

REVISTA DEL CRISTIANISMO GLOBAL

VOLUMEN I / EDICION II / 2015

EDITORIAL

- La prioridad de la Escritura en la búsqueda de una relevancia del Evangelio para el contexto religioso tradicional Africano.....4**
Philemon Yong

ARTICULOS

- El desafío de la fuga de cerebros dentro de la Educación Teológica Global..... 10**
Christopher Wright
- La Piedad de los Misioneros Moravos y la influencia del Conde Zinzendorf... 19**
Evan Burns
- “Para el gozo de la Iglesia, y el honor de Cristo”: Un caso de estudio del Evangelismo Personal en la Misión China temprana..... 35**
Baiyu Andrew Song
- La promesa y el peligro de la globalización: ¿Cómo las Iglesias locales deben responder a la Globalización?..... 56**
Zachary Howard

REPORTE DESDE EL CAMPO

- Misiones Educativas en Europa Oriental..... 72**
Dwayne Baldwin

- EDITORIAL DE CLAUSURA..... 77**
David Deuel

- RESEÑAS DE LIBROS..... 82**

- RESUMENES..... 123**

ACERCA DE LA REVISTA DEL CRISTIANISMO GLOBAL

La Revista del Cristianismo Global busca promover la academia internacional y discusiones en temas relacionados al cristianismo global. La revista trata asuntos específicos relacionados a la misión de la Iglesia con la esperanza de ayudar a aquellos que trabajan por el evangelio, y luchan y aplican la enseñanza bíblica en diversos temas difíciles de misiones.

Entendiendo que hay una falta de líderes entrenados y teológicamente educados alrededor del mundo para dirigir a la Iglesia y preparar a futuros líderes, la RCG se dirige a un público de pastores, misioneros y obreros cristianos. El nivel educativo de nuestro público va desde aquellos que han completado un grado de licenciatura a aquellos que han completado un nivel de maestría y en segundo lugar, a aquellos que estudian para prepararse para el ministerio; estudiantes y profesores del seminario. Somos conscientes de que hay estudiantes de teología, profesores y otros académicos que van a leer y tomar interés en el contenido de esta revista, pero nuestro foco principal es en las personas que trabajan con la iglesia global o aquellos que están considerando trabajar con la iglesia global. La revista supone un alto nivel de educación entre su público, pero no es estrictamente académico.

La Revista del Cristianismo Global es publicada dos veces al año en formato digital en: www.TrainingLeadersInternational.org y presentada en PDF y formato HTML. También es hecha disponible en múltiples idiomas. *La Revista del Cristianismo Global* tiene derechos de autor por Training Leaders International. Los lectores tienen la libertad de circular la revista en formato digital sin costo ni permiso adicional (cualquier uso impreso requiere permiso adicional), pero deben reconocer la fuente y no cambiar el formato.

EDITORES

Dave Deuel Editor General

*Decano Académico del The Master's Academy International
Senior Research Fellow para el Christian Institute on
Disability*

Darren Carlson Encargado de Edición

Presidente de Training Leaders International

Philemon Yong Editor Cotribuyente

*Director de School Planting and Curriculum Development
en Training Leaders International*

H.H. Drake Williams, III Editor Cotribuyente

*Profesor de Idioma y Literatura del NT en Tyndale Theological
Seminary*

Howard Foreman Editor de las Reseñas de Libros

VP de Ministry Expansion en Training Leaders International

CONSEJO EDITORIAL

Evan Burns

*Profesor en Asia Biblical Theological
Seminary*

Vijay Meesala

Presidente de Reach All Nations

Travis L. Myers

*Instructor en Misiones e Historia de la
Iglesia en Bethlehem College and
Seminary*

Tat Stewart

Presidente de TALIM Ministries

Keri Folmar

United Christian Church of Dubai

Jeff Morton

Pastor at Hillside Baptist Church

Christine Palmer

Hebrew Union

Bob Yarbrough

Profesor de Nuevo Testamento en Covenant Seminary

ARTICULOS

Los artículos generalmente tendrán entre 4,000 y 7,000 palabras (incluyendo las notas al pie) y deben ser presentados al Encargado de Edición de La Revista del Cristianismo Global, que es revisada por profesionales. Los artículos deben utilizar un inglés conciso y claro, siguiendo el Manual de Estilo SBL (esp. para abreviaciones), complementado por el Manual de Estilo de Chicago. Deben usar consistentemente la ortografía y la puntuación del Reino Unido o EE.UU, y deben ser presentados electrónicamente como archivo adjunto de correo electrónico utilizando Microsoft Word (extensiones .doc o .docx) o Rich Text Format (extensión .rtf). Los caracteres especiales deben utilizar una fuente Unicode.

RESEÑAS

Los editores de las reseñas de libros generalmente seleccionan individuos para hacer reseñas de libros, pero reseñadores prospectos pueden contactarlos sobre hacer alguna reseña de libros específicos. Como parte de organizar las reseñas de libros, los editores de las reseñas de libros proveerán directrices a los reseñadores.

La prioridad de la Escritura en la búsqueda de una relevancia del Evangelio para el contexto religioso tradicional Africano

Philemon Yong

Durante los últimos 60 años los teólogos africanos han puesto en duda el impacto del evangelio dentro del contexto Religioso Tradicional Africano (RTA de aquí en adelante). En su búsqueda de una relevancia del evangelio del contexto RTA, la mayoría de los teólogos africanos dan prioridad al sistema de creencias RTA sobre las Escrituras. Mi objetivo aquí es describir brevemente algunos de sus enfoques a la pregunta sobre la aplicabilidad del evangelio en el contexto RTA y luego hacer una propuesta alternativa para el camino a seguir.

En el corazón de la teología africana esta la creencia de que “para que el evangelio tenga un verdadero encuentro con el hombre africano, [debemos] traducir el cristianismo en categorías africanas auténticas. Porque sin estas categorías [culturales], el cristianismo realmente nunca estará integrado en la sociedad africana.”¹ Por tanto, es “La preocupación de la teología africana...tratar de utilizar los conceptos africanos y el ethos africano como vehículos para la comunicación del evangelio en un contexto africano.”² Detrás de este énfasis del cristianismo africano auténtico es el deseo de mantener la cultura africana ya que,

la cultura como una forma de vida debe mantenerse. Es la voluntad de Dios que los africanos, al aceptar a Cristo como su Salvador, se conviertan en cristianos africanos. Los africanos que se convierten en cristianos, por tanto, deben permanecer africanos donde su cultura no está en conflicto con la Biblia.³

A pesar de que los académicos occidentales afirman que África pronto será el centro de la cristiandad y que África se convertirá en el próximo “representante del cristianismo para el siglo XXI” y la iglesia occidental hará bien en aprender de sus hermanos y hermanas de África,⁴ los teólogos africanos siguen anunciando la necesidad de un cristianismo africano auténtico, uno en el que el evangelio es relevante en el contexto RTA. En otras palabras, los teólogos africanos están más preocupados por la relevancia de la iglesia africana en su contexto nativo que de establecer una conversación sobre contextualización con Occidente. Hay dos tendencias comunes que dan lugar al llamado de un impacto evangélico entre teólogos africanos: la naturaleza

¹ John S. Pobee, *Toward an African Theology* (Nashville, TN: Abingdon, 1979), 17-18.

² Pobee, 18, 39. For a description of the task of African Christian theology by various authors, see *Issues in African Christian Theology*, editors, Samuel Ngewa, Mark Shaw, and Tite Tienou (Nairobi, Kenya: East African Educational Publishers, 1998), 3-72.

³ Byang H. Kato, “Theological Issues in Africa,” *Bibliotheca Sacra*, 133 (April, 1976):146.

⁴ See Andrew Walls, *Africa in Christian History: Retrospect and Prospect*, *Journal of African Christian Thought*, no 1 (June 1998): 2; Timothy Tennent, *Theology in the Context of World Christianity* (Grand Rapids: Zondervan 2007), 105; Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (London: Oxford University Press, 2002), 4.

extranjera del cristianismo para los africanos, y su énfasis en el contexto RTA en el que el Evangelio debe hacer sentido.

Mi objetivo aquí es resaltar el llamado de nuestros hermanos africanos para la relevancia del evangelio; pero también, señalar los desafíos que este llamado crea para la iglesia. Estos teólogos están de acuerdo en su búsqueda de relevancia pero están divididos en cuanto a la expresión contextual de esta relevancia africana. Creo que tenemos que participar de este tema con mucha cautela de lo contrario la iglesia africana puede experimentar más daño que bien en su búsqueda de la eficacia evangelio.

1. La naturaleza extranjera del cristianismo

De una forma u otra, los teólogos africanos sostienen que el cristianismo es una religión occidental o “del hombre blanco”, y creen que la historia de las misiones en África era cualquier cosa menos efectiva debido a la naturaleza extranjera del evangelio a los pueblos de África. Esta afirmación se deriva del hecho de que los primeros misioneros contribuyeron a la destrucción de la forma vida religiosa tradicional africana requiriendo que los africanos abandonaran sus tradiciones antes de convertirse en cristianos. Por otra parte, para algunos, el cristianismo llegó a África a través de Europa y llegó con un “sello europeo”. Por lo tanto, creen que si el evangelio ha de ser relevante en el contexto africano, el “sello africano” debe reemplazar el “Sello Europeo.”⁵

2. Énfasis en el Contexto Religioso Tradicional Africano

Entre los teólogos africanos, hay dos cosas importantes a tener en cuenta sobre el RTA: es una forma de vida para los que lo practican y creen que preparó el camino para el cristianismo. En primer lugar, el problema que los teólogos africanos encuentran con la iglesia es que el evangelio Europeo hizo hincapié en la salvación del alma y prometió la vida eterna después de la muerte, pero excluyó otros aspectos de su práctica religiosa. Por ejemplo, la iglesia evita la cuestión de los antepasados en relación con Cristo y

Como resultado, muchas personas no están seguros acerca de cómo el Jesús de la predicación de la Iglesia los salva de los terrores y miedos que experimentan en su cosmovisión tradicional. Esto demuestra lo importante que es relacionar la comprensión y la experiencia cristiana a la esfera de los antepasados.⁶

En su deseo de hacer relevante el evangelio a la persona africana en todos los aspectos de la vida, los teólogos africanos han ideado una "cristología de antepasado." La Cristología africana trata la pregunta: “*Si Cristo apareciera como la respuesta a las preguntas que los africanos se preguntan, ¿cómo se vería él?*”⁷ Cristología de Antepasado, se afirma, hace a Cristo significativo a la persona Africana.⁸ Conectando a Cristo a los antepasados mantiene a los hombres y mujeres africanos

⁵ See Pobee, 17.

⁶ Kwame Bediako, *Jesus and the Gospel in African: History and Experience* (Maryknoll, NY: Orbis, 2004), 23.

⁷ Ibid., xi.

⁸ Within Ancestor Christology view, Christ fulfills the role of the ancestors for the people. For a detailed description of Ancestor Christology, see Diane B. Stinton, *Jesus of Africa, Voices of Contemporary African Christology*.

de vivir en dos niveles (media africanos y medio europeos) ya que la cristología no africana de los misioneros es eliminada.¹ El desafío entonces es predicar a Cristo de una manera que tenga sentido no para los occidentales, sino para los africanos.

En segundo lugar, algunos teólogos africanos creen que RTA fue preparatorio para la llegada del cristianismo y así contribuyó a la rápida propagación del cristianismo, ya que ya contenía creencias sobre Dios, el hombre y el mundo.² Como tal, algunos no ven mucha diferencia entre el dios del RTA y el Dios de Jesús Cristo.³ En otras palabras, estos teólogos quieren volver al contexto religioso africano para encontrar maneras de comunicar el evangelio a los pueblos africanos en su contexto religioso. Se percibe aquí una prioridad de la tradición religiosa sobre la Escritura en la búsqueda de relevancia evangelio en el contexto RTA.

Por lo tanto, los teólogos africanos concluyen que el evangelio debe ser proclamado en una nueva forma si ha de impactar verdaderamente el contexto religioso de África y producir un cristianismo africano auténtico.

3. ¿Cómo debemos responder al enfoque de los teólogos africanos?:

El deseo de un evangelio relevante en el contexto africano es bienvenido. ¿Debería la iglesia perseguir la relevancia del evangelio dentro de su contexto de ministerio? ¡Por supuesto! Por desgracia, la marcada discrepancia entre los teólogos RTA ha producido nada más que paradigmas en conflicto del cristianismo africano siguiendo el modelo de su propia imagen en nombre de la relevancia cultural.

Es mi preocupación de que el llamado africano para la relevancia del evangelio y la respuesta posterior de la Iglesia Occidental causarán más daño que bien si se pasan por alto cuatro cuestiones importantes.

3.1. Metodologías Teológicas Africanas

Aparte de Pobee, que ofrece directrices útiles para hacer teología africana,⁴ no está claro qué métodos los teólogos africanos proponen para relacionar el evangelio a los contextos RTA. Es difícil evaluar sus conclusiones teológicas porque no tienen una metodología definida. De hecho, muchos parecen sacar conclusiones teológicas sobre la base de su experiencia de las prácticas

(Maryknoll, NY: Orbis, 2004), 112-35; Benezet Bujo, *Africa Theology in Its Social Context*, trans. John O'Donohue (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006), 75-91; Pobee, 81-98; Tennent, 122-32.

¹ Bediako, 23.

² Bediako, 21. See also John S. Mbit, *Introduction to African Religion*, 2nd edition (Portsmouth, NH: Heinemann, 1991), 21.

³ Bujo equates the god of ATR ancestors with the God of Jesus Christ as identical when he says, "It is not a question of replacing the God of the Africans but rather of enthroning the God of Jesus Christ, not as the rival of the God of the ancestors, but as identical with God." See Bujo, 16.

⁴ Pobee, 20-23.

religiosas tradicionales y muchos teólogos RTA colocan sus experiencias religiosas anteriores por encima de la Escritura. Al escuchar a los teólogos africanos, debemos analizar sus conclusiones teológicas y determinar si son el resultado de una cuidadosa exégesis bíblica o de su sistema de creencias tradicional.

3.1. *¿Quién es la voz de la teología africana?*

África está llena de diversos teólogos que promueven diversos puntos de vista teológicos todos basados en RTA. Kato señala con razón que muchas de las tensiones teológicas que existen en el continente resultan del hecho de que en los últimos años los africanos han sido enviados al extranjero a escuelas evangélicas y liberales.⁵ *El llamado a aprender de los teólogos africanos debe ser atendido con precaución ya que ningún teólogo habla por toda África y no hay dos libros de teología africana que sean consistentes en sus conclusiones.* Además, los teólogos africanos no son necesariamente representantes de las perspectivas generales teológicas de las personas. Si queremos escuchar la teología de la persona común en la aldea, escuchamos sus canciones e historias. Sólo entonces sabremos quién es Jesús para ellos. ¿Podría ser que los teólogos africanos y teología africana no representan las opiniones de los cristianos africanos?

3.2. *Influencia en los Eruditos Occidentales*

Muchos occidentales afirman las declaraciones de los teólogos africanos que el cristianismo es una religión extranjera. Por ejemplo, Tennent afirma que en años pasados, los cristianos/teólogos africanos no fueron alentados a reflexionar sobre sus propias preguntas teológicas. Más bien fueron “enseñados a imitar lo que les habían enseñado” en relación con cualquier tema teológico dado. Por lo tanto, sus respuestas a las preguntas teológicas eran lo que los misioneros les enseñaron. Por ejemplo, en la doctrina de Cristo, los africanos imitaron a sus maestros (misioneros) y repitieron fielmente lo que les habían enseñado sobre Cristo.⁶

Si bien estas declaraciones se transmiten como un hecho, no está claro cómo exactamente esto ocurrió. Los teólogos africanos que escriben sobre estos eventos no fueron los primeros destinatarios del Evangelio cuando se trataba de África. Además, también asume que los africanos son de alguna manera incapaces de captar la verdad del evangelio predicada de las Escrituras a menos que sea traducida a conceptos tradicionales. No fue cierto en aquel entonces y no es cierto ahora.

3.3. *El Rol de la Escritura en la Reflexión Teológica*

En su tarea de defender la religión tradicional africana, algunos teólogos terminan defendiendo prácticas que son incompatibles con la Biblia. Como señala Kato, “Su ardiente deseo de defender la personalidad africana recibe prioridad sobre los mandamientos de las Escrituras.”⁷ Desafortunadamente, la autoridad absoluta y suficiencia de la Escritura no es un tema recurrente entre muchos teólogos africanos. Esta es razón suficiente para hacernos pausar.

⁵ Kato, 144.

⁶ Tennent, 109.

⁷ Kato, 146-47.

4. Una Propuesta Alternativa al Enfoque de la Teología Africana

Los teólogos africanos plantean una cuestión importante en relación con la relevancia del evangelio en el contexto RTA. Está uno de acuerdo con ellos o no, la necesidad de relevancia del evangelio en el contexto religioso de África (y otros como él) es innegable. El evangelio que predicamos debe tener sentido en nuestro contexto de ministerio antes de que pueda transformar la vida y la cultura.

Pero, ¿es una teología local, como la teología africana, la respuesta a la cuestión de LA relevancia? Una alternativa es que en lugar de buscar una teología africana informada por el pasado religioso RTA, la iglesia africana debería explorar sistemáticamente lo que la Biblia enseña sobre cualquier tema. Los africanos pueden entonces aplicar su teología cristiana a las necesidades diarias de sus vidas cotidianas. Kato escribe,

El término 'teología Africana' ha llegado a significar diferentes cosas a diferentes personas. Además, tiene el peligro inherente de sincretismo. Por tanto, el término es visto con sospecha. Es más apropiado hablar de la teología cristiana y luego definir cualquier contexto con el que se relaciona, por ejemplo, reflexiones de África; el contexto del matrimonio en África; y el mundo de los espíritus en África. Pero debe hacerse un esfuerzo continuo para relacionar la teología cristiana a las situaciones cambiantes en África. Solamente mientras la Biblia se tome como la Palabra absoluta de Dios puede tener un mensaje de autoridad y relevancia para África.⁸

La teología africana crea un problema para la iglesia al relacionar el evangelio con la cultura. Su objetivo es desarrollar un sistema teológico basado en la religión tradicional en lugar de la Escritura. Un enfoque de la teología cristiana a la cuestión de la relevancia del evangelio en el contexto RTA da prioridad a la suficiencia y la autoridad de las Escrituras, es universal, puede ser evaluado frente al contenido de la Escritura, y se puede aplicar en cualquier contexto.

Creo que la Palabra de Dios (AT y NT) es la singular autoridad gobernante sobre toda discusión teológica y que cualquier intento de relevancia del evangelio está atada a sus instrucciones. Esto significa que las preguntas específicas planteadas por los teólogos africanos deben abordarse cuando los pastores, maestros y misioneros hacen la transición del evangelio y los fundamentos teológicos (arraigadas en una minuciosa exégesis bíblica) a la aplicación práctica en su contexto RTA específico.

⁸ Kato, 148.

El desafío de la fuga de cerebros dentro de la Educación Teológica Global¹

Christopher Wright

Christopher Wright es el Director de Ministerios Internacionales de Langham Partnership International.

RESUMEN

El epicentro del cristianismo global se está moviendo cada vez más hacia el sur y el este mientras la iglesia continúa en aumento en América del Sur, África y Asia pero disminuye en Occidente. Los recursos para la educación teológica, sin embargo, permanecen en Occidente, particularmente recursos humanos donde muchos instructores de seminarios poseen doctorado. En los últimos años algunos en Occidente han reclutado a académicos del hemisferio sur y de Oriente. Esto toma recursos humanos valiosos de áreas del mundo que lo necesitan más. Este artículo alienta a las instituciones occidentales a ser conscientes de las necesidades de las escuelas en la mayor parte del mundo y alienta a la mayoría de los estudiosos del mundo a servir a las áreas del mundo en el que la iglesia está creciendo más.

La Parábola de Natán

El Señor envió a Natán para que hablara con David. Cuando este profeta se presentó ante David, le dijo: “Dos hombres vivían en un pueblo. El uno era rico, y el otro pobre. El rico tenía muchísimas ovejas y vacas; en cambio, el pobre no tenía más que una sola ovejita que él mismo había comprado y criado. La ovejita creció con él y con sus hijos: comía de su plato, bebía de su vaso y dormía en su regazo. Era para ese hombre como su propia hija.

Pero sucedió que un viajero llegó de visita a casa del hombre rico, y como éste no quería matar ninguna de sus propias ovejas o vacas para darle de comer al huésped, le quitó al hombre pobre su única ovejita.

Tan grande fue el enojo de David contra aquel hombre, que le respondió a Natán: ¡Tan cierto como que el Señor vive, que quien hizo esto merece la muerte!

¿Cómo pudo hacer algo tan ruin? ¡Ahora pagará cuatro veces el valor de la oveja! Entonces Natán le dijo a David: ¡Tú eres ese hombre!²

¹ This is the text of a paper presented at a gathering of principals and presidents of North American and Majority World seminaries (approximately equal numbers of both), convened under the auspices of the Lausanne Movement, ICETE (The International Council for Evangelical Theological Education), the Langham Partnership and Overseas Council, in Boston in May 2012.

² 2 Sam 12:1–7. The New International Version 2011 (Grand Rapids, MI: Zondervan).

En el mundo de la educación teológica evangélica tenemos disparidad entre ricos y pobres. Este fue un punto focal en la conferencia del Consejo Internacional de Educación Teológica Evangélica en Chiang Mai, 2006, en la que entregué el ensayo “Abordando el tema de la División ‘Norte-Sur’: Problemas en la Educación Teológica Global.” Es una disparidad que existe en muchos niveles—tal vez más notoriamente en los recursos financieros, pero también, en las bibliotecas, edificios de los campus e instalaciones, el acceso a las conferencias, redes académicas, etc. En este momento estamos pensando en la enorme disparidad en la disponibilidad de profesores de seminario adecuadamente cualificados como miembros de facultad.

- En el Mundo Rico de educación teológica—hay muchos con doctorados (PhDs) que trabajos disponibles
- En el Mundo Pobre³ de educación teológica—hay muy pocos con doctorados (PhDs), y en algunos países ninguno o solo uno—en las principales disciplinas teológicas.

