

La naturaleza evangelizadora de la iglesia¹

Hacia una ecclesiológia desde la *oikonomía trinitaria*

Nicolás Panotto

(Argentina)

Parte II: Reflexiones sobre la cuestión dialogal e institucional

Resumen

En esta segunda parte del trabajo abordaremos dos temas centrales. En primer lugar, lo que llamamos “evangelización como proclamación”, donde trataremos de comprender dicha dimensión de la evangelización desde una perspectiva *dialogal*. En segundo lugar, avanzaremos sobre la concepción de “institucionalidad” hacia una (re)concepción sobre la base de una dinámica comunitaria *intra* y *extra* eclesial.

Palabras clave: ecclesiológia, comunidad, evangelización, institución, diálogo

Abstract

In this second part of the essay, we will approach two main themes. First, what we call “evangelization as proclamation”, where we will consider the comprehension of this dimension of the evangelization from a *dialogical* perspective. Secondly, we will advance on the concept of “institutionalism” into a (re)conception on a base of an *intra* and *extra* communitarian dynamic.

Keywords: ecclesiológia, community, evangelization, institution, dialogue

Proclamación y evangelización: de una perspectiva institucional a una perspectiva dialogal

La visión clásica en torno al significado de la evangelización se ha relacionado exclusivamente con la *proclamación*. En este caso, se restringiría con compartir un mensaje e “invitar” al receptor o receptora a aceptarlo. En muchos casos, se encuadra el mensaje del Evangelio en un discurso dogmático que impele a una serie de acciones para ser aceptado o aceptada dentro de la comunidad de fe. Esta proclamación puede tomar distintas formas según la denominación o credo. En resumen, la evangelización sería mayormente el *convencimiento* de una persona a aceptar un credo, mensaje, dogma particular para así ser parte de la Iglesia.

Esta cosmovisión ha sido fuertemente criticada, en especial en las últimas décadas. Por un lado, se rechaza la manera de “encapsular” el mensaje del Evangelio en una serie de reglamentaciones, dogmas o discursos sistemáticamente ordenados. En segundo lugar, se rechaza la idea de que “evangelización” tenga sólo que ver con la proclamación, dejando fuera del ámbito de la “expresión de la Buenas Nuevas” a un sinnúmero de actividades. Por último, y es ciertamente una de las críticas más importantes, se critica esta estrecha relación entre la evangelización (como proclamación) y la centralidad del crecimiento (numérico) de la iglesia. Dicha perspectiva respondería a una actitud orgullosa y pedante de la iglesia como estandarte de la *única* verdad. Esta forma *proselitista* de encarar la evangelización, que tiene

¹ Este artículo fue publicado originalmente junto a la segunda parte en la revista “Teologica”.
<http://www.teologica.org/seguridad/articulos/panotto2.html>

por intención “salvar al ser humano de su pecado (interior)”, sirve como legitimador de un sinnúmero de Pecados manifestados a través del complejo entramado social. En definitiva, con esta idea *se quita la centralidad teológica de la salvación para atribuirla a la institución eclesial*, vista esta última no como una comunidad dinámica de fe sino como un grupo de hombres y mujeres reunidos en torno a una institución formal y estanca.

Todas estas críticas son ciertamente relevantes. La evangelización, en este caso, ha sido restringida a una serie de dogmas y doctrinas que sirven a una institución. Como toda institución que se pretende el poder, como lo ha intentado (y sigue intentando) la Iglesia a lo largo de la historia, necesita legitimar su discurso y acciones a través de una fuerte materialización y afianzamiento de su estructura. A esto ha servido la evangelización: como *instrumento legitimador*. De esta manera *la evangelización no se define desde la dinámica del Evangelio en sí sino desde la Institución*.

A raíz de estas críticas surgen diversas voces desde las filas de la iglesia con la intención de re-formular el sentido de la evangelización. Se trata de abrir el panorama partiendo, como lo hemos intentado en el principio de este trabajo, desde una re-definición de la *oiconomía* divina. Así surge la visión de un Dios comprometido completamente con la historia de la creación que se manifiesta en ella para liberarla y redimirla. Esto es “Evangelio”, Buena Nueva. Y hacer extensiva esta realidad a todo el mundo es *evangelización*. Al haber también un fuerte cambio en la cosmovisión antropológica de la teología posmoderna (ya no se comprende al ser humano como un “alma” a la cual salvar sino a un ser humano integral que necesita ser liberado integralmente) se extiende la salvación hacia la *totalidad* de la humanidad y la creación toda. En este sentido, *la evangelización, que está fundamentada en el Evangelio liberador de Jesucristo, impele a dar respuesta a las problemáticas de toda la creación en todas sus áreas, lo cual estructuraría su praxis concreta de las formas más variadas según las circunstancias a las cuales se quiere responder*.

Creo que esta definición es completamente válida. Quita a la tarea evangelizadora el ropaje opresor y estático que le impone la iglesia-institución. La evangelización se transforma en algo dinámico, vital y coherente a la situación histórica en la que nos encontramos. Pero igualmente he notado que en una gran mayoría de los autores y autoras que esbozan esta posición *diluyen* de alguna forma la particularidad de la evangelización como proclamación. En su intento de querer despojar la tarea evangelizadora de toda intención “proselitista” o cerrada, quitan por completo el sentido de proclamación inherente a la evangelización. Tal vez hay algunos autores y autoras que tratan de rescatar esta tarea, pero sus definiciones son confusas. ¿Cuál es el problema? A pesar de que critican la “empresa institucionalizante” de la concepción tradicional de la evangelización como proclamación, *siguen desarrollando esta temática desde una perspectiva institucional*. Más allá de sus críticas, los aspectos que estos autores y autoras resaltan de la evangelización como proclamación siguen circunscriptos a una cosmovisión institucionalizada. No se pueden despegar de la idea de que si la evangelización se “practica” como proclamación, es para incluir hombres y mujeres a las filas de la iglesia. Este sería “un aspecto más” de todo el abanico que se fusiona en la idea de evangelización. Por esto, la evangelización como proclamación no se vería como praxis en beneficio a la integralidad de la creación sino que se seguiría viendo como una “interpelación” para formar parte de una comunidad, para formar parte de una comunidad, y *solo eso*.

