
**Algunas tensiones metodológicas en la
teología evangélica latinoamericana
de principios del siglo XXI
(Primera de dos partes)**

Lic. Edgar Alan Perdomo
Profesor de Teología
Seminario Teológico Centroamericano

La teología evangélica latinoamericana del siglo XXI debe tomar en cuenta algunas tendencias ya fuertes en el subcontinente: globalización y creciente desigualdad económica, desintegración social y postmodernidad, inestabilidad política y democracias frágiles, y pluralismo religioso. Para hacer frente a tales realidades, la teología evangélica debe ser interdisciplinaria y caracterizada por un diálogo constante entre las Escrituras, como autoridad final, y las necesidades del contexto. Otras tensiones que se debe mantener en la metodología teológica se expondrán en la segunda parte del artículo.

Twenty-first century Latin American evangelical theology must take into account some already strong tendencies in the subcontinent: economic globalization and increasing inequality, social disintegration and postmodernism, political instability and fragile democracies, and religious pluralism. To respond to such realities, evangelical theology should be interdisciplinary and characterized by a constant dialogue between the Scriptures, the final authority, and the needs of the context. Other tensions that should be maintained in theological methodology will be explained in the second part of the article.

INTRODUCCIÓN

La teología evangélica latinoamericana experimentó un auténtico despertar a finales del siglo XX. Después de muchos años de enseñar casi solo ideas importadas y de poseer una teología básicamente tácita, los evangélicos de la región comenza-

ron a hacer esfuerzos conscientes por expresar los distintivos de su fe en el contexto latinoamericano. Hasta entonces, la historia del movimiento reflejaba que los desafíos religiosos y sociales no siempre recibían respuestas claras. Por supuesto, cuando comenzó a aparecer la preocupación consciente por elaborar una teología bíblica y contextual, el movimiento evangélico comenzó a responder mejor a los retos que plantea un continente tan explosivo y cambiante como Latinoamérica.

En otras palabras, bajo las condiciones de los siglos XIX y XX, los cristianos evangélicos se mostraron irregulares en cuanto a su impacto en la región. A veces mostraron intereses alejados de los de la mayoría de latinoamericanos, mientras que en otras ocasiones se convirtieron en líderes e intérpretes de los anhelos de cambio espiritual y social. Ahora que el siglo XXI es una realidad, se presentan para la región muchos retos, preocupaciones y oportunidades. Para tener un impacto integral en la vida del continente, el movimiento evangélico y su teología deben tomar en cuenta, no solo sus convicciones espirituales propias, sino las condiciones de vida que Latinoamérica presentará en esta nueva etapa. El presente artículo constituye una descripción de ciertas disposiciones que la teología evangélica debe mostrar ante ese nuevo contexto. En esta primera parte, se hará unas observaciones referentes a las condiciones económicas, sociales, políticas y religiosas de América Latina que ya asoman a inicios del siglo y, además, se observará las primeras tensiones metodológicas que el pensamiento teológico del continente ha mantenido y que deben mantenerse para que así el movimiento conserve su pertinencia y profundice su alcance a todo nivel.

SITZ IM LEBEN

Si los evangélicos pretenden que su pensamiento teológico mantenga su vigencia, deben partir de un buen conocimiento de las condiciones de vida en el subcontinente. Este entendimiento, junto con la ya característica confianza en la Palabra de Dios y el énfasis evangelístico, podrán ser motores que impulsen el amanecer espiritual y social de los países latinoamericanos de la mano de la fe protestante. En esta parte del artículo, se hará una

descripción del ambiente que parece que prevalecerá en el siglo que está iniciando. Por supuesto, se reconocen las dificultades propias de imaginar realidades futuras, sobre todo porque “los cambios en los procesos humanos casi nunca son súbitos. Generalmente los percibimos *pos facto*, después del hecho”.¹ Es por ello que solamente se tratará de describir señales que asoman y que apuntan en determinada dirección histórica. No serán conclusiones absolutas, sino descripción de tendencias políticas, sociales y religiosas del continente.

En lo económico: globalización y desigualdades

El inicio del siglo XXI encuentra a América Latina frente a dos evaluaciones radicalmente opuestas del presente y futuro económico de la región. Por un lado, se encuentran las ideas de los expertos en economía que afirman con vehemencia que “Latinoamérica es el mercado que más expectativas de crecimiento tiene en todo el mundo”.² Esa visión tiene entusiastas defensores que pueden plantarse ante los países desarrollados y pedir: “abran sus fronteras a nuestros productos y nos podremos desarrollar... Solamente el comercio nos sacará de pobres con seguridad y a largo plazo”.³ Otros afirman con confianza que “es posible erradicar la pobreza en el área rural mediante cambios institucionales”,⁴ y otros más proclaman que “no existe gobierno capaz de detener la globalización”.⁵ Las citas anteriores reflejan el espíritu de aquellos que evalúan con optimismo los cambios socioeconómicos que se están observando en el continente y en el mundo entero.

¹ Guillermo Cook, “La misión de la iglesia en el siglo XXI”, *Iglesia y misión* 66 (julio-septiembre 1998): 6.

² “Latinoamérica y el futuro de la red”, *Tiempos del mundo* (Guatemala), 18 de enero de 2001: B39.

³ José Raúl González Merlo, “Comercio sí, ayuda no”, *Prensa libre* (Guatemala), 13 de marzo de 2001: 15.

⁴ Ivonne Serrano, “Pobreza rural es erradicable”, *Prensa libre* (Guatemala), 7 de marzo de 2001: 20.

⁵ “Almuerzo-conferencia acerca de la dolarización”, *Prensa libre* (Guatemala), 12 de marzo de 2001: 47.

Por otro lado, están los que ven las realidades sociales más crudas de manera franca y brutal:

La gran mayoría de la gente no ha sido invitada a este “banquete” económico del “mercado libre”. Doscientos millones de latinoamericanos viven en condiciones de pobreza extrema. Hay una creciente disparidad entre ricos y pobres, con la desaparición gradual de la clase media.⁶

Las cifras específicas son dramáticas. Los niveles de pobreza en varios países de la región son: 75% en Guatemala, 73% en Honduras, 68% en Nicaragua, 53% en El Salvador, 80% en Venezuela, 62% en Ecuador, 48% en Argentina y 43.5% en Brasil.⁷ Hay voces que alertan acerca de las desigualdades mundiales usando cifras aterradoras, como las siguientes: “más de un millardo—el 20 por ciento—de las personas de la tierra viven con el equivalente de menos de \$1 por día”.⁸ Otros, criticando las reuniones como el Foro Económico Mundial celebrado en Davos, Suiza, hablan de

300 empresas transnacionales que acaparan el 26% del PIB mundial, el 20% de la población más rica que controla el 83% de los ingresos mundiales totales, y los 358 billonarios que ya para 1994 acumulaban 761 mil 900 millones de dólares (el equivalente al ingreso per cápita anual del 45% de la población del mundo).⁹

Es obvio que la situación económica del continente es desesperada. Sin embargo, en medio de la defensa elocuente de la

⁶ “La misión de la iglesia en América Latina”. Documento del grupo latinoamericano asistente al Congreso sobre la Misión Mundial de la Iglesia. *Iglesia y misión* 66 (julio-septiembre 1998): 17.