El problema se ha agravado por la continua ‘fuga de cerebros’—esa atracción aparentemente inexorable hacia el Occidente, atrayendo a sí mismo los mejores, más brillantes y más calificados académicos evangélicos de las partes más pobres del mundo a las más ricas.

Yo sé que este es un problema sensible.⁴ Representamos a ambos lados de la parábola de Natán. Siento que debo hablar como yo lo veo y espero que se aceptará que el punto no es ofender a nadie, sino hacer frente a un problema grave en el cuerpo mundial de Cristo.

En Langham Partnership, nos afligimos profundamente sobre esto a veces. El Programa de Académicos de Langham ha estado operando por más de 40 años desde que John Stott fundó el Langham Trust en 1970. Langham ha apoyado 400 estudiosos a nivel mundial en ese tiempo, sirviendo en toda la mayoría del mundo.

Hoy en día, cuesta alrededor de \$100 mil para obtenerle un Doctorado a un Académico—de tres a cinco años. Por 40 años, entre \$10-20 millones han sido gastados. Damos gracias a Dios que alrededor del 85% de todos los que hemos financiado han regresado y están en puestos de trabajo de enseñanza y liderazgo en sus países de origen. Muy pocos fallan en obtener su doctorado y algunos no logran regresar a su país de origen, pero en general nos regocijamos con gratitud en una alta tasa de éxito y rentabilidad. Cada vez más estamos financiando académicos que están haciendo su doctorado en programas de doctorado en África, Asia y América Latina, y el riesgo de no retorno se reduce considerablemente.

La visión principal de Langham Partnership es servir y fortalecer a la iglesia en la mayoría de los países del mundo, “para ver iglesias equipadas para la misión y creciendo a la madurez a través del liderazgo de los pastores y maestros que creen, enseñan y viven por la Palabra de Dios.”⁵

³ I am well aware that this is a very simplistic ‘rich-poor’ dichotomy, and that the reality is far more complex and not merely economic. However, I am simply using the polarity of Nathan’s parable, and highlighting what is certainly a fact—however nuanced it needs to be—that some seminaries exist in relative wealth, and others in extreme poverty.

⁴ This paper was delivered at the ICETE Theological Consultation held at Gordon-Conwell Theological Seminary in Hamilton, Massachusetts in 2012 but also at the ICETE Theological Consultation held in Sopron, Hungary (2009).

⁵ See Langham Partnership vision statement at <http://us.langham.org/who-we-are/vision-mission/>.

Nuestro propósito es servir a la iglesia en su misión a la nación, pero no para fomentar trayectorias profesionales individuo de los académicos en desarrollo. Nosotros les decimos eso a todos nuestros académicos: nuestra inversión en ti es una inversión en la iglesia en tu país, no un regalo privado, para tu propio beneficio. Así que después de toda esa inversión (que es mucho más que financiera, e incluye un enorme compromiso pastoral y el interés personal también), nos duele profundamente cuando un académico, después de unos años de vuelta en casa, es abordado por un seminario estadounidense y le ofrecen un puesto atractivo, con todos los beneficios. ¡Puede ser una tentación irresistible para algunos!

Hay una gran *ironía* en esto. Para decirlo sin rodeos, cuando esto sucede, ¡nuestro dinero ha ayudado realmente la fuga de cerebros! Si ellos no hubiesen tenido un doctorado, no habría ninguna oferta de trabajo en Occidente. Si se hubiesen quedado con el grado de maestría que ya tenían, se hubiesen quedado en su propio país. Así que al ayudar a alguien a obtener su doctorado lo hemos hecho más disponibles en Occidente. Ahora tienen un boleto para salir. Estábamos tratando de ayudar a los pobres, pero terminamos agregando a la riqueza de los que ya son ricos. Es trágico que aquellos de nosotros que buscamos revertir la fuga de cerebros somos en realidad los que la facilitan. Es por eso que nos dolemos tan fuertemente.

He aquí un punto también importante: en realidad no es “nuestro” dinero. Langham no tiene dinero. Todo lo que le damos nosotros primero recibimos de donantes fieles y generosos que están dando el dinero del Señor para apoyar la obra del Señor y para ayudar a la iglesia en el mundo. No dan dinero para el Programa de Académicos de Langham con el fin de fomentar la diversidad étnica en las facultades de seminario en los Estados Unidos. Cuando eso ocasionalmente sucede, hay (en nosotros al menos) una sensación de traición que es dolorosa—traición por un Académico del compromiso que hicieron (a menudo muy enfática y repetidamente oralmente y por escrito) que iban a servir en su propio país; y la traición por nuestra parte de la generosidad de los que han dado para hacer posible nuestra inversión.⁶

1. ¿Por qué sucede eso?

En este punto voy a estar abusando descaradamente de la parábola de Natán. No pretendo por un momento que lo que sigue es una exégesis o exposición del texto bíblico, sino más bien un salto imaginativo fuera del mismo para explorar algunas dinámicas de la cuestión que nos ocupa.

1.1. Desde la Puerta del Hombre Rico

El hombre rico quería impresionar a su visitante externo con su cocina.

⁶ I ought to soften the point by saying that I am not talking about senior evangelical theologians, who after many years serving in their own countries, take up significant roles in the west in positions in which their voice, perspective and wisdom can make a major contribution to global Christianity and theological education, without losing touch with their home culture. Rather I am thinking of younger scholars who are hired into positions in the west after very little or no significant contribution to the theological needs of their own country.

Los seminarios estadounidenses quieren aumentar la diversidad étnica de su facultad, y por lo tanto impresionar a los departamentos gubernamentales, donantes, juntas, estudiantes, etc. Eso no es malo en sí mismo. La diversidad étnica y cultural es buena. Todos queremos ver el fin de la hegemonía monocultural de la academia por la facultad occidental blanca que no tienen conciencia o la experiencia de la mayoría en todo el mundo—cultural o teológicamente.

Los seminarios evangélicos estadounidenses también cada vez más genuinamente quieren escuchar la voz de los teólogos mundiales. Ellos quieren exponer a sus alumnos a las perspectivas vigorosas que traen. Una vez más, esto es bueno. Eso es parte de la esperanza a largo plazo para una revista como esta. Anhelamos ver una verdadera conversación entre iguales en la familia teológica global.

Así que puede haber motivos muy genuinos y loables que conducen a los ricos a invitar a los más brillantes de los pobres para llegar a su mesa. Incluso puede parecer algo generoso. Es lo que la pérdida de su solo cordero le hace al pobre hombre que es el problema invisible. Ahí es donde el daño y costo real están siendo transmitidos—algo que los ricos pueden ni siquiera darse cuenta. Lo que para el hombre rico fue la adquisición de un solo cordero para la cena, era para el hombre pobre la pérdida de algo extremadamente raro y precioso— como lo es la pérdida de capital intelectual evangélico de países muy pobres.

1.2. Desde la Puerta del Hombre Pobre

Tal vez él no podía alimentar el cordero más. Tal vez era demasiado pobre para cuidar de él. Así que se la confía al hombre rico por un tiempo, para ayudar a que sea mejor alimentado, crecer más lana, quedar embarazado y criar unos cuantos corderos propios, y volver más tarde a la casa de los pobres para construir su rebaño. No esperaba que fuera ‘consumido’ en la mesa del rico; y no volver nunca más.

Tenemos varios casos tristes de académicos de Langham a los cuales los seminarios de su país de origen— seminarios que habían anhelado para ellos estar en las posiciones principales (a veces como directores) —les han dicho: “Lo sentimos, no tenemos dinero para pagarte cualquier salario o apoyar a su familia. Usted tendrá que permanecer en Occidente hasta que usted pueda reunir suficiente financiación para volver.” Es un terrible dilema. A veces esto sucede después de años de prometer que habría un trabajo en casa tan pronto como terminara el doctorado— sólo para retirar la promesa cuando la crisis viene y el académico recién graduado está preparado para volver. Tenemos toda la simpatía con la persona y la institución en este tipo de situaciones. También podemos entender que si, en una situación terrible como esa, se le ofrece de repente una posición en los Estados Unidos, entonces eso incluso puede parecer como “la provisión de Dios.” Si el académico, sin embargo, se queda en Occidente, y consigue un buen puesto en algún lugar, entonces cuanto más tiempo pasa, menos probabilidades existen que él o ella vuelvan. El cordero es, en efecto engordado, pero no para la creciente lana productiva de vuelta a casa de donde vino, pero para el consumo permanente en la mesa del rico. El pobre pierde el cordero para siempre.

Tal vez el cordero mismo está asombrado con los pastos del hombre rico y la excitante compañía de su bien alimentado rebaño, y saltó el cerco de su propio acuerdo.

Cuando tu experimentas las luchas, ansiedades y a veces la soledad, de algunos académicos en las instituciones de la mayoría mundial (algunas veces trabajando por meses sin paga; muchas veces teniendo que hacer otros trabajos, por ejemplo, pastorear iglesias mientras enseña en el seminario, solo para sobrevivir; sin acceso a todos los recursos de biblioteca que una vez conocieron en Occidente), entonces los ricos pastos de la academia evangélica estadounidense pueden parecer irresistiblemente seductivos—y pueden incluso percibirse muy persuasivamente como ‘lo correcto por hacer’ para la familia y el futuro de uno.

2. ¿Podemos pararlo, o mejor aún, cambiarlo a algo mutuamente beneficioso?

Volvamos a la parábola de Natán. Lo que hizo insoportable la historia fue la cercanía de los dos personajes, dígame, vivían en el mismo pueblo. Era algo visible para toda la comunidad, algo impensable entre vecinos, ¡algo que hizo enojar mucho al Rey David! ¿Cómo alguien podía hacer algo así?

Hoy, en Occidente estamos aislados por la distancia del verdadero costo de nuestro estilo de vida consumista en general. Sólo vemos los frutos y las flores, las ropas, los aparatos, que apilan las estanterías de los supermercados, sin ver los lugares despojados de donde vinieron, las condiciones inhumanas de algunos que los produjeron, o de la pobreza y la explotación que dejan atrás. Pagamos el precio barato. Alguien paga el costo real.

Asimismo, cuando nuestro seminario contrata a alguien de la mayoría mundial, todo lo que vemos es el interesante, exótico, nuevo miembro de la facultad de alguna otra parte del mundo. Ellos sólo vienen a nuestras costas y aparecen en nuestro seminario. Nos regocijamos. Les damos con gusto la bienvenida. Nos duchamos con una abundancia de nuestras cosas buenas. Somos cristianos, después de todo.

Lo que no vemos es el empobrecido seminario y la iglesia dejados atrás. Está fuera de la vista y de la mente. Podemos saber casi nada sobre el país del que provienen, por no hablar de las estadísticas de educación teológica que hay (que puede ser mínima), o la necesidad desesperada de la iglesia de los maestros calificados, como el que acabamos de agregar a nuestro folleto y página web.

2.1. Ser Conscientes Debe Ser el Primer Paso

Esta conferencia puede ser un momento así para algunos de nosotros. Tal vez nunca pensamos en el tema antes. En nuestro mundo globalizado, con todas sus oportunidades para la comunicación y la información, no hay excusa para no saber. Así que me pregunto si una de las acciones de esta conferencia podría ser enviar un mensaje abierto al Fellowship of Evangelical Seminary Presidents, que está afortunadamente bien representado aquí, diciendo algo como: “Hermanos, por favor sean conscientes de este problema. Cuando se anuncian y planean contratar a alguien de la mayoría mundial, por favor al menos deténgase y piensen. Por favor, hagan su investigación, no sólo en quienes son y cuales cualificaciones traen (es decir, su atractivo currículum). Por favor, también miren lo que dejan atrás en sus países de origen y de seminario. Por favor,

no simplemente pesquen en el estanque global y saquen a los peces más deseables para su propia mesa. Por favor, recuerden que lo que puede ser sólo para usted un miembro internacional más para la facultad, puede ser el único miembro de la facultad con un doctorado en todo el seminario en su país de origen. Tal vez.”

Tal vez tenemos que pensar un poco en la posibilidad de que Filipenses 2:4 se aplica a los seminarios tanto como a los cristianos individuales: *‘Cada uno debe velar no sólo por sus propios intereses sino también por los intereses de los demás.’*

2.2. La Compensación es una Petición Razonable

David pidió compensación (como lo requería la Ley). Su primera respuesta, enojado, fue a querer ejecutar el hombre rico, pero él sabía, por supuesto, que eso no estaba permitido bajo la Ley israelita. Por robar ovejas en Israel del Antiguo Testamento, usted no podría ser puesto a muerte (a diferencia de algunos de nuestros países hasta el siglo 19). Lo que la Ley requería era restituir cuatro veces por un robo así. Así que David da ese veredicto y la sentencia, y probablemente se imagina que Natán se movería rápidamente al siguiente caso. ¡Qué equivocado estaba!

¿Pueden los seminarios occidentales construir cualquier tipo de compensación cuando traen académicos de la mayoría del mundo a puestos lucrativos en Occidente? Esto no quiere decir «compensación» en el sentido estadounidense de paquete salarial para el empleado, pero reembolso a la fiesta carente en la mayoría del mundo.

- a. Incluso la ley del Antiguo Testamento y la aplicación de David de la misma no estaría fuera de rango para a considerar. Cuatro corderos para el robado. Supongamos que los seminarios estadounidenses aplicaran este principio a la contratación de la mayoría del mundo. Contratar a uno, entrenar cuatro. Es decir, si le quitas un hombre o una mujer que ya ha recibido la gran inversión y la formación de conseguir un doctorado, entonces paga por cuatro más para tener este tipo de entrenamiento. Eso se podría hacer, ya sea por una relación a largo plazo con el seminario original del miembro del profesorado contratado, ayudándoles a adquirir facultad entrenada para que lo sustituya. También podría hacerse indirectamente a través de la inversión en un fondo de Académicos como Langham, para permitir que cuatro más de ese país sean entrenados, y por lo tanto reducir la pérdida a largo plazo. Sería, como alguien usó la frase en la conferencia “ganancia de cerebros”.
- b. Reconociendo que la contratación de los profesores no es realmente lo mismo que robar ovejas (!), se podría sugerir por lo menos una política de “contratar a uno, entrenar uno.” Esto buscaría al menos contribuir algo a la sustitución de la facultad contratada al permitir la formación de otra persona de ese país o región.
- c. ¿Pudiésemos evitar la contratación de candidatos del mundo mayoritario a puestos a tiempo completo, sino más bien invitarlos como profesores visitantes o adjuntos por un semestre o dos, ya sea algo de una vez, o de manera regular. Entonces, vamos a pagarles, no sólo un honorario simbólico sino el equivalente de lo que un ciudadano estadounidense a tiempo completo ganaría en ese puesto. Además, pagar ese salario no al individuo, sino a y a través de su centro de origen, por lo que la remuneración beneficia a toda

la institución, no sólo el balance bancario de la persona. Tales oportunidades para las visitas a seminarios Occidentales pueden ser una cuestión de envidia divisiva entre los profesores en las instituciones mundiales mayoritarias, ya que todo el mundo sabe que cuando alguien tiene la oportunidad de ir al extranjero, van a obtener todo tipo de beneficios, no menos importante un honorario. El salario de un término en Occidente podría soportar varios miembros del cuerpo docente de la institución mundial mayoría por un año o más.

- d. Cuando se contempla la contratación de un académico de la mayoría del mundo, haga averiguaciones para saber si él o ella consiguió su doctorado a través de fondos de una organización cristiana como Langham Partnership, o Scholar Leaders International, o Overseas Council. Si es así, coopere en la devolución de esos fondos.
- e. En Langham consideramos la beca como un préstamo si el Académico se queda en Occidente después de la graduación o va a un puesto de trabajo en Occidente luego de diez años de la graduación. Esta política se hace muy clara a nuestros Académicos. Nosotros les exigimos pagar su beca si lo hacen. Desde que tomamos esta demanda en nuestros Académicos, parecería correcto y justo que un seminario Occidental que los contrata (a veces sobre nuestras protestas) debería hacer alguna contribución para la devolución de la beca. Es importante destacar que no es realmente el dinero que es nuestro gran problema, sino el principio en juego. El individuo y el seminario Occidental que contrata deberían no simplemente dar por sentado que él o ella tiene un doctorado por la generosa financiación de los donantes de cristianos en aras de servir a la iglesia en su propio país, sin un poco de sentido de la responsabilidad de pagar la inversión si evitan ese compromiso.
- f. A veces puede ser posible organizar un intercambio de profesores de la facultad—enviar profesores a la institución de la mayoría mundial en visitas de intercambio, para compensar la pérdida de un maestro. Esto puede ser de beneficio mutuo, dando por hecho que hay un acorde en términos de materia, y cierta sensibilidad cultural y una gran flexibilidad.

2.3. Consideremos Inversión Positiva

Abusando de la parábola de Natán con otro momento de imaginación, consideremos lo siguiente. Suponiendo que el hombre rico tenía una conciencia y se sentía angustiado por las necesidades del vecino pobre y quería ayudarlo. Podría, por supuesto, enviar un cordero con regularidad para la familia del pobre hombre para disfrutar. Podría enviar regalos de la mesa del rico. Él podría prescindir fácilmente corderos de su rebaño abundante, y ni siquiera se daría cuenta. Él podría seguir haciendo eso durante años.

¿Qué pasaría con el pobre si eso llegara a suceder? El hombre pobre estaría alimentado, pero aún seguiría siendo pobre.

¿Cuánto mejor sería que el hombre rico ayudara al vecino pobre a construir su propio rebaño y ser autosuficiente? Él no sólo debería enviar corderos para comer, sino que él debe invertir en un carnero y pocas ovejas para criar. El debería permitir que el hombre pobre desarrolle sus propios recursos a su manera

en sus propios campos, vender su propia lana, alimentar a su propia familia. De esa manera, se ayuda a construir el sentido de la dignidad y la autosuficiencia del vecino pobre y no hacerlo depender constantemente de la caridad de corderos para el almuerzo.

¿Puede la comunidad de educación teológica Occidental encontrar maneras de invertir así en la viabilidad y crecimiento autosostenido de la educación teológica del mundo mayoritario? Puede parecer un momento difícil para estar haciendo esta propuesta, ya que muchas instituciones teológicas Occidentales están luchando por sobrevivir financieramente. Sin embargo, incluso en eso somos mucho más ricos que algunas partes del mundo, y algunos seminarios Occidentales están dotados de forma saludable.

¿Cuáles podrían ser algunas maneras en que los seminarios de Estados Unidos podrían invertir en la educación teológica del mundo mayoritario? Estoy seguro de que podemos ser muy creativos aquí, y podría ser de muchas maneras, más allá de un mero dar financieramente que los ricos comunidad mundial de la educación teológica podrían invertir positivamente en ayudar a sus hermanos de la mayoría mundial a crecer y desarrollarse de manera sostenible. Aquí algunas sugerencias:

- a. Invertir en programas de doctorado en la mayoría mundial, apoyando el Proceso de Beirut. Compruébelo usted mismo: ICETE, Langham, OC, SLI y otros están cooperando en un importante proyecto para elevar el nivel de excelencia en la educación de doctorado en instituciones evangélicas en cada continente. Necesitan la conciencia y el aliento de los seminarios Occidentales; incluyendo la posibilidad de alentar a algunos estudiantes Occidentales a ir y hacer sus doctorados en África o Asia, etc.
- b. Habilitar académicos evangélicos a nivel post-doctoral, que a menudo sirven sin interrupción hasta el agotamiento o la extinción, para tener tiempo en sus seminarios—tiempos de descanso, con el mínimo de enseñanza, oportunidades e instalaciones para la escritura y la investigación, la interacción entre compañeros, etc. Pagar por algunos de ellos para asistir a la Sociedad Teológica Evangélica (Evangelical Theological Society), Sociedad de Literatura Bíblica, etc., y darles las oportunidades que se extienden a su propia facultad.
- c. Enviar a algunos estudiantes a tomar módulos en los seminarios de la mayoría mundial, como parte de su programa en el seminario, pero no como una opción barata. Pagar al seminario de la mayoría mundial los honorarios que habría pagado al seminario de EE.UU., por lo que no es sólo un buen viaje intercultural para el estudiante Occidental, sino también una ventaja para el seminario del mundo mayoritario.

3. Cuando Anfitriones e Invitados Cambian de Lugar

Volvamos ahora a la parábola una última vez para un momento más de imaginación. El hombre rico fue anfitrión de una comida. Suponiendo que no era para un visitante que viaja, sino para su vecino pobre. Supongamos que el hombre rico había invitado al pobre hombre a una elegante comida en su propia mesa (Nota: este es un hombre rico cambiado en la historia de Natán). En primer lugar, si se tratara de anfitrión y huésped de esa manera, entonces el hombre rico no habría tenido el descaro de tomar la oveja de aquel hombre pobre para el plato principal. La relación anfitrión-invitado impondría por lo menos esa restricción. Así como los educadores teológicos de los mundos más ricos y más pobres se reúnen de esta manera y llegan a conocerse

unos a otros, ¿podemos al menos empezar a vivir por las normas bíblicas de la hospitalidad, de cómo el anfitrión y los invitados se relacionan con el respeto mutuo y la consideración, incluso en las disparidades económicas?

Ahora suponiendo que el hombre rico, de hecho, ayudó al hombre pobre a levantarse por su propio pie con un rebaño viable, reproducible y sostenible, como se sugiere en el punto 3 anterior. El hombre pobre luego poco a poco comienza a vivir con dignidad y autosuficiencia. Él nunca puede alcanzar el nivel de abundantes excedentes de riqueza del hombre rico, pero eso no es realmente el ideal de todos modos (en términos del Antiguo Testamento). Luego llegaría el día en que la relación anfitrión-huésped pudiera revertirse. El día en que el pobre sería el anfitrión e invite al hombre rico a compartir a su mesa en su propia casa y disfrutar de su propia comida casera. A continuación, la dinámica de su relación sería sutilmente diferente. No hay dignidad en la organización, incluso si el anfitrión es más pobre que el invitado. Todos tal vez hemos tenido la experiencia de ser anfitriones en nuestros hogares para una buena de comida a personas que son materialmente mucho más ricos que nosotros. ¿Importa? Por supuesto que no. La relación entre anfitrión y huésped confiere dignidad, integridad y amistad, en ambas direcciones cuando están en la mesa juntos.

