

LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA TEOLOGÍA EVANGÉLICA (ISEDET)

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

En esta comunicación me referiré a la visión de la historia de la Iglesia en la perspectiva de la teología evangélica conforme se elabora académicamente en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos de Buenos Aires. La importancia de esta institución en toda América Latina la convierte en un referente obligado al analizar las direcciones del pensamiento evangélico sobre este tema. En primer lugar ubicaré a ISEDET en su trayectoria, luego expondré su producción sobre historia eclesiástica y las bases teológicas que asume.

1. *Trayectoria de ISEDET*

ISEDET¹ surgió en 1970 de la unión de la Facultad Evangélica de Teología y la Facultad Luterana de Teología. Ambas instituciones concurren a la fusión con una larga historia propia.

La Facultad Evangélica se inició hacia 1880, por obra de las comunidades valdenses y metodistas, que iniciaron en Uruguay la preparación de pastores nacionales. Al poco tiempo se reubicaron en Buenos Aires; en 1917 adhirió la Iglesia de los Discípulos de Cristo y en 1947 la Presbiteriana. Poco a poco se reunieron en su torno otras denominaciones, sobre todo la Reformada y la Anglicana. Su principal órgano académico fue la revista *Cuadernos Teológicos* que, como sus profesores, tuvieron una decidida participación en los movimientos ecuménicos latinoamericanos.

La Facultad Luterana fue fundada en 1954 por decisión del Segundo Congreso Luterano Latinoamericano e inició sus tareas en Bue-

1. La información sobre esta institución proviene de sus publicaciones oficiales.

nos Aires al año siguiente. Su objetivo era la formación de pastores luteranos nacionales latinoamericanos y la unificación de la tradición luterana. Publicó la revista *Ekklesia* para reflejar el desarrollo del pensamiento luterano en esta región. Entre sus actividades académicas significativas debe contarse la actual edición de las *Obras de Martín Lutero*. El ámbito geográfico de influencia fue el Río de la Plata (Argentina y Uruguay), Chile, Perú, Venezuela y Colombia.

De modo que al crearse ISEDET, las iglesias unidas son: Anglicana, de los Discípulos de Cristo, Luterana, Metodista, Valdense, Escocesa y Reformada. En su conjunto abarcan más de 100.000 fieles en Argentina y representan a otras iglesias de América Latina vinculadas académica y pastoralmente. Entre estas iglesias, pueden mencionarse especialmente: Discípulos de Cristo en el Paraguay, Federación Luterana Mundial, Junta Misionera de la Iglesia Luterana en América y en Uruguay e Iglesias Luteranas de Uruguay, Perú y Venezuela, Iglesias Evangélicas Metodistas de Bolivia, Chile, Perú y Uruguay.

Esta composición institucional explica el carácter netamente interconfesional y continental que ha caracterizado a ISEDET que, conforme al art. 2 de su Estatuto «se dedicará a la formación e investigación teológica destinada a la preparación de ministros y laicos, profesores, maestros y otros trabajadores que se consagren a la obra de la Iglesia Cristiana». Esta designación (Iglesia Cristiana) marca el sello ecumenista que caracteriza a su profesorado y a sus actividades académicas, que debe tenerse en cuenta al analizar el tema que nos ocupa. Esta postura está explicitada en la «Autodefinition del Claustro de Profesores de ISEDET», donde el cuerpo docente manifiesta el carácter interconfesional y regional de su propuesta, sin que ello implique desconocer las variadas tradiciones eclesiales que están en la base del consenso global². Su propuesta teórica se centra en dos momentos: crítica y reconcepción que no son sólo tareas intelectuales, sino que tienen un inescindible componente testimonial. Por eso hacen profesión de vincularse a la tradición latinoamericana, que es el *locus* específico de su fidelidad al Evangelio. Desde este punto de vista está claro por qué ISEDET ha acogido con interés las propuestas de la Teología de la Liberación provenientes del campo católico, aunque las ha leído en su

2. «Nuestro punto de partida no es, pues, neutral. Somos miembros —en algunos casos ministros— de las iglesias, en cuya vida participamos, de cuya tradición nos alimentamos y ante las cuales somos responsables. Recibimos, por lo tanto, los credos y confesiones por los que la Iglesia, en diversos momentos de su historia, ha tratado de expresar su fidelidad al Evangelio de Jesucristo».

propio contexto teológico³. En tercer lugar, el claustro asume el carácter necesariamente ideológico (en sus sentidos positivo y negativo) de toda opción teórica, incluyendo la propia⁴.

La propuesta de diálogo transformador implica, conforme a este documento: 1. un diálogo con las ideologías contemporáneas; 2. que es necesariamente crítico y 3. no solamente académico sino práctico, inserto en la vida cristiana. En esta triple exigencia queda superada la ideología porque «si bien la fe —y la teología— no puede desprenderse de una expresión ideológica, creemos que la trascienden en su origen y dinámica —la acción del Espíritu— y que ello demanda la disposición a cuestionar y cuestionarnos las ideologías, tanto sometiénolas a una crítica intelectual rigurosa como confrontándolas con el contenido de nuestra tradición cristiana». Este punto es muy importante porque marca el criterio con el cual el grupo de ISEDET aborda las cuestiones relativas a la historia de la iglesia y a la teoría teológica subyacente.