⁷ Bernardo Kliksberg, “Hacia una nueva política social”, *Iglesia y misión* 74 (noviembre-diciembre 2000): 48-49, citando datos de un informe del PNUD y la Unión Europea.

⁸ Tim Wheeler, “The Global Pillage: Whose ‘World Economy’ Is It Anyway?”, *People’s Weekly World*, noviembre 1996 <<http://www.hartford-hwp.com/archives/25/020.html>>.

⁹ Carolina Escobar Sarti, “Hipercapitalismo”, *Prensa libre* (Guatemala), 1 de febrero de 2001: 16. Aun los representantes del Foro de Davos reconocen que América Latina es la región del mundo en la que hay mayores desigualdades sociales.

globalización y el neoliberalismo y los ataques enardecidos en contra de ellos, hay que señalar varios hechos que forman parte de las condiciones económicas latinoamericanas para el próximo siglo.

En primer lugar, los temas económico-culturales como la globalización¹⁰ no son totalmente negativos para el continente. La facilitación de las comunicaciones, el acceso libre y abarcador a toda clase de información y la facilidad para establecer diálogos interculturales son algunas de sus grandes ventajas. De hecho, en ese sentido, en el curso de esta misma investigación se hace uso de materiales facilitados por ese proceso globalizante: la Internet, libros electrónicos y materiales multimedios. La iglesia puede aprovechar esas nuevas circunstancias tecnológicas y de comunicación para ser más efectiva en su tarea evangelizadora y misionera.

Sin embargo, en segundo lugar, todo parece indicar que el actual proceso de globalización sigue pautas culturales y económicas exclusivamente capitalistas y occidentales (de Estados Unidos y Europa occidental). Como dice René Padilla, “es el resultado de una adopción masiva de los valores de la cultura occidental, una cultura dominada por el individualismo, el hedonismo, el materialismo y el consumismo”.¹¹ El sociólogo George Ritzer utilizó la descriptiva frase “McDonaldización de la sociedad”, para describir una sociedad en la cual se consumen las mismas hamburguesas en todo el mundo, pero, a la vez, los pobres y marginados pierden sus medios de producción, subsisten-

¹⁰ En esta investigación se acepta que la globalización es un concepto algo ambiguo y que abarca varias áreas de la vida de las personas y las sociedades. Un buen concepto es el que ofrece el investigador español J. F. María Serrano, quien dice que la globalización es un “proceso de interconexión financiera, económica, política y cultural, que es acelerado por el abaratamiento de los costos de transportación y la incorporación de tecnologías de información y comunicación, en un contexto de crisis económica (1973), de la victoria política del capitalismo (1989) y el cuestionamiento cultural de los altos ideales”. J. F. María Serrano, *Globalization*, <<http://www.fespinal.com/espinal/english/visua/en100.htm>>.

¹¹ C. René Padilla, “Globalización y misión”, *Iglesia y misión* 59 (enero-marzo 1997): 4.

cia y expresión.¹² El investigador y crítico del capitalismo Immanuel Wallerstein vaticina que en las próximas décadas habrá un proteccionismo relativo entre los tres centros capitalistas principales, Estados Unidos, Europa occidental y Japón. Este académico de la economía termina diciendo que “cada uno tratará de crear sus zonas de influencia y América Latina es para Estados Unidos, mientras que África y Europa del Este será (*sic*) para Europa Occidental”.¹³ Así que, como se observa, parece que la globalización significa “mundializar” tanto la cultura como la economía occidentales, a costo del progreso y aun la existencia misma de los pobres y rechazados del planeta.

Quizá un resumen del doble resultado—ilusión económica y desesperanza para los pobres—que han producido el neoliberalismo y la globalización sea lo dicho por Enrique Iglesias, presidente del Banco Interamericano de Desarrollo, en los siguientes dos párrafos:

El éxito de las políticas económicas que los países de la región están impulsando, y de las estrategias encaminadas a superar la pobreza e incorporar a los sectores más pobres en la actividad económica, supone un mejoramiento importante de su capacidad institucional...

Un reflejo de estos factores (insuficiencia en los procesos de crecimiento económico) lo constituye el aumento registrado por los índices de pobreza en la región, que a comienzos de los años noventa comprometía al 46 por ciento de la población, lo que ha significado un lamentable retroceso a la situación de la región de hace más de 25 años.¹⁴

¹² Ian T. Douglas, “Globalization and the Local Church”, en Max L. Stackhouse, Tim Dearborn y Scott Paeth, eds., *The Local Church in a Global Era* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000): 203, citando a George Ritzer, *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life* (Thousand Oaks, California: Pine Forge Press, 1993).

¹³ Edgar Celada Q., “Nada hay de nuevo en la globalización” (entrevista con Immanuel Wallerstein), *Prensa Libre* (Guatemala), 2 de abril de 2000: 20.

¹⁴ Enrique Iglesias, “América Latina frente al Tercer Milenio: Tendencias y desafíos”, en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina* (Santa Fe de Bogotá, Colombia: D’Vinni Editora, 1996): 88, 90. Para un análisis técnico de la economía globalizada y una evaluación desde la perspectiva cristiana,

A pesar de esta inconsistencia entre crecimiento económico y equidad social, todo apunta a que el continente seguirá transitando (o quizá se debería decir deambulando) por la vía de la globalización económica, luchando con la devaluación, la deuda externa, la balanza de pagos, el narcotráfico, las leyes ineficientes y la competencia en el mercado internacional.¹⁵

En lo social: desintegración y postmodernidad

Las sociedades latinoamericanas siguen el rumbo marcado por varios factores. En primer lugar, existe una insatisfacción general debido a las diversas presiones que sufren los países de la región. Aunque económicamente la globalización implique adelantos en cuanto a comunicación e información y traiga comodidades materiales, no produce “desarrollo social” en el sentido de abarcar “todas las dimensiones de la existencia humana”.¹⁶ De esta manera, las naciones del continente atraviesan por los mismos problemas sociales que los de las sociedades económicamente desarrolladas, aunque sin muchas de las ventajas que provee el desarrollo económico y tecnológico de estas. Así, por ejemplo, en Latinoamérica la familia está en crisis,¹⁷ las niñas y niños son explotados sexualmente, el ambiente está en grave peligro,¹⁸ la comunidad solidaria da paso al individualismo compe-

véase Wilma Salgado, “Globalización, crisis financiera y desarrollo”, *Cristianismo y sociedad* 138 (1998): 15-41.