El día ha llegado, donde la mayoría del mundo también puede servir como anfitrión. Durante demasiado tiempo el Occidente ha asumido simplemente la posición de anfitrión, e invitó a la mayoría del mundo en calidad de invitados a nuestra mesa. Es nuestro modo por defecto. Somos líderes y anfitriones natos. Tenemos los recursos para tomarlo por sentado. Lo hacemos con el mejor de los motivos, por supuesto. Decimos que es para que “sus voces puedan ser escuchadas”, pero sus voces se escucharán en nuestro hogar en nuestra mesa, donde nos hemos fijado el menú y dispuestos los asientos y decidido la gama de temas de conversación educada que los huéspedes se espera que hablen. Los clientes no llegan a dictar el menú. En el mundo de la educación teológica, sigue siendo el anfitrión Occidental rico que toma todas las decisiones y suposiciones sobre qué temas deben estar sobre la mesa, lo que constituye una buena comida, qué cualificaciones a las necesidades del chef, y cómo todo se paga.

Necesitamos un cambio de roles, de manera que la relación pueda profundizar y ser enriquecida. En efecto, puede ser más bienaventurado dar que recibir, pero es mucho más exigente y humillante para los que están acostumbrados a ser dadores de estar dispuesto a recibir, para ser invitados en lugar de anfitriones.

Mi fuerte esperanza y súplica es que después de esta consulta, será la iglesia demayoría mundial y sus educadores teológicos evangélicos, encarnados particularmente en ICETE y sus constituyentes asociaciones, que se moverán suavemente en el papel de anfitrión. Entonces, en lugar de ser perpetuamente los invitados que están invitados a disfrutar de la hospitalidad (tan generosamente dada) de los anfitriones y organizadores Occidentales, ellos serán los que con amor y aprecio inviten y den la bienvenida a sus vecinos ricos para ser invitados a su mesa. Que ambos educadores, Occidentales y de la mayoría mundial, disfruten de los sabores interesantes y tal vez muy poco familiares y olores de una cocina teológica y culturalmente diferente, la comida teológica rica y nutritiva con la que Dios quiere bendecir a toda su Iglesia, al norte y al sur, este y oeste.

La Piedad de los Misioneros Moravos y la influencia del Conde Zinzendorf

Por Evan Burns

Evan Burns (Ph.D., The Southern Baptist Theological Seminary) es docente en el Asia Biblical Theological Seminary, y vive en el sureste de Asia con su esposa y sus hijos gemelos. Son misioneros con Training Leaders International. También trabaja como Director en el M.A. en el programa Global Leadership en el Western Seminary.

RESUMEN

Conde Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) fue un influyente líder pietista, y dejó un legado de piedad que combina mente, corazón y activismo misionero. Su devoción fue una chispa para la labor de misioneros pietistas, tales como la hermandad Morava, un movimiento de renovación de mediados del siglo dieciocho que surgió como Pietismo Alemán. Para poder entender fundamentalmente las fortalezas y debilidades del pietismo de misioneros Moravos, es necesario entender la distintiva devoción de Zinzendorf. Las características singulares de la espiritualidad Morava tenían sus raíces en la expresión particular de Zinzendorf de la espiritualidad misionera evangélica. De manera que para entender tales peculiaridades, es necesario un estudio del acervo histórico y contexto evangélico de los Moravos. Las implicaciones de la espiritualidad de los misioneros Moravos son numerosas: algunas son dignas de que las imitemos, tales como su compromiso a la santidad personal y su resistencia en el sufrimiento; y algunas deben alertarnos contra el error, tales como su mal uso de las Escrituras y fanatismo antibíblico.

El gran avivamiento en las colonias americanas de mediados del siglo dieciocho fue un terremoto de fervor activista. Líderes espirituales, tales como George Whitefield (1714-1770), John Wesley (1703-1791) y Jonathan Edwards (1703-1758) dieron forma al tenor activista y teológico de ese avivamiento. El Conde Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) fue un contemporáneo de estos grandes líderes pietistas y dejó un legado de piedad que combinó mente, corazón y activismo misionero. Su reverencia fue una chispa para las labores de misioneros pietistas, tales como la hermandad Morava,¹ un movimiento de renovación de mediados del siglo dieciocho que surgió del Pietismo Alemán. Para poder entender fundamentalmente las fortalezas y debilidades del pietismo de misioneros Moravos, es necesario entender la distintiva devoción de Zinzendorf. Las

¹ The Moravian missionaries came from Moravia in present-day Germany. Moravia was essentially a refugee region for persecuted non-Catholics. On August 13, 1727, the Moravian refugees experienced a tremendous revival, from which emerged a great evangelical missionary movement. For a helpful discussion of the Moravians' historical roots in the Czech reformer, John Hus (1369-1415), see Kenneth B. Mulholland, "Moravians, Puritans, and the Modern Missionary Movement," *Bibliotheca Sacra* 156 (April 1, 1999):222-23.

características singulares de la espiritualidad Morava tenían sus raíces en la expresión particular de Zinzendorf de la espiritualidad misionera evangélica. De manera que para entender tales peculiaridades, es necesario un estudio del acervo histórico y contexto evangélico de los Moravos.

1. Contexto histórico de la piedad Morava de Zinzendorf

Uno de los movimientos influyentes en la era de Zinzendorf fue el Pietismo, fundado por Philipp Jakob Spener (1635-1705). Su epicentro de desarrollo estuvo bajo August Hermann Francke (1663-1727) en la Universidad de Halle en Alemania. El Pietismo fue una renovación espiritual que surgió dentro del Luteranismo Alemán a finales del siglo diecisiete. Este enfatizaba la experiencia en adoración en lugar de dominar credos y conformidad externa – reacción contraria a la actitud de adoctrinamiento de la teología escolástica.² La espiritualidad Morava era fundamentalmente otra fase del Pietismo.³ según Gillian Gollin, ex profesor de religión en Columbia College, la piedad Morava abrazaba “un estilo de vida pietista en el que la pureza en la moral y la conducta eran recalcados sobre la singularidad doctrinal, [con la] Biblia como el único estándar de doctrina religiosa y práctica.”⁴ Como dijera el sabio John Weinlick, que la piedad Morava poseía “una profunda fe Cristocéntrica expresada en devoción obediente personal al Salvador.”⁵

1.1. Desarrollo Social de Zinzendorf

Zinzendorf atesoró la doctrina luterana desde joven. Participar de los sacramentos y meditar en el sacrificio de Cristo eran especialmente agradable para él. Zinzendorf estaba impresionado con la reverencia de Philipp Jakob Spener, y Spener oró por él cuando joven para que avanzara el reino de Cristo. El Conde eligió lema de vida, la ahora famosa confesión: “Tengo una pasión: es Jesús, Jesús solamente.”⁶ El joven Conde se acercó a Jesús en fraternal compañía. El escribió: “Por muchos años me he relacionado con él [Jesús] de manera infantil [y] conversado con el como

² Three general characteristics as outlined in Spener’s *Pia Desideria* were common to Pietism’s manifestations: First, a mystical element that emphasized emotional experience and heartfelt expression existed especially in the context of personal Bible study. Second, the practice of holy living and active compassion developed out of this emphasis on experience. Third, emerging from this active compassion, Pietists concerned themselves with the unevangelized heathen. See Philipp Jakob Spener, *Pia Desideria*, trans. and ed. Theodore G. Tappert (Minneapolis: Fortress Press, 1964). For a helpful discussion of the six themes outlined in *Pia Desideria*, see Kenneth B. Mulholland, “From Luther to Carey: Pietism and the Modern Missionary Movement,” *Bibliotheca Sacra* 156 (January 1, 1999):90-92. See also Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, 2nd ed., *The Penguin History of the Church* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1986), 6:224.

³ The Moravians’ own version of Pietism included a five-point mission statement: “(1) The plain, simple, believing, and consolatory preaching of the gospel; (2) To neglect no opportunity of bearing testimony in other places concerning Jesus as the only way to life; (3) An object of primary concern to promote the printing of... useful and edifying works; (4) They considered how they might be useful to...those of other persuasions. (5) They deliberated also upon providing schools for the education of children in a christian-like [sic] manner.” August Gottlieb Spangenberg, *The Life of Count Zinzendorf*, trans. Samuel Jackson. (London: Holdsworth, 1838), 445. This is a reproduction of a set of principles drawn up in 1723 by Zinzendorf himself.

⁴ Gillian Lindt Gollin, *Moravians in Two Worlds: A Study of Changing Communities* (New York: Columbia University Press, 1967), 4.

⁵ John R. Weinlick, *Count Zinzendorf* (Bethlehem, PA: The Moravian Church in America, 2001), 45.

⁶ John Greenfield, *Power from on High* (London: Marshall and Morgan, 1927), 24.

amigo por horas.”⁷ La predilección de Zinzendorf de relacionarse a Cristo como compañía y como un hermano mayor afectó en gran medida la piedad Morava.

1.2. Raíces de la espiritualidad Morava

En adición a su desarrollo social temprano, la experiencia de Zinzendorf en la Universidad Halle marcó poderosamente su piedad. Mientras estaba en el colegio en Halle en sus años adolescentes, organizó un grupo de estudiantes para adorar y trabajar juntos como líderes cristianos. Bajo la influencia de Francke, Zinzendorf comenzó pequeños grupos de oración para varones.⁸ Antes de que el Conde dejara Halle, reportó a Francke una lista de siete reuniones de oración organizadas. En medio de estos grupos de oración, Zinzendorf formó amistades de por vida quienes juntos crearon una fraternidad llamada “La orden del grano de semilla de mostaza.” Luego de abandonar Halle, Zinzendorf y sus amigos cercanos hicieron un voto de trabajar para la conversión de los paganos. La esencia de este voto era un resumen de tres partes sobre El gran Mandamiento y La Gran Comisión: se fiel a Cristo, se gentil con las personas, lleva el evangelio a las naciones. Debido a su prestigioso estado como Nobleza, sabían que no podían convertirse en misioneros debido a sus obligaciones con tierras, títulos y herencias familiares. Sin embargo, sintieron el llamado de levantar un ejército de misioneros fervientes en la oración.⁹

Indiscutiblemente, la mayor experiencia de vida de Zinzendorf ocurrió en el verano de 1727. Previo a este verano, Zinzendorf construyó una casa comunitaria en Herrnhut, que significa “El Señor mira”. Herrnhut creció rápidamente debido a los refugiados Moravos. Durante la entrada de inmigrantes, Pietistas Alemanes, Luteranos, Reformados, Separatistas, Anabaptistas y otros entusiastas religiosos fueron atraídos a la creciente comunidad cristiana. Y gran discordia surgió debido a la diversidad de opiniones y diversos entusiasmos religiosos. 12 de Mayo de 1727 se convirtió en un peldaño para la Iglesia Morava Ellos confesaron su lamento por divisiones del pasado y juraron vivir en amor mutuo. Esta constitución dio lugar al nacimiento del avivamiento en Herrnhut del cual creció la espiritualidad Morava. El clímax del avivamiento ocurrió el siguiente agosto. Una acción extraordinaria de oración organizada lo precedió. El miércoles 13 de agosto, la presencia manifiesta del Espíritu Santo visitó a la comunidad de manera impresionante. Esta renovación corporativa fue el ímpetu para el movimiento de oración Morava de cien años sin cesar.

⁷ August Gottlieb Spangenberg, *Leben des Herrn Nikolaus Ludwig*, in vol.4 of *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Leben und Werk in Quellen und Darstellungen*, ed. August Gottlieb Spangenberg and Gerhard Meyer (New York: G. Olms, 1971), 27, quoted in Craig D. Atwood, *Community of the Cross: Moravian Piety in Colonial Bethlehem* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2004), 45.

⁸ See Gollin, *Moravians in Two Worlds: A Study of Changing Communities*, 15.

⁹ After leaving Halle, Zinzendorf’s aunt presented him with a gold medallion. On one side was inscribed, *vulnera Christi* (“the wounds of Christ”), and on the other side were symbols of martyrdom and the inscription, *nostra medela* (“our healing”). This emblem influenced his spirituality as he designed plans for a praying missionary society. See Weinlick, *Count Zinzendorf*, 29.

1.3. *Piedad Influencial de Zinzendorf*

Durante los viajes de Zinzendorf a Norte América, trabajó para unir a las iglesias divididas de las colonias. Aunque incompletos, sus sermones de Pennsylvania ejemplifican algunas de sus convicciones teológicas, que desembocaron en la piedad Morava. Los temas principales de estos sermones son evidentes: “religión del corazón” y “teología de la cruz”. Se pueden hacer cinco observaciones acerca de su teología. Primero, sus sermones de Pennsylvania tienen un tono fuerte de evangelismo, haciendo relucir la justificación por medio de la fe, la necesidad de una relación autentica con Jesús, y la certeza de la Escritura, entre otras. Segundo, no predicó para persuadir a sus oyentes de unirse a su movimiento. Estaba más preocupado por la unidad que la uniformidad. Tercero, rotundamente defendió la doctrina de la justificación por medio de la fe para evitar la tentación de caer en el obra equivale justicia de los protestantes. Enfatizó que la salvación está completamente en las manos de Cristo. Cuarto, en estos sermones él animó a que tuvieran un encuentro con la sangre y llagas de Cristo, que, a su descredito llegó a ser grotescamente abusado. Quinto, Zinzendorf se refería al Espíritu Santo como “Madre” para poder describir como el cristiano experimenta al Espíritu. Él dijo, “La metáfora de la maternidad fue intencionada para llevar al cristiano consciente a una relación de mayor intimidad con el Trino Dios.”¹⁰ Normativo durante treinta años, el *Te Matrum* Morava fue una oración al Espíritu Santo: “¡Oh Madre! Quien te conoce a ti y al Salvador te glorifica porque tu traes el evangelio a todo el mundo.”¹¹ Esto es un ejemplo de sus excentricidades y libertades anti-bíblicas en sus enseñanzas. En general, sus sermones de Pennsylvania no demuestran ser profundamente intelectuales ni exegéticamente precisos. Pero entretejen palabras de preocupación tierna por la iglesia.

2. El Contexto Evangélico de la Piedad Misionera Morava

David Bebbington, Profesor de Historia en la Universidad de Sterlin en Escocia, ha argumentado que desde el 1734 el mundo de habla inglesa ha visto un surgir sin precedentes del evangelicalismo, influenciado por el Pietismo Continental Europeo, la era del Gran Despertar en América, y el Avivamiento Evangélico en el Reino Unido en el siglo dieciocho. Bebbington demuestra que el evangelicalismo del siglo dieciocho contuvo cuatro componentes: Biblicismo (la centralidad de la Escritura), Cruzcentrismo (la centralidad de la cruz de Cristo), Activismo (la centralidad del servicio activo y de misiones), y el Conversionismo (la centralidad de hacer conversiones cristianas).¹² El “Cuadrilátero Bebbington”¹³ provee

¹⁰ Julie Tomberlin Weber, *A Collection of Sermons from Zinzendorf's Pennsylvania Journey*, trans. Craig D. Atwood (Bethlehem, PA: The Moravian Church of America, 1999), xviii.

¹¹ Ian M. Randall, “A Missional Spirituality: Moravian Brethren and Eighteenth-Century English Evangelicalism,” *Transformation* 23, no. 4 (October 2006): 208.

¹² D.W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Routledge, 1995), 20. David Gillett also supplements assurance, prayer, and holiness to Bebbington's fourfold filter; see David Gillett, *Trust and Obey: Explorations in Evangelical Spirituality*, (London: DLT, 1993), 34-39. Philip Sheldrake also contends that evangelical spirituality has been historically comprised of communion with God, practical Christianity, and theology; see Philip Sheldrake, *Spirituality and History* (London: SPCK, 1991), 52, quoted also in Ian Randall, *What a Friend We Have in Jesus*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005), 20. Alister McGrath proposes, more broadly, four features of Christian spirituality: “[First,] knowing God and not just knowing about God; [Second,]

descripciones valiosas de la historia de la espiritualidad evangélica; se ha convertido en el cuadro estándar a través del cual se entiende la espiritualidad evangélica de los siglos dieciocho y diecinueve.¹⁴

La espiritualidad misionera Morava se entreteje bien entre estas cuatro hebras, y el cruzcentrismo y el activismo permanecen como los hilos dominantes en la espiritualidad Morava. Por un lado, la piedad Morava es recordada de manera negativa por su excéntrico cruzcentrismo, y por otro lado, es más conocida positivamente por su activismo global.

La espiritualidad Morava es esencialmente una espiritualidad misionera, manifestándose a si misma en un activismo sacrificial por la conversión de los paganos, creciente en su entusiasmo por el cordero inmolado como tipo revelado y sombra a través de las páginas de las Escrituras. La espiritualidad del Conde Zinzendorf influenció a los Moravos en una religión de corazón cálido que persistió en oración de día y noche y fue manifestada finalmente en un fervor misionero sin par. La piedad Morava es a veces vista como extremista y aunque Zinzendorf no haya tenido la intención consciente de apoyar prácticas extremas, su personalidad excéntrica atrajo seguidores que explotaban la singularidad de su piedad en detrimento de la sana doctrina bíblica y práctica.

2.1. *Biblicismo*

Aunque a veces espontáneo, el ministerio del Conde Zinzendorf fue muy práctico y a través de la aplicación de la verdad bíblica. Robert Gallagher, profesor de misiones en Wheaton College, sugiere que Zinzendorf creía que “la teología sencillamente debe ser presentada de tal manera que la revelación bíblica resulte en una genuina experiencia del amor de Dios.” La pregunta primordial en su mente era “¿Cómo trabaja la Biblia en el diario vivir del cristiano?”¹⁵ Aunque la comunidad Morava crecía, Zinzendorf animaba a la hermandad dividiendo la congregación en pequeños grupos llamados “coros” o “bandas”, cada uno basados en edad, sexo y estado marital. Se reunían a diario para discutir y adorar sea en una habitación, bajo un árbol o en el trabajo. Se reunían informalmente cuando sentían que el Espíritu Santo les indicaba. Hacían especial énfasis en las enseñanzas de Cristo del Sermón del Monte. La práctica Morava de habitar en Cristo por medio de la meditación bíblica reveló su convicción de que eran adoptados en la familia del Padre y unido con su Hermano Jesús. Ian Randall observa que la Biblia fue el cimiento, raíz y la savia de la piedad Morava, impulsando su combustible misional:

La necesidad de un vivir práctico de las enseñanzas de la Biblia continuó a marcar a la Hermandad...
Los Moravos animaban a todas sus gentes de reunirse en grupos pequeños o “bandas” para estudiar y

experiencing God to the full; [Third,] a transformation of existence based on the Christian faith; and [fourth,] attaining Christian authenticity in life and thought.” Alister E. McGrath, *Christian Spirituality* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 1999), 4.

¹³ Timothy Larsen, “The Reception Given Evangelicalism in Modern Britain Since its Publication in 1989,” in *The Advent of Evangelicalism*, ed. Michael A. G. Haykin and Kenneth J. Stewart (Nashville: B&H Academic, 2008), 25.

¹⁴ Timothy Larsen claims that Bebbington’s quadrilateral “is now receiving the ultimate compliment of being cited without acknowledgement, as if it is not one scholar’s opinion but simply the truth we all know.” See Larsen, “The Reception Given Evangelicalism in Modern Britain,” 29.

¹⁵ Robert L. Gallagher, “Zinzendorf and the Early Moravians: Pioneers in Leadership Selection and Training,” *Missiology* 36, no. 2 (April 2008): 238.

aplicar la Biblia... Fue esta pragmática aplicación de la Biblia que le facilitó a los Moravos de ser pioneros en las iniciativas misionales.¹⁶

Estas bandas le debían mucho a la influencia de Spener en *collegia pietatis*, o reuniones devocionales, en las que pequeños grupos de creyentes se reunirían para estudiar y enseñar con seriedad la Biblia. Influenciados por los métodos de estudio de grupos pequeños de Spener esbozados en *Pia Desideria*, Francke en Halle, y los muchos misioneros que fueron a vacacionar en Halle, Randall afirma que Zinzendorf “fue llevado a su propio compromiso con la misión. La Biblia y la misión pertenecían juntos en su pensamiento”¹⁷ Por otra parte, Gallagher explica cómo la educación religiosa de los niños de Moravia se convirtió en fundamental para las misiones:

Los coros Moravos llegaron a ser escuelas de entrenamiento para candidatos a las misiones, cada uno caracterizado por una severa sencillez. Para 1730 más de 50 miembros de los Moravos habían sido encarcelados por la causa de Cristo, y siete años más tarde, la Casa de la Hermandad de Solteros proveyó 56 reclutas para misiones externas. A través de los años, los coros colocaron el entrenamiento y educación de los niños en las manos de la iglesia. Esos niños llegaron a ser propiedad de La Hermandad dado el hecho que ellos creían que la iglesia tenía prioridad sobre las vidas de sus miembros. Las casas de coro condicionaban a la juventud para el campo misionero ya que la falta de lasos paternos y familiares hacía que fuera más fácil ir a lugares lejanos. Esta fue una de las razones claves por su amplia expansión de labor misionera.¹⁸

Donde sea en el mundo que había comunidades misioneras, los Moravos primeramente buscaban establecerlos en meditación de la Biblia en conjunto con el eufórico canto de himnos y de oración. La Biblia era un libro de un Padre misionero con un Hijo misionero casado con una Novia misionera. Dentro de estos grupos pequeños se ejercían dos ministerios primordiales: la Guardia-Nocturna y la Intercesión de cada Hora. La Guardia-Nocturna era una noche asignada por semana en que el grupo pequeño se reunía durante las horas del sueño para canto antifonal de la Escritura. Durante la Intercesión de cada Hora un grupo sería asignado ciertas horas durante el día o la semana para orar e interceder por su comunidad y por la salvación de las naciones. Estas dos cosas imitaron las instrucciones del Tabernáculo de David.¹⁹ James Weingrath, obispo de la iglesia Morava dice, “Como en los días del Antiguo Pacto, el sagrado fuego nunca se le fue permitido apagarse en el altar (Lev. 6:13-14), así en nuestra congregación cual es un templo del Dios viviente en donde Él tiene Su altar y Su fuego, la intercesión de Sus santos debe subir ante Él como incienso incesante.”²⁰ El propósito de estos grupos era primordialmente animar a la oración persistente para el esfuerzo de las misiones globales. Cada semana los intercesores se reunían para una conferencia. Una parte importante de esto era la lectura de las cartas de sus misioneros en tierras lejanas y a la vez fueron instruidos para orar por misioneros específicos. Esto ayudó a

¹⁶ Randall, “A Missional Spirituality,” 207.