Finalmente, como tareas académicas específicas, ISEDET aborda: 1. Una relectura contextual de la Escritura, que permita descubrir núcleos centrales del mensaje que otros contextos u otras lecturas han deestimado o deformado; 2. Crítica sistemática a la pretensión de universalidad e intemporalidad asignadas a formas de pensamiento o metodologías teológicas que en realidad afirman solamente circunstancias históricas respetables pero particulares; 3. Crítica a las pretensiones de absolutez de cualquiera de las teologías confesionales particulares; 4. Reclamo de libertad con respecto a la práctica eclesial⁵.

Además de esta propuesta contextualizada y regional, la tarea intelectual de ISEDET ha tenido siempre una dimensión mucho más am-

3. «una concepción plena y evangélica de la liberación debe penetrar la totalidad de la vida y ministerio interior y externo de la iglesia. En otro orden de cosas, tenemos conciencia de que la liberación, particularmente en lo que hace a su dimensión política, social y económica, no se realiza sin conflictos y enfrentamientos. Nuestro horizonte último es la plena reconciliación de todas las cosas en Jesucristo, meta final de la acción liberadora de Dios, la cual no excluye el juicio».

4. «Tomamos conciencia de la apropiación ideológica de la fe cristiana que ha tenido lugar repetidamente en el pasado y el presente, moldeando la teología y la práctica de las iglesias y/o instrumentándolas. A la vez reconocemos nuestra propia ubicación ideológica como factor determinante, ya que mediante él nos ubicamos en nuestro contexto y aprehendemos y expresamos la realidad que nos rodea».

5. El documento puntualiza la distinción entre teólogos y pastores de una manera pulcra: «No nos creemos capaces ni autorizados para definir como profesores de teología las tareas que nuestras iglesias deben realizar, ni cómo han de llevarlas a cabo. Pero sí creemos que es nuestra responsabilidad participar en la reconsideración crítica de las mismas y en la búsqueda de nuevos caminos».

plia. De hecho muchos de sus profesores y alumnos provienen de áreas extracontinentales y su huella es perceptible en su producción académica. Así, la Cátedra Carnaham (con invitados internacionales) ha tenido como profesores a una mayoría foránea, y pocos latinoamericanos⁶.

Además de los cursos de teología (Bachillerato, Licencia y Doctorado), ISEDET tiene otros tipos de cursos pastorales, educación teológica a distancia y diversos servicios para-académicos. Sus dos publicaciones periódicas más importantes son la *Bibliografía Teológica Comentada del área iberoamericana* y *Cuadernos de Teología* que reemplazó a las publicaciones de las dos facultades fundacionales. Sus tareas le han dado una proyección muy grande en el ámbito de las confesiones protestantes a nivel internacional. Varios de sus profesores y graduados se han destacado a nivel mundial⁷, lo que convierte a esta institución en una especie de polo de atracción de las temáticas que visualiza.

2. *Historiografía sobre la iglesia cristiana*

La historiografía del ámbito evangelista de los años que estamos considerando se centra en el concepto de «misión». Desde el punto de vista cronológico y geográfico, el acento está puesto, casi en exclusiva, sobre este siglo y sobre las regiones marginales (tercer mundo o mundo en desarrollo) a las cuales acudieron tardíamente las iglesias de procedencia nórdica. Este carácter de «recién llegados» (desde fines del siglo pasado) pone en peligrosa aproximación a las iglesias reformadas históricas con las nuevas iglesias y hasta con las modernísimas «sectas» (diferencias que en el mundo católico, sobre todo para el católico medio, son casi desapercibidas). Beatriz Melano Couch ha señalado con acierto que el desarrollo histórico del protestantismo en América Latina es casi desconocido, lo que determina una virtual ignorancia de la magnitud del

6. Entre los primeros podemos mencionar a John Baillie, Roland Bainton, Eberhard Bethge, André Dumas, Kenneth Scott Latourette, Jürgen Moltmann, Stephen Neil, D. T. Niles, J. A. T. Robinson, Henry P. Van Duseen, W. A. Vissert 't Hooft, Jorge Pixley, Franz Hinkelammert. Fueron invitados latinoamericanos Rubem Alves, Juan Luis Segundo y José Míguez. Como se ve, en esta nómina hay representantes de casi todas las confesiones cristianas, incluyendo la católica.

7. Por ej. Emilio Castro fue Secretario General del Consejo Mundial de Iglesias, José Míguez Bonino fue su Presidente y el Obispo, Federico Pagura fue Presidente del Consejo Latinoamericano de Iglesias. Profesores y alumnos de diversas procedencias se han formado con ellos en la institución: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Ecuador, Paraguay, Perú, Uruguay, de diversos países de África, de Estados Unidos, Alemania, Gran Bretaña y Holanda.

fenómeno⁸, que no puede ser asimilado a los cánones con que se estudia el fenómeno católico, porque mientras que el catolicismo llegó desde España como iglesia institucionalizada y jerárquica, con un único *corpus* doctrinal y litúrgico, el protestantismo provino de diferentes países y culturas y llegó en formas doctrinarias diversas: luteranismo alemán, calvinismo suizo y francés, presbiterianismo escocés, anglicanismo, metodismo galés, etc. Pero en general lo común ha sido estar guiadas por un concepto de misión que tendía a conversiones específicas dentro de un marco ya previamente cristianizado en general por el catolicismo.