¹⁵ Para datos económicos y un análisis de las causas de estos problemas, véase el libro patrocinado por el CELAM: María Antonieta Huerta y Luis Pacheco Pastene, *América Latina: Tendencias y desafíos* (Santa Fe de Bogotá, Colombia: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1992): 213-53.

¹⁶ *Pobreza y desarrollo. Una perspectiva inter-religiosa*. Informe del Diálogo Inter-Religioso Mundial sobre el Desarrollo (2000): 3. No aparecen datos editoriales.

¹⁷ Véase un estudio sobre los potenciales problemas futuros de la familia en varios contextos en Mary Stewart Van Leeuwen, “Worldwide Developments in Family and Gender Roles”, en *The Local Church in a Global Era*: 75-85.

¹⁸ Véase una advertencia para toda la humanidad de parte de un grupo de científicos en el artículo “World Scientists’ Warning to Humanity”, en <<http://www.hartford-hwp.com/archives/25b/001.htm>>, la cual comienza di-

titivo y, en general, la desesperanza parece crecer al mismo ritmo al que fracasan las iniciativas de desarrollo. Paradójicamente, entonces, quizá nunca antes el mundo había producido tanta riqueza y comodidad para los seres humanos, pero, a la vez, nunca ha habido una cantidad tan alta de personas desilusionadas por las perspectivas del futuro.¹⁹

En segundo lugar, un fenómeno que desde ya ataca las sociedades del continente, al igual que las del resto del mundo, es de la llamada postmodernidad. Se acepta, por supuesto, que el fenómeno no influye tanto en sociedades más bien conservadoras y casi tradicionales como las de la región, como sí lo hace en el mundo desarrollado. A la vez, es necesario afirmar que no es la intención hacer un análisis a fondo de esta manifestación social, cultural y filosófica, sino señalar algunas de sus consecuencias y tendencias sociales, intelectuales y religiosas que afectarán la manera de pensar de los latinoamericanos y que deben ser tomadas en cuenta por los evangélicos en su quehacer teológico.

La postmodernidad es un fenómeno muy ambiguo que abarca todas las áreas de la vida. Se podría decir que es una “condición” o una “actitud” más que una corriente filosófica, aunque está basado en premisas de pensamiento. Jean Francois Lyotard, uno de los especialistas en el tema, define así el fenómeno: “Es el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a partir del siglo XX”.²⁰ Los sociólogos y educadores

ciendo: “Los seres humanos y el mundo natural están en curso de colisión. Las actividades humanas infligen daño severo y frecuentemente irreversible en el ambiente y en los recursos críticos. Muchas de nuestras prácticas actuales ponen en grave riesgo el futuro que deseamos para la sociedad humana y los reinos vegetal y animal, y pueden alterar el mundo viviente de tal manera que será incapaz de sostener la vida como la conocemos. Son urgentes cambios fundamentales si es que vamos a evitar la colisión que nuestro presente rumbo provocará”.

¹⁹ Para algunas propuestas concretas para aliviar o solucionar las condiciones económicas del Tercer Mundo, véase John R. W. Stott, *La fe cristiana frente a los desafíos contemporáneos* (Grand Rapids: Nueva Creación, 1991): 141-148; Wheeler, “The Global Pillage”, <<http://www.hartfordhwp.com/archives/25/020.html>>.

²⁰ Julio César Barrera Vélez, “Descripción del fenómeno religioso en la Postmodernidad”, en *Cristianismo y sociedad* 137 (1998): 10, citando a Jean Francois Lyotard, *La condición posmoderna* (México: Rei, 1993): 9.

afirman que el fenómeno se define con base en su oposición al modernismo y a los paradigmas cerrados de la época moderna.²¹ En ese contexto de contraste, se puede observar algunas de las características sociales de esta cosmovisión: hedonismo consumista como sinónimo de felicidad (paradójicamente unido a un fuerte misticismo), multicriterio en contraste con el dogma, lo existencial en contraste con lo racional, la opinión en contraste con un sistema de verdad, sincretismo en contraste con unidad de creencias, el personalismo en contraste con la autoridad y una religiosidad ligera y suave (“light”) en contraste con la fidelidad a una religión.²²

Estas condiciones, casi omnipresentes en la sociedad, deben ser tomadas en cuenta a la hora de concertar una teología que pretenda ser oportuna y efectiva para los habitantes de Latinoamérica en el nuevo siglo. Más adelante se analizará y se propondrá algunas maneras de ajustar la metodología teológica evangélica a estas condiciones sociales.²³

²¹ Juan Marcos Díaz S., “Modernidad y postmodernidad en la educación de Chile”, en <http://www.mineduc.cl/revista/pagina/pagina2.htm>. Véase también un estudio de este fenómeno desde el punto de vista filosófico e histórico por parte de un filósofo y académico latinoamericano en Alfredo Camelo, “Génesis y apoteosis del postmodernismo”, <<http://deslinde.org.co/Dsl27/Postmodernismo.htm>>. Otras fuentes necesarias para entender el postmodernismo desde varios ángulos son: Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía* (París: Ediciones de Minuit, 1972); Mikel De Viana, “Postmodernidad y fe cristiana”, en *Revista ITER* (enero-junio 1995): 11-33; Manuel Fernández, “La postmodernidad y la crisis de los valores religiosos”, en G. Vattimo y otros, *En torno a la Postmodernidad* (Barcelona: Editorial Antrophos, 1994): 77-101; Antonio Cruz, *Postmodernidad*, (Tarrasa, Barcelona: CLIE, 1997); L. Gómez e I. Alarcón, “El pensamiento postmoderno como línea de fuga”, *Página latinoamericana de filosofía* 5 (abril 1999), disponible en <www.ngweb.com/latinofil/5alarcon.htm>; R. Lanz y M. Hurtado, eds. *Paradigmas, métodos y postmodernidad* (Barinas, Perú: Universidad de Los Andes, 1995).

²² Isaías Díez del Río, *Posmodernidad y nueva religiosidad* (Madrid: Sal Terrae, 1992): 62-66.