A pesar de mi crítica, estoy de acuerdo con el punto de vista de estos autores y autoras. Pero creo también podemos redefinir la evangelización desde la proclamación como *diálogo* que sirve a una *evangelización integral*. En este sentido mi propuesta es cambiar de punto de partida: *mirar la evangelización como proclamación desde el valor del diálogo para la*

existencia humana. En este sentido, más que institucional el punto de partida sería *antropológico*. En este sentido, el diálogo es un aspecto esencial de la existencia humana. Como lo define Ferrater Mora, “El diálogo auténtico (implique o no comunicación por medio de palabras) es aquel en el cual se establece una relación viva entre personas como personas”². El diálogo no es simplemente un “intercambio” de opiniones sino que cumple un rol *constitutivo* de la existencia humana. Como dice Hebert Marcuse, “ni desapareciendo en sus predicados ni existiendo como una entidad anterior y ajena a ellos, el sujeto se constituye a sí mismo en sus predicados: es el resultado de un proceso de mediación que se expresa en la frase”³. Nos constituimos y entendemos como seres humanos en una historia particular desde la construcción “simbólica” a través del diálogo. “Según Testa, el lenguaje tiene sentido sólo en tanto que se funda ‘en el encontrarse recíproco de yo y el otro’... El conjunto de individuos ‘dialogantes’ no es una mera suma sino una realidad estructural ‘vinculadora’”⁴. La realidad que nos condiciona, lo hace solo cuando se “impone” sobre nosotros como una *realidad significante*. Y, como ser relacional, y por ende interdependiente del otro/a, el ser humano solo puede construir esta “realidad significante” a partir de la creación de símbolos que le permitan vivenciar y comprender junto al otro/a aquella realidad. *El diálogo sirve, entonces, como camino hacia la creación de mecanismos y marcos interpretativos que guían a “leer” la realidad, y a partir de ellos determinar su praxis histórica.*

El dialogo es siempre transformador, sea directa o indirectamente. Al dialogar, los participantes, sean activos o no dentro del mismo, *nunca terminan de la misma manera en que se encontraban*. Aunque parte de los participantes del diálogo no se hayan sentido interpelados a una conducta o un cambio de pensamiento particular, son transformados por el simple hecho de *conocer* lo que el otro/a expone. Y es en este sentido que el diálogo es *dialéctico*. El dialogo como *dialéctica* significaría la contra-posición de dos “ideas centrales” que se oponen. Esta contra-posición produce la “negación” de la realidad dada como tal (al menos para uno/a de los interlocutores), produciendo tal dinámica que puede llegar a *transformar* el posicionamiento del ser activo en el diálogo. “Tal relación dialéctica de los opuestos, en y por la proposición, se hace posible mediante el reconocimiento del sujeto como agente histórico cuya identidad se constituye en y *contra* su práctica histórica, en y *contra* su realidad social”⁵. Esta dialéctica dinamiza al sujeto activo en dicho ejercicio, transformando su manera de ver la realidad y su praxis.

Desde esta perspectiva, podríamos entender el Evangelio como aquello que viene a transformar *lo dado*, a enfrentar la “verdad”. “El recuerdo del pasado puede dar lugar a peligrosos descubrimientos, y la sociedad establecida parece tener aprensión con respecto al contenido subversivo de la memoria. El recuerdo es una forma de disociación de los hechos dados, un modo de ‘mediación’ que rompe, durante breves momentos, el poder omnipresente de los hechos dados”⁶. Parafraseando a Marcuse, podríamos entender al Evangelio como aquel *recuerdo subversivo* que ejerce su potencia en el diálogo (dado históricamente) con la intención de transformar la cosmovisión de los sujetos activos en ella y su respectiva praxis. Es aquel conjunto de símbolos (construidos con elementos *trans*-históricos- desde el pasado,

² Ferrater Mora en mención a Martin Buber, en “Diálogo”, *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, Ariel, 1999, p.877

³ Hebert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, 1993, p.126. Dice más adelante: “... todos los conceptos cognoscitivos tienen un *sentido transitivo*: van más allá de la referencia descriptiva hacia los hechos particulares. Y si los hechos son los de la sociedad, los conceptos cognoscitivos también van más allá de cualquier contexto particular de hechos; van hacia los procesos y condiciones sobre los que descansa la sociedad respectiva, que incluyen los datos particulares que hacen, sostienen y destruyen a la sociedad” (p.136).

⁴ Ferrater Mora, *op. cit.*, p.878

⁵ Hebert Marcuse, *op. cit.*, p.130-131

⁶ *Ibid.*, p.129

desde el mismo presente y también con elementos “futuros”, como discurso *escatológico*) que viene a tambalear las estructuraciones de pensamiento, de acción y de identidad histórica para construir, *sobre la misma base* (o sea, la historia) una nueva realidad (que se *da* como tal a partir de una re-formulación de aquellos “símbolos” que describen nuestra *ser y hacer* históricos). Son muy útiles las palabras de Marcuse en este sentido:

Esta tensión sostenida cubre el universo bidimensional del discurso, que es el universo del pensamiento crítico y abstracto. Las dos dimensiones son antagónicas entre sí; la realidad participa de ambas, y los conceptos dialécticos desarrollan las verdaderas contradicciones. En su propio desarrollo, el pensamiento dialéctico llega a abarcar el carácter histórico de las contradicciones y el proceso de su mediación como proceso histórico. Así la ‘otra’ dimensión del pensamiento resulta ser una dimensión *histórica*: la potencialidad como posibilidad histórica, su realización como acontecimiento histórico⁷.