Según esta autora, las etapas fundamentales del protestantismo en América están marcadas por el auge y la crisis del liberalismo protestante (antes y después de la década del 50). El Congreso Evangélico Latinoamericano, reunido en Panamá en 1916, había hecho una ecuación entre cristianismo y valores liberales que de algún modo convirtió al protestantismo en un mensajero del pensamiento político anglosajón. Como respuesta desde las latitudes sureñas, la Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA) reunida en Buenos Aires en 1949, aunque no cuestionó abiertamente el marco anterior, no dejó de advertir los peligros de esa forma de neocolonialismo. Pero la crisis de la teología liberal se produjo en realidad por obra de teólogos europeos, incluso antes que la teología de la liberación católica se expandiera por el tercer mundo. Uno de los gestores de esta crisis fue Karl Barth, cuyo pensamiento recorrió el mundo y generó discípulos que continuaron y profundizaron la línea crítica que él había marcado, señalando la importancia de factores como la educación, la justicia, la libertad, para generar un ámbito adecuado a la religiosidad. Esta conciencia reflexiva de la teología protestante se sitúa en la década del 60, y tiene su primera concreción en la segunda Conferencia Evangélica de Latinoamérica (CELA II) reunida en Lima en 1961. Ese mismo año, el Comité Central Presbiteriano de América Latina, reunido en Chile, marcó un hito en la revisión de los criterios misionales. En ambos casos aparecieron nuevos temas como referentes teológicos: pastoral del aborigen, problemas de la reforma agraria, la eticidad del imperialismo económico, etc. En esta época nace lo que se llamará *Teología del desarrollo*, que se proponía pensar teológicamente el problema del desarrollo social, en forma similar a la tradición de la «Doctrina Social» de la Iglesia Católica.

8. *Teología de la liberación y misión de la iglesia en América Latina. Un punto de vista protestante*, en «Cuadernos de Teología», VI/4 (1985) 21 ss.

Pero para el protestantismo en los lugares de misión se convirtió en un modo diferente de evangelizar, y sobre todo, en un cambio significativo en la práctica religiosa.

La década del 60 fue interesante en cuanto a los cambios en esta perspectiva misional. Melano Couch señala que reuniones como la Conferencia de Piriápolis (Uruguay) de 1967, como subunidad de «Iglesia y Sociedad» del Consejo Mundial de Iglesias y la Tercera Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA III) de 1969 son nuevos hitos que preanuncian una década decisiva para la teología protestante, la década del 70, que la autora califica de «época de la creatividad», es decir, por primera vez auténticamente inculturada.

Otra característica de la misión protestante es el constituirse como *iglesias de transplante*⁹, es decir, haber llegado como apéndices religiosos de culturas de emigración europea, y que se transmitían junto con la lengua materna (de allí que durante mucho tiempo los oficios se rezaran en inglés, francés, alemán, húngaro, lituano o sueco) pero no en la lengua vernácula del país de adopción. Desde que su tarea consistía en servir a la comunidad del país de origen, no se vincularon a los problemas locales, ni siquiera a las más graves cuestiones socio-económicas, aunque curiosamente en sus lugares de origen manifestaban profundos compromisos sociales. Esta extranjerización consentida y querida a la postre les ha perjudicado cuando las sucesivas generaciones se integraron al país de adopción: en su mayoría han visto drásticamente mermada su feligresía, incluso con riesgo de desaparición.

Muy importante ha sido la reflexión sobre los intentos de reunificación de las iglesias protestantes. El ecumenismo en el protestantismo, en especial en Latinoamérica, es un proceso cuya formación va de 1949 a 1960¹⁰ y sin duda tiene que ver con la realidad americana como una «oikoumene» de postguerra. Para Míguez Bonino, los ejes de la historia del protestantismo en busca de una conciliación son los siguientes: 1) un surgimiento o primer desarrollo en relación —generalmente conflic-

9. B. MELANO COUCH, art. cit. p. 25. La autora afirma incluso que de hecho este estrecho concepto de misión no permitió una adecuación regional, de modo que estas iglesias «han ignorado la problemática socio-política latinoamericana (...) Se mantienen separados. Estas preocupaciones no los llevan a preguntarse por las estructuras sociales injustas que producen pobreza, abandono, explotación. Las cuestiones de la iglesia no tienen nada que ver con los problemas mundanos socio económicos del continente [se refiere a América Latina]».

10. Cf. José Míguez BONINO, *Hacia un protestantismo ecuménico. Notas para una evaluación histórica del protestantismo entre la I y II CELA (1949-1960)*, en «Cuadernos de Teología», v/4 (1979) 272-285.

tiva— con el catolicismo. En este sentido su propia historia se vio influida por los cambios producidos en Roma desde 1930 hasta el Vaticano II. 2) la aparición de los movimientos pentecostales, con una gran fuerza en las bases, que poco a poco se va reflejando en las cúspides ecuménicas. 3) las llamadas «iglesias conservadoras» (sector del protestantismo norteamericano que en el siglo pasado fue altamente influido por el «fundamentalismo teológico» y que también suelen denominarse «iglesias no históricas» o «evangélicas») son iglesias nacidas de obras misioneras estadounidenses que ampliaron rápidamente su gestión. 4) las llamadas «iglesias liberales», o «trasplantadas» que se caracterizan por tres notas: a) provienen de la inmigración; b) se limitan a su comunidad étnica y lingüística; c) mantienen homogeneidad de composición social. 5) la mayor parte de todas estas iglesias desarrollan en este período su estructura institucional propia y su reflexión peculiar. 6) las iglesias protestantes misioneras, en su mayor parte de origen norteamericano, en la década del 50 comienzan a recibir el impacto europeo, que las marca en cuanto a la influencia teológica. Toda esta historia es desarrollada por numerosos trabajos puntuales.