²³ En su ponencia misionera para CLADE IV, Pablo Carrillo Luna sugiere que se enfrente de manera positiva la cuestión de la postmodernidad y propone las siguientes maneras para que los misioneros cristianos sean auténticos hijos del postmodernismo: 1) saber expresar el evangelio en forma coherente y relevante a la época; 2) entender la herencia y el bagaje histórico que la iglesia moderna ha dejado; 3) construir sobre la fe de los padres, agregando creatividad y

En tercer lugar, un análisis del desarrollo social en los países de la región debe arrojar luz sobre la configuración de la población y los temas que la teología evangélica debe tratar en el futuro. Por ejemplo, una atención especial de parte de la teología evangélica la debe recibir la niñez y la juventud. Es dramático observar que, según los expertos, el 70% de la población latinoamericana tiene menos de 25 años.²⁴ Este hecho debe determinar los temas teológicos a tratar y la manera de tratarlos. Hay que reconocer que, hasta ahora, la joven teología evangélica no ha tomado muy en cuenta temas propios de la juventud,²⁵ tales como la relación con la autoridad, el consumismo, el narcotráfico y el lugar de las diversiones en la vida, entre otros, ni los temas de la niñez, tales como la adopción de niños abandonados y los niños de la calle. En términos generales, los temas de la teología evangélica latinoamericana han sido muy “adultos”. Sin embargo, si los evangélicos anhelan ser de impacto duradero, deben tomar en cuenta a este sector mayoritario de la población, el cual tiene tantas dudas, desilusiones y esperanzas para el mañana.

En resumen, las sociedades de la región están sufriendo cambios profundos y se encuentran luchando con una serie de conflictos de identidad y adversidades externas e internas. El pensamiento teológico en el siglo XXI debe tomar en cuenta las nuevas situaciones de la sociedad, reconociendo que la Palabra de Dios tiene los principios que servirán de respuesta a sus dificultades y anhelos. En otras palabras, la reflexión debe hacerse con la Biblia en una mano y con el amor al prójimo en la otra.

sensibilidad a la reflexión; 4) ser capaces de discernir el por qué y el cómo llevar a cabo la misión desde la situación latinoamericana. Véase Pablo Carrillo Luna, “Misioneros latinos, ¿hijos del postmodernismo?”, ponencia presentada en CLADE IV, septiembre 2000, <<http://www.comibam.org/ponencias/CladeIV/ponencia3.htm>>.

²⁴ Huerta y Pastene, *América Latina*: 523-29.

²⁵ Una notable excepción es Samuel Escobar, *Irrupción juvenil* (Miami: Editorial Caribe, 1978).

En lo político: inestabilidad y frágiles democracias

La década de los ochenta fue considerada por la mayoría de expertos en economía latinoamericana como “la década perdida”, debido al desastre financiero en el cual cayeron la mayoría de los países de la región. Sin embargo, en lo político, esta fue la etapa en la cual la mayoría de las dictaduras militares cedió el poder a gobiernos electos mediante elecciones. Se esperaba, entonces, un fin de siglo pacífico y esperanzador políticamente para los países latinoamericanos.

Sin embargo, la década de los noventa demostró que las agitaciones no se acabarían tan fácilmente. Muchas democracias tambalearon por diversas causas y muchos gobernantes dejaron sus cargos envueltos en escándalos y vergüenza. Se pueden citar a manera de ejemplos los siguientes: los autogolpes de Perú y Guatemala,²⁶ la salida de los presidentes ecuatorianos Abdallah Bucarám y Jamil Mahuad y del venezolano Carlos Andrés Pérez, las acusaciones de corrupción contra el presidente brasileño Fernando Collor de Mello, la invasión de los Estados Unidos a Panamá, el oscuro asesinato de Luis Donaldo Colosio en México, el levantamiento indígena en Ecuador en febrero de 2001 en contra de las medidas económicas neoliberales y el golpe de estado contra el gobierno de Hugo Chávez en Venezuela y su posterior retorno al poder.

Estos pocos ejemplos dejan claramente establecida la tendencia del continente hacia la inestabilidad política y social. Si CLADE I se desarrolló en medio de “un continente en crisis”, más de treinta años después se puede decir que la crisis, aunque con distintos protagonistas y motivaciones, continúa. Si en 1969 el panorama era de “subdesarrollo, injusticia, hambre, violencia

²⁶ Es interesante que en ambos casos los evangélicos jugaron un papel importante en el ascenso al poder de los mandatarios. Para un análisis ético de estos casos específicos, véase Edgar Alan Perdomo R., “Fundamentos bíblico-teológicos para la ética del político evangélico latinoamericano”, tesis de Licenciado en Teología, Seminario Teológico Centroamericano, Guatemala, 1995: 65-90. Para un análisis de la participación política de los evangélicos en América Latina, véase Pablo Deiros, ed., *Los evangélicos y el poder político en América Latina* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1986).

y desesperación”,²⁷ parece que hoy, además de esas condiciones, hay que agregar protestas contra el neoliberalismo, deuda externa, narcotráfico, inflación y democracias frágiles. La tendencia hacia el futuro es la inseguridad y las vacilaciones políticas.

A la vez, se observa una tendencia hacia una mayor participación política de los evangélicos. Eso implica, por supuesto, que las comunidades evangélicas deben conocer las circunstancias políticas de su contexto para saber orientar a las congregaciones por el camino de una correcta participación como ciudadanos de una patria terrenal y, sobre todo, como poseedores de una ciudadanía celestial. Hacia eso deben estar orientadas las intenciones de la teología del movimiento evangélico en el tercer milenio.

En lo religioso: pluralismo

Una frase que aparece cada vez más en relación con la situación religiosa de Latinoamérica es “oferta religiosa”. Hace cien años, cuando los colportores y misioneros protestantes aparecieron en estas tierras, el panorama religioso era cerrado y autoritario, pero mucho más simple que ahora. El debate era entre la Iglesia católica y su teología jerárquica y sacramental y el protestantismo que predicaba la lectura de la Biblia, la conversión radical al Señor y cambios en la ética individual. Hoy, a principios del siglo XXI, el panorama es mucho más complejo. A continuación se presentan algunas observaciones con respecto a las distintas opciones que aparecen en el horizonte espiritual de América Latina.