La evangelización como proclamación desde el diálogo implica, entonces, *la interpelación que muestra el Evangelio como elemento “simbólico” configurante de la “realidad significativa” de sujeto*. Y tal interpelación a esta “realidad significativa” ciertamente produce un cambio de cosmovisión y de praxis histórica. Esta manera de ver la proclamación del Evangelio amplía su particularidad llevándola a ser un elemento esencial en la transformación integral del sujeto en su momento histórico concreto. En este caso, la evangelización como proclamación no se *restringiría* solamente al “llamado” a los hombres y mujeres a formar parte de una comunidad de fe (lo cual traería un sinnúmero de prejuicios al entender la singularidad de la proclamación) sino que sería *un mensaje dirigido al elemento constitutivo de cada hombre y mujer con la intención de transformar su ser y quehacer*.

¿Quiere decir, entonces, que la proclamación *nada* tiene que ver con la interpelación a formar parte de una comunidad de fe? ¡En absoluto! Lo que deseo hacer con esta propuesta es *cambiar el punto de partida* y hacer una “rotación” de las ideas. En este sentido, dicha “transformación de significación” no se puede lograr individualmente, en forma aislada. *Ya que la evangelización concierne un mensaje que se predica y que impele a una transformación de cosmovisión, es necesario que el sujeto interpelado forme parte de una comunidad de fe ya que él mismo, como sujeto, se constituye comunitariamente*. Recordemos: los símbolos que nos sirven de “lentes” de la realidad, que nos permiten comprender y expresar lo que somos *en y desde* esa historia, solo lo podemos hacer *construyéndolos* con nuestros prójimos y prójimas en la misma fe (o sea, en la misma “realidad significativa”). *Desde esta perspectiva es que la proclamación va completamente unida al establecimiento y crecimiento de la comunidad de fe*. Por ello, me uno a la rotunda y clara afirmación de Karl Müller:

Una comunidad que quiere vivir su vida propia como grupo selecto y que excluya el “crecimiento” y la “transposición de fronteras”, es la caricatura de una comunidad cristiana. La vida de la comunidad cristiana es participación en la vida de Dios. Puesto que la vida de Dios no conoce límites, la comunidad cristiana deberá ser signo de la presencia de Dios entre los hombres [y mujeres], una presencia que transpone y sobrepasa fronteras⁸.

⁷ *Ibid.*, p.127-128

⁸ Karl Müller, *op. cit.*, p.115

Institución y evangelización: de una perspectiva tecnocrática a una perspectiva dinámica

Otro tema muy discutido en los estudios eclesiológicos de los últimos tiempos ha sido la *institucionalidad* de la iglesia. Esto se ha dado especialmente en el ámbito católico, donde la iglesia-institución ha sido entendida como “medida de fe”. En este sentido, se ha criticado la fuerte “dogmatización” de la fe a partir de la necesidad de mantener una fuerte estructura institucional. Como pasa en cualquier institución social, no se puede mantener como tal si no existe una serie de normas a respetar rígidamente. Lo contrario llevaría al “caos”. Una institución tampoco se puede mantener sin una jerarquía bien establecida, lo cual lleva a determinar una serie de “puestos subordinantes” entre los miembros de la iglesia.

Todas estas caracterizaciones han provocado diversas críticas. En primer lugar, la rigidez de la institución no permite una coherente contextualización de la iglesia a la historia en la que se encuentra. No es la iglesia la que debe sensibilizarse al mundo, sino los demás deben hacerse a sus normas. En segundo lugar, la estructura jerárquica que mantiene dicha institución legitima el poder hegemónico de un grupo de religiosos quienes toman todas las decisiones concernientes a la iglesia, abogándose la “voz de Dios”. Esto entroniza a un grupo selecto en un podio que no le pertenece. La comunidad toda queda subsumida y sometida a esta jerarquía. No existe espíritu comunitario alguno. Y por supuesto, dicha estructura no permite “opiniones diversas”. Todo se conjuga hacia un *pensamiento unidimensional*, en palabras de Marcuse. Todo “foco” de disensión debe ser eliminado. A raíz de estas críticas han surgido posiciones diversas sobre lo que debería ser la configuración de la comunidad de fe. Muchos y muchas promueven una completa “des-institucionalización” y llaman a la Iglesia a configurarse como una comunidad humana, sin jerarquías y posiciones, donde todos y todas son partícipes de la misión de Dios en el mundo. Por ello, se propugna la eliminación de toda jerarquía, estructura organizacional y hasta existen aquellos y aquellas que hablan de la supresión de los templos.

Todas estas críticas son verdaderas y necesarias. La iglesia necesita replantearse su forma organizacional, la cual legitima una forma anticristiana, opresora, contraria al espíritu del Evangelio. Ahora, ¿es posible ser comunidad sin ser institución? ¿Es posible ser, como Iglesia toda, un canal de influencia social dejando toda estructuración institucional? ¿Es posible ser una “comunidad institucionalizada”? ¿Podría llegar a entenderse la institución como algo no rígido y abierto al cambio?