Un hito importante, muy reflejado en la historiografía y en las reflexiones inmediatamente posteriores es la Conferencia de Oaxtepec (México) de 1978, donde se dieron específicamente una serie de documentos ecuménicos de alcance latinoamericano y quizá por primera vez en forma ampliamente inculturada. La amplitud de la convocatoria determinó que la mayoría de las confesiones protestantes revisaran sus respectivas historias regionales a la luz del encuentro. Para las iglesias históricas lo más importante es haber concurrido a la formación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) como ente integrador ecuménico¹¹, aunque reconociendo que el camino por andar es todavía largo y arduo. Para las nuevas corrientes, como los pentecostales, significó una posibilidad de presencia formalizada en el seno de una tradición que había sido reacia al reconocimiento¹².

La historia global de la evangelización americana ha sido objeto de algunos estudios¹³. Con motivo de los Quinientos Años de Améri-

11. Cf. Ricardo PIETRANTONIO, *Oaxtepec desde la perspectiva de las iglesias históricas*, en «Cuadernos de Teología», v/4 (1979) 293-296.

12. Cf. Gabriel O. VACCARO, *Oaxtepec desde una perspectiva pentecostal*, *ibid.* p. 289-292.

13. Se dedicó un número de «Cuadernos de teología», con el título *501 años. La vigencia de los temas* (v. XIII, n. 1, 1993), donde además de los mencionados en el texto, R. Krüger se ocupa de los recientes procesos, A. Zorzín del exterminio de los charrúas en Uruguay, L. Colluscio de los indígenas en la Guerra del Desierto y N. Míguez de

ca, se organizó un Seminario homónimo. Julio de Santa Ana, luego de pasar revista a las encontradas posiciones sobre la conquista y evangelización, y a la propuesta de la «nueva evangelización» de Juan Pablo II, plantea una cuestión capital para cualquier intento de valoración crítica de la misión cristiana intercultural (que es la mayoría de los casos). Después de resumir las posiciones de la «nueva evangelización» apunta: «En esta visión hay grandes simplificaciones de la historia vivida por nuestros pueblos. Son simplificaciones a partir de aquella *idea* de que es necesario renovar la cultura a partir de elementos cristianos. Se trata aquí del desarrollo de una ideología (...) Se trata de una ideología reaccionaria [desconoce todo lo no católico que hay en la realidad latinoamericana, por ej.]. No mira hacia adelante (en este sentido carece de dimensión escatológica). Y, lo peor, no tiene en cuenta la historia. No acepta lo que ocurrió. Por eso no puede proyectarse hacia el futuro. No tiene otro camino que refugiarse en el pasado»¹⁴. Aunque la frase está referida a la posición oficial del catolicismo, puede extenderse a las análogas en el campo protestante. Se trata de cuestionar los elementos ideológicos subyacentes en las valoraciones y exhibirlos para una discusión racional. Y en el criterio de esta posición, tal discusión no puede ser obviada por aplicación de otros criterios estrictamente teológicos (la voluntad divina, o la inescrutabilidad de sus designos, etc.).

Sidney Rooy, en una evaluación de la evangelización protestante¹⁵ presenta la liquidación de réditos y créditos¹⁶ de esa empresa, en

experiencias educativas en el Chaco. Un enfoque crítico global sobre la evangelización cristiana en América Latina en Roberto E. RÍOS, *Las formas históricas de la Evangelización en América Latina*, en «Cuadernos de Teología», VIII/1 (1987) 47-56. En los últimos años varias tesis producidas en ISEDET se han ocupado especialmente de temas puntuales de historia de las iglesias protestantes en esta zona, publicados en «Cuadernos de Teología», XIII/2 (1994). Menciono en particular los trabajos de Eugenio Mohr sobre la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata: 1933-1945 (p. 55-68), el de Pedro Kalmbach sobre la Congregación Evangélica del Alto Uruguay (p. 27-38) y el del Pablo Münter sobre los «sermones patrióticos» del pastor Hagedom en Rosario entre 1933 y 1945 (p. 39-54). Como se aprecia, se trata de una visión incultrada de la historia de la iglesia. También hay trabajos específicos sobre Argentina en «Cuadernos de Teología», XII/2 (1992): la Colonia del Chubut de 1865 a 1904, por Daniel Ochoa, vida y obra del Pastor Wilhelm Nelke, impulsor de la «germanidad» en esta zona, por Alejandro Zorzín. Sobre el conflictivo caso de la iglesia nicaraguense (católica y protestante, o más bien su ecumenismo) ha trabajado Oscar GEYMONAT, *Un enfoque sobre la iglesia en Nicaragua*, en «Cuadernos de Teología», VIII/1 (1987) 52-77.

14. Julio de SANTA ANA, *Introducción a un seminario sobre los '500 años'*, en «Cuadernos de Teología», XIII/1 (1993) 5-25.

15. *La evangelización protestante en América Latina. 150 años: una evaluación*, en «Cuadernos de Teología», XIII/1 (1993) 48-73.