Una variedad de catolicismos. De varias maneras, desde el Concilio Vaticano II se han producido cambios visibles en la actitud de la Iglesia católica hacia manifestaciones religiosas dentro y fuera de ella. Se puede decir, sin duda, que el catolicismo ya no muestra una unidad granítica—si es que alguna vez la mostró. Algunas veces con sospecha, otras veces con entusias-

²⁷ “Declaración evangélica de Bogotá”, *Iglesia y misión* 74 (noviembre-diciembre 2000): 4.

mo, los líderes católicos reconocen la variedad de manifestaciones religiosas que hay en su seno. El CELAM puede gozarse en el “proceso de mestizaje, también perceptible en múltiples formas de religiosidad popular y arte mestizo”, lo cual “pone en relieve las raíces católicas así como la singular identidad del continente”.²⁸

Junto con esas expresiones populares, el catolicismo actual incluye manifestaciones tan diversas como los movimientos carismáticos, la Teología de la Liberación, el catolicismo tridentino, las Comunidades Eclesiales de Base y los tele-predicadores y sanadores católicos. Como puede verse, ya no se puede hablar de una sola Iglesia católica. La Iglesia romana del continente se ha diversificado, pretendiendo así recuperar los muchos adeptos que han abandonado sus filas a través de los años.

Por otro lado, se observa un cambio en la actitud del catolicismo oficial hacia los evangélicos. De cierta tolerancia mostrada por el Vaticano II se ha llegado, bajo la dirección del papa conservador Juan Pablo II y de muchos obispos tradicionalistas, a una actitud de crítica y denuncia contra toda forma de protestantismo. Ejemplos de este espíritu de controversia son las cartas pastorales de representantes de diversas partes del continente, las críticas del cardenal Oscar Rodríguez en contra de “las sectas” y la carta postsinodal *Ecclesia in America*, en la cual Juan Pablo II afirma que “la Iglesia católica en América censura el proselitismo de las sectas y, por esta misma razón, excluye el recurso a semejantes métodos”.²⁹ Este cambio de actitud ha sido percibido por la gente. Un periodista católico escribía acerca del crecimiento protestante y se refería al Papa diciendo que “ha fustigado abiertamente a los protestantes y considera que esas sectas son desintegradoras de la unidad cultural y religiosa de América Latina”.³⁰

²⁸ CELAM, *Santo Domingo. Nueva Evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1993): 27.

²⁹ Juan Pablo II, *Ecclesia in America: Exhortación apostólica postsinodal* (México, 1999): 130.

³⁰ Wilmer Pérez Regalado, “Los fieles de la balanza”, *La Prensa de Honduras on the Web*, 25 de enero de 2001, <<http://www.laprensahn.com/opinar/0101/o25002.htm>>.

Como se observa, la Iglesia católica con la que los evangélicos deben debatir y dialogar incluye realidades muy diversas, las cuales abarcan fenómenos populares, intelectuales y carismáticos. Siendo que, en el pasado, el catolicismo ha sido uno de los principales interlocutores y rivales de los protestantes, la teología evangélica del siglo XXI debe tomar en consideración estos nuevos contextos dentro de la Iglesia romana.

La diversidad de protestantismos. También en el seno del movimiento evangélico se han dado muchos cambios. Fenómenos como el movimiento pentecostal, el neo-pentecostalismo, el acercamiento de las iglesias ecuménicas y la cooperación entre iglesias de variadas denominaciones hacen que el movimiento protestante sea un mosaico de distintas expresiones; algunas de ellas en el límite de lo netamente “evangélico”. Por las condiciones del fenómeno, parece que esta tendencia se mantendrá en las próximas décadas. José Míguez Bonino augura esas circunstancias para el continente cuando dice:

Se puede esperar una creciente *dispersión* en el campo religioso. Se acaban las “membresías” o “clientelas” cautivas... Es también previsible que el protestantismo incluya una variedad creciente de “tipos” de protestantismo sin que pueda definirse muy claramente, por criterios históricos o sociológicos de la religión, qué debe incluirse dentro del término “protestante” o “evangélico”. Es decir, con una gran desprolijidad en la posibilidad de hacer un mapa del protestantismo. Esto supone cierta confusión, alta conflictividad, pero también formas de asociación.³¹

Por supuesto, esta “dispersión” incluye mezclas e influencias mutuas entre los múltiples pentecostalismos y las iglesias históricas y litúrgicas, todas ellas identificadas como evangélicas. Además, las denominaciones históricas tienden a adoptar ciertos métodos, costumbres o aun doctrinas de otros grupos que antes hubieran sido llamados enemigos. En otras palabras, la inclinación dentro del movimiento evangélico es hacia una desaparición de líneas teológicas y denominacionales claras. Así, ya no será

³¹ José Míguez Bonino, “El futuro del protestantismo en América Latina: Mesa redonda”, *Boletín teológico* 42-43 (septiembre 1991): 156.

fácil etiquetar a alguien como “conservador”, “ecuménico”, “liberal” o “carismático”. Por supuesto, esta situación facilitará la cooperación y el entendimiento pero, a la vez, hará más importante la definición de identidades evangélicas. Tarde o temprano, entonces, la teología evangélica deberá hacer distinciones para reconocer lo que une y lo que distingue a cada comunidad protestante y, además, diferenciar las ideas que son y que no son evangélicas.

Otras religiones. La sociedad pluralista que se está abriendo en América Latina incluye ahora a las religiones tradicionales de los pueblos indígenas y a otras religiones históricas (budismo, Islam) y recientes (Hare Krishna, Nueva Era) que se han abierto paso en la región. En realidad, aunque tanto el catolicismo como el protestantismo se han diversificado, son estas nuevas religiones las que lanzan desafíos inesperados a la teología cristiana.

En su ponencia presentada en CLADE IV, David Suazo propone un triple acercamiento a este espectro religioso: primero, una aproximación “abierta y positiva”, mediante la cual los evangélicos buscan “conocer y tratar de entender las demás religiones”; segundo, una actitud “apologética”, la cual permitirá desenmascarar las “desviaciones de lo sagrado y religioso” que se dan en esas creencias; y, tercero, un acercamiento “cultural”, que permite conocer, aceptar y aun asimilar formas distintas de expresión religiosa, las cuales pueden servir incluso para expresar el cristianismo, dentro de formas culturales conocidas.³²

A las tres propuestas de Suazo se puede agregar el acercamiento “evangelístico-persuasivo”, el cual significa que se debe adaptar la teología y los métodos tradicionales de predicación y testimonio para hacerlos más efectivos y comprensibles para los miembros de esas confesiones religiosas. Por supuesto, el método no debe ser la imposición o simple condena de creencias o prácticas, sino la persuasión, apelando a la conciencia y a la demostración de la superioridad de la fe cristiana según un libre examen de la persona.

³² David Suazo J., “Evangelización y pluralismo religioso” (ponencia presentada en CLADE IV, septiembre de 2000): 5-7.

Más y más, conforme avance la historia en el nuevo siglo, la teología evangélica deberá incluir en su pensamiento la idea de que América Latina es un contexto multirreligioso y que, como tal, es el *locus* desde el cual la teología se desarrolla y realiza su tarea al servicio de la iglesia.