¹⁷ Randall, “A Missional Spirituality,” 207.

¹⁸ Gallagher, “Zinzendorf and the Early Moravians,” 239.

¹⁹ See 1 Chronicles 25.

²⁰ James Weingrath, *You are My Witness: A Story Study Celebrating the 250th Anniversary of Moravian Missions—1732-1982* (Bethlehem, PA: The Inter-Provincial Women’s Board of the Moravian Church, 1981), 12.

mantener el enfoque en la intercesión por las naciones.

Cada día participaban de un servicio de canto, que comúnmente empezaba con el cantar de himnos completos y continuaba con el cantar de estrofas individuales con un tema central. Zinzendorf predicaba sobre un texto corto y luego de noche, los intercesores oraban y cantaban esa Escritura hasta la siguiente mañana. Con frecuencia predicaba acerca de la confesión y el arrepentimiento, cuales él veía como necesarios para la conservación de la humildad y santidad.

2.2. Cruzcentrismo

Los Moravos no se avergonzaban de la cruz de Cristo; sin embargo, ocurrió una fascinación no saludable con la “teología de las llagas”, en que las heridas del cuerpo de Cristo llegaron a ser objetos de una adoración bizarra y enfermiza. Esto se debía principalmente a una sobre indulgencia entre el liderazgo Moravo. Este periodo de enfermedad espiritual fue debidamente llamado “El periodo de filtro” siendo que luego fue visto como un tiempo en que Satanás buscaba socavar la madurez espiritual de las comunidades Moravas.

Un segmento creciente de la comunidad Morava estaba compuesto por aficionados religiosos, buscadores de sensaciones, y muchos de toda Europa deseando satisfacer su curiosidad sensacionalista. El hijo mayor de Zinzendorf, Christian Renatus (1727-1752), era uno de los mayores culpables de dirigir el grupo en esta fascinación. Taladró un gran hueco en la pared de lado de una iglesia Luterana en Berthelsdorf e instruyó la congregación a marchar através de él para experimentar el sufrimiento del Salvador como si fueran las heridas en el “costado” de Jesús. Gallagher explica, “Ellos hablaban de Cristo como ‘Hermano Corderito’ y de ellos mismos como ‘pequeñas personas heridas’ o ‘gusanos en las heridas de su costado’ y ‘pequeñas estillas de madera.’”²¹ Atravesar el hueco de lado se convirtió en sinónimo de estar unido a Cristo. Paul M. Peucker, el historiador Moravo, esclarece,

De ser parte del cuerpo de Cristo, el hueco de lado [sic] se convierte en *una parte por el todo* por Cristo – el hueco de lado es Cristo. En muchos de los himnos se habla de Jesús como un “hueco de lado” en muchas variaciones pequeño hueco (*Holchen*, LI5, 36, 37, 38, 39, 40), querido pequeño lado (*liebster Seitelein*, LI7), lado divino (*göttliches Seitelein*, LI2, o *göttliches Seitenholchen*, L23), o hueco encantador (*charmantes Holchen*, LI7). El hueco de lado es a la vez Cristo como la entrada a Su cuerpo.²²

La obsesión con la sangre de Cristo y la herida en su costado se convirtieron en los temas que unificaron esta desafortunada estación. Desafortunadamente, la espiritualidad Morava es a menudo asociada con estos tipos de excesos.²³

Deseando aterrizar todo en la Escritura, los Moravos emplearon unas interpretaciones

²¹ Robert L. Gallagher, “The Integration of Mission Theology and Practice: Zinzendorf and the Early Moravians,” *Mission Studies* 25, no. 2 (January 2008): 189.

²² P.M. Peucker, “The Songs of the Sifting: Understanding the Role of Bridal Mysticism in Moravian Piety During the Late 1740s,” *Journal Of Moravian History* no. 3 (September 2007): 61.

²³ Peter Vogt observes that “Zinzendorf describes the side wound sometimes as the central point and nexus of his theology: ‘The holy side of Jesus is a central point, out of which all spiritual matters can be obtained. There we can find, so to speak, the squaring of the circle of all things spiritual, biblical, and heavenly, there we can always obtain an integrated whole, because there we have a point.’” Peter Vogt, “Honor to the Side: The Adoration of the Side Wound of Jesus in Eighteenth-Century Moravian Piety,” *Journal of Moravian History* no. 7 (September 2009): 96.

tipológica imaginativa de las Escrituras al promocionar la espiritualidad de la herida del costado. Citaban los siguientes pasajes como tipos de heridas de costado: Juan 19:33-34; 20:20, 24-27; Zacarías 12:10; Apocalipsis 1:7; Éxodo 17:6 (cf. 1 Corintios 10:4); Cantar de los Cantares 2:14 e Isaías 51:1.

De todos modos, Zinzendorf luego confesó su error y realineó el movimiento devuelta a la Confesión Augsburgo de la iglesia Luterana. Aunque misioneros Moravos persistieron en las excentricidades del periodo de filtro. El daño estaba hecho, y estaba fuera del control de Zinzendorf de reformar cada estación misionera. Los líderes en Herrnhut lamentablemente ejercieron un discernimiento deficiente en esas prácticas extravagantes. La *Letanía de las heridas del esposo* fue introducida en 1744 a la comunidad Morava de Bethlehem, PA.²⁴ El diario de la comunidad de Bethlehem, Pennsylvania reportó que el canto de esta letanía llevó a la congregación a una “discusión franca y [la realización] de la importancia de la gracia sangrienta.”²⁵ y se embelesaban con “emociones sinceras y sangrientas”.²⁶

Zinzendorf no era un masoquista obsesionado con el sufrimiento. Más bien, se regocijaba en el ataque del Cordero *inmolado* de Dios, así aplastando la composición deíctica de dieciocho siglos de cristiandad y de pomposa urbanidad europea. Además, la práctica de Zinzendorf de meditar en el Cordero inmolado catapultó el movimiento de las misiones Moravas y alimentó una insistencia en curso en oración. Se gloriaban en la promesa que conquistarían bajo su sangre. El sabio Moravo A. J. Lewis acertadamente observa,

Fue con el “Cordero y la Sangre” que la liberación fue llevada a los pobres, y refugio a los desamparados, y el avivamiento evangélico acentuó una llama. Fue la teología de la “Sangre y las heridas” que llevaron la hermandad de todo hombre en Cristo a los negros, esquimales, indios, Hottentos y a los cristianos ‘separados’ en Europa y América.²⁷

El Cordero inmolado se convirtió en el sello y consigna de los Moravos y su misión - “nuestro Cordero ha vencido, sigámosle”²⁸ Apocalipsis 12:11 era uno de sus textos favoritos – “Y ellos le han vencido por medio de la sangre del Cordero y de la palabra del testimonio de ellos, y menospreciaron sus vidas hasta la muerte.” Aunque podían sobre enfatizar lo sangriento de la cruz, no obstante aplicaban la victoria de la cruz a sus vidas y su misión. La cruz no era un mero símbolo; era un llamado a un discipulado radical.

²⁴ Here is a sample from the Litany: “Powerful wounds of Jesus, So moist, so gory, bleed on my heart so that I may remain brave and like the wounds.... Purple wounds of Jesus, You are so succulent, whatever comes near becomes like wounds and flows with blood. Juicy wounds of Jesus, Whoever sharpens the pen and with it pierces you just a little, licks and tastes it.” See Craig D. Atwood, *Community of the Cross: Moravian Piety in Colonial Bethlehem* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2004), 1.

²⁵ The Bethlehem Diary, Vol. 2, 1744-1745, ed. Vernon Nelson, Otto Dreydoppel Jr., and Doris Rohland Yob, trans. Kenneth G. Hamilton and Lothar Madeheim (Bethlehem, PA: Moravian Archives, 2001), 168.

²⁶ The Bethlehem Diary, 2:154.

²⁷ A.J. Lewis, Zinzendorf: The Ecumenical Pioneer (Bethlehem, PA: The Moravian Church in America, 1962), 70.

²⁸ Translation: “Our Lamb has conquered, let us follow him.”

2.1. *Activismo*

Las palabras de Zinzendorf engalanaban o calmaban el corazón. En la predicación, creía que el corazón del predicador debía ser lleno de Dios de modo que pudiera hablar de Su abundancia. Weinlick afirma, “Eran este tipo de predicación y conversación religiosa personal de parte del Conde, en cada ocasión concebible, quienes infundían vitalidad en la hermandad.”²⁹ Los Moravos desarrollaron un sentido único de comunidad caritativa. Zinzendorf viajó incansablemente para supervisar el crecimiento espiritual de su gente. No solo era activo en misiones y movilización misionera, también era activo en pastorear a sus seguidores. En amar y preocuparse por su hermandad y su preocupación por las misiones, Zinzendorf incluso viajó allende los mares para aliviar a misioneros Moravos en sufrimiento.

Por la indomable hazaña de Zinzendorf para construir la unidad y por su amor único por Jesús, los Moravos eran conocidos como “La Gente de Pascua”.³⁰ Winfred Kirkland notó que “Era esta mera alegría lo que los motivaba a cantar todo el tiempo, y nunca se ha visto un grupo de cristianos cantar tanto, en sus trabajos y en sus adoraciones, como estos Moravos.”³¹ Su énfasis en el compañerismo y la santidad era crucial en el mantenimiento del ímpetu de la oración y el movimiento de misiones.

Dios también usó notablemente a Zinzendorf para dar lugar a un movimiento de misiones pre-moderno. El aspiró mandar “Sociedades Diásporas” por todo el mundo, donde sea que habían cristianos y no cristianos por igual. A donde fueran en el mundo, estos grupos de Moravos promovían una adoración unificada e incesante del Cordero entre todos los respectivos grupos cristianos. El entusiasmo de los creyentes Moravos aparentemente ampliamente encendía un hambre por Dios, lo cual solo se podía satisfacer con un encuentro con el Dios viviente. Kirkland dijo que fueron a despertar a cristianos durmientes “y que tenían planes para el descubrimiento mutuo, enriquecimiento y servicio de todas las denominaciones.”³² Además, buscaban convertir a los paganos y los esclavos.

Zinzendorf proyectó una visión de la cruz de Cristo tan grandiosa que los Moravos encontraron gozo indisputable en el compartir en los sufrimientos de Cristo. Veinte de veinte y nueve misioneros murieron en el primer año. Ellos anhelaban exhibir el mismo parecer de los sufrimientos de Cristo en sus propios sufrimientos y así cumpliendo con lo que faltaba de las aflicciones de Cristo.³³ Lewis alega que “Este sueño atrevido de cargar el Evangelio Cristiano por todo el mundo llegó a ser épico de devoción sacrificial y de coraje inquebrantable y su mismo latir el pulso de la visión ecuménico de Zinzendorf—cada hombre te toda la tierra son uno en Cristo el Redentor.”³⁴

²⁹ Weinlick, Count Zinzendorf, 91.

³⁰ See Winfred Kirkland, *The Easter People* (New York: Flemming H. Revell Company, 1923), 1.

³¹ Kirkland, *The Easter People*, 73.

³² Kirkland, *The Easter People*, 73.

³³ See Colossians 1:24.

³⁴ Lewis, *Zinzendorf: The Ecumenical Pioneer*, 81.

Al principio los Moravos se entregaron a las misiones con una dramática demostración descabellada y de piedad activista. En agosto 21, 1732, un alfarero y un carpintero de la comunidad Morava embarcaron hacia St. Tomas en las Antillas para alcanzar a los esclavos, pero para poder obtener el permiso de los dueños de los esclavos para ministrarles, tuvieron que acceder a venderse como esclavos también.³⁵ Al irse, alzaron las manos y declararon: “Que el Cordero inmolado reciba la recompensa de su sufrimiento.”³⁶ Y así nacieron las misiones Moravas. Estaban siguiendo a su Salvador al matadero—160 misioneros murieron en los primeros 50 años.

2.1. *Conversionismo*

Surgiendo del activismo y cruzcentrismo de Zinzendorf hubo un conversionismo apasionadamente centrado en la cruz y movilizador de misioneros. Zinzendorf no se preocupó por las muertes mencionadas anteriormente; sino, se preocupó por el estado de los 300 esclavos que se hicieron cristianos en los primeros sesenta años de la misión. Jon Hinkson explica que “la fuente de ansiedad del Conde era que la conversión masiva, como había sido el patrón en Europa, no hacia cristianos, sino la cristiandad.”³⁷ Además, Zinzendorf no creía que una gran cantidad de paganos serian convertidos hasta después de la salvación de los judíos, lo cual reflejaba su escatología post-milenial. Pero veía estas conversiones como las primicias de una gran cosecha escatológica.³⁸ El sabio Moravo David Schattschneider explica que el corazón de la espiritualidad conversionista Morava estaba la creencia de que,

El Espíritu Santo tanto envía misioneros y agita buscadores. Los Moravos creían que el Espíritu Santo iba delante de ellos para hallar almas escogidas por Dios para ser la Novia del Cordero... Por consiguiente los misioneros salen a descubrir donde el Espíritu ha hecho su previa labor y simplemente le explica esa labor al buscador... Si el Espíritu no presenta resistencia a la receptividad, el misionero puede... retirarse y seguir adelante.³⁹

Los misioneros atravesaban el mundo en busca de conversos en busca de la verdad. Zinzendorf les instruyó que no invirtieran tiempo en debatir verdades del evangelio si aparentaba aun haber un velo que cubría sus ojos. Hablando de la llegada de William Carey (1761-1834) en Serampore y descubrir que Misioneros Moravos se habían marchado ya tras no ver fruto, Schattschneider dice,

³⁵ The potter's name was John Leonard Dober (1706-1766), and the carpenter's name was David Nitschman (1695-1772).

³⁶ See David Smithers, “Zinzendorf and the Moravians,” *Awake and Go*, http://www.watchword.org/index.php?option=com_content&task=view&id=48&Itemid=48 (accessed October 1, 2012).

³⁷ Jon N. Hinkson, “Missions Among Puritans and Pietists”, *The Great Commission*, ed. Martin I. Klauber and Scott M. Manetsch, (Nashville: B&H Publishing Group, 2003), 40.

³⁸ David A. Schattschneider helpfully explains the Moravian theology of evangelization: he says, first, souls first often seek “truth on their own;” second, the Holy Spirit sends missionaries “to those who needed them;” third, the new converts are baptized based upon their joyful answer to simple questions about Christ, sin, and redemption. See David A. Schattschneider, “Pioneers in Mission: Zinzendorf and the Moravians,” *International Bulletin of Missionary Research* 8, no. 2 (April 1984): 65.

³⁹ Schattschneider, “Pioneers in Mission,” 40-41.

Si no había respuesta después de unos cuantos años, el esfuerzo de la [Misión Morava] era cerrado... Este era el resultado práctico de la visión de Zinzendorf del Espíritu Santo como el único verdadero misionero. Si no había respuesta alguna, significaba que el Espíritu todavía no había preparado a las personas para escuchar el mensaje de los misioneros humanos, así que quedan libres de irse.⁴⁰

Zinzendorf enseñaba que aquellos preparados por el Espíritu serían convertidos por la simple lectura de la narración de la pasión. Zinzendorf promovía lo que parecía ser una yuxtaposición de evangelismo amigable contemporáneo y la orden de fe del hipercalvinismo del siglo dieciocho. Indicativo del estilo de evangelismo amigable, Zinzendorf decía a los misioneros: “No comiencen con predicación pública, sino con una conversación con individuales que lo merezcan, quienes el Salvador les indique... Si desean, luego testifiquen también a cada hombre el evangelio públicamente.”⁴¹ El estilo de evangelismo del hipercalvinismo decía que no se les debía ofrecer el evangelio a los pecadores a menos que presentaran una orden de fe asegurando que estaban entre los elegidos. Aunque este lenguaje de evangelismo selectivo pueda sonar como una sombra de un hipercalvinismo funcional, el promovía abiertamente un llamado al evangelio indiscriminadamente. Schattschneider dice, “Zinzendorf quería lo que él llamaba ‘El método de enseñanza del mismo Salvador’ para ser recordado y seguido. Este ‘método’ era directo e incondicional.”⁴² La doctrina de la elección sentó las bases de la confianza Morava en que el Espíritu regeneraría a todos los paganos elegidos para estar entre la Novia de Cristo. Convencidos de que la Biblia profetizaba una Novia multiétnica escatológica, libremente esparcían el evangelio sabiendo que una indiscriminada siembra precedía la cosecha.

Veían culturas extranjeras e idiomas como buscados especialmente por el Novio para que fueran parte de la Novia. Por ejemplo, cuando Zinzendorf estaba ministrando entre los Indios Iroquois, les dijo que su método era distinto que el de los Puritanos que le habían precedido; en lugar de predicar extensos sermones, le informo a los indios que iba simplemente a visitarlos hasta que tanto el como ellos hubieran aprendido mutuamente a valorar la idiosincrasia de cada uno. Les era permitido permanecer Indios y los Moravos no buscarían Europeanizar su cultura. Schattschneider dice,

Los misioneros eran alentados a aprender el idioma de las personas a quienes servían. Muchos así lo hicieron y pronto empezaron a traducir las Escrituras e himnos para el uso local. Cuando se trataba de relaciones con asuntos locales y tradiciones, e incluso con autoridades coloniales, los trabajadores eran motivados a mantener un bajo perfil. Zinzendorf deseaba que las denominaciones tradicionales simplemente no se trasplantaran en nuevas áreas del mundo Cristiano

⁴⁰ David A. Schattschneider, “William Carey, Modern Missions, and the Moravian Influence,” *International Bulletin of Missionary Research* 22, no. 1 (January 1998): 12. Also, regarding the positive influence of the Moravians on Carey and the Serampore missionaries, see Schattschneider, “William Carey, Modern Missions, and the Moravian Influence,” 12.

⁴¹ David A. Schattschneider, “‘Souls of the Lamb’: A Theology for the Christian Mission According to Count Nicolaus Ludwig von Zinzendorf and Bishop August Gottlieb Spangenberg” (Ph.D. diss., University of Chicago, 1975): 77, quoted in Hinkson, “Missions Among Puritans and Pietists,” *The Great Commission*, ed. Martin I. Klauber and Scott M. Manetsch, (Nashville: B&H Publishing Group, 2003), 42.

⁴² Schattschneider, “Pioneers in Mission,” 65.

Estas estructuras jugaron su rol histórico en Europa donde las veía como una expresión de la diversidad de formas en que Dios obra. Pero para el mundo misionero el anhelaba algo nuevo y estuvo involucrado en varios experimentos ecuménicos. Bajo ninguna circunstancia les era permitido a los misioneros hacer proselitismo entre otros grupos cristianos. “Me duele mucho,” el conde escribe, “que debo ver a los paganos convertirse en sectarios otra vez, que las personas lustran sus iglesias y les preguntan de que religión cristiana son.” El objetivo era, por el contrario, una iglesia indígena, completamente en manos de la gente local. Como el conde advirtió, “No midan las almas acorde con la vara Herrnhut” – acorde a la forma en como las cosas se hacen en casa en la sede.⁴³

Misioneros de otras sociedades misioneras notaron que los Moravos tenían “la mejor manera de cristianizar los indios.”⁴⁴ pues confiaban en el poder del Espíritu para convertir a los elegidos para ser la Novia de Cristo. Y el Espíritu podía transformar las peculiaridades de la cultura pagana.

3. El Buen Fruto de la Influencia de Zinzendorf en la Piedad Morava

Dios usó la ternura de Zinzendorf y la piedad Morava para entibiar el corazón del gran líder Metodista, John Wesley (1703-1791). En una experiencia cercana a la muerte que tuvo en el mar, Wesley estaba sorprendido de la paz inmovible y el gozo invencible de los Moravos. Habiendo encontrado al Espíritu de Dios por medio de la adoración Morava, Wesley se propuso descubrir la fuente de su gozo, lo cual lo condujo a conocer a Zinzendorf. Impresionado por el excitante afecto de los Moravos por Cristo y su auténtica relación con Jesucristo, Wesley y su hermano, Charles Wesley (1707-1788), fueron salvos. John Wesley discutió sobre la santidad personal y la piedad con el líder Moravo y teólogo, August Spangenberg (1704-1792), quien servía como el asistente de Zinzendorf. Un indicativo de la espiritualidad Morava misionera, “Spangenberg le pregunto a Wesley: ‘¿Conoces a Jesucristo?’ Era una extraña pregunta para hacerla a un sacerdote de la Iglesia de Inglaterra. Wesley respondió con vacilación: ‘Sé que Él es el Salvador del Mundo’. Verdad es, dijo Spangenberg, pero luego insistió ‘¿sabes que Él te ha salvado?’”⁴⁵ De esta penetrante conversación, Wesley abrazó la creencia Morava de la seguridad de salvación, la cual encendió el Avivamiento Metodista.

Cincuenta años antes del inicio de las misiones modernas por William Carey y la Sociedad Misionera Bautista, la Iglesia Morava había trillado el camino en países paganos por ambos, principio y ejemplo. Su revista misionera Inglesa *Periodical Accounts* inspiraron a Carey. En una reunión de su hermandad Bautista, Carey arrojó una copia de la revista en una mesa y exclamó “¡Miren lo que los Moravos han hecho! ¿Acaso no podemos seguir su ejemplo y en obediencia a nuestro Divino Maestro ir por todo el mundo y predicar el evangelio a los paganos?”⁴⁶

⁴³ Schattschneider, “Pioneers in Mission,” 66.