Hoy por hoy vivimos en una “cultura institucionalizada”. Desde el simple hecho del establecimiento como sociedad a partir de “instituciones” culturales que establecemos como normativas hasta la formación de instituciones representativas de grupos afines dentro del conglomerado social. Hoy día, las instituciones sirven no sólo como forma de estructurar el “orden” de un grupo determinado sino que éstas, también, son “espacios” de interacción entre los individuos que la componen como también con otras instituciones. De esta manera, *la institución sirve como medio de expresión e injerencia dentro del entramado social*.

La formación de una institución es un fenómeno social. Desde esta perspectiva, Rubén Zorrilla entiende dos aspectos de la “organización cultural”. Por un lado, la idea de *integración* como procesos de formación de “síntesis sociales” que tienden “a fortalecer, con nuevos valores, nuevas normas, nuevas estructuras, el agregado de personas que constituyen la sociedad, y a consolidar sus relaciones”⁹. Luego de este proceso de integración, la

⁹ Rubén Zorrilla, *Principios y leyes de la sociología*, Bs. As., Emecé, 1992, p.62

institucionalización se transforma en su evidencia. Ella consiste en que “actividades marginales o prohibidas se incorporan como ‘normales’ -es decir, son aceptadas- a las tradiciones, la cultura y la vida social”¹⁰. A partir de estos dos aspectos podríamos entender que la formación de cualquier grupo humano se entiende a partir de (y conlleva a) un proceso de integración que inevitablemente se institucionaliza. *La identidad cultural de un grupo se plasma tras la institucionalización de una serie de normas*. Estas instituciones no son estancas sino *dinámicas* ya que el grupo social va cambiando debido a diversos factores: el transcurso del tiempo, la adaptación al medio natural, el número del grupo, las diversas ideologías que surgen, entre otros cientos. *Según se desarrolle este proceso social, se irán transformando, cambiando o erradicando las instituciones sociales en torno a las transformaciones del imaginario cultural*.

Pero el problema surge cuando esta identidad cultural institucionalizada se *absolutiza*. Cuando se establece como “única y verdadera”, norma de medición de toda cultura e institución existente. De aquí el término *etnocentrismo*, que se produce cuando un grupo, raza o pueblo “considera sus valores como el punto de referencia central o privilegiado para estimar o evaluar normas, valores y conocimientos de otra cultura o sociedad”¹¹. Desde esta perspectiva la “institucionalidad” pierde su *dinámica*. Ya no es un modo de orden social “reconocido” por un grupo particular sino una *ideología impuesta* a toda sociedad. De aquí podríamos entender la institución desde una perspectiva *tecnocrática*: como “criterio técnico” (práctica histórica) para establecer su poder por sobre otras expresiones¹². Así, la institución se entiende de forma *estática*, como algo que “no necesita cambiar”. Por el contrario, todas las demás expresiones deben asemejarse a ella.

Esto mismo puede suceder en la iglesia. Como institución social, corre el peligro de paralizarse, de abstraerse a sí misma como única verdad (o sea, de establecerse ella misma en su “ser institucionalizado” como verdad fuera de la verdad del Evangelio al cual supuestamente responde, el cual queda-¿inconcientemente?- en un segundo plano). De esta

¹⁰ *Ibid.*, p.63

¹¹ Rubén Zorrilla, *op. cit.*, p.37.

¹² Con “criterio técnico” me refiero al hecho de establecer *una forma de acción (técnica) determinada como fundamento para toda otra práctica histórica*. Respecto a esto, es aclarador tomar como marco de referencia los aportes de la escuela de Frankfurt sobre su idea de *ideología*. Para Theodor Adorno, la ideología es “un producto que surge del proceso social como algo autónomo, sustancial y dotado de legitimidad. Su no verdad, su ser de ideología, de falsa conciencia, es el precio de esa separación en que el espíritu pretende negar su propia base social” (Mencionado por Juan María Mardones, *Teología e ideología*, Universidad de Deusto, 1979, p.34). En este sentido, la ideología es aquella “verdad” (que puede ser totalmente irracional) que se quiere *imponer*. Este “mecanismo” hace que la ideología esté totalmente ligada a la historia, queriendo influir en ella y presentarse como única verdad. Una de las formas de hacerlo es a través del sistema tecnológico-científico que se presenta *como tal* (o sea, como sistema mismo) en “camino a seguir”. En este sentido, no es solamente “ideología” lo que “sostiene” el sistema sino *el sistema en sí es ideológico* (o actúa ideológicamente). Como dice Marcuse, “en tanto que este sistema prevalece, reduce el valor de uso de la libertad; no hay razón para insistir en la autodeterminación, si la vida administrada es la vida más cómoda e incluso la ‘buena vida’” (*op. cit.*, p.80). Este “sistema tecnocrático” irrumpe en (y surge desde) la realidad histórica, condicionando el existir de la humanidad toda. Como dicen Adorno y Horkheimer, “Aun antes de la planificación total, el aparato económico adjudica automáticamente a las mercancías valores que deciden el comportamiento de los hombres. A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura, se inculcan al individuo los estilos obligados de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decorosos y razonables. El individuo queda cada vez más determinado como cosa, como elemento estadístico, como *success or failure*” (en *Dialéctica del Iluminismo*, Editora Nacional, Madrid, 2002, p.35). Desde esta comprensión, la institución cultural como “forma de acción histórica” puede reflejar en su mismo *ser y hacer* esta “existencia dominadora” (por lo tanto, no sólo una “intención” de dominación), estructurando la conciencia, historia y práctica colectivas hacia el objetivo que se propone como única verdad.