Conclusión

Como se ha visto, el entorno social, religioso, económico y político de Latinoamérica se ha transformado dramáticamente en los últimos años, anticipando las condiciones que imperarán a lo largo del siglo que comienza. Si la teología nunca se da en el vacío, y si “las ideas no son inocentes, y no pueden separarse de su contexto social, político o eclesial”,³³ entonces la teología evangélica no se puede dar el lujo de ser indiferente a las tendencias y “señales de los tiempos” que ya asoman en el escenario de la región. En otras palabras, el camino hacia la meta del impacto evangélico integral incluye un conocimiento de la realidad total del continente.

En la próxima sección se comenzará a analizar y proponer de qué manera la metodología teológica evangélica debe ajustarse y vivir en equilibrio con ciertas tensiones en su manera de hacer su trabajo para ser una poderosa arma en la lucha contra la ignorancia, la desilusión social y la bancarrota espiritual en la que se encuentra esta amada Latinoamérica.

UNA TEOLOGÍA INTERDISCIPLINARIA

Durante una buena parte de la Edad Media, la teología gozaba de enormes privilegios en comparación con otras disciplinas humanas. Era una época marcada por un claro dominio del magisterio de la iglesia. Sin embargo, debido a muchos factores, surgió una ola de secularización que relegó la teología a los seminarios, las iglesias y los escritorios de un grupo de hombres de ideas extrañas y casi ermitaños: los teólogos. El lugar dominante de la teología lo ocuparía la ciencia, el método científico, la du-

³³ James M. Byrne, “La teología y la fe cristiana”, *Concilium* 256 (diciembre 1994): 963.

da cartesiana en todo el conocimiento humano. El lugar de la teología debía ser, entonces, la iglesia. La metodología teológica era la deducción, la cual tomaba como punto de partida la tradición. En contraste, el mundo aclamaba la inducción como método “objetivo” y moderno de descubrir la verdad y percibir la realidad. Bajo estos parámetros, el trabajo teológico era una ocupación exclusiva de los clérigos y teólogos profesionales capacitados en filosofía, ética, apologética, algo de historia, crítica y exégesis bíblicas, y algo de geografía bíblica. Estas eran las disciplinas directamente ligadas con la teología y por mucho tiempo lo fueron.

Los primeros misioneros protestantes en Latinoamérica, debido a su idea del libre examen de las Escrituras y del sacerdocio universal de los creyentes, desarrollaron convicciones teológicas más populares, cercanas a los creyentes, aun cuando su teología fue más implícita que explícita. Estos primeros evangélicos vincularon otras ciencias con su trabajo cristiano cuando esas disciplinas humanas colaboraban con su trabajo evangelístico. Ciencias tales como la educación, el derecho o la sociología tuvieron un lugar en las metas misioneras entre las que se incluían el establecimiento de escuelas que enseñaran la Biblia y el impulso de leyes para la libertad religiosa. Por supuesto, aquellos pioneros no llegaron a hacer grandes análisis sociales o científicos, pero, en gran parte debido a sus ideas liberales, entendían de manera natural que su acción cristiana debía involucrar no solo el estudio de la Escritura, sino también el uso de ciencias humanas.

Por otra parte, en la época de la búsqueda de una teología contextual explícita, a finales del siglo XX, coincidieron creyentes dedicados a variadas actividades, lo que facilitó la incorporación de otras disciplinas al trabajo teológico que ellos hacían. Además, su conexión con el movimiento cristiano estudiantil universitario permitió que organismos como la Fraternidad Teológica Latinoamericana vieran en las ciencias las bases para su reflexión teológica. Con el tiempo, la teología evangélica latinoamericana ha llegado a ser una plataforma de diálogo interdisciplinaria. En ella reflexionan acerca de su fe en el contexto latinoamericano evangélicos especialistas en campos no teológi-

cos, los cuales, en algunos casos, también cuentan con preparación teológica. Algunos ejemplos son el pedagogo Samuel Escobar,³⁴ el antropólogo Tito Paredes,³⁵ el economista Guillermo W. Méndez,³⁶ el sociólogo Hilario Wynarczyc,³⁷ el médico Enrique Martínez³⁸ y el filósofo Jorge A. León.³⁹

Ahora bien, ante las nuevas condiciones sociopolíticas, económicas y religiosas de Latinoamérica, se hace necesario que el énfasis multidisciplinar sea profundizado e integrado como parte de una metodología consciente de la teología evangélica de la región. El mundo del siglo XXI presenta a la iglesia con una gran cantidad de desafíos sociales, éticos y pastorales que deben ser enfrentados desde varias perspectivas científicas. Temas tales como las nuevas tecnologías, la eutanasia, la biogenética, la religiosidad autóctona y la acción política partidaria requieren un acercamiento amplio y técnico, que ilumine la reflexión bíblica acerca de esos temas y que colabore en la articulación de una teología más fiel a la Palabra de Dios y a la realidad científica.⁴⁰

³⁴ Véase, por ejemplo, su aclamada obra *Paulo Freire: Una pedagogía latinoamericana* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1993).

³⁵ Un ejemplo del uso de su especialidad en el análisis de temas cristianos se puede ver en Tito Paredes, *El evangelio: Un tesoro en vasijas de barro* (Colección FTL 11-12; Buenos Aires: FTL, 2000).

³⁶ Guillermo W. Méndez L., "El sustrato teológico de la economía", *Kairós* 13 (julio-diciembre 1993): 25-46.

³⁷ Hilario Wynarczyc, "El avivamiento espiritual en la Argentina en perspectiva sociológica", *Boletín teológico* 68 (octubre-diciembre 1997): 7-16.

³⁸ Enrique Martínez, "La Iglesia en tiempos de crisis. El caso del huracán Mitch en Honduras", *Iglesia y misión* 67-68 (enero-julio 1999): 40-44; véase también su artículo "Perspectiva evangélica sobre la ética respecto al SIDA", *Reflexión y vida* 1 (enero-junio 1996): 19-20, en el cual se observa con claridad la unión entre su profesión y su reflexión teológica.

³⁹ Jorge A. León, *Psicología pastoral para todos los cristianos* (Miami: Editorial Caribe, 1987).

⁴⁰ El autor de este artículo enseñó en una clase de la escuela dominical, durante un año y medio, temas de ética social y problemas contemporáneos tales como la manipulación genética, la pena de muerte, la eutanasia, la homosexualidad, la guerra, el capitalismo, etc. La respuesta fue ampliamente positiva. Los comentarios de los hermanos de la iglesia (perteneciente a la Misión Centroamericana) fueron entusiastas. Un hermano dijo: "Esos temas nunca se tocan en la iglesia. Solo los conocemos por las noticias o los programas de TV. Por eso, cuando nos preguntan sobre esto, no sabemos qué contestar".