⁴⁴ Hinkson, “Missions Among Puritans and Pietists”, *The Great Commission*, 43.

⁴⁵ Randall, “A Missional Spirituality,” 206.

⁴⁶ Greenfield, *Power from on High*, 19.

3.1. *El Mal Fruto de la Influencia de Zinzendorf en la Piedad Morava*

Zinzendorf cosechó lo que sembró en su falta de discernimiento, permitiendo que la teología de “sangre y llagas” se volviera excesiva. Mientras avanzaba a la mediana edad, Weinlick dice que el Conde se volvió “más dominante en su tono, más noble en sus sueños y más ingenuo en su conducta.”⁴⁷ Por un tiempo, había una distorsión sobre el apedreamiento. Weinlick continua diciendo que “su manifestación externa era una concentración mórbida y un juego de palabras sobre la sangre y llagas del Cristo crucificado y una irresponsabilidad simulada de conducta supuesta a ser la demostración de la fe de un niño.”⁴⁸ La imaginación poderosa de Zinzendorf y prodigioso simbolismo eran una mezcla peligrosa, invitando así un fanatismo ingenuo. Repudiaba a cualquiera que retara sus excesos, y no era enseñable durante esta etapa. Mientras más duraba la sobreindulgencia, más sensual se volvió. Weinlick observa, “La expresión de amor por Cristo tomó fuertes connotaciones sexuales. Había una exagerada exaltación del matrimonio como el símbolo del matrimonio entre Cristo y las almas de los creyentes, y en esta exaltación, terminología sexual era libremente empleada.”⁴⁹ Peucker también nota, “Durante el festival de hermanos solteros en Herrnhag de Mayo de 1748 los hombres allí congregados cantaron la estrofa ‘Ahora serás besado por todo el coro de hermanos’, cada hombre besaba su vecino, representando a Cristo.”⁵⁰ En el análisis final, aunque sus prácticas místicas que presumían de ser centradas en la Biblia e incluso cruzcéntricas, esto no significaba que estaban de acuerdo con doctrinas sólidamente establecidas. Bajo el liderazgo del Conde Zinzendorf, los Moravos desearon aterrizar todo en la Biblia, y algunos de ellos usaron las interpretaciones del Antiguo Testamento más extravagantes para apoyar su gráfica teología de “sangre y llagas”. Aclamaban experiencias místicas de apariciones de sangre en sus manos, de nadar como pequeños peces en la sangre de Cristo y de incluso disfrutar de relaciones sensuales con su “amante herido”. Creían que todo lo que hacían tenía un versículo Bíblico para apoyarlo - esta era una mala citación, mala aplicación y mala interpretación de esas. No fue hasta que se reformaron y realinearon bajo la Confesión Augsborg que volvieron a centrarse. Aun así, debido al profundo desdén de Zinzendorf por las instrucciones religiosas ordenadas, parecido a lo que había presenciado en las filas Luteranas, los Moravos continuaron devaluando el entrenamiento teológico riguroso.

A pesar de su reafirmación de la Confesión Augsborg, sin procurar activamente educación teológica y sometándose a la suficiencia de la Escritura, los Moravos eran propensos a deambular en el Biblicismo evangélico. Su mal uso de la Escritura y adherencia a revelaciones extra Bíblicas desveló una visión defectuosa de la iluminación en la Escritura y trabajo de santificación del Espíritu Santo. Aunque por alguna razón citaban textos en defensa de sus experiencias espirituales, sus prácticas espirituales iban muy lejos de los límites de la espiritualidad bíblica; no siempre iban acorde con el patrón de palabras sensatas, el testigo de

⁴⁷ Weinlick, Count Zinzendorf, 198.

⁴⁸ Weinlick, Count Zinzendorf, 199.

⁴⁹ Weinlick, Count Zinzendorf, 200.

⁵⁰ Peucker, “The Songs of the Sifting,” 67.

la historia de la iglesia y enseñanzas doctrinales establecidas.⁵¹

4. Implicaciones Finales

Aunque Zinzendorf y los Moravos clamaban devoción a la Biblia, usaban mal y mal aplicaban la misma. Sin una devoción gozosa hacia una doctrina confesional y centrada, los Moravos podían citar textos fuera de contexto y discutir sobre la validez de su entusiasmo. Esta tendencia a citar la Biblia fuera de contexto histórico, gramático, literario y teológico y aun así aparentar ser Bibliocéntrico a primera vista, debe ser una advertencia a los líderes Cristianos para que no usen la Escritura para apoyar sus propios caprichos. Si la Biblia no es adecuadamente dividida, su mal uso puede causar confusión, mala dirección e incluso abuso. Más aun, en relación a la centralidad de la Escritura, el evangelio debe ser proclamado apropiadamente de manera que no se confunda el mensaje del evangelio con sus implicaciones. El mensaje del evangelio es una citación del Rey que los pecadores orgullosamente desafían; no es un buen consejo, más bien, son buenas noticias. El evangelio nunca debe convertirse en consejos para la vida socialmente aceptables.

La visión Morava del avivamiento y misión es algo que ciertamente los misioneros pueden aprender hoy día. A través de la historia de la iglesia, muchas veces los ímpetus por misiones corporativas emergían de una coordinada oración extraordinaria. El movimiento de las misiones Moravas demostraron este fenómeno histórico, y los Moravos también mostraron como una vida constante de oración es una fuente de vida para los misioneros en el campo. Para estar seguros, empleaban algunas prácticas extra bíblicas en sus oraciones, pero su devoción por Dios en oración era admirable. Es más, su implacable devoción por unir las misiones y la oración es digna de imitar. Muy a menudo los ministerios de oración yerran del lado de la inactividad, y similar, agencias misioneras pueden errar del lado de enfatizar estrategias y métodos por encima de la oración. Agencias misioneras e iglesias deben estar alertadas de las tendencias modernas de elevar el pragmatismo sobre la piedad.

Otra implicación del movimiento misionero Moravo que merece consideración pero no su completa imitación es su énfasis en la unidad Cristiana. Los Moravos eran conocidos por trabajar por encima de las líneas denominacionales con tal de demostrar el amor cristiano a un mundo que observa. Este énfasis en el ecumenismo a lo largo de los años terminó en tolerancia doctrinal y liberalismo porque no se ajustaron a un centro confesional, pero sus intenciones iniciales fueron dignas de notar. En el campo misionero y en áreas del mundo no alcanzadas, la caridad y apoyo práctico entre varios grupos evangélicos no es solo un testigo a los no creyentes, es también una fuente de ánimo y fortaleza para los creyentes preocupados y perseguidos.

El rol del sufrimiento en la piedad Morava es una implicación que debería ser considerada por los misioneros y líderes globales hoy en día. Los Moravos veían el sufrimiento en las misiones como una manera de identificarse con Cristo y demostrar el poder de su resurrección en una forma de vida cruciforme. En una era de vacunas, medicina moderna, viajes en jet y un amor por la comodidad, cualquier llamado a negarse a sí mismo y sufrimiento frecuentemente

⁵¹ See 1 Timothy 4:6-7.

se conjuga con burla. Aunque su cruzcentrismo era mal aplicado en ocasiones, no es coincidencia que los misioneros Moravos a menudo elegían caminos difíciles debido a su visión del Cordero inmolado quien ha conquistado la muerte. Una consagración renovada a seguir a Cristo como el Cordero conquistador es necesaria en la Cristiandad contemporánea.

El Conde Zinzendorf y sus misioneros Moravos ardían de pasión por el Cordero y su prestigio entre los paganos. Su organización de grupos de estudios bíblicos en busca de la santidad práctica fue innovador y aun prueba ser útil hoy día. La formación espiritual Morava era caritativa y sincera. Un espíritu gozoso entre los Moravos influenció su oración apasionada por más de cien años. Enfatizando regularmente la confesión y arrepentimiento se convirtió en algo vital para la continua pureza de la comunidad. A causa de su devoción al Cordero inmolado, los Moravos estaban comprometidos activamente en alcanzar los paganos, aun a precio de martirio. Esta espiritualidad misionera cruzcéntrica mantuvieron sus reuniones de oración vivas mientras que a la vez intercedían por otros misioneros. Afectado por el penetrante “romance de religión”⁵² de Zinzendorf la piedad Morava era la amalgama de pequeños grupos de estudios bíblicos Pietistas y activismo misionero. Los Moravos nunca dejaron de orar por más de cien años, y sus estaciones misioneras fueron tan penetrantes que el sol nunca se puso sobre ellos. Así que, consideremos lo que los Moravos han hecho; nuestro Cordero ha vencido, sigámosle.

⁵² Winfred Kirkland, *The Easter People*, 33.

“Para el gozo de la Iglesia y el honor de Cristo”: Caso de Estudio sobre el Evangelismo Personal en los comienzos de la Misión China¹

Baiyu Andrew Song

Baiyu Andrew Song es el asistente de investigación del Director del Andrew Fuller Centre en el Toronto Baptist Seminary and Bible College. Baiyu es también el autor de Training Laborers for His Harvest: A Historical Study of William Milne's Mentorship of Liang Fa (Wipf & Stock, 2015). Está siguiendo estudios de doctorado en Historia de la Iglesia y Espiritualidad Bíblica.

RESUMEN

Dentro de las contribuciones notables del segundo misionero protestante William Milne's (1785–1822) está que bajo su mentoría, contrató al tallador (de letras en madera) Liang Fa (1789–1855) quien se convirtió a Cristo y más tarde se entrenó para ser el primer evangelista ordenado chino. En este documento Baiyu Andrew Song busca responder la pregunta ¿Cómo fue finalmente plantado el evangelio en China por Robert Morrison (1782–1834) y Milne? Con un breve análisis del famoso tratado chino de Milne, diálogos entre Chang and Yuen (1819), Baiyu presenta el evangelismo personal de Milne y la conversión de Liang en el escenario histórico y teológico.

1. Introducción

El año 2007 marcó el bicentenario de la llegada de Robert Morrison (1782–1834) —el primer misionero protestante en China— en Macao. Como parte de esta celebración, muchas iglesias cristianas e instituciones académicas, tanto en China como en el exterior, organizan conferencias y publicaciones. Decepcionantemente, en el año 2013 muy pocos recordaron y celebraron el bicentenario de la llegada del amigo cercano y compañero de misiones de Morrison—William Milne (1785–1822)— quien fue el segundo misionero protestante de China, bajo el cual, el primer evangelista chino ordenado Liang Fa (1789–1855), fue evangelizado y discipulado. No obstante William Milne estaría

¹ The title “To the joy of the church, and the honour of Christ” came from William Milne’s prayer upon Liang Fa’s baptism on November 3, 1816. Milne hoped that Liang would “be faithful unto death; and as he is the first fruits of this branch of the Mission, may an abundant harvest follow, to the joy of the church, and the honour of Christ.” Robert Philip, *The Life and Opinions of the Rev. William Milne, D.D., Missionary to China, Illustrated by Biographical Annals of Asiatic Missions, from Primitive to Protestant Times; Intended as a Guide to Missionary Spirit* (London: John Snow, 1840), 227.

de acuerdo con Nikolaus von Zinzendorf (1700–1760) de que su misión era “predicar el evangelio, morir y ser olvidado” es todavía desafortunado para la iglesia, especialmente iglesias chinas, olvidar un testigo tan fiel del evangelio de Jesucristo. Sólo recientemente se ha renovado el interés en Milne y en su contribución a la iglesia en China.²

Antes de la llegada de Morrison y Milne, en la historia de cinco mil años de China, dos veces han intentado iglesias cristianas del occidente traer el evangelio, pero todo falló. Los Nestorianos fallaron por no ser capaces de comunicar la fe ortodoxa a sus chinos convertidos por no proveer las Escrituras traducidas al chino. Los Nestorianos también fallaron por la práctica del sincretismo en sus métodos misionológicos, los cuales habían adoptado la terminología budista y taoísta. Los misioneros católicos romanos, por otro lado, fueron enviados como embajadores políticos, y por su depravación moral, se convirtieron en una piedra de tropiezo para el evangelio.

Por lo tanto, la pregunta esencial a responder es: ¿cómo fue el evangelio finalmente plantado en China por el primer y segundo misionero protestante, es decir, Robert Morrison y William Milne? Sin lugar a dudas, el autor final de la historia de la iglesia es el soberano y misericordioso Dios. Sin embargo, a través de la historia redentora, Dios utiliza medios humanos para hacer que su nombre sea conocido y glorificado. Este trabajo tiene como objetivo particular mirar al evangelismo personal de William Milne en la persona de Liang Fa, por medio del famoso tratado chino de Milne, *“Dialogues Between Chang and Yuen (1819)”*.

² Soon after Milne’s death (1822), several denominational periodicals published eulogies for this significant missionary, such as the American Baptist Magazine (“Death of Dr. Milne,” The American Baptist Magazine, and Missionary Intelligencer 4.3 [1823]: 109.). A year later (1824), Robert Morrison simply collected Milne’s English writings, including his journals, selected correspondences (especially with Morrison), theological writings, etc., and published them with very little editing, entitled (Memoirs of the Rev. William Milne, D.D. Later Missionary to China and Principal of the Anglo-Chinese College; Compiled from Documents Written by the Deceased; To Which are Added Occasional Remarks [Malacca: the Mission Press, 1824]). In 1832, The Chinese Repository published a brief sketch of Milne’s life and works as a missionary, which was the first brief biographical sketch of Milne’s life and work. ([Bridgman, Elijah Coleman,] “A Brief Sketch of the Life and Labors of the Late Rev. William Milne, D.D.” The Chinese Repository 1.8 [1832]: 316–325). In 1840, Milne’s close friend, Robert Philip (1791–1858), published Milne’s first biography, which is also the last biography on Milne (Life and Opinions, [London: John Snow, 1840]). In 1979, Brian Harrison published his Waiting for China, in which he explained that he had no interest in the missionary’s pastoral ministry, rather, he focused simply on the history of the Anglo-Chinese College. (Waiting For China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818–1843, and Early Nineteenth-Century Missions [Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979]). In the twenty-first century, there seems to be a revival of academic interest in early Protestant missionaries to China, but such interest is only limited to Robert Morrison. Scholars like Christopher Hancock (Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism [New York: T&T Clark, 2008]), Christopher Daily (“From Gosport to Canton: A New Approach to Robert Morrison and the Beginnings of Protestant Missions in China” [PhD diss., University of London, 2010]; Robert Morrison and the Protestant for China [Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013]), and Ching Su (“The Printing Press of the London Missionary Society Among the Chinese” [PhD diss., University of London, 1996]; Su, Open Up, China! [Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 2005]) have devoted works to Morrison. As part of their study on Morrison, each of these three scholars also included brief studies of Milne in their works. Not long ago, a academic work devoted to William Milne had been produced by this author on Milne’s contribution to Chinese church through his mentorship of Liang Fa (Baiyu Andrew Song, “Training Labourers For His Harvest: A Historical Study of William Milne’s Mentorship of Liang Fa,” [Magister Thesis, Toronto Baptist Seminary, 2014]).

2. De un Pastorcillo Maldiciente a un Embajador de Dios

William Milne nació en Abril del 1785 (posiblemente el 26 o 27 de Abril) en Braeside of Cults, en la parroquia de Kennethmount, Aberdeenshire, Escocia y fue bautizado el 27 de Abril de 1785.³ El padre de Milne, William Milne, Sr., quien era un trabajador agrícola, murió cuando Milne tenía seis años de edad (1791). Su madre “le dio la misma educación que la que recibieron otros en su misma condición”.⁴ Posiblemente siendo el mayor de sus hermanos, Milne tuvo que trabajar como pastorcillo a una edad muy temprana. Durante este período de su vida, Milne aprendió a maldecir mientras pastoreaba las ovejas; más adelante el comenta que “la depravación natural de mi corazón comenzó muy temprano a manifestarse” y esto lo llevó a cometer muchos otros pecados como “mentir, maldecir y blasfemar el santo nombre de Dios.”⁵ Mientras Milne crecía en la parroquia, memorizó el “*Westminster Shorter Catechism*” (1647) y el *Mother’s Catechism* de John Willison (1680–1750) con el fin para él de “ser igual a [sus] vecinos y evitar el desagrado del ministro de la parroquia.”⁶ Para Milne “la religión era algo muy serio”.⁷ Como más tarde registró Milne, una vez él tontamente imaginó que, para la edad de dieciséis, “el

³ Based on Morrison’s Memoirs, Su Ching argues that Milne was born in the parish of “Henethmont,” instead of Kennethmont (See, Su, Ching, Open Up, China! Studies on Robert Morrison and His Circle 中國，開門！馬禮遜及相關人物研究, Ching Feng Series 14 [Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 2005], 130, n. 2). Though the name “Henethmont” was used in Morrison’s Memoirs (2), according to Milne’s first biographer, Robert Philip, Milne was born in the parish of Kennethmont, where Philip himself grew up (Life and Opinions, 1, 5, 42, 65, 116). Su argues for Morrison’s spelling, since he said that “Henethmont” appeared in Milne’s application to LMS, but Su did not cite the reference of this application. This writer argues that it was in the parish of Kennethmont that Milne was born. Morrison’s “Milne’s Account of Himself” was originally published as a tract, entitled The Ordination Services of the Rev[erend] William Milne and the Rev[erend] George Thom; Missionaries to the East 1812 (Aberdeen: D. Chalmers, 1813). In the preface of this document, its editor explained that this is a record of Milne’s ordination service, which means this document was not in a written form where Milne gave his account of himself, rather this document was stenographically reported. This writer argues, that since the letters “K” and “H” are very similar, it is possible for both the reporter and editors to make a mistake in confusing “K” with an “H.” Historically, according to Scotland Places (<http://www.scotlandsplaces.gov.uk/>), there is no parish named “Henethmont” in Scotland. Geographically, Kennethmont is few miles away from Huntly, where Milne attended church. Therefore, it is certain that Milne was born in the parish of Kennethmount, Aberdeenshire. Robert Morrison, Memoirs of the Rev[erend] William Milne, D.D. Late Missionary to China, and Principal of the Anglo-Chinese College (Malacca: Mission Press, 1824); Robert Philip, Life and Opinions of the Rev[erend] William Milne, D.D., Missionary to China (London: John Snow, 1840); According to the discovery of a file entitled as “O.P.R. Births 212/0000100227 Kennethmont” in the Old Parish Registers from ScotlandsPeople (<http://www.scotlandspeople.gov.uk/>), William Milne was born to William Milne, Sr. in Braeside of Cults, and was baptized at the parish church on April 27, 1785. The entire entry is “April 27—Milne, William in Braeside of Cults had a son baptized, named William—3 [shillings].” H. Withngton, Old Parochial Regs. County Aberdeen Par. Kennethmount, vol 212/1, New Register House Edinburgh (Edinburgh: Genealogical Society, 1978), textfiche, 12, 02C186. In a journal entry dated on April 27, 1820, Milne wrote, “This is, so far as I have learnt, my birth day.” Morrison, Memoirs, 84.

⁴ Morrison, Memoirs, 2.

⁵ Morrison, Memoirs, 2; Philip, Life and Opinions, 7.

⁶ Morrison, Memoirs, 2; Philip, Life and Opinions, 7. The full title of John Willison’s catechism is The Mother’s Catechism for the Young Child; or a Preparatory Help for the Young and Ignorant (Edinburgh: Thomas Lumisden and John Robertson, 1747).

⁷ Philip, Life and Opinions, 7.

alcanzaría gran celebridad como un joven insignificante y vano.”⁸ Lo que le sucedió a Milne a la edad de trece, tanto física (es decir casi se ahoga mientras cruzaba el río) y espiritualmente (es decir miedo a la muerte), provocaron que Milne asistiera a la escuela dominical nocturna que tenía por maestro a George Cowie (1749–1806). En la escuela dominical, Milne incrementó su conocimiento de las Escrituras, pero esto lo llenó de orgullo.

Para la edad de dieciséis, Milne había dejado a su madre y se mudó a otra casa, cuyos dueños Milne describía como “extraños a la religión.”⁹ Pero durante este periodo, Milne visitaba frecuentemente la casa de un hombre cristiano pobre.¹⁰ En esta casa, Milne fue introducido por primera vez a la adoración familiar, y mientras Milne se unía a las oraciones, se le enseñó y animó a orar y a leer libros piadosos.¹¹ Milne recuerda más adelante:

Desde este momento mi disfrute y búsqueda del placer en el mundo fueron arruinados; y la belleza y excelencia encontradas en la religión, la cual nunca había visto en ningún periodo pasado de mi vida, y la que me llevó a escogerla y seguirla como el único objeto que merece la principal atención de una criatura inmortal.¹²

Con esta experiencia despertadora, hubo dos libros que moldearon profundamente la vida espiritual de Milne: un libro martiriológico escocés titulado “*Cloud of Witnesses*” (1714) y el de Thomas Boston (1676–1732) titulado “*Human Nature in Its Fourfold State*.” Entre tanto Milne buscaba ansiosamente la salvación de Jesucristo, dos sermones movieron a Milne a convertirse: El sermón publicado de Thomas Boston, “The Soul’s Espousals to Christ” (2 Cor 11:2), y el sermón sobre Apocalipsis 22:21 de George Cowie.¹³ Milne luego razonó:

Si el perdón y salvación fueron ofrecidos, ‘sin dinero y sin precio’, a aquellos que asesinaron al Príncipe de la Vida, y cometiendo así el mayor crimen posible, entonces, ciertamente esa gracia que puede triunfar sobre toda su culpa, y tan ricamente abunda donde el pecado de mayor agravación una vez abundó, puede alcanzarme a mí— y perdonar mis pecados y renovar mi naturaleza—sanarme y salvar mi alma. Por estas dos cosas fui llevado a descubrir la gloria e idoneidad en el evangelio— como despliegue del brillo de las perfecciones divinas, y como la preservación de los honores de la ley divina, mientras que al mismo tiempo confiere vida eterna al culpable pecador que cree en Jesús. Este descubrimiento cautivó mi corazón, y me dispuso para dedicarme, en cuerpo y alma, a Dios para

⁸ Morrison, *Memoirs*, 3; Philip, *Life and Opinions*, 8.