forma, la iglesia hace “oído sordo” a las voces de la historia y a los “signos de los tiempos”. Deja de ser iglesia-con-otros y otras para pasar a ser iglesia-para-sí. Como dice Barth, “la vida de la congregación cesa de ser ‘evento’; la congregación cesa de ser una congregación *viva*. Esto significa que la iglesia cesa de existir”¹³. La iglesia pierde su “gusto particular” en medio de una sociedad en crisis. Se transforma en una forma más de opresión, de estancamiento, de insensibilidad. Como dice Hans Küng:

Una comunidad de fe que se olvida de que es algo transitorio, provisional, inter-temporal, que celebra victorias que en el fondo son derrotas, es una comunidad desbordada y por fuerza resignada, porque no tiene auténtico futuro. En cambio, una comunidad de fe que tenga siempre presente que no va a encontrar su meta en sí misma, sino en el reino de Dios, es capaz de superar todas las tensiones de la historia, porque sabe que no tiene necesidad de establecer un sistema definitivo ni de ofrecer una morada permanente.¹⁴

Esta crítica ha sido ampliamente abordada en las últimas décadas. Ha sido, justamente, uno de los factores que ha producido un fuerte quiebre en el quehacer teológico cristiano. Muchas fueron las propuestas esbozadas, pero en concordancia con este trabajo me gustaría hacer mención a dos visiones sobresalientes: la iglesia *como comunidad pneumática* y como *institución dinámica* (y *dinamizante*, como lo veremos en el próximo apartado) *dentro del entramado social*. En cuanto al primer punto, en las últimas décadas del desarrollo del estudio eclesiológico se ha enfatizado en la *dinámica del Espíritu* en la Iglesia. Es el Espíritu el que “quiebra” esta rigidez institucionalizante. Inclusive se habla de que parte de esta rigidez proviene de una visión *cristo-céntrica*, entendida ésta como una manera de legitimar una estructura histórica (muy distinto será el camino de las cristologías latinoamericanas). Por ello, Juan Estrada habla de *crisocentrismo pneumático*. “Es la iglesia, inspirada en el Espíritu, la que interpreta y se inspira en la vida de Cristo”¹⁵. Es el Espíritu el que moviliza a la iglesia, así como se muestra en hechos de los Apóstoles, a encarnarse en una cultura y ser una *nueva comunidad* (Hch. 2:43-47, 4:32-35). “La iglesia es la comunidad de hombres [y mujeres] que viven la experiencia del Espíritu, la iglesia es la ‘nueva humanidad’, la ‘nueva criatura’ en tanto en cuanto es el lugar donde Dios derrama su Espíritu, que es el de Jesús”¹⁶. Desde esta perspectiva, la institucionalidad de la iglesia, como grupo específico dentro de un entramado social histórico, se *aviva*. Pero no desde la visión “avivamentista” sino en el sentido de cobrar *vitalidad* en y para la historia a la cual pertenece. El Espíritu que la moviliza es el *Espíritu de la vida* que resucitó a Jesús de la muerte, cuyo poder sigue manifestándose en la historia a la que pertenece la iglesia, levantándola de la muerte y elevándola como luz en medio de la oscuridad del mundo. De esta manera, la iglesia no sirve a un sistema tecnocrático, ideológico y opresor. Por el contrario, es una institución que *sirve* al mundo, que se entrega a él como lo hizo Jesús y que *camina en el Espíritu*, sobrellevando y sobrepasando los avatares de la vida.

La segunda “nueva” perspectiva para reformular el “ser” institucional de la iglesia es verla como una *institución dinámica dentro del entramado social* del cual forma parte.

¹³ Karl Barth en WCC, *op. cit.* p.71. Sigue diciendo al respecto: “La fe en el Evangelio se degenera a religiosidad, el amor se transforma en una serie de ‘ideales’, la esperanza se transforma en la confianza de todo tipo de progreso individual o social” (p. 70).

¹⁴ Hans Küng, *Ser cristiano*, Cristiandad, 1975, p.642

¹⁵ Juan Estrada, *op. cit.*, p.81

¹⁶ Juan Estrada. *La iglesia: ¿institución o carisma?*, Sígueme, 1984, p.31

Muchos abogan por la des-institucionalización de la iglesia. Lo primero que uno tiene que preguntarse si esto es posible (cosa que personalmente dudo rotundamente, según como se defina el término “institución”). En segundo lugar, si queremos ser una iglesia que sea relevante en medio de una sociedad institucionalizada como en la que estamos, ¿podremos hacerlo de otra forma que no sea institucionalmente? En este caso tendríamos que pensar si Jesús y sus discípulos no fueron acaso una institución. O si las primeras comunidades de fe no lo fueron tampoco. Pero ¡todo grupo de hombres y mujeres que comparten una historia son institución social! En este sentido, la iglesia puede ser un fuerte testimonio al ser una institución que refleje con sus prácticas y palabras la libertad, la justicia y el amor fraterno que poseemos en el Espíritu de Cristo. En resumen: *la iglesia no puede dejar de ser una institución social como grupo de hombres y de mujeres que se reúnen con un mismo sentir y objetivo en medio de la historia y que comparten y construyen un “imaginario”*. Desde aquí es donde pueden mostrar, en su *ser* y *hacer*, su identidad como *institución viva y vital*, donde la tecnocracia opresora del sistema socio-político en el que nos encontramos puede ser desquebrajado desde sus mismas entrañas bajo el poder del Evangelio de vida.