En este sentido, la teología debe ser vista, primeramente, como uno de los instrumentos humanos—junto con las ciencias—para explicar la realidad. El aporte de la teología en la comprensión humana del mundo estaría relacionado, entonces, con los principios morales absolutos de la Palabra de Dios y una explicación completa del mundo, la cual incluye lo físico y lo metafísico; lo natural y lo sobrenatural. De esta manera, la teología, como servidora de la sociedad humana,⁴¹ puede funcionar como el elemento que unifique los conocimientos en un todo coherente que explique de manera integral la vida y la creación. Raúl Berzosa Martínez escribe que una de las exigencias de la teología es:

la actualidad de la fe, a fin de destacar la importancia existencial y práctica de los misterios de fe y su capacidad de dar respuesta a las esperanzas profundas del hombre y de la cultura en el momento particular en el que se vive.⁴²

A la vez, las ciencias humanas “le han proporcionado a la teología los instrumentos con los cuales el nivel de reflexión teológica científica podrá interpretar el nivel de la experiencia y la praxis humana”.⁴³ La relación entre teología y ciencias será, así, de colaboración fraternal, como parte de dos perspectivas complementarias de la verdad universal. Por supuesto, en el camino habrá influencias y refinamientos mutuos. Sin embargo, el teólogo evangélico no debe temerle a la verdad científica, porque, en último caso, toda verdad proviene de Dios. El teólogo de vanguardia Hans Küng lo expresa de la siguiente manera:

Solo una teología que se mueve en el horizonte actual de experiencia, una teología rigurosamente científica y abierta al mundo y al presen-

⁴¹ Walter Kasper, *Unidad y pluralidad en teología: Los métodos dogmáticos* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969): 80. Este autor dice: “Si queremos que la fe se acredite ante el pensamiento, ha de mostrar también su valía ante los problemas concretos del hombre que ve amenazada su libertad. La teología que piensa en categorías históricas da muestras una vez más de ser una porción de preocupación salvífica y de servicio del hombre”.

⁴² Raúl Berzosa Martínez, *¿Qué es teología? Una aproximación a su identidad y a su método* (Bilbao, España: Desclée de Brouwer, 1999): 197.

⁴³ Byrne, “La teología y la fe cristiana”: 955.

te, puede justificar su puesto en la universidad al lado de otras ciencias.⁴⁴

De estas observaciones se desprende la necesidad de incorporar cada vez más al trabajo teológico consciente a los profesionales, estudiantes y académicos de todas las áreas del conocimiento. En este siglo XXI los grupos de reflexión, las iglesias y las comunidades teológicas deben estimular el aporte teológico de médicos, filósofos, sociólogos, psicólogos, abogados, literatos, economistas, politólogos, etc. para, de esta manera, enriquecer la reflexión y darle una base científica sólida a una teología que busca ser cada día más fiel a la realidad del continente y más apegada a los eternos principios de la Santa Escritura.

¿UNA TEOLOGÍA ESCRITURAL, O CONTEXTUAL?

A partir de este punto, el resto del artículo, incluyendo su segunda parte, se dedicará a ciertas “tensiones” que la teología evangélica deberá enfrentar en este nuevo siglo. Algunas de ellas están expresadas en forma contradictoria, pero la propuesta de esta investigación es que no necesariamente son excluyentes. Cada una de estas tensiones puede colaborar a hacer de la teología latinoamericana un instrumento poderoso al servicio del Cuerpo de Cristo en el continente.

En el pasado ha existido un debate acerca del punto de partida de la teología. Para comenzar, hay que recordar que los evangélicos han proclamado una y otra vez que la Palabra de Dios es la autoridad final en todo asunto de fe y práctica. La Confesión de Fe de Westminster lo expresa de la manera siguiente:

Todo el consejo de Dios, referente a todas las cosas necesarias para su gloria, la salvación del hombre, fe y vida, o se encuentran expresamente en la Escritura, o por consecuencia buena y necesaria pueden deducirse de la Escritura: a la cual nada en ningún tiempo será

⁴⁴ Hans Küng, *Teología para la posmodernidad*, trad. Gilberto Canal Marcos (Madrid: Alianza Editorial, 1989): 162.

agregado, ni por las nuevas revelaciones del Espíritu, o tradiciones de hombres.⁴⁵

Quizá este es uno de los puntos teológicos en los que hay más acuerdo entre todos los evangélicos. Es una de las convicciones que un evangélico no estaría dispuesto a negociar. La revelación bíblica debe tener precedencia sobre cualquier interpretación humana. Con relación a la Biblia como punto de partida en la reflexión teológica, Emilio A. Núñez dice que la contextualización es “el intento serio y sincero de darle respuesta cristiana, desde la Biblia, con la Biblia, y bajo la autoridad de la Biblia, a la problemática espiritual y social del pueblo latinoamericano”.⁴⁶ Puede notarse cómo, en la mente de los evangélicos, tanto en el ámbito popular como académico, la Biblia tiene preeminencia en el proceso de aplicar sus verdades a la realidad del continente.

Sin embargo, tendencias teológicas como la Teología de la Liberación persisten en comenzar su reflexión teológica a partir del contexto. Gustavo Gutiérrez lo afirma en su ya clásica frase: “Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo”.⁴⁷ Severino Croatto es más contundente al afirmar que

se puede relegar la Biblia a un segundo plano en cuanto texto desactualizado, frente al *texto* de la realidad presente, entendido como el primer “lugar teológico” donde descubrir al Dios que habla e interpe-

⁴⁵ “Westminster Confession”, I, VI.

⁴⁶ Emilio A. Núñez, “Contextualización de la educación teológica”, *Teología y misión: Perspectivas desde América Latina* (San José, Costa Rica: Varitec, 1996): 164. En otro trabajo declara que todas las presuposiciones “se sostienen o se derrumban ante la majestad del texto bíblico”, Emilio A. Núñez, “Teología integral e integradora”, en *Reflexiones sobre teología contemporánea en América Latina* (Guatemala: Seminario Teológico Centroamericano, 1986): 5.

