidad de conocerse a sí misma, con sus limitaciones y alcances, y entonces verse inserta en un proyecto macroecuménico que se extiende incluso más allá de las religiones, donde se descubre una voluntad humana de vida que nada ni nadie puede detener.

La misión cristiana tiene sentido en cuanto un salir de sí misma y adentrarse en otros mundos culturales y de sentido, y entonces descubrir que ahí también está la presencia de Dios, en formas hasta entonces no percibidas, que nos ayudan a ampliar nuestra capacidad de creer en un mundo otro, en “un mundo donde caben todos los mundos”.

Referencias

AGUIRRE, R.. *La mesa compartida: estudios del NT desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae, 2003.

ALKIER, S. Fremde Welten verstehen lernen: semiotische Bausteine einer interkulturellen Hermeneutik für die religionsgeschichtliche und religionsdialogische Arbeit. *Zeitschrift für Neues Testament* 5, Frankfurt am Main, Francke Verlag,, p. 49-55, 2000.

²⁴ Cf. Rafael Aguirre (2003, p. 135-164 – cap. II: “El Reino de Dios y sus exigencias morales”).

²⁵ Gerd Theissen (2004) interpreta el proyecto de Jesús como una “revolución de valores”.

- BARROS, Marcelo. Pluralismo cultural y religioso: eje de la teología de la liberación. In: ASETT - Asociación Ecuémica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo. *Por los muchos caminos de Dios: desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*. Quito, Ecuador: Verbo Divino, 2003. p. 156-181.
- BARTH, H.-M. *Dogmatik. evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch. 2da. ed. Corregida. Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher Verlagshaus, 2002.
- BEN CHORIN, T. Warum lesen Juden das Neue Testament? *Zeitschrift für Neues Testament* 5, Frankfurt am Main, Francke Verlag, p. 11-19, 2000.
- BIBLIA *de Jerusalén Latinoamericana*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2003.
- BRAATEN, C. E. *Escatología y ética*. Trad. del inglés por Luis Farré. Buenos Aires: La Aurora, 1974.
- EL CORÁN. Traducción y prólogo de Juan Vernet. 5ta.ed. Barcelona: Debolsillo, 1985.
- FORNET-BETANCOURT, R. *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2001.
- HINKELAMMERT, F. J. *La fe de Abraham y el Édipo occidental*. 3ra. ed. San José, Costa Rica: DEI, 2000.
- HOORNAERT, E. *La memoria del pueblo cristiano: una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos*. Trad. del portugués por Alfonso Ortiz. Buenos Aires: Paulinas, 1985.
- JOMIER, J. *Bibel und Koran*. Wien: Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, 1962.
- LA MISNÁ. Edición de Carlos del Valle. 2da. ed. revis. y correg. Salamanca: Sígueme, 2003.
- PESCH, O.-H. Der Gott Jesu Christi: ein Versuch zur Frage nach christlichen Kriterien im interreligiösen Dialog. In: AMÉLÉ ADAMAVI-AHO, E.; BIEHL, M. (eds.). *Gottesgabe: Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion*. [Festschrift zum 65. Geburtstag von Theodor Ahrens]. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2004. p. 497-510.
- RENZ, A.; LEIMGRUBER, S. *Christen und Muslime: was sie verbindet – was sie unterscheidet*. München: Kösel, 2004.
- SANDERS, E. P. *Paul*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- SCHUMANN, O. Gemeinsames und Trennendes zwischen Christen und Muslimen. In: Ekué, Amélé Adamavi-Aho y Michael Biehl, editores. 2004. AMÉLÉ ADAMAVI-AHO, E.; BIEHL, M. (eds.). *Gottesgabe: Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion*. [Festschrift zum 65. Geburtstag von Theodor Ahrens]. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2004. p. 545-556.
- TAMAYO, J. J. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta, 2004.
- THEISSEN, G. *Die Jesusbewegung: Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004.
- VIGIL, J. M. 2003. Espiritualidad del pluralismo religioso: una experiencia espiritual emergente. In: ASETT - Asociación Ecuémica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo. *Por los muchos caminos de Dios: desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*. Quito, Ecuador: Verbo Divino, 2003. p. 137-155.
- _____. *Teología del pluralismo religioso: curso sistemático de teología popular*. Quito, Ecuador: Abya Yala, 2004.
- WISCHMEYER, O. (ed.). *Paulus: Leben – Umwelt – Werk – Briefe*. Tübingen; Basel: Francke Verlag, 2006.