La iglesia en su “ser” evangelizador como “comunidad dinamizante”

Howard Snyder dice: “Creo que la mejor definición bíblica es decir *la Iglesia es la comunidad del pueblo de Dios*. Los dos elementos claves aquí son la Iglesia como *pueblo*, como una nueva humanidad, y como una *comunidad* o fraternidad”¹⁷. Estas palabras nos muestran otra manera de ver el “ser” evangelizador de la iglesia, como también una categoría ampliamente abordada en los últimos tiempos. La iglesia es la *comunidad de hombres y mujeres que reflejan el Evangelio en su mismo ser como comunidad particular en la historia, constituyendo una nueva humanidad, una manera distinta de ver y de vivir la vida, y promoviendo en la sociedad toda dicho estilo de vida*. De esta manera, ella “es un ‘camino de salvación’ en cuanto que muestra lo que Dios ha hecho en ella y cómo, a pesar de todas las contradicciones y pecados, Dios sigue suscitando en su seno a hombres y mujeres que se identifican con el evangelio y buscan repetir la historia de Jesús”¹⁸. Esta “naturaleza comunitaria evangelizadora” se debe a que el mismo Evangelio confronta a la iglesia. Como dice Hans Küng, la iglesia “solo es portavoz y testigo *fidedigno* cuando primordialmente proclama el mensaje de Jesús para sí misma, no para los otros; cuando no se limita a predicar los preceptos de Jesús, sino que los cumple”¹⁹.

El *ser* y *hacer* de la iglesia actúan dialécticamente. Sin la praxis, sin el compromiso con la historia, sin la respuesta concreta ante los avatares de la historia, la iglesia pierde su identidad, su *ser*. Pero por otro lado, la praxis evangelizadora se sostiene en la identidad de la iglesia. *El mismo “ser” es praxis histórica*. La evangelización como “actividad” separada de la identidad misma de la iglesia se transforma en “símbalo que resuena”. *La iglesia debe entenderse “evangelizadora” en su mismo existir en la historia*. Como dice Juan Driver: “La credibilidad del evangelio proclamado por la iglesia está directamente relacionada con la autenticidad de su vida”²⁰.

¹⁷ Howard Snyder, “The church as God’s agent in evangelism” en *Let the earth hear his voice, International Congress on World Evangelization, Lausanne*, Word Wide Publications, 1975, p.330

¹⁸ Juan Estrada, *Del misterio de la iglesia...*, p.195

¹⁹ Hans Küng, *op. cit.*, p.640

²⁰ Juan Driver, *Imágenes de una iglesia en misión*, Ediciones Clara-Semilla, 1998, p.153. Sigue diciendo: “En la iglesia primitiva el honor de Dios y la credibilidad del mensaje evangélico fueron convalidados por medio de la praxis de la iglesia. Por medio de su vida, la iglesia era un signo y una presencia que glorificaban a Dios en el mundo” (p.154).

La iglesia como *signo* en la historia se transforma en *confrontación* directa al mundo. “Las preguntas del mundo no son preguntas que lleven a vida. Lo que realmente necesita ser dicho es que donde la iglesia es fiel a su Señor, allí los poderes del reino están presentes y la gente comienza a preguntar por aquello que el Evangelio es respuesta”²¹. De esta forma, la evangelización no se entiende exclusivamente como un mensaje proclamado para confrontar las creencias, pensamientos y situaciones del mundo sino que la presencia misma de Cristo en el Espíritu movilizándolo a la iglesia se transforma en una *comunidad confrontadora de la realidad* que despierta preguntas, inquietudes y pensamientos²².

Nancy Bedford, en referencia a Martín Lutero, encuentra cuatro aspectos del *discernimiento comunitario* como cuestiones esenciales de la vida eclesial que sirven para “encontrarse” con la historia donde se sitúa. “La práctica del discernimiento comunitario ayuda a las personas en comunidad a descubrir, en un momento y en una situación dados, qué pasos dar que parezcan fieles al compromiso de resistir activamente el mal, de responder concretamente a las necesidades y de *proseguir* en el camino de Jesucristo en medio de las múltiples ambigüedades de la vida en sus dimensiones personales, estructurales y cósmicas”²³. En primer lugar, encontramos la *lectio* que tiene que ver con la meditación de la Escritura. La hermenéutica bíblica *une* la experiencia de la iglesia con la de los primeros cristianos y cristianas, tanto en su “ser” histórico como en su espera de lo que “serán”. Es ver cómo “aquello” le va dando forma a “esto”. La comunidad de fe se transforma en *comunidad hermenéutica*, donde se produce una dinámica pneumática hacia una revaloración del contexto propio en su correlación con el texto bíblico. En segundo lugar, encontramos la *meditatio*. Trata del *rumitatio*, del “masticar” lo derivado de la *lectio*. Es una “meditación inmanente” en el accionar diario de los cristianos y cristianas en su misión. Esta *meditatio* se refleja en todo acto de reflexión ya sea en la misma iglesia como en los entornos más inmediatos de los cristianos y cristianas. La *oratio*, en tercer lugar, nace de la meditación del texto y es cuando entramos en un *diálogo vital* con Dios. Es resignificar el entendimiento de la iglesia toda desde la perspectiva divina: qué es la justicia, qué es el mal, qué es misión, etc. Por último, tenemos la *tentatio*, que es el poner a prueba lo que discernimos a partir de la *lectio*, *meditatio* y *oratio*. Es poner en práctica lo que hemos percibido: actuar acorde a la justicia divina, encaminarnos en la *missio Dei* en la historia, a confrontarnos con aquello que se opone al reino de Dios.