⁴⁷ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990): 68. A juicio de quien escribe, el terreno en el que la teología de la liberación ha desafiado más a la teología evangélica es en el de la hermenéutica. La incorporación de la praxis como punto de partida tomó por sorpresa a los evangélicos, acostumbrados a pensar en una revelación bíblica prácticamente objetiva sobre la cual basar sus conclusiones teológicas.

la al hombre.⁴⁸

Hay que reconocer que existe una tensión entre texto y contexto en la reflexión teológica. En la Teología de la Liberación el punto de partida es un contexto específico. De este, se va al texto y, luego, de regreso a la vida. De esta manera, texto y contexto mantienen una relación dinámica en la cual ambos son transformados. Por supuesto, en el proceso, se puede hacer la crítica de que ciertos criterios ideológicos de análisis social casi llegan a sustituir el mensaje bíblico. Por otra parte, sería ingenuo tratar de afirmar que la Biblia se puede interpretar de manera independiente del contexto de los intérpretes. Los extremos son, entonces, los siguientes: pretender que la reflexión teológica se lleve a cabo tomando en cuenta solo la Biblia, desechando prácticamente las preocupaciones del contexto del teólogo,⁴⁹ o utilizar la realidad social como criterio hermenéutico, prácticamente corriendo el riesgo de que la visión acerca de la sociedad distorsione el mensaje del autor original del texto bíblico.

La alternativa evangélica es una contextualización eficaz del texto. Sin embargo, las maneras de hacerlo deben ser clarificadas aún. Grant R. Osborne, en su discusión acerca del tema, discute los extremos planteados anteriormente y presenta alternativas metodológicas, sin desechar la tensión entre texto y contexto. De hecho, él concluye que

⁴⁸ José Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica* (Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1984): 13.

⁴⁹ Se puede decir que una buena parte de los evangélicos, a nivel popular, han pensado que así es la “doctrina bíblica”. El hecho de que se haya llegado aun a negar la frase “teología latinoamericana” lo prueba. Por supuesto, lo que ha sucedido es que los autores evangélicos que escriben en otros contextos son influidos por las preocupaciones eclesásticas y teológicas de su propia realidad. Ejemplo de ello son las repetidas referencias en la *Teología Sistemática* de Louis Berkhof a la “teología ancha” o a los “liberales” en muchas otras obras de doctrina evangélica. El hecho de que muchos evangélicos, aun estudiantes del Seminario Teológico Centroamericano, pregunten, a pocos días de su llegada, quiénes son los liberales, demuestra que esos temas no pertenecen a la realidad teológica de la mayoría de los evangélicos latinoamericanos, formados en iglesias de corte conservador y pietista.

la solución es mantener la tensión entre intención original (*meaning*) y significado (*significance*) como dos aspectos de un todo. El sentido original tiene vida propia como una meta hermenéutica legítima. Sin embargo, no está completo hasta que el significado de los datos ha sido determinado.⁵⁰

Osborne no descarta, entonces, ni la autoridad superior de la Biblia, ni la relevancia de la situación del teólogo. Por el contrario, los coloca en un diálogo dinámico en el cual el texto tiene preeminencia para “corregir y desafiar nuestras presuposiciones culturalmente condicionadas”.⁵¹ En otras palabras, se acepta la potencial distorsión que causa la realidad social y cultural en la lectura de la Biblia. A pesar de ello, se asume la responsabilidad de interpretar el texto primero en su propio contexto, y luego en el contexto actual, permitiendo que los principios eternos del texto transformen nuestra cosmovisión y, al mismo tiempo, admitiendo que las presuposiciones del lector han podido desviar en algún grado las conclusiones. En medio de todo, se debe buscar mantener los prejuicios naturales del intérprete bajo control y buscar, dentro de lo posible, la mayor fidelidad a la intención del autor sagrado. Así, lo que queda es una especie de “espiral hermenéutica” en el que la Biblia es la base, pero ella está en diálogo constante con el contexto de quien interpreta.⁵²

Paul Hiebert hace otro aporte metodológico que permite refinar el proceso de contextualización evangélica. Él habla de una “contextualización crítica” que evita tanto el etnocentrismo del pasado, así como también el relativismo y sincretismo tan de

⁵⁰ Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1991): 324.

⁵¹ *Ibid.*, 334.

⁵² *Ibid.*, 336-338. Un punto en el que Osborne está equivocado es aquel en el que afirma que “lo que ellos (los misionólogos) llaman ‘contextualización’ es idéntico a lo que los expertos en homilética llaman ‘aplicación’” (318). La contextualización va más allá, porque es, como afirma Núñez, “el esfuerzo por hacer teología en determinado contexto cultural y social, en respuesta a los interrogantes o problemas de los que viven en dicho contexto”, Núñez, “Contextualización de la educación teológica”: 161. La aplicación, entendida en términos tradicionales, abarca mayormente asuntos espirituales, individuales y éticos, mientras que la contextualización es más profunda, ya que incluye preocupaciones sociales, políticas y culturales.

moda en estos días. En este sentido Hiebert propone tres pasos: Primero, una “exégesis de la cultura”, consistente en un análisis fenomenológico de las creencias y costumbres de la cultura receptora. Segundo, una “exégesis de la Escritura”, en busca de los aspectos bíblicos que se comunican con “las dimensiones cognitivas, afectivas y evaluativas” de la cultura. Tercero, una “respuesta crítica”, en la cual los mismos miembros de la cultura receptora evalúan sus costumbres a la luz de la Escritura y transforman lo que sea necesario.⁵³

Como se puede ver, la metodología consiste en una interacción dinámica entre cultura y texto bíblico, manteniendo la autoridad absoluta de la Escritura, la cual transforma la cultura, la ética y la sociedad de los lectores. Este proceso, realizado de manera consciente, permite mantener una sana y permanente tensión entre el contexto del lector y la Sagrada Palabra de Dios.

Podría decirse que la teología evangélica, desarrollada a partir de los esfuerzos del final del siglo XX, ha trabajado conscientemente por incorporar la contextualización en su trabajo teológico. Sin embargo, en medio de condiciones cada vez más pluriculturales y plurirreligiosas, los compromisos deben ser mayores. El diálogo entre cultura y texto bíblico debe ser igualmente dinámico, pero siempre procurando mantener el distintivo evangélico de la autoridad final y absoluta del texto bíblico. Así, la Biblia será la norma para transformar las realidades sociales y culturales.

Como se ha podido observar en esta primera parte, el camino de la teología evangélica latinoamericana está determinado por el cambiante y explosivo contexto del continente. Se ha comenzado, a partir de ello, a analizar las tensiones que cualquier método teológico evangélico debe incluir si pretende transformar la región para gloria del Señor. En la segunda parte de esta reflexión se incluirá el resto de las ya mencionadas tensiones que deben ser tomadas en cuenta por los creyentes, pastores, maestros y teólogos de esta región en la búsqueda de un evangelio

⁵³ Paul G. Hiebert, “Critical Contextualization”, *International Bulletin of Missionary Research* 11/3 (julio 1987): 109-10.

fiel a la Palabra de Dios y a las condiciones sociales, políticas y culturales de América Latina.