16. La evaluación de la evangelización católica de José Míguez Bonino hace también un excursus histórico que señala cinco hitos: 1. primera evangelización (1492-1550); 2.

términos como estos: «En el período colonial, las naciones protestantes incursionaron repetidamente en esta historia: piratas, corsarios y filibusteros; conquistas y plantaciones de azúcar y caña en el Brasil, las Guayanas, América Central y el Caribe; transporte, comercio y abuso de esclavos, algunos indios, mayormente negros; contrabando, robo, y dispensadores de licores y gérmenes mortales a los indefensos nativos. Todo esto en la época colonial. Hubo poco evangelio y mucho de diablo» (p. 47-48). Luego de exponer y comentar diez tesis sobre el tema¹⁷ concluye con un párrafo que merece ser transcrito en su totali-

criandad colonial (1550-1808); 3. crisis de la cristiandad colonial y romanización del catolicismo latinoamericano (1808-1950); 4. de la iglesia «misionera» a la evangelización liberadora (1954-1972); 5. la nueva evangelización: de Puebla a Santo Domingo (19173-1992). En este excursus no se propone trazar en detalle la historia sino señalar sus momentos decisivos para hallar las claves de interpretación, superando las interpretaciones unívocas que incapacitan para comprenderla, discutirla y evaluarla. Señala que tan inadecuada es la «leyenda blanca» como la «leyenda negra», tanto la tesis de Ricard (la iglesia «totalmente importada» en México) o la tesis protestante (del sincretismo paginizante). Resultan particularmente significativos dos pasajes. El primero, su hipótesis, expuesta en estos términos (sintetizo): «... mi interpretación —como cualquier otra— no es neutral. Debo pues, reconocer de entrada mis limitaciones y condicionamientos. En primer lugar, no soy católico (...) En segundo lugar, no soy un historiador (...) Finalmente, soy protestante y no hay duda de que mis hipótesis interpretativas tienen que ver con mi formación, tradición y perspectiva como tal (...) Mi hipótesis (...) es que *la dialéctica más fecunda y apropiada para captar la problemática de la evangelización católica en América Latina desde la conquista al presente es la de Cristiandad / Evangelio*». Al término de su ensayo formula la siguiente tesis: «*la dialéctica de Evangelio/ Cristianismo / Cristiandad es inherente a toda forma de evangelización y tiende a resolverse en favor del predominio del proyecto de cristiandad en la medida en que el evangelizador esté en situación de poder en una relación asimétrica con el evangelizado*». Cf. *Evangelio y Cristiandad. Apuntes para una reflexión sobre 500 años de evangelización católica en América Latina*, en «Cuadernos de Teología» XIII/1 (1993) 27-46. Lo citado es pp. 27, 28 y 45, subrayados del original.

17. Las diez tesis, que transcribo por su interés para nuestro tema, son las siguientes: 1. «Desde la conquista se ha cultivado una mentalidad de intolerancia hacia elementos no católicos (...). Por lo tanto se reclama que la única fe y cultura que puede dar sentido y unidad a nuestros pueblos es la catolicorromana»; 2. «La fuerza principal para la apertura cerrada y monolítica de la cristiandad latinoamericana fue la ideología liberal (conservadora) de los países industriales, especialmente Inglaterra, y no el protestantismo como tal. Los inmigrantes protestantes y los misioneros posteriores entraron a América Latina gracias a esta ideología (...).»; 3. «El protestantismo concentró sus energías y esfuerzos en el campo religioso durante la era poscolonial; sin embargo, paralelamente, sirvió como motor del cambio social junto con otras corrientes políticas y sociales contemporáneas». 4. «La penetración misionera masiva del protestantismo a América Latina y la gran expansión norteamericana en lo comercial, diplomático y militar, funcionaron, no tanto en relación de causalidad, sino más bien en relación de interdependencia, lo que ayudó a las dos en el cumplimiento de sus respectivos objetivos», 5. «La concepción predominante tanto en las iglesias de misión como de las de inmigración se basó en la creencia de que los valores espirituales y morales de la socie-

dad: «Las iglesias evangélicas no han sido capaces de reconstruir una cosmovisión coherente frente a las crisis sociales y religiosas de las últimas décadas, una cosmovisión que incluya a las culturas indígenas, mestizas y blancas en un nuevo proyecto histórico. Para ello se requiere claridad sobre los principios fundantes del Reino de Dios, el coraje de denunciar los ídolos y mitos de nuestra sociedad, y la visión de un nuevo paso (no el último) que nos adelante en el camino. Este exige nada menos que una nueva forma de ser Iglesia de Jesucristo, una comunidad que sepa compartir y recibir su gracia y su presencia dondequiera que fuesen manifestadas» (p. 73). Esta incisiva crítica vertida tanto sobre el accionar católico como protestante nos muestra la profunda conexión entre la labor historiográfica, su interpretación y los postulados teológicos que son a la vez punto de partida y de llegada, en cuanto piden a la historia certificación del pasado y justificación de la prospectiva.