La iglesia es también una *comunidad alternativa*. En ella se reflejan los valores del reino de Dios, un reino que representa un nuevo orden social en todos los aspectos. La iglesia es una *nueva alternativa de sociedad*. Esta re-valorización de la historia y de la humanidad cobran sentido a partir de la misma encarnación del Hijo, quien transformó la historia y le dio sentido. Como dice Karl Barth,

Desde que Dios se hizo hombre, el hombre es la medida de todas las cosas, y solamente para ayudar a sus semejantes puede el ser humano ser arriesgado o, según el caso, ser sacrificado. Desde que Dios se hizo hombre –no para realizar su egoísmo sino su humanidad- aun el más miserable de los hombres debe ser

²¹ Leslie Newbigin, *op. cit.*, p.119

²² En este sentido, es interesante notar que la palabra “evangelista” aparece solo tres veces en el Nuevo Testamento. Así, como interpreta Snyder, “la aparente razón de estas pocas referencias es que en la iglesia del Nuevo Testamento no ve el evangelismo como un trabajo prioritario de especialistas. Evangelismo era la expresión natural de la vida de la iglesia” (*op. cit.* P.334).

²³ Nancy Bedford, “Teología de la misión integral y discernimiento comunitario” en Rene Padilla y Tetsunao Yamamori, eds., *La iglesia local como agente de transformación*, Ediciones Kairós, 2003, pp.63-64.

resueltamente protegido de la tiranía de las cosas. El hombre no fue creado para el servicio de las cosas sino las cosas para el servicio del hombre²⁴.

Este “ser alternativamente” se constituye en una *dialéctica* entre dos principios contrapuestos: la *vida* y la *no-vida*. La *vida* esta representada en la realidad del Reino de Dios que se manifiesta en nuestra historia a través de la *oiconomía trinitaria* en el mundo. Como vimos, Dios se manifiesta en la historia para revelar su amor y hacer real su redención en el mundo. Desde esta perspectiva que la iglesia se transforma en *ejemplo*. Es el *locus* donde estas señales se hacen reales e históricas. La *vida* plena manifestada a través de la *oiconomía trinitaria* configura el “ser” de la iglesia, cuya dinámica irrumpe en la historia y confronta la realidad²⁵. Por otra parte, la iglesia, como *locus vitae*, se confronta, en su misma historia, con fuerzas de la *no-vida*. Estas representan estructuras y sistemas que se construyen en la historia para oprimir, subyugar y matar la plenitud de la historia y de la humanidad. De esta forma, la iglesia representa una *comunidad confrontativa*. Se convierte en voz profética ante las injusticias de la historia y de los hombres y mujeres. Su *alteridad* la lleva a ser *fuerza oponente* a los poderes del mal que reinan y destruyen nuestra existencia. Como comunidad de fe que muestra el obrar de Dios en su confraternidad amorosa, su práctica solidaria y construcción de la justicia se opone a todo aquello que destruye la creación y la fraternidad humanas, que oprime a los hombres y mujeres, y se enfrenta a todo deseo de poder. Como dice José María Castillo:

La “alternativa cristiana” representa el golpe más hondo y más radical que se puede asestar al “orden establecido”. Porque niega y desautoriza las bases sobre las que descansa ese orden. Los sistemas de este mundo funcionan a base de fomentar y satisfacer las apariencias de poder, de prestigio y de dinero que todo hombre lleva dentro de sí... La solución a tal estado de cosas no puede consistir en pretender la reforma de tales sistemas. Porque las tres apetencias indicadas son irreformables. No hay más remedio que echar por otro camino: plantear las bases de la sociedad y de la convivencia humana a partir de otros presupuestos.²⁶

Por lo tanto, la *alteridad* de la iglesia se hace construyendo y desconstruyendo. *Construye* siendo comunidad de fe establecida en los valores del reino de Dios en la historia a través de sus relaciones fraternales, de su práctica en justicia, de su solidaridad al mundo y de su predicación esperanzadora. Tomar esta posición lo lleva a *desconstruir* o a *desanimar* las obras de maldad que operan en la historia y que llevan a la pobreza, al aislamiento, al engaño

²⁴ Karl Barth, *Comunidad civil y comunidad cristiana*, Ediciones Tauro, Uruguay, p.64

²⁵ “La contribución más importante de la comunidad cristiana a la comunidad civil consistirá, sin duda alguna, en la organización de su propia existencia, su constitución y sus instituciones, tanto en principio como en la práctica, de forma que pueda verdadera y conscientemente agruparse alrededor del centro de gravedad que es común a los dos dominios y pueda constituirse realmente en el círculo pequeño dentro del círculo mayor... para que el Estado verdadero pueda encontrar en la Iglesia auténtica su prototipo y modelo. Esto implica que la vida de la Iglesia debe ser *ejemplar*”. *Ibíd.*, pp.86-87.

²⁶ José María Castillo, *La alternativa cristiana*, Sígueme, 1981, p.54. Sigue diciendo: “El evangelio dice que a Jesús lo mataron porque afirmó que era el ‘Hijo de Dios’. Ahora bien, después de todo lo dicho... se comprende que esa afirmación de Jesús era lo más subversivo que se podía decir en aquella sociedad. Porque equivalía a decir: Dios os quita la razón a todos los que buscáis el poder, el prestigio y el dinero; Dios no está con los sistemas de este orden presente; Dios está sólo con quienes ofrecen al mundo la alternativa de la nueva sociedad” (*Ibíd.*).

y al poder de unos pocos. Esta manera de ver la *alteridad* de la iglesia no nos restringe en la creación de un nuevo sistema histórico sino que nos proyecta hacia la esperanza del futuro obrar de Dios que ya se refleja en nuestro presente. Como claramente dice Hans Küng,

El presente remite al hombre al futuro absoluto de Dios: ¡no una absolutización de nuestro presente a expensas del futuro! El futuro entero del reinado de Dios no debe diluirse en el presente. Bastante triste y contradictorio resulta el presente de por sí como para que pueda ser ya, con toda su miseria y su culpa, el reinado de Dios. Demasiado imperfectos e inhumanos son nuestro mundo y nuestra sociedad como para que puedan ser ya la realidad perfecta y definitiva. El reinado de Dios no se queda en su fase inicial, sino que tiene que ser llevado al término definitivo. Lo que comenzó con Jesús, también con Jesús tiene que ser perfeccionado. La expectación próxima no se cumplió. Mas no por eso ha de descartarse la expresión como tal.²⁷