⁹ Morrison, *Memoirs*, 5.

¹⁰ Robert Philip in *Life and Opinions* states that he was not able to identify which family Milne stayed at the time and referred to here. Philip, *Life and Opinions*, 12.

¹¹ Robert Philip records that when at the poor man’s place, Milne always went “the sheep-cote, because he would have been disturbed in the barn, by his fellow-servants; and he carried a turf with him to kneel upon, because the floor was foul as well as damp,” and prayed. It started there that Milne became a man of prayer. Philip, *Life and Opinions*, 13.

¹² Morrison, *Memoirs*, 5; Philip, *Life and Opinions*, 13.

¹³ Milne in his account, named Thomas Boston’s sermon as “The Believer’s Espousals to Christ,” which should be “The Soul’s Espousals to Christ,” according to Samuel M’Millan’s *Complete Works of Thomas Boston*. Philip, *Life and Opinions*, 16; Morrison, *Memoirs*, 8. Samuel M’Millan, ed., *Complete Works of the Late Rev[erend] Thomas Boston*, Ettrick (1853; repr., Wheaton, IL: Richard Owen Roberts, 1980), 4:22–31.

siempre.¹⁴

Al tener tan “sincero deseo de dedicarse [él mismo] a Dios”, Milne se sintió motivado a hacer una confesión personal.¹⁵ Esta experiencia de conversión vino acompañada de cambios radicales en su estilo de vida. En las palabras de Robert Morrison, Milne tenía una “mente decidida, ardiente e impetuosa;” sin embargo, suavizada por la templanza de su persona”, y después de la conversión de Milne, “retuvo su entusiasmo natural e impetuosidad, pero [fue] dirigida a objetos nuevos y muy diferentes de lo que era antes.”¹⁶

Poco después de la conversión de Milne, él sintió necesario dejar la iglesia en Escocia, ya que no le gustaban los sermones vacíos predicados por el ministro. Debido a la oposición proveniente de sus familiares, Milne permaneció en su vieja iglesia por dos años antes de moverse a la iglesia congregacional de George Cowie en Huntly, donde se convirtió en miembro un año más tarde.

El interés misionero de Milne se profundizaba mientras leía la biografía misionera de David Brainerd (1718–1747) escrita por Jonathan Edwards (1703–1758) y las historias de misioneros que fueron publicadas en revistas como *Evangelical Magazine*. Milne más adelante explicó su vocación misionera en su servicio de ordenación y manifestó que cuando leyó las historias misioneras, él “se sintió profundamente preocupado por la venida del Reino de Cristo entre las naciones.”¹⁷ Con muchas oraciones por la confirmación de su llamado misionero, Milne envió su aplicación a la Sociedad Misionera de Londres (LMS) alrededor del año 1809. Mientras esperaba por la respuesta del comité, Milne se dedicó a la oración y la lectura de los libros como los publicados por el LMS “*Transactions of the Missionary Society*” y el de Andrew Fuller “*Life of the Rev. Samuel Pearce*.”¹⁸ Un mes más tarde, el comité de Aberdeen convocó a Milne a una entrevista. El comité, movido por el corazón de siervo de Milne, aceptó la aplicación de Milne y lo apoyo para que recibiera entrenamiento misionero del teólogo (seguidor de la corriente de Jonathan Edwards) y educador, David Bogue (1750–1825) en Gosport.¹⁹ Fue de Bogue que ambos, Robert Morrison y William Milne aprendieron que “el único negocio de un misionero es promover la religión de Jesús,” que es la misma tarea que la de un ministro local del evangelio.²⁰

¹⁴ Philip, *Life and Opinions*, 16–17.

¹⁵ Philip, *Life and Opinions*, 17.

¹⁶ Morrison, *Memoirs*, iii.

¹⁷ Philip, *Life and Opinions*, 33.

¹⁸ See Morrison, *Memoirs*, 14; Philip, *Life and Opinions*, 36. Though in the text, the spelling is “Samuel Pierce,” it is a spelling mistake of “Samuel Pearce,” (1766–1799) the Baptist minister of Cannon Street Baptist Church, Birmingham.

¹⁹ Andrew F. Walls, “Missions and Historical Memory: Jonathan Edwards and David Brainerd,” in Jonathan Edwards at Home and Abroad: Historical Memories, Cultural Movements, Global Horizons, eds. David W. Kling and Douglas A. Sweeney (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2003), 251.

²⁰ David Bogue, *Objections Against a Mission to the Heathen, Stated and Considered; A Sermon, Preached at Tottenham Court Chapel, Before the Founders of the Missionary Society, 24 Sep[tember] 1795* (Cambridge: Hilliard and Metcalf, 1811), 11.

El 16 de Julio del 1812, Milne fue ordenado en la iglesia de John Griffin (1769–1834) en Portsea, Portsmouth.²¹ El 4 de Agosto del 1812, William Milne contrae nupcias con Rachel Cowie (1783–1819) en St. Leonard's, Shoreditch, por el cura Robert Crosby (1769–1837).

Un mes más tarde, el 4 de Septiembre del 1812, William y Rachel Milne zarparon desde Portsmouth para el Cabo de Buena Esperanza (hoy Ciudad del Cabo, Sudáfrica). El 4 de Julio del 1813, William y Rachel Milne llegaron a Macao y recibieron “la más cordial bienvenida de” Robert y Mary Morton Morrison (1791–1821).²² En esa noche, Morrison oró, expresando sus profundos anhelos, “Hasta el momento (bendito sea el gran Orquestrador de eventos) la puerta ha sido abierta. Oh que el siervo del Señor [refiriéndose a Milne] pueda ser librado en salud, pueda aprender pronto el lenguaje de los paganos, y ser un fiel misionero de Jesucristo.”²³

Temprano en la mañana el 9 de Julio del 1813, un sargento del gobernador portugués, Bernardo Aleixo de Lemos e Faria (1754–1826), vino a Morrison con la orden de que Milne “debía marcharse en ocho días.”²⁴ Aunque Morrison fue amigable con el gobernador, “la posición del gobernador era clara e ‘incontestable.’”²⁵

²¹ At the service, John Hunt of Chelmsford, one of the directors of the LMS, offered opening prayer and Scripture reading. David Bogue made the introductory discourse. John Griffin asked four questions concerning Milne's conversion, missionary calling, missionary strategy, and theology. After answering these questions, Bogue offered an ordination prayer, which was followed by a sermon preached by James Bennet (1774–1862) from Jeremiah 49:14, entitled, “An Ambassador is Sent to the Heathen.” William Scamp (1774–1860) concluded the service with a prayer. The entire ordination service was recorded and published under the title, *The Ordination Services of the Rev[erend] William Milne and the Rev. George Thom; Missionaries to the East 1812* (Aberdeen: D. Chalmers, 1813). Morrison in his *Memoir* only kept the questions and answers on Milne's account. Morrison, *Memoirs*, 1–28.

²² William Milne, *A Retrospect of the First Ten Year of the Protestant Mission to China* (Malacca: Anglo-Chinese College, 1820), 103. After his theological training under David Bogue, Robert Morrison was ordained in the Scots Church on Swallow Street in London on January 8, 1807. Sailed from England, Morrison had to seek the American Counsel's protection in New York, and sailed again on May 12, 1807. After 113-day's voyage, Morrison arrived Macao on September 4, 1807. Three days later, Morrison was expelled by the Roman Catholic authorities, and was forced to sail to Canton. Due to Morrison's unique linguistic gift and knowledge of Chinese, Morrison was hired by the East India Company as a translator and later served as a linguistic and cultural assistant to Lord Amherst (1819) and Lord Napier (1834), when they visited the Qing Emperors in Beijing. At the early stage of Morrison's mission in China, the LMS directors worried if Morrison would damage the mission due to a cultural clash with the indigenous people. As a result, the LMS directors only viewed Morrison's mission as “a preliminary endeavor” and “instructed him to make no attempt to preach the Gospel openly” (Suzanne W. Barnett, “Silent Evangelism: Presbyterians and the Mission Press in China, 1807–1860,” *Journal of Presbyterian History* 49.4 [1971]: 288). Rather, the directors instructed Morrison to devote his time to studying the Chinese language and translating the Bible and Christian literature to help future missionaries.

²³ Eliza Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison, D.D.* (London: Longman, 1839), 1:365. As early as April 29, 1807, Morrison wrote to the LMS directors requesting sending another missionary to China. Though the LMS accepted Morrison's request, it took six years for the LMS to send William and Rachel Cowie Milne to China (Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 88–90).

²⁴ Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, 1:365.

²⁵ Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 94. According to Morrison, under his negotiation the Governor would decide to “extend the eight days to eighteen,” is different than Edwin Stevens' account that Milne had to leave in “24 hours.” Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, 1:366; Edwin Stevens, “A Brief Sketch of the Life and Labors of the Late Rev[erend] William Milne, D.D.,” *Chinese Repository* 1 (Dec 1832): 319.

La frialdad del gobernador fue influenciada por el obispo y clero católico romano, “quienes estaban alarmados por la llegada de un misionero protestante, al que ellos no podían mostrar tolerancia, sin embargo, al mismo tiempo una gran cantidad de su propio cuerpo se entretuvo hospitalariamente, e incluso amablemente fomentó en el corazón de Inglaterra.”²⁶ Mientras tanto, Morrison preguntó si la “East India Company (EIC)” podría contratar a Milne, que había contratado a Morrison, pero la EIC reusó contratar a Milne permanentemente.²⁷ Morrison estaba decepcionado de la EIC, ya que se sintió “traicionado por amigos en la comunidad inglesa.”²⁸ Morrison entonces envió a Milne a Cantón por el invierno. El 20 de Julio, dejando a Rachel embarazada con Mary Morrison en Macao, Milne “se fue en un bote pequeño a Cantón, donde [él] permaneció la temporada siguiente; “disfrutando de esa hospitalidad en medio de los paganos, que le había sido negada en una colonia cristiana.”²⁹ Christopher Hancock concluye que este evento los “colocó [Morrison y Milne] en una buena posición para el futuro,” mientras Milne se convertiría en “un amigo cercano”, “compañero intelectual” y “ayuda constante” para Morrison.³⁰

La vida para Milne en Cantón no fue fácil ya que Milne tuvo que esconderse en una fábrica en el puerto que le costó “500 dólares españoles de la temporada,” ya que el gobierno chino era muy cauteloso cuando se trataba de extranjeros.³¹ Mientras estuvo en Cantón, Milne siguió los principios de Morrison en aprender chino. En tan solo seis meses, el chino de Milne había mejorado dramáticamente, a pesar de todo Milne todavía describía el estudio de la lengua como “un trabajo para hombres con cuerpos de bronce, pulmones de acero, cabezas de roble, manos de resorte de acero, ojos de águila, corazones de apóstoles, recuerdos de ángeles, y ¡la vida de Matusalén! Aún con todo, progreso un poco.”³²

²⁶ Anonymous, “Memoir of the Late Rev[erend] William Milne, D.D., Missionary to the Chinese,” *Evangelical Magazine and Missionary Chronicle* (April 1823): 137–138.

²⁷ The EIC offered to hire Milne for only two seasons as assistant to Morrison to complete the English-Chinese dictionary. To this offer, both Morrison and Milne refused.

²⁸ Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 95.

²⁹ On October 14, 1813, Rachel delivered their first child, a daughter, named Amelia. At this time, William was able to have a brief trip back to Macao to visit his Rachel and Amelia. Amelia was not baptized until January 23, 1814. Milne, *Retrospect*, 105, 107.

³⁰ Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 96, 93.

³¹ Milne, *Retrospect*, 107. William Milne described Canton as “like the New Jerusalem only in one thing; that strangers are not permitted to enter. I have once peeped in at the gate; and I hope yet to enter. A few days ago, I went to the top of a little hill to view this land, ... My thoughts were ‘O that God would give this land to the churches, that we, their Messengers, might walk through the length and breadth of it, to publish the glory of His salvation! ... I think them [Chinese] exceedingly corrupted in their morals. They are a civilized and industrious people; but their land is full of idols!’” Philip, *Life and Opinions*, 111.

³² Philip, *Life and Opinions*, 137.

Ya en Septiembre de 1814, tanto el gobierno colonial portugués y el gobierno chino hicieron resoluciones en perjuicio de los misioneros protestantes.³³ Viendo que su situación iba de mal en peor, tanto Morrison como Milne acordaron establecer una estación misionera fuera de Macao y Cantón, donde protestantes serían bienvenidos tanto por los funcionarios como también dentro de los asentamientos chinos. Se dieron cuenta que Malaca era el mejor lugar para esta estación, ya que para ese entonces Malaca era una colonia británica, gobernada por el amistoso escocés Mayor General William Farquhar (1774–1839). El 17 del 1815, William y la otra vez embarazada Rachel Milne zarparon hacia Malaca con su pequeña hija Amelia. Liang Fa también se fue con Milne como tallador de bloques de madera para impresión. El 22 de Abril, Rachel dio a luz gemelos en alta mar, y los llamaron William Charles and Robert George.³⁴ La familia Milne llegó a Malaca, en la Península de Malaca el 21 de Mayo de 1815, y fue una vez más muy bien recibido por Farquhar.

Poco después de la llegada y asentamiento de los Milnes a Malaca, Morrison expuso algunos principios importantes para la misión de Milne en Malaca en una carta el 15 de Julio 1815. En primer lugar, “su visión es ampliar el alcance de la Misión de acuerdo con la ‘conversión de los chinos y de todos los que hablan su idioma.’”³⁵ Para Morrison y Milne, su tarea misionera principal era llegar a los chinos; tarea de la que no debían ser desviados mediante el establecimiento de una estación fuera de China. Segundo, “su visión era establecer una casa matriz para la obra,” la cual ellos querían que fuera “la casa matriz en la cual reunirse y consultar, desde la cual encargar a personas para ir delante en cada mano, —un hogar al cual retirarse en caso de enfermedad o vejez.”³⁶ En otras palabras, la estación en Malaca era un albergue temporal de las persecuciones. Tercero, “su visión [era] instalar una escuela ‘para la instrucción de los nativos y de los jóvenes europeos’; para la recepción y preparación de jóvenes misioneros de Europa.”³⁷ La universidad anglo-chino abrió en el 1818.

³³ The Roman Catholic clergy at Macao complained about Morrison and Milne’s activities and about the tracts they handed to the Portuguese. On the other hand, the Chinese government ordered “no natives to serve foreigners, but winks at it. The practice goes on till the government wishes to annoy and dismiss the resident foreigners, when the law is then enforced.” Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, 1:410. Some scholars, like Jean-Pierre Charbonnier, recently argue that the Roman Catholic clergy were peaceful towards the Protestant missionaries, and say that it was the Protestants who refused to cooperate with them. This is contrary to the facts at Macao, since Morrison and Milne thought the Catholics were “peaceable people,” and it was the Catholic clergy who complained about jealousy. Compare Jean-Pierre Charbonnier, *Christians in China: A.D. 600 to 2000*, trans. M. N. L. Couve de Murville (San Francisco: Ignatius, 2007), 350–364; with Milne, *Retrospect*, 128, and Alain Peyrefitte, *Immobile Empire* (1992; repr. New York, NY: Vintage Books, 2013), xxiii–xxiv.

³⁴ William Charles Milne (April 22, 1815–May 16, 1863) was ordained on July 19, 1837, and appointed by the LMS to Canton as a missionary. William Charles later became assistant Chinese secretary to the legation at Beijing. He married Frances-Williamina, daughter of Rev. Dr. Joseph Beaumont (1794–1855), on August 27, 1846. William Charles died on May 15, 1863 of apoplexy, and he was buried at the Russian cemetery, outside of the North gate of Beijing. Robert George Milne (April 22, 1815–November 20, 1882), studied and graduated from Marischal College, Aberdeen University with his twin brother William Charles. Robert George married Catherine Bradley (1816–1860). On April 14, 1841, Robert George was ordained in Providence Chapel, Whitehaven, Cumberland, and became a Congregationalist minister first at Tintwistle, Chester, and later at Southport, Lancaster.

³⁵ Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 113.

³⁶ Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 113.

³⁷ Hancock, *Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism*, 113.

De acuerdo con estos tres principios, Milne se hizo cargo de la estación misionera en Malaca. Así que el académico Ching Su resumió las diferentes obras en las cuales Milne se ocupó en Malaca.³⁸

1. Adquisición de un terreno y establecimiento de casas de misiones;
2. Trabajo oral—predicación y enseñanza;³⁹
3. Educación, específicamente por ser el director de la Universidad Anglo-China;
4. Impresión;⁴⁰
5. Redacción y edición;⁴¹
6. El establecimiento de la Misión Ultra-Ganges en 1818.

Además de estos seis trabajos, Milne también dedicó tiempo para discipular y enseñar a su tallador de madera Liang Fa, llevándolo de ser pagano a creyente, y de un nuevo convertido a un sólido apologista y evangelista.

3. “Antes de venir aquí, yo no conocía a Dios; Ahora deseo servirle.”⁴²

Liang Fa, o Leang Kung-Fa, nació en el 1789, en la villa de Gulao, en la ciudad de Sanzhou (“tres islas”), en el condado de Gaoming (“sublime claridad”), Zhaoqing Fu (肇慶府高明縣三洲古勞村), alrededor de setenta millas de Cantón, en la provincial de Guangdong.⁴³

³⁸ Su, *Open Up, China!*, 144–168.

³⁹ A schedule of Milne’s “oral labours” is recorded in both Morrison’s *Memoir* and Milne’s *Retrospect*. Milne would preach in three languages, English, Chinese, and Malay. On regular Sundays: preach in Chinese at 7 am; in English at 10 am (as the minister of Dutch Reformed Church, Malacca); catechizing in Chinese at 12 pm; catechizing in English at 7 pm; and catechizing in Malay at 8:30 pm. On weekdays, Milne would have a 10 to 15 minute worship service at the mission house. Every morning or afternoon, Milne would teach his children. Every Tuesday night, Milne would have a prayer meeting with Liang Fa. Every Wednesday and Friday night, Milne would teach A-Kang and Meen-Ko. Every Monday, Wednesday and Friday at 4 pm, Milne would read the Scripture with Liang Fa. Every Thursday afternoon around five, Milne would catechize one or two youth in English, and that night around eight, Milne would preach at Ta-Peh-Kung Temple to around fifty people in Chinese. Every Saturday or Wednesday afternoon, Milne would catechize women. Morrison, *Memoir*, 89–90; Milne, *Retrospect*, 144–145.

⁴⁰ Milne’s major contribution to the printed media are, (1) the first Chinese Bible, translated by Morrison and Milne; (2) Gospel tracts; (3) the first Chinese magazine, *Chinese Monthly Magazine* 察世俗每月統記傳 (August 5, 1815–January 1821); (4) English magazine, *Indo-Chinese Gleaner* (1815–1822); (5) and other publications, including Milne’s *Retrospect*.

⁴¹ During his seven-year ministry at Malacca, Milne wrote seventeen tracts, among which “Dialogues Between Chang and Yuan 張遠兩友相論” (1819) was the most influential. It was revised and well-read in China until 1949. Milne also translated David Bogue’s commentary on Ephesians, and several Chinese classics in English. Until his death, Milne was the chief editor of the English magazine *Indo-Chinese Gleaner*.

⁴² Philip, *Life and Opinions*, 225–226.

⁴³ Li Zhigang, *History of Early Christian Missionary in China* 基督教早期在華傳教史 (Taiwan: Commercial Press, 1985), 175, n. 17; George Hunter McNeur, *China’s First Preacher Liang A-Fa 1789–1855* (Shanghai: Kwang Hsueh Publishing House, [1934?]), 7.

Al igual que Morrison y Milne, “Los orígenes de Liang fueron humildes pero sus logros eran extraordinarios.”⁴⁴ Los padres de Liang fueron pobres, y aun así, lo enviaron a una escuela de la aldea a la edad de once años. Durante sus cuatro años en la escuela, Liang se “comprometió a memorizar los Cuatro Libros, los Cinco Clásicos y los Edictos Sagrados, [de los cuales] los dos sets antiguos expone los antiguos clásicos confucianos y el último de una serie de máximas morales escritos por el segundo emperador” de la dinastía de Qing.⁴⁵

En 1804, Liang dejó su villa para irse a Cantón donde el “encontró trabajo con un fabricante de bolígrafos de pincel chino, pero muy pronto dejó esta ocupación y se hizo aprendiz de un grabador/tallador de bloques de madera para impresión.”⁴⁶ En 1810, Liang fue llamado a casa a causa de la muerte de su madre y pronto regresó a Cantón y trabajó en una imprenta alrededor de las Trece Fábricas. En Septiembre, Morrison estaba buscando publicar su traducción del libro de los Hechos, y contrató a Liang para tallar sus bloques de madera para impresión. Es debido a la firmeza y excelentes habilidades de Liang en el tallado que pronto se ganó la confianza de Morrison y continuó siendo empleado para la traducción china de Morrison del Nuevo Testamento durante 1811 y 1812.⁴⁷

En Abril de 1815, cuando Milne zarpó hacia Malaca, Liang estaba con él, “para ayudar en la impresión de libros chinos”.⁴⁸ Poco después de llegar a Malaca, Liang “cayó en la desesperación profunda sobre sus años de juego y el libertinaje en Cantón,” y Liang “vio su ansiedad en términos espirituales.”⁴⁹ En un sentido, tal como su mentor Milne, Liang creció en una cultura religiosa. Aunque había participado en ritos Budistas de la Tierra Pura, que son comúnmente practicados por los chinos que se centran en Buda Amitabha, Liang había “considerado cuestiones religiosas con indiferencia negligente.”⁵⁰ Para Liang, en Malaca, había muchas incertidumbres, sobre si permanecer lejos de casa y con quién se casaría. De acuerdo con las tradiciones chinas, Liang fue al templo local de la comunidad china en el extranjero en Malaca en el primer y décimo quinto día de cada mes para quemar incienso y “para implorar intercesiones compasivas de Kuan-yin por protección, bendición, y la eventual entrada en el Paraíso Occidental de Amitābha”⁵¹

⁴⁴ Hancock, Robert Morrison and the Birth of Chinese Protestantism, 93.