El resultado de estas evaluaciones históricas es un cuestionamiento sobre el concepto de «misión», que para Emilio Monti debe modificarse sustancialmente¹⁸ adquiriendo un mayor carácter comunitario y una auténtica «despolitización», lo que requiere, paradójicamente, una

dad protestante serían la llave para solucionar no sólo los problemas religiosos latinoamericanos, sino también las crisis económicas (pobreza y miseria), políticas (autoritarismo y corrupción) y culturales (ignorancia y superstición)». 6. «Frente a la tendencia de las iglesias tradicionales, tanto de inmigración como de misión, de quedarse detenidas en la historia, y frente a la tendencia de la Iglesia Católica de defender sus tradiciones, jerarquías y ritos, y ante el fracaso de ambas en responder a las necesidades de los crecientes sectores marginales, el pentecostalismo surgió como forma religiosa alternativa que supo integrarse con ellos, aunque su función social varía según su entorno»; 7. «Al revés de lo ocurrido en el siglo pasado, cuando las iglesias evangélicas lucharon junto con los sectores más variados de la sociedad para cambiar las estructuras sociales, en este siglo tienden a institucionalizarse (...)»; 8. «La obra evangelizadora de las iglesias protestantes entre las comunidades étnicas de América Latina sufrió muchas de las mismas debilidades que la evangelización católica. E incluso, cuando surgieron corrientes más respetuosas de la cultura indígena, el marco global de opresión, dominación y racismo limitó su eficacia»; 9. «La mancha oscura por la trata y la esclavitud negra en América Latina y el Caribe pesa sobre el mundo 'occidental y cristiano' tanto protestante como católico. Las iglesias oficiales aceptaron la esclavitud como parte necesaria de la colonización, y hasta el presente sus heridas profundas siguen distorsionando nuestras estructuras sociales y relaciones personales»; 10. «Durante el primer siglo de expansión protestante, la educación por medio de escuelas, por la lectura de la Biblia y por los sermones fue el método privilegiado para la misión: una educación basada en la creencia de que la preparación de la capacidad racional disponía al individuo para la aceptación del evangelio. Durante este siglo surgió otra corriente que puso su énfasis en lo subjetivo de la experiencia religiosa, y en la creencia de que la educación sirve en cuanto logra la conversión personal»

18. *Misión en situación de apremio*, en «Cuadernos de Teología», VII/1 (1985) 23-42.

gran claridad política (superación de la ingenuidad del pretendido apoliticismo), ocupando nuevos espacios, promoviendo la conciencia crítica y desarrollando nuevas tareas docentes y formas alternativas de comunicación.

3. *Los criterios teológicos de la historia de la Iglesia*

La dirección de los estudios concretos sobre historia de la Iglesia (o de las iglesias cristianas, para ser más precisa) está delimitada, metodológicamente, por una concepción teológica acerca de la vida cristiana a través del tiempo. La historia de la iglesia tiene detrás una teología de la historia, y en muchos casos es explicitada, discutida y fundamentada con un instrumental teórico y conceptual que trataré de resumir en los próximos párrafos. Dentro de este amplio tema, expondré dos ejes que aparecen recurrentemente tanto en los trabajos teóricos como en los historiográficos y que marcan la delimitación apuntada. Estos ejes son: 1. la historia de la iglesia cristiana entendida como la marcha del pueblo de Dios y 2. la historia de la iglesia entendida como historia del proceso de autocomprensión y maduración de la fe.

1) El pueblo de Dios. La perspectiva con que se encara la labor historiográfica en este sentido apunta a poner el acento en la comunidad en cuanto tal más que en sus jerarquías o formas de institucionalización. Esto es particularmente notable al tratar los primeros siglos del cristianismo y luego, la historia regional americana. Las cátedras de historia de la iglesia¹⁹ proponen como problema central para su estudio: qué desafíos se les plantean a las comunidades cristianas en sus respectivas épocas y cómo las enfrentan a partir de su fe. Aplicando este criterio, tenemos preguntas concretas que guían (o deberían guiar) la investigación del historiador de la iglesia en sus diferentes períodos. Para la antigüedad cristiana (ss. I-VII) las preguntas que se consideran más relevantes son: 1. Composición social de las comunidades cristianas (qué discurso teológico se configura en torno a la polarización entre pobres y ricos); 2. presencia femenina y masculina (cuál es el discurso sobre los roles y la sexualidad y quiénes lo articulan); 3. los diferentes tipos de comunidad cristiana o *eclesiae* (qué modelo eclesiológico se termina

19. Programas oficiales de los años 1994-1995. Han sido profesores de historia de la iglesia Lee Brummel, Daniel García, Rubén Amestoy, Alejandro Zorzín y Guillermo Hansen.

por imponer); 4. la relación de las comunidades cristianas con el poder civil establecido (qué discurso sobre el poder se gesta en su transición de grupo disidente a religión oficial del imperio); 5. relación de los cristianos con su entorno cultural en cuanto a su adaptación o no adaptación (qué opciones éticas van apareciendo); 6. las fracturas y divisiones que se produjeron entre los cristianos y los problemas que se suscitaron (cuáles son las respectivas «verdades» de ortodoxos y heterodoxos y sobre qué transfondo cosmovisional se constituyeron).

Similares preguntas se plantean para el período medieval (ss. VIII-XVI) en relación a los puntos considerados centrales desde esta perspectiva de la iglesia-pueblo de Dios: la reforma monástica, las relaciones entre el sacerdocio y el imperio, las herejías, la reforma de Lutero y su contexto socio-ecclesial. Sólo secundariamente se analizan cuestiones más institucionales como la reforma del papado, el conciliarismo, el cisma de Avignon y la querrela de las indulgencias.