De esta forma entendemos la comunidad de fe como una *comunidad dinamizante*. En primer lugar, hay que comprenderla como una comunidad de hombres y mujeres que forman parte de una historia concreta en una sociedad determinada. Siendo una comunidad que en su misma vida Dios se revela en misión a través de todas las partes que la componen, se transforma en una *comunidad alternativa* en el mundo, en modelo a seguir para todo hombre y mujer. De esta manera *la iglesia dinamiza la sociedad y su historia*. Actúa como impulsora de una nueva realidad que irrumpe ante lo conocido, una realidad que no deja las cosas como están sino que, por el contrario, transforma todo lo existente. No lo deja como antes. Y esto no sólo se manifiesta por lo que la iglesia *hace* sino por su *presencia* misma en la historia, por lo que ella *es* como primicia del reino en un mundo en desorden.

Conclusión: hacia una *oiconomía evangelizadora* en América Latina

Para hablar de la misión evangelizadora de la iglesia tenemos que comenzar desde un “punto de partida teológico”, tanto en su *contenido* como en su *praxis*. La evangelización es el compartir las Buenas Nuevas del Evangelio. Este Evangelio representa la misma revelación del Dios Trino en la historia que se autoenvía al mundo en su “personalidad comunitaria” para redimirlo, liberarlo, salvarlo de su condición. Éste es el *contenido* de la Evangelización. Pero dicho “mensaje” no es un “paquete” entregado al mundo como algo caído del cielo. El Evangelio es *Dios en misión*. Estas Buenas Nuevas representan directamente al Dios Trino actuando en nuestra historia, por lo cual podemos decir que *el contenido del Evangelio está completamente unido a la oiconomía trinitaria en la historia*. “Contenido” y “praxis” son los dos elementos de esta Buena Noticia: un Dios de justicia que quiere redimir al mundo y que se revela actuando en la historia.

A partir de aquí es como entendemos la naturaleza evangelizadora de la iglesia. Ella misma es el “resultado” de Dios actuando en la historia, y por ello el *envío* es parte de su esencia y naturaleza. La iglesia *es* en su condición de *enviada* al mundo. La iglesia existe *para* darse al mundo, para entregarse a sí misma como Dios se autoenvió y autovació por amor a todo, a todos y a todas.

En esta participación que la iglesia toma en el autoenvío divino es donde su misma personalidad se re-valoriza como evangelizadora. Sus *ser* y *hacer* son dos caras de la misma

²⁷ Hans Küng, *op. cit.*, p.279

moneda. No podemos hablar de una cosa sin la otra. Por un lado, la iglesia es en sí misma, como comunidad social formando parte de una historia concreta, *evangelizadora*. Es reflejo del orden del reino de Dios. Es primicia de lo que Dios está haciendo en el mundo y culminará en algún momento al redimir toda la historia. Es donde reina el amor, la justicia, el *shalom* y la entrega. Por otro lado, esta naturaleza la lleva a tomar acciones concretas en la historia donde se encuentra. Ese amor, esa justicia, ese *shalom*, la movilizan en un mundo turbio como el que nos encontramos para ser “luz a las naciones” (Is. 49:6).

Y desde todo esto entendemos lo que es “evangelización”, lo que significa la *oiconomía evangelizadora*. No se restringe a un *hacer*, encerrado en una metodología puntual, o un *ser*, a través de una estructura institucionalizada. *La evangelización tiene que ver con un ser y hacer simultáneo (¡si es que se pueden llegar a comprender estas dos instancias por separado!), donde la vida de la iglesia, como presencia, comparte las Buenas Nuevas como esbozo de vida en un mundo de muerte y asumiendo su responsabilidad ante lo que sucede, tomando acciones concretas desde esa justicia que la moviliza.* Desde esta perspectiva, la evangelización no se restringe a la proclamación, pero tampoco la deja de lado. No tiene temor a invitar a hombres y mujeres a reinterpretar su vida a la luz del Evangelio y a formar parte de una comunidad viva. Tampoco se restringe a una metodología u obrar determinados, pero tampoco se queda quieta frente las penurias del mundo y frente a todo aquello que enfrenta la verdad y la justicia divinas. *La evangelización es una invitación a vivir en la nueva realidad del reino, compartiendo, confrontando, viviendo y sirviendo, siendo parte de una historia y manifestando esta realidad, de la forma que sea y en el ámbito que sea.* Como concluye Newbigin,

...la visible personificación de esta nueva realidad no es un movimiento que tomará control de la historia y modelará el futuro de acuerdo a su propia visión, no es un nuevo imperialismo, tampoco una cruzada victoriosa. Su visible personificación será una comunidad que vive a través de esta historia, una comunidad cuya existencia es visiblemente definida en el regular ensayo y acto de la historia que le dio nacimiento, la historia del auto-vaciamiento de Dios en el ministerio, vida, muerte y resurrección de Jesús.²⁸

© 2006 Nicolás Panotto, argentino, egresado del Seminario Internacional Teológico Bautista. Actualmente estudiante en el Instituto Universitario ISEDET. Forma parte del equipo de Ministerios Comunitarios Buenos Aires y es secretario académico del Centro de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (CETI), ambos pertenecientes a la Fundación Kairós.
nicolaspanotto@yahoo.com.ar

²⁸ Leslie Newbigin, *op. cit.*, p. 120