⁴⁵ McNeur, China's First Preacher Liang A-Fa, 11–12.

⁴⁶ McNeur, China's First Preacher Liang A-Fa, 14.

⁴⁷ Li, History of Early Christian Missionary in China, 175, n. 17.

⁴⁸ Alexander Wylie, Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867), 21.

⁴⁹ P. Richard Bohr, “Liang Fa's Quest for Moral Power,” in Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings, eds. Suzanne Wilson Barnett and John King Fairbank (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 37.

⁵⁰ Bohr, “Liang Fa's Quest for Moral Power,” 37. Pure Land Buddhism was first appeared in India, and was brought to China as early as 147 BC by a Kushan monk Lokaksema. Based on the doctrine of bodhisattva, Pure Land Buddhist teaching focus on Amitābha Buddha, whose region locates in the western direction and offers respite from karmic transmigration.

⁵¹ Bohr, “Liang Fa's Quest for Moral Power,” 37–38.

Una conversación con un monje chino budista hizo que Liang empezara a detestar el budismo, ya que el monje le aconsejó que “acumulara méritos suficientes para compensar sus fechorías,” que se obtiene a través de “unirse al sangha (por el cual él podría perdonar los pecados de él y toda su familia), donando dinero para la reparación del templo...y la repetición diaria de los sutras.”⁵² Para Liang, el monje estaba haciendo negocios, en vez de ayudarlo a salvar su alma.

Entre tanto, William Milne había terminado su tratado de 71 páginas llamado “Life of Christ” (求世者言行真史記), que era un folleto que “observa la creación, la providencia, el pecado y la miseria del hombre.”⁵³ Liang fue contratado para tallar los bloques para imprimir este tratado. Más adelante, antes del bautismo de Liang, él le dijo a Milne, que mientras trabajaba en el tallado, el texto le dio algunas nuevas ideas sobre el cristianismo.⁵⁴ Liang entonces comenzó a leer el Nuevo Testamento de Morrison, a asistir a las predicaciones de Milne y buscar la ayuda de Milne en ciertos pasajes bíblicos difíciles. P. Richard Bohr declara “la mayor atracción del cristianismo para él [Liang] era la noción de filialidad y seriedad moral que emerge del concepto de monoteísmo.”⁵⁵

Durante el verano del 1816, Milne escribió en su diario que Liang “profesó su determinación de tomar su cruz y seguir a Cristo.”⁵⁶ Después de conversaciones privadas, probando su fe y orando, William Milne bautizó Liang Fa el 3 de Noviembre del 1816. Milne registro en su diario que “el servicio fue llevado a cabo de forma privada, en un cuarto de la Casa de Misiones. Se han tomado las consideraciones de lugar, mediante instrucciones en lo privado y en oración, para prepararlo para su sagrada ordenacion.”⁵⁷ Milne encontró un cambio espiritual claro en la vida de Liang ya que “él antes era rígido y obstinado, y en ocasiones problemático”, pero ahora “no ha habido casi ninguna cosa de este tipo de la cual quejarse.”⁵⁸ Como Milne no encontró razones para retrasar el bautismo, él planteó cinco preguntas para Liang en su bautismo:

⁵² Bohr, “Liang Fa’s Quest for Moral Power,” 38.

⁵³ Wylie, Memorials, 14.

⁵⁴ Philip, Life and Opinions, 225.

⁵⁵ Bohr, “Liang Fa’s Quest for Moral Power,” 39.

⁵⁶ Philip, Life and Opinions, 224.

⁵⁷ Philip, Life and Opinions, 224.

⁵⁸ Philip, Life and Opinions, 225.

Pregunta 1: ¿Te has verdaderamente convertido de los ídolos, para adorar y servir al Dios vivo y verdadero, el creador del cielo y de la tierra, y todas las cosas?

Respuesta: Este es el deseo de mi corazón.

Pregunta 2: ¿Ahora sientes que eres una criatura pecadora, totalmente incapaz de salvarse a sí mismo?

Respuesta: Lo sé.

Pregunta 3: ¿De verdad, de todo corazón, crees que Jesucristo es el Hijo de Dios y Salvador del mundo; y confías en él solamente para salvación?

Respuesta: Este es el deseo de mi corazón.

Pregunta 4: ¿Esperas alguna ventaja mundana, beneficio o ganancia en cualquier manera, por convertirte en cristiano?

Respuesta: Ninguno: recibo el bautismo, porque es mi deber.

Pregunta 5: ¿Resuelves a partir de hoy y hasta el día de tu muerte, vivir en obediencia a todos los mandamientos y ordenanzas de Dios; y en justicia y rectitud de vida delante de Él?

Respuesta: Esta es mi determinación; pero me temo que mi fuerza no es igual a ella.⁵⁹

Más tarde Milne escribió en su diario, “desde su [Liang] bautismo, algunos recursos privados han sido utilizados para incrementar su conocimiento; para impresionar su corazón más profundamente y fortalecer su fe.”⁶⁰ Milne comenzó su discipulado y mentoría con Liang. Bajo la supervisión y edición de Milne, Liang escribió un tratado de 37 páginas, “*Miscellaneous Exhortations* (救世錄撮要略解),” que contiene “un prólogo acerca de Dios como el Creador, y objeto de culto, a la que los Diez Mandamientos están adjuntos,” junto con algunos pasajes del Nuevo Testamento, y “tres himnos y oraciones.”⁶¹ Bajo la aprobación de Morrison, 200 copias del tratado de Liang fueron impresas para que el pudiera distribuir las entre sus familiares y vecinos.

⁵⁹ Philip, *Life and Opinions*, 226–227; also see McNeur, *China’s First Preacher Liang A-Fa*, 28–29.

⁶⁰ Philip, *Life and Opinions*, 227.

⁶¹ Wylie, *Memorials*, 22.

En el 1819, Liang regresó a su pueblo natal y se casó con una mujer cuyo nombre de soltera era Lai. Mientras estuvo en casa, este “nacido de nuevo” Liang fue cargado con el pecado de sus amigos, especialmente de su idolatría, y decidió compartir su tratado con ellos. Posiblemente, en secreto alguna imprenta lo denunció a la policía, y tanto sus tratados como sus bloques de madera fueron destruidos. Liang fue puesto en prisión. Tan pronto como Morrison recibió esta noticia, trató de pedir a los comerciantes de las Trece Fábricas que ayudaran a obtener la libertad de Liang, como resultado, Liang recibió “treinta golpes con varas de bambú, y le fueron quitados setenta dólares,” con la acusación de haber estado en el extranjero.⁶² Entonces Liang fue dejado en libertad. Más tarde, después de la liberación de Liang, su esposa se convirtió y fue bautizada por él.

En la primavera del 1820, Liang regresó a Malaca para estudiar y trabajar con Milne, hasta la muerte de Milne en el 1822. El 20 de Noviembre del 1823, el hijo de Liang fue bautizado por Morrison y le fue dado el nombre de Liang Jinde (梁進德). Liang fue empleado por el LMS como un profesor nativo. En el 1827, Liang fue ordenado por Morrison como el primer evangelista de China. Por muchos años, Liang "continuó celosamente escribiendo, imprimiendo y distribuyendo libros cristianos entre sus compatriotas en la provincia de Guangdong, frecuentemente asistiendo a las exámenes literarios para ese propósito, tanto en las ciudades distritales como en la capital provincial.⁶³ Aunque Milne no pudo ser testigo de la contribución de Liang a la temprana misión protestante en China, especialmente en lugares donde Morrison y Milne no pudieron visitar, Dios escuchó la oración de Milne de que Liang “sea fiel hasta la muerte; y como él era el primer fruto de esta rama de la Misión, que una cosecha abundante le siga, para la alegría de la iglesia, y el honor de Cristo.”⁶⁴ El 12 de Abril del 1855, Liang muere en su hogar a la edad de sesenta y siete años. Ya para ese tiempo, debido a la labor de Morrison, Milne, y otros misioneros que habían trabajado, la semilla del evangelio fue plantada profundamente en China. En lo que respecta a Liang Fa, también dejó un legado piadoso tanto a la iglesia china como a su familia.⁶⁵

4. Sino Dios que da el crecimiento⁶⁶

Como seguidores de la corriente de Jonathan Edwards, Morrison y Milne comprendieron que la tarea central de su misión era hacer discípulos de Jesucristo entre los chinos, y como resultado, buscaron oportunidades para evangelizar tanto a grandes grupos de personas e individuos, como Gao Cai (o Tsae ako, quien fue el primer chino protestante convertido, bautizado el 16 de Julio del 1814 por Robert Morrison), dos hermanos de Cai, y Liang Fa, a quien Morrison y Milne contrataron para la imprenta. Por la presentación fiel del evangelio

⁶² Wylie, Memorials, 22.

⁶³ Wylie, Memorials, 21–22.

⁶⁴ Philip, Life and Opinions, 227.

⁶⁵ McNeur, China's First Preacher Liang A-Fa, 117–123.

⁶⁶ This section has first appeared as the part of the third chapter of my thesis, “Training Labourers for His Harvest,” 57–65.

tanto en palabras como en hechos, Morrison y Milne ansiosamente esperaban que Dios pudiera hacerles ver los frutos de conversión de China, que es la obra del Espíritu Santo.⁶⁷

A partir de esta reseña biográfica, es claro Liang Fa se convirtió en un buscador de la fe cristiana bajo la influencia de Morrison y a través de su propio trabajo en la fabricación de los bloques del Nuevo Testamento; esto fue poco después de que él llegara con Milne a Malaca.⁶⁸ Después de rechazar el budismo, Liang “comenzó a recitar oraciones” y a escuchar los sermones de Milne.⁶⁹ McNeur registra el testimonio de Liang de su camino hacia el reconocimiento de su pecado y de su necesidad de Jesús el Salvador:

...Escuché al misionero [William Milne] predicar la doctrina de la expiación por medio de Jesús, y en mi tiempo libre examiné las Escrituras... Entonces pensé: 'Estos son buenos libros, exhortando a los hombres a apartarse de la iniquidad. Por otra parte, las doctrinas son atestiguadas por los milagros de Jesús, por lo tanto, el libro debe ciertamente ser verdad'. Entonces escuché el exponer de las Escrituras, y el sábado leí la Biblia con más atención, solicitando al misionero [Milne] que me la explicara. Le pregunté qué significa que Jesús haga expiación por el pecado. El misionero [Milne] me dijo que Jesús era el Hijo de Dios enviado al mundo a sufrir por los pecados de los hombres con el fin de que todos los que crean en Él puedan obtener la salvación. Sintiéndome a mí mismo como un pecador le pregunté cómo iba a obtener el perdón. El misionero [Milne] dijo: "Si crees en Jesucristo [él] te recibirá como su hijo adoptivo, y en el mundo venidero te dará la vida eterna."... Al regresar a mi habitación, pensé dentro de mí: "Yo soy un gran pecador, y si no dependo de los méritos de Cristo, ¿cómo puede Dios perdonarme? ", entonces decidí convertirme en un discípulo de Jesús y solicité el bautismo.⁷⁰

Aunque no existe registro grabado de las conversaciones entre Milne y Liang sobre las preguntas que Liang tenía acerca de Dios, la Biblia, el pecado y la salvación, lo cierto es que Milne pasó tiempo respondiendo a las preguntas de Liang relativas a la verdad del Evangelio con paciencia, y caminó junto con Liang mientras el buscaba su Salvador. Liang fue bautizado por Milne en 1816. Tres años más tarde, en 1819 en Malaca, Milne escribió y publicó “*Dialogues Between Chang and Yuen*” (張遠兩友相論), un tratado novelístico y catequista basado en las conversaciones de Chang, quien es un cristiano y Yuen, vecino pagano de Chang. Milne resume estos diálogos entre estos dos amigos:

1. Preguntas propuestas por Yuen relativas a los principios y el carácter cristiano; el ser de Dios. 2. Arrepentimiento evangélico. 3. Carácter de Cristo, y la fe en él. 4. Hombres buenos buscan su felicidad principalmente en el cielo; consideraciones sobre la aniquilación del alma. 5. Chang relata su primer contacto con el Nuevo

⁶⁷ Philip, *Life and Opinions*, 111.

⁶⁸ McNeur, *China's First Preacher Liang A-fa*, 23; Li, *History of Early Christian Missionary in China*, 175, n. 17; Bohr, “Liang Fa's Quest for Moral Power,” 36–40.

⁶⁹ McNeur, *China's First Preacher Liang A-fa*, 24.

⁷⁰ McNeur, *China's First Preacher Liang A-fa*, 24–25.

Testamento. 6. Habiéndose retirado Yuen, es golpeado por el horror de su propia negligencia del verdadero Dios; visita a Chang y lo encuentra con su familia en oración; la resurrección de los muertos. 7. Naturaleza y cualidades de los cuerpos resucitados; dudas y objeciones. 8. Yuen visita Chang en la noche, lo encuentra en su armario, lo que conduce a una discusión sobre el objeto y tipos de oración; adoración de los muertos, & c. 9. El juicio terrible venidero; una oración a la medianoche bajo el árbol Wootung. 10. Yuen se opone a la oración de Chang de la noche anterior, porque se confesó a sí mismo como un pecador; 11. Yuen profundamente impresionado con las ideas de eternidad del pecado, pasa toda la noche en su jardín, lamentando su miserable condición. 12. Chang le explica el método de la salvación por medio de Jesucristo; la felicidad de los cielos; y la miseria del infierno.⁷¹

Históricamente, los “*Diálogos*” de Milne constituyeron la primera novela misionera en chino común, y se convirtió en el tratado cristiano más famoso y vendido en China. La obra recibió una amplia gama de arreglos para la lectura, ya que no sólo era famosa entre los chinos, sino que también fue traducido y vendido en Corea, donde tuvo una influencia significativa sobre la iglesia.⁷²

Aunque los “*Diálogos*” de Milne han sido reimpresos y revisados varias veces después de su primera publicación, hasta hace poco han habido pocos estudios académicos realizados sobre el tratado.⁷³ La mayoría de estos estudios se llevan a cabo desde una perspectiva literaria. En otras palabras, los académicos están interesados en el valor literario de los tratados. Al ignorar a Milne y al contexto histórico y teológico de los tratados, asumen que este tratado es completamente ficticio, y que al optar por utilizar este tipo de género, Milne pretendía atraer a los lectores chinos. Comparando los “*Diálogos*” de Milne, con el testimonio de Liang acerca de su conversión, no es difícil darse cuenta de las similitudes que hay entre ellos. Liang estaba en una situación similar a la de Yuan, ya que ambos estaban interesados en el cristianismo, cargados con el pecado, y fueron aconsejados por amigos cristianos (especialmente compare *Diálogos* capítulo diez: la reflexión de Yuen sobre el pecado).

⁷¹ Milne, *Retrospect*, 281–282.

⁷² Sung-Deuk Oak noticed the influence of Milne’s *Dialogues* in the conversion of Kil Sonju (1869–1935), “one of the first seven Presbyterian ministers ordained in 1907.” Sung-Deuk Oak, *The Making of Korean Christianity: Protestant Encounters With Korean Religions, 1876–1915* (Waco, TX: Baylor University Press, 2013), 246–250, 251–252, 283–284. Also see Soon-Bang Oh, “The Spread and Translation of Chinese Christian Novels in the 1890s’ Korea,” *Dong Hwa Journal of Humanities* 9 (2006): 215–250.

⁷³ Most studies are on an introductory level without deep analytical and theological study. See Patrick Hanan, *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (New York, NY: Columbia University Press, 2004), 58–61; Song Lihua, *Chinese Missionary Novel Studies 傳教士漢文小說研究* (Shanghai: Ancient Books Publishing, 2010), 60–77; Song Lihua, “The Morden Development of Chinese Missionary Novels and Chinese Literature 傳教士漢文小說與中國文學的現代變革,” *Literary Criticism 文學評論* 1 (2011): 57–62; and Song Lihua, “The Spread and Influence of the First Chinese Missionary Novel: Studies on William Milne’s *Dialogues Between Chang and Yuen* 第一部傳教士中文小說的流傳與影響—米憐《張遠兩友相論》論略,” Institute of Literature, Chinese Academy of Social Sciences, <http://www.literature.org.cn/Article.aspx?id=8730> (accessed on February 13, 2014). For a more detailed theological study see Daniel H. Bays, “Christian Tracts: The Two Friends,” in *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, eds. Suzanne Wilson Barnett and John King Fairbank (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 19–34.

Por lo tanto, está claro que los “Diálogos” de Milne no son completamente ficticios; más bien comunican el método de evangelismo personal que Milne utilizó en la conducción de Liang a Cristo. “Diálogos” de Milne es evangelístico en su naturaleza.

Sobre la base de las conversaciones de Pan Chang (潘長) y Cao Yuen (曹遠), tres características evangelísticas se pueden observar que fueron posiblemente aplicadas por Milne en su conversación con Liang. En primer lugar, existe una comunicación clara del evangelio en la conversación. En “Diálogos” capítulo uno, después de una breve introducción de la composición, Milne escribió sobre la explicación de Chang sobre la singularidad de los cristianos en sus formas de adorar al único y verdadero Dios (真的惟一上帝, lit., “verdadero y único gobernante supremo”), y el reconocimiento de la propia naturaleza depravada que conduce el deseo ansioso por la redención (信耶穌者皆知自己有罪, 苦心懺悔).⁷⁴ Para Chang, está claro que “no hay más que un único Dios vivo y verdadero”, que es el Creador, el origen de todas las cosas (天地萬物之原本是也, lit., “El origen de todo lo que está en los cielos y en la tierra”).⁷⁵ Los atributos de Dios son su soberanía(全能), omnisciencia (至智), misericordia (至恩), justicia (至義), santidad (至聖), y gracia (至憐).⁷⁶ En naturaleza, el verdadero Dios viviente es un solo Dios en tres personas (上帝止一, 但其體有三位, lit., “El gobernante supremo es sólo uno, pero en la unidad de la Divinidad hay tres personas”), es decir, el Padre (聖父, lit., “Holy Father”), Hijo (聖子, lit., “Holy Son”) y Espíritu Santo (聖神, lit., “Espíritu Santo”).⁷⁷

⁷⁴ William Milne, *Dialogues Between Chang and Yuen 張遠兩友相論*, rev. William Charles Milne (Hong Kong: Anglo-Chinese College, 1851), 5, 7.

⁷⁵ Westminster Assembly of Divines, “The Westminster Confession of Faith, 1647,” in *The Creeds of Christendom With a History and Critical Notes*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Baker, 1983), 3:606. In answering Yuen’s question concerning the difference between God and heaven (which is a term substitute for “God” in common Chinese idiom. For instance, 天子 [lit., “son of heaven”] is the title used to emperor, which refers the emperor’s divine right), Chang explains with an illustration of the difference between a table and a craftsman, and points out that “heaven is created, but God is the Creator (天是受造之物, 上帝是造物主也).” Milne, *Dialogues*, 6.

⁷⁶ Noticing the use of Chinese adjective “至” (“most”) in describing God’s attributes, which makes the translation literally be: God is sovereign, most wise, most merciful, most righteous, most holy, and most gracious. Milne, *Dialogues*, 6.

⁷⁷ It was not easy for early missionaries to translate theological terms into Chinese. The choice of the word “體” for the word Godhead is wise, since the word literally means “a whole set, wholeness,” thus the unity of the three persons in the Godhead is communicated. The word “位” is a word of measurement (it expresses a quantity), and is used particularly in reference to humans, and the word is rightfully chosen to communicate the meaning of “being,” or “substantive reality.”

Concerning the translation of the name “Holy Spirit,” Milne did not follow the Nestorian and Roman Catholic translation, which translated literally means, “original/abstruse wind,” or “pure wind.” Rather, Milne used the word “神.” When “神” is used as a noun, there are multiple possible meanings in classical Chinese, which are (1) deity, (2) spirit, mind, or vigor, and (3) look or expression. The use, which refers to the Holy Spirit, then carries a meaning of a combination of “deity” and “spirit and mind.” Milne, *Dialogues*, 10. On the translation of theological terms in Chinese Bible versions see Toshikazu S. Foley, *Biblical Translation in Chinese and Greek: Verbal Aspect in Theory and Practice* (Leiden, Netherlands: Brill, 2009), 5–34.

Estas tres personas no son tres dioses, sino un solo Dios.⁷⁸ La segunda persona del Dios trino se llama Jesús, que es un nombre “extranjero” que significa “salvar”. Este nombre fue dado al Hijo de Dios desde que vino para salvar a la gente.⁷⁹ Chang señala claramente que Jesús y Dios son uno en naturaleza y Divinidad (o "totalidad;" 耶穌與上帝一性一體), y comparten los mismos atributos divinos (至聖全能是也, lit., “él es el más santo y soberano”).⁸⁰

En cuanto a la humanidad, Chang señala en las conversaciones, que las personas son moralmente depravadas, lo que significa que el corazón del hombre es malo (惡) y, lo que es peor, los hombres no conocen sus iniquidades.⁸¹ Chang dice más a Yuen que “todos han pecado contra Dios”, y que el destino de los pecadores es sufrir el castigo eterno del infierno.⁸² Chang señala que “el arrepentimiento es el camino a la Verdad”, y para los que creen en Jesús, Dios es misericordioso, y sus pecados son perdonados.⁸³ Chang explica con más detalle en el capítulo dos que es sólo a través de la expiación de Jesús, que los pecados pueden ser perdonados; la expiación de Jesús es penal y sustitutoria (代萬人受難 lit., “[Él] sufrió como un sustituto por muchos;” 贖人罪 lit., “Con el fin de redimir al hombre del pecado”; 甘心代我受之 lit., “[Él] toma voluntariamente el lugar de mi sufrimiento”).⁸⁴ Chang enseña claramente a Yuen que la conversión es la obra de Dios, del Espíritu Santo en particular.⁸⁵ En general, para Milne, era esencial comunicar el evangelio fielmente a la gente, independientemente de si es contradictorio con su cosmovisión o no.