Particularmente significativo es el enfoque de análisis de la iglesia en la modernidad. Allí se propone una comprensión realizada «bajo la hipótesis de que el pensar cristiano, de cara al desafío de una nueva etapa histórica (la modernidad), confrontó una *crisis de plausibilidad* que precede a toda teorización, es decir, un debate en torno a la viabilidad y verdad de las definiciones religiosas tradicionales de la realidad. La pregunta clave (...) es: ¿cómo articular la fe cristiana en medio de un mundo/cultura que *devino mayor de edad* (autonomía de la razón crítica)? ¿Qué espacio se le asigna al fenómeno religioso en un mundo/cultura que progresivamente *seculariza* todos los ámbitos del acontecer humano?» [subrayados del original]. En este punto se trata por una parte de ubicar el fenómeno cristiano en el contexto de la burguesía ilustrada europea y establecer de qué modo se dió la interacción²⁰, y cómo se desarrolló la crisis de plausibilidad²¹. Desde otro punto de vista, co-

20. Añade el documento: «De hecho, los problemas en el pensamiento político y los conflictos sociales que genera la consolidación del capitalismo, hacen que la reflexión teológica no solamente transcurra en el ámbito eclesial-académico tratando de responder prioritariamente a cuestiones dogmático sistemáticas, sino en varias oportunidades también se ve desafiada a responder en una forma más pragmática a las demandas éticas y necesidades pastorales que le impone la realidad».

21. Con respecto al concepto de esta crisis, dice el documento: «En esa *crisis de plausibilidad* sobre todo, la idea y existencia de Dios, epistemológica y cognoscitivamente fueron primero dudadas (religión natural), luego rechazadas (ateísmo), como también 'reubicadas' por las nuevas variables culturales, socio-políticas y económicas (secularización). Así factores geopolíticos (expansión europea), políticos (consolidación de la clase burguesa), económicos (la caída del modo de producción agrario-feudal y su paulatino reemplazo por el modo de producción capitalista), tecnológicos (industrialización del

mo veremos en el apartado segundo, se elaboraron respuestas teológicas desde el seno de la *ecclesia* cristiana.

En estas visiones es central el concepto de pueblo de Dios, categoría que incluye la más amplia de pueblo como sujeto del discurso teológico, que se ha desarrollado con bastante extensión en algunos trabajos. Gerardo Viviers²² intenta «una interpretación teológica de aquella fuerza que anima a los pueblos a crear cultura, animados por el derrame del Espíritu Santo desde Pentecostés». En esta perspectiva evangélica Pentecostés no es sólo un fenómeno espiritual limitado a la experiencia del poder de Dios en la comunidad de fe, sino que es una fuerza que conforme dice Pablo (Rom. 8) conduce inexorablemente a la restauración plena, la recapitulación de todas las cosas en Cristo. Esto introduce una nueva lectura «secular» del Espíritu Santo, de su sentido en nuestro *seculum*, en la historia vivida. Esta historia incluye particularidades epocales no religiosas, como los procesos sociales y económicos que nos conciernen y condicionan. Sobre toda esta realidad se ejerce la acción del Espíritu Santo como soberanía de Dios, pero su sentido debe ser exactamente discernido. ¿Por quién y desde dónde? Aquí puede entroncarse la polémica por el reconocimiento de los movimientos carismáticos como paradigmas del sentido secular del Espíritu Santo. En todo caso está claro que siempre el sujeto del discurso teológico es el pueblo, entendido como comunidad de fe.

2) Autocomprensión histórica. La historia de la iglesia cristiana es vista también y de modo muy preciso, como la historia de la autocomprensión que el pueblo de Dios tiene de su fe, de lo implícito y de lo desarrollable en el depósito de la revelación. Por eso en algún sentido esta historia de la iglesia es la historia de las ideas teológicas que se han ido elaborando para exponer, explicar y transmitir los dogmas.

Así, en la cátedra de historia de la iglesia antigua (los siete primeros siglos del cristianismo), los ejes de comprensión propuestos son los tres siguientes: 1. el eje *ontológico-cosmovisional*, donde se genera una

proceso de producción), culturales (autonomía de la razón-antropocentrismo), y científicos (desentrañamiento de las leyes naturales) señalan en su conjunto el paso de una conciencia y/o clima intelectual y espiritual cuya clave heurística era lo sagrado con la figura de Dios como su gran metarrelato o símbolo totalizador) a otra basada en la autonomía de la razón y la libertad de toda tutela religiosa ('desencantamiento' del mundo e historia como proyecto humano)».

22. *El pueblo como sujeto en el discurso teológico*, en «Cuadernos de Teología», XII/1 (1992) 27-50.

tensión entre una perspectiva de unicidad (mono-causal) y una perspectiva dicotómica, en cuanto al principio último que subyace a la realidad; 2. el eje *trinitario-cristológico*, donde aparecen diferentes interpretaciones en cuanto a la relación entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, y la dimensión humana y divina de la persona de Jesús; 3. el eje *eclesiológico*, donde se genera una tensión entre el modelo de mayoría («iglesia-masa») y un modelo de minoría («comunidad-signo»).

Para la modernidad (y postmodernidad) hay un análisis del discurso teológico que responde a la crisis de «crecimiento» de la fe confrontada a un mundo secularizado. Durante los ss. XIX y XX, la teología responde de diversas maneras: a) reaccionando frente a la crítica; b) acomodándose a la conciencia secularizada; c) lanzando una contracrítica a los presupuestos epistémicos de la modernidad; d) combinando las tres vías anteriores de variados modos²³.

En esta perspectiva de la autocomprensión de la fe se enfoca el tema de la Teología Latinoamericana, que sólo parcialmente retoma algunas de las tesis de la Teología de la Liberación proveniente del catolicismo²⁴. La idea central es que el Reino de Dios sufre mediaciones históricas que debemos comprender en su sentido salvífico para adecuar nuestras conductas y decisiones, individuales y comunitarias. Según en cuál de las mediaciones se ponga el acento habrá diversos enfoques posibles (y válidos) de una teología situada, a partir de una comprensión de la historia del pueblo en camino hacia el Reino. En líneas generales estos acentos son tres. En una primera formulación, la de la teología de la liberación, el Reino de Dios aparece mediado por la praxis de la liberación. En la década del 60 Ricardo Shaull propuso

23. Las siete etapas cronológico-temáticas correspondientes son: 1) De la razonabilidad de la religión cristiana a la problemática del pensar sobre Dios: el paso del acomodamiento a la razón de la verdad revelada (la religión natural): Hume y Kant; 2) La respuesta teológica al desafío kantiano sobre la «posibilidad» de la teología: de la subjetividad a la existencia de Dios o al Espíritu Absoluto: Schleiermacher y Hegel; 3) Cristología como representación de la especie o idea de lo humano: pensar desde la humanidad de Jesús; 4) Crisis especulativo-metafísica y énfasis sobre el carácter práctico de la religión (Ritsch, Harnack) o sobre su poder social transformador, y la reacción «fundamentalista»; 5) el hito de Barth y el reposicionamiento de la iglesia y la teología luego de la crisis europea de la Primera Guerra; 6) Problemáticas decimonónicas reensayadas en Barth, Tillich y Bultmann y la perspectiva católica de la relación naturaleza-gracia; 7) Ensayos post-dialécticos: teología de la esperanza de Moltmann, de la muerte de Dios (Altizer, Cox), teología feminista.

24. V. una exposición bastante completa del problema en René PADILLA, *El reino de Dios y la historia en la teología latinoamericana*, en «Cuadernos de Teología», XII/1 (1985) 5-12.

que la reflexión teológica debiera concentrarse en la realidad histórica recurriendo a los instrumentos específicos de las ciencias sociales, y en la década del 70 Hugo Assmann planteó que la reflexión teológica sólo puede hacerse en la «praxis de liberación»²⁵. Esto parecería implicar que no hay un proyecto histórico específicamente cristiano, ya que el concepto de Reino se transforma de este modo en inmediato. Por otra parte, parece que no habría ningún aporte distintivo cristiano para hacer la historización del Reino de Dios a partir de una fe concreta. Quizá este aspecto extremo es lo que ha debilitado las posturas teóricas al reducirlas excesivamente a las lecturas políticas.

En una segunda versión, el acento de la mediación está puesto en el proyecto histórico socialista. Sería la posición de José Míguez Bonino, para quien la pregunta no es si el Reino de Dios está presente en la historia y dónde sino cómo participo (yo y mi comunidad) en el Reino prometido²⁶, lo que coloca al discernimiento del Reino como cuestión central. En una tercera perspectiva, el Reino de Dios sería mediado por la Iglesia, entendida como comunidad del Espíritu. En este caso, partiendo de la realidad de Jesús y de la comunidad de creyentes, las relaciones entre historia y fe se articularían en la comprensión de Su mensaje, con las siguientes notas: 1) Es un mensaje acerca de un hecho histórico, es algo que está realizándose y que afecta todas las dimensiones de la vida humana; 2) es un mensaje que tiene que ver con la totalidad de la historia humana; 3) es un mensaje entroncado con las profecías del Antiguo Testamento; 4) convoca al arrepentimiento y la fe; 5) de este mensaje resulta la creación de una nueva comunidad (la de los que reconocen a Jesús como Mesías). En esta perspectiva la historia general también resulta inseparable del Reino, pero en cuanto éste se manifiesta en la dimensión cósmica de la Iglesia. Para esta perspectiva, a la que adhieren en mayor o menor medida muchos pensadores evangélicos, la Iglesia (con mayúscula) no es una «secta» o «comunidad parcial» formada por algunos individuos «rescatados» de la masa de los sujetos de la historia general, sino la manifestación total de la multiforme sabiduría con que Dios creó todas las cosas. Ninguna fracción, ni siquiera dentro de los que han adherido al mensaje, puede arrogarse la representatividad total. En ese aspecto, podría decirse que efectivamente la comprensión de la historia general coadyuva al discernimiento del Reino de Dios.

25. Cf. *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973. Luchar por la liberación es luchar por el pueblo de Dios (p. 154 ss.).

26. *Praxis histórica e identidad cristiana*, en Rosino Gibellini (ed): *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1977, p. 247 ss.

4. *Conclusión*

Como apreciamos, las posiciones evangélicas sobre este tema son variadas y llenas de matices, predominando una actitud ecuménica, pluralista y abierta al diálogo. Sin duda se espera que el esfuerzo de auto-crítica, que ha sido fuerte y cuestionador, no siempre bien recibido en sus propias comunidades, sea correspondido por parte del catolicismo. Es una oportunidad muy buena para continuar un diálogo constructivo iniciado en las dos décadas pasadas, en situaciones más difíciles.

Celina A. Lértora Mendoza
Marcelo T. de Alvear, 1640, 1° F
1060 Buenos Aires
Argentina