En segundo lugar, Chang testificó a Yuen por ejemplo cristiano, lo que significa que el estilo de vida de Chang era coherente con su fe. Aunque Milne eligió el género catequístico en la redacción de este tratado, “Diálogos” no es un catecismo, ya que el evangelio no fue simplemente comunicado verbalmente en las conversaciones de Chang y Yuen; el evangelio también se evidencia en la manera en que Chang vive tanto en público como en privado. En público, Chang tiene una excelente reputación, ya que “todo el mundo sabe que es una persona buena y honesta (人人都說他是個善良之人),” y se sabe que “hace el bien todos los días (日日行善).”⁸⁶ Chang también comenta sobre el cambio que sigue su conversión, él ya no hace cosas que no agradan a Dios, por ejemplo, idolatría, embriaguez, adulterio, mentira y fraudulencia.⁸⁷

⁷⁸ Milne, Dialogues, 10.

⁷⁹ Milne, Dialogues, 10.

⁸⁰ Milne, Dialogues, 11.

⁸¹ Milne, Dialogues, 9.

⁸² Milne, Dialogues, 10.

⁸³ Milne, Dialogues, 10.

⁸⁴ Milne, Dialogues, 13.

⁸⁵ Milne, Dialogues, 6, 15, 17, 42.

⁸⁶ Milne, Dialogues, 45.

⁸⁷ Milne, Dialogues, 7.

Al acercarse a la gente, Chang no fue sólo, “y estad siempre preparados para presentar defensa ante todo el que os demande...razón de la esperanza que hay en [él]” (1 Pedro 3:15), sino que también lo hace “con gentileza y respeto” (1 Pedro 3:16), como lo demuestra su humilde tono de expresión, y varias palabras especiales que eran usadas repetidamente, tales como *junjia* (尊駕, lit., “Señor honrado”, que es una manera muy respetable para referirse a “usted” en chino clásico) and *qigan* (豈敢, lit., “usted me halaga”).

En privado, Chang se dedicaba a buscar crecimiento en Dios. En el capítulo cuatro, Chang comparte algunas cosas que le afectaron de su lectura de las Escrituras.⁸⁸ En el capítulo doce, hacia el final del tratado, Chang introdujo a Yuen para que lea el Nuevo Testamento, e hicieron un estudio bíblico pequeño con Yuen en Juan 3:15.⁸⁹ Chang es también un hombre de oración. A través de su devoción personal y oraciones públicas (Chang dirige una oración con Yuen en el capítulo ocho), Chang establece un modelo para Yuen. Otra práctica que influyó Yuen era la vida familiar devocional de Chang (capítulos cinco y siete). Esta segunda característica de evangelización de los “Diálogos” refleja la comprensión de Milne de cómo dar testimonio a los no creyentes, que es vivir el mensaje que quería que otros creyeran, y para acercarse a la gente en el amor.

Tercero, en la conversación de Chang con Yuen, cada vez que trata de asuntos apologeticos, Chang utiliza un método presuposicionalista. Aunque el término “presuposicionalismo” no se utilizó durante la época de Milne, en los diálogos entre Chang y Yuen, está claro que Milne entendió y aplicó lo que hoy se llama presuposicionalismo en las prácticas de apologética. En primer lugar, Milne entendió que nadie es neutral, ya que todo el mundo está comprometido con una visión del mundo. En “Diálogos”, Milne distingue claramente la cosmovisión cristiana de la cosmovisión pagana. Para aquellos que siguen a Jesús, ellos adoran al único y verdadero Dios viviente, pero los del mundo, ellos adoran “ídolos inútiles hechos por el hombre” (人工所作, 無用無能的偶像, lit., “Hecha por el trabajo del hombre, ídolo inútil e incapaz”).⁹⁰ También es debido a esta cosmovisión teocéntrica única que Chang no puede tolerar la idea de hacer al cielo-una criatura digna de ser llamada Dios, que es la Creador.⁹¹ Aunque Milne tomó prestado algunos términos paganos para hacer el mensaje comprensible para los chinos, su mensaje central del evangelio nunca ha sido afectado, cambiado o diluido. Milne también comprendió que la revelación divina es el fundamento de todo conocimiento. En Diálogos capítulo dos, a la hora de explicar el significado de la fe, Chang señala que “Dios proveyó el Libro Sagrado, expresando en nosotros la comprensión de nuestros pecados, sabiendo nuestra injusticia, sinceramente tener fe en Jesús para ser salvo, para que no confiemos en nosotros mismos...pero sólo Jesús...” (上

⁸⁸ Milne, Dialogues, 26.

⁸⁹ Milne, Dialogues, 56–57.

⁹⁰ Milne, Dialogues, 6.

⁹¹ Milne, Dialogues, 7.

帝傳下聖書，明示我凡實知自罪，覺自己不義，真心信耶穌以得救，不賴自己...獨賴耶穌)。⁹²

Por tal entendimiento, Chang utiliza tanto la revelación general (por ejemplo, Chang usa un pájaro como una ilustración para explicar la diferencia entre el espíritu y el cuerpo en el capítulo tres, y utiliza las estrellas para explicar la obra de Dios de la creación, en el capítulo cuatro) y la revelación especial (citando la Escritura, y que conduce Yuen a leer la Escritura) para ayudar a Yuen para establecer una visión del mundo, para los que el “axioma ontológico primario es el único Dios viviente, y [el] principal axioma epistemológico es la revelación divina.”⁹³

Por otra parte, está claro que Chang conversa con Yuen con la convicción de que todos están sin excusa por su rebelión contra Dios, ya que todas las personas conocen a Dios por medio de la revelación general. Chang señala desde el principio que todos han pecado al no adorar al único y verdadero Dios viviente.⁹⁴ Aunque Yuen advierte a Chang que las personas podrían no estar contentas con lo que él está diciendo acerca del pecado, Chang mantiene su convicción. Esta convicción de depravación total es difícil de entender para Yuen, ya que él pensó Chang era justo por vivir una vida moral. Sin embargo, Chang responde: "el hombre mira la apariencia exterior, pero el Señor mira el corazón" (1 Samuel 16: 7).⁹⁵ Esta convicción afirma lo que se ha demostrado en los “Diálogos” de Milne que demuestra que una visión del mundo pagano no es y no puede ser auto-consistente.

En conclusión, a través de este breve estudio de las características de evangelización de los “*Dialogues Between Chang and Yuen*” de Milne, se puede observar que Milne entiende la importancia de la conversión. Milne siguió el ejemplo paulino en la evangelización, es decir “salir en amor, como agente de Cristo en el mundo, para enseñar a los pecadores el verdad del evangelio, con miras a la conversión y salvación de ellos.”⁹⁶ Tal evangelismo reconoce la soberanía de Dios, que según David Bogue, implica que los misioneros tienen el honor de ser “los instrumentos de Dios para transmitir el conocimiento de la salvación a las naciones miserables, que están sentadas en tinieblas y en sombra de muerte.”⁹⁷

5. Conclusión

Cuando William Milne murió el 2 de Junio de 1822, a la edad de 37 años, había trabajado por el bien del evangelio entre el pueblo chino durante unos ocho años.⁹⁸ En estos ocho años, Milne

⁹² Milne, *Dialogues*, 14.

⁹³ Carl F. H. Henry, *Toward a Recovery of Christian Belief: The Rutherford Lectures* (Wheaton, IL: Crossway, 1990), 49.

⁹⁴ Milne, *Dialogues*, 6.

⁹⁵ Milne, *Dialogues*, 45–46.

⁹⁶ J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2008), 56.

⁹⁷ Bogue, *Objections*, 4.

⁹⁸ From May 24, 1822, Milne’s body became weaker and weaker. Though “during his last illness he seldom spoke,” Milne expressed his wish that, “if his illness should end in death, that his body should be opened.” On June 2, 1822, Milne died, and as his body was opened. His colleague found his lungs, “on the right side, adhered to the ribs; they had lost their natural colour, and were covered with small swellings.” At four o’clock the same day, Milne’s body was carried from the Anglo-Chinese College to the Dutch cemetery of “St. Anthony on the side of St. Paul’s Hill.”

solamente bautizó dos conversos, Liang Fa (3 de Noviembre de 1816), y una mujer malaya llamada Johanna (el 1 de Julio 1821). En comparación con los misioneros posteriores, como J. Hudson Taylor (1832-1905), Milne cosechó poco, Milne entendió la declaración de David Bogue:

Las personas consideran que los misioneros van sucesivamente entre las naciones como simples hombres, sin la sabiduría superior a la suya, sin fuerzas por encima de la humana, y son en gran medida desanimados; pero si vemos a un misionero como conviene, y como es, con Jesús su Maestro a su mano derecha, acompañándolo en el camino, y el Espíritu Santo descansando sobre él como una llama de fuego, con todas sus poderosas energías, no podemos estar abatidos, pero mantenemos la esperanza alegre en medio de las apariencias [oscuras] de la pagana ignorancia y obstinación, y perseverando, confiando en el Señor, y en el poder de su fuerza.⁹⁹

Tal declaración reivindica la gloria del Dios soberano sobre la historia, y da testimonio de que “para los que aman a Dios, todas las cosas les ayudan a bien, para aquellos que son llamados conforme a su propósito” (Romanos 8:28).

Ciertamente, Dios prosperó el discipulado por Milne de Liang Fa, como Milne había orado, en hacer que el Evangelio tomara raíz en China. Muchos estudiosos hoy están atraídos por el impacto político cultural de la Rebelión Taiping (diciembre 1850-agosto 1864), dirigida por Hong Xiuquan (洪秀全, 1814–1864), la cual fue influenciada e inspirada por Liang Fa *Good Words Exhorting the Age* (勸世良言).¹⁰⁰ Sin embargo, detrás del Reino Celestial Taiping de Hong había una convicción religiosa, una agenda escatológica— para establecer el reino celestial en la tierra, en sustitución de la dinastía Manchuria Qing.¹⁰¹ Teológicamente hablando, Hong Xiuquan y su movimiento Reino Celestial Taiping es una forma de sincretismo, y por lo tanto una herejía en lo que se refiere a la iglesia cristiana. Sin embargo, la rebelión de Taiping en su naturaleza religiosa refleja el hecho de que los intelectuales chinos entonces consideraron al cristianismo como una tercera opción filosófica además del confucianismo y budismo establecidos en la China imperial. Esto, los

Milne was buried with his Rachel and two pre-deceased children, David and Sarah. The funeral was held at the Dutch Reformed Church with numerous attendees, and “there were also hundreds of natives, both Chinese and Malay, as spectators.” Philip, *Life and Opinions*, 110–111; Brian Harrison, *Waiting for China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818–1843, and Early Nineteenth-Century Missions* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979), 66.

⁹⁹ Bogue, *Objections*, 15.

¹⁰⁰ Chinese communist politician Mao Zedong praised the achievement of the Taiping Rebellion as foreshadowing the communist revolution (Mao Zedong, *Collected Writings of Chairman Mao: Politics and Tactics*, ed. Shawn Connors [El Paso, TX: EL Paso Norte, 2009], 116–117, 125–126, 152.). Other contemporary political and cultural studies of the Taiping Rebellion see Jonathan D. Spence, *God’s Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan* (New York, NY: W. W. Norton, 1996); Stephen R. Platt, *Autumn in the Heavenly Kingdom: China, the West, and the Epic Story of the Taiping Civil War* (New York, NY: Alfred A. Knopf, 2012); and Philip A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796–1864* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970).

¹⁰¹ On the religious root of Taiping Rebellion see John Foster, “The Christian Origins of the Taiping Rebellion,” *International Review of Mission* 40.158 (1951): 156–167; P. Richard Bohr, “The Heavenly Kingdom in China: Religion and the Taiping Revolution, 1837–1853,” *Fides et Historia* 17.2 (1985): 38–52; E. M. Wheeler, “Were the Taipings ‘Chinese Hussites’?,” *Communio Vitatorum* 7.2 (1964): 223–224; Rudolf G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion* (Berkley, CA: University of California, Institute of East Asian Studies, 1982).

nestorianos y los católicos romanos no fueron capaces de lograr.

Más aun, Morrison y Milne también siguieron la corriente de Jonathan Edwards que habían heredado de Bogue, y plantaron iglesias chinas caracterizadas por su naturaleza autosuficientes, autónomas y auto-propagadas, que más tarde fue acuñado por Henry Venn (1796-1863) y Rufus Anderson (1796-1880) como la fórmula “los tres autos”.¹⁰² En el contexto histórico y social de la dinastía Qing, con Morrison y Milne, es mucho más importante hacer un converso chino espiritualmente madurado quién sería capaz de comunicar la fe, que bautizar a un millar y fallar no convirtiéndolos en hacedores de discípulos. El fundamento del evangelio ha sido establecido en China, de lo que los misioneros posteriores (como Walter Henry Medhurst [1796-1857], Karl Friedrich August Gutzlaff [1803-1851], etc.) pudieron segar una gran cosecha en el campo de la misión de China.

¹⁰² See Peter Beyerhaus, “The Three Selves Formula: Is It Built on Biblical Foundations?” *International Review of Missions* 53.212: 393–407.

La Promesa & El Peligro de la Globalización: Cómo las Iglesias Locales Deben Responder a la Globalización

Zachary Howard

Zachary Howard es actualmente el Director de Admisiones en Bethlehem College & Seminary y también un candidato para la Maestría en Divinidad en Bethlehem Seminary.

RESUMEN

Los cambios dramáticos acerca de la globalización presentan retos tanto de manera teológica como eclesiástica para la iglesia Norte Americana. Los estudiantes están teniendo problemas de diferentes maneras. Desde estudiantes como Philip Jenkins y Mark Noll revelan nuevas realidades acerca de la cristianización global, otros han empezado a entender como estas nuevas realidades pueden influenciar la teología occidental. A nivel eclesiástico, los líderes de las iglesias americanas, como Mark DeYmaz, han aumentado los escritos acerca de cómo desarrollar y liderar iglesias multiétnicas en América. Lo que si se sigue desarrollando, es como la iglesia local debe responder a la globalización forzando una confrontación de la iglesia americana. Este escrito, nos urge definir lo que significa globalización, identificar algunos aspectos de su impactante crecimiento en las iglesias americanas y finalmente sugerir como las iglesias deben planificar, practicar y construir para congregaciones multiétnicas.

Cuando William Carey publicó su escrito “Equipándote en las Obligaciones de los Cristianos para usar los significados para la conversión de los paganos” (1792) él no se pudo imaginar los cambios dramáticos que la globalización traería un panorama tanto a nivel político, económico y religioso en dos siglos. En 1792 América era un país flexible, donde las máquinas de vapor todavía habían revolucionado la economía europea y el cristianismo predominantemente una religión europea. Para los occidentales, el resto del mundo existía como no civilizados y paganos. Carey soñaba que algún día, con el trabajo realizado por fe de las misiones, esos mismos paganos pudieran contribuir “por la predicación, escritos o prácticas para la Gloria del nombre de nuestro Redentor”.¹ De hecho, imaginó vagamente, la realidad del Cristianismo Global existente en el día de hoy.

¹ William Carey, *Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* (1792), William Carey Center. [Cited 30 April. 2013] Online: <http://www.wmcarey.edu/carey/enquiry/anenquiry.pdf>. Also see Travis Myers’s “Tracing A Theology of the Kingdom of God in William Carey’s Enquiry,” *Missiology*: Jan. 2012 [cited 30 April. 2013]. Online: <http://mis.sagepub.com/content/40/1/37.full.pdf>. I am thankful for Myers’s article pointing me to this language in Carey’s publication.

En el libro de Philip Jenkins llamado *El próximo mundo de la Cristiandad* (2001) se expone el mundo occidental a increíbles y nuevas realidades del Cristianismo global, docenas de otros autores han explorado el Cristianismo como realmente una fe global.² Cada libro lucha a un grado con este fenómeno de la globalización – la cual es la dinámica del proceso de integración del mundo- porque “El Cristianismo puede ser visto como agente y producto de la Globalización”.³ Una de las fascinantes evidencias de la naturaleza de la globalización del cristianismo es que las mismas personas que William Carey llamo paganos son los que ahora envían misioneros a evangelizar al occidente post- cristiano. Mark Noll cita en *El Nueva Forma del Mundo Cristiano* que “más de 10,000 cristianos trabajadores extranjeros, laboran en Inglaterra, Francia, Alemania e Italia- más de 35,000 en los Estados Unidos” [mi énfasis].⁴ La gran promesa de la globalización viene a través de la facilitación de la visión de las misiones de estar *desde* todos lados hacia todos lados, que prepara para el cumplimiento final descrita previamente en la visión del apóstol Juan en Apocalipsis 7 de que sucederá en el último día. En el día de hoy, sin embargo, la imperfecta anticipación de la visión es posible en nuestras iglesias a través de la globalización porque estamos unidos como personas de toda tribu, lengua y nación. En América, quizás más que en la mayoría de países, la visión tiene el potencial de materializarse por las iglesias multiétnicas.⁵

Todavía, muchas iglesias americanas locales, están tanto en ignorancia como en incapacidad para la única oportunidad que la globalización ofrece de construir iglesias multiétnicas que prefiguran la alabanza que experimentaremos en el cielo. La globalización ha introducido al menos dos fenómenos interrelacionales que pueden ser ambas sustentables en la promesa y el peligro de la iglesia Americana. Primero, la globalización, introduce una tensión entre el crecimiento plural de la cultura-religiosa y la homogenización. La homogenización de la globalización tiende oscurecer la belleza de la identidad étnica.⁶

² Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002); Craig Ott and Harold A Netland, *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity* (Grand Rapids: Baker, 2006); Jehu Hanciles, *Beyond Christendom: Globalization, African Migration, and the Transformation of the West* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2008); Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* (New York: Oxford University Press, 2008); Ogbu Kalu and Elaine M Low, *Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); Soong-Chan Rah, *The Next Evangelicalism: Releasing the Church From Western Cultural Captivity* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2009); Mark A Noll, *The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009).

³ Craig Ott and Harold A Netland, *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity* (Grand Rapids: Baker, 2006), 24.

⁴ Mark A Noll, *The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009), 10.

⁵ Although this article focuses primarily on how globalization is uniquely challenging the American church, the principles on how to plan, practice, and build for multiethnic churches discussed in section three of the article could apply to any region experiencing the impacts of globalization.

⁶ Miriam Adeney notes in her article *Is God Colorblind or Colorful* that, “ethnicity counters” this “dehumanizing bent of globalization.” (Ralph D Winter et al., *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader* Pasadena, CA: William Carey Library, 2009, 418).

Irónicamente, alienta de forma extrema la identificación étnica, lo que crea una nueva forma de tribalismo.⁷ En este libro *El Lexus y el árbol de Olivo*, Thomas L. Friedman explica que el deseo de retener la identidad y tradiciones únicas motiva este tribalismo extremo.⁸ Este aspecto de globalización tiene el poder de reforzar de manera latente formas de la Unidad Principal Homogénea (UPH) que sigue de manera permanente en los modelos eclesiásticos Americanos. Parte del crecimiento del movimiento de la Iglesia, UPH argumenta que el cristianismo trabaja de mejor manera cuando quiere alcanzar lo que quiere significando esto que debemos construir iglesias alrededor del mundo con una identidad tanto cultural como étnica. Esto traerá consigo o segregación en las iglesias americanas o una oscurecerá la belleza de la apropiada expresión étnica.

Segundo, como parte del crecimiento del pluralismo, grandes contingentes de los inmigrantes americanos con diferentes formas de cristianismo, llegan cada día a las ciudades de América. Estos cristianos vienen de contextos pluralistas que fuerzan preguntar diferentes preguntas de los textos bíblicos. Estos cristianos inmigrantes tienen el potencial de ofrecer internamente a los típicos occidentales como aproximarse a los textos bíblicos, no por desestimar la teología occidental de siglos, pero levantando preguntas que los occidentales puntos ciegos pasar por ignorados. Las iglesias que buscan dar la bienvenida, entender y afirmar estos inmigrantes cristianos, no solo comprenderán sus Biblias mejor, también se imaginaran más claramente la gloriosa alabanza que tendrán en los cielos, descrita en Apocalipsis 7. Este artículo por ende busca examinar como estos dos específicos aspectos de globalización- La tensión generada entre la homogenización y el pluralismo y el gran impacto de los inmigrantes cristianos- crea la oportunidad para las iglesias americanas de encaminarse hacia iglesias multiétnicas. Procedí, primero en demostrar la dificultad de una definición comprensiva de la globalización y a la vez ofreciendo una definición en proceso. Segundo, identifique como estos dos fenómenos de la globalización confronta la iglesia americana y reta a las occidentales aprender la realidad de las formas del cristianismo y abandonar el dominante paradigma eclesiástico de la Principal Unidad de Homogenización. Por último, sugiero dos maneras en que la Iglesia Americana debe responder a estos riesgos: Primero, escuchando y aprendiendo de la globalización de la teología y segundo, planificando, preparando y construyendo iglesias multiétnicas.

⁷ In a 1995 interview on PBS, Neil Postman foresaw this phenomenon and identified it as an outcome of globalization. He states in the interview, “[A]ll over the world, we see a kind of reversion to tribalism. . . . We see it in Russia, in Yugoslavia, in Canada, in the United States. . . . What is it about all this globalization of communication that is making people return to more—to smaller units of identity?” Charlayne Hunter-Gault, “Visions of Cyberspace,” PBS Online Forum, 25 July 1995. [cited 25 April. 2013]. Online: http://www.pbs.org/newshour/bb/cyberspace/cyberspace_7-25.html.

⁸ Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization* (New York: Picador, 2012), 280–82 and 320–29. Ironically, this extreme tribalism reacts to the homogenizing forces of globalization while at the same time employing the very tools offered by globalization to build a 21st century tribalism. The title of Benjamin Barber’s book *Jihad vs. McWorld* best captures the conflict between homogenization and extreme tribalism (by “Jihad” Barber does not merely refer to Islamic fanaticism or holy war but more generally to religion and nationalism). Thus, globalization threatens to obliterate ethnic cultural distinctives while simultaneously enabling extreme tribalism at the margins (Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld, How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, 1996 publication, Ballantine Books, 1996, 1996).

1. Hacia una definición de Globalización

Pese de que es universalmente popular, en el día de hoy, algunos conceptos son controversiales o polarizan lo que es globalización.⁹ Desacuerdos acerca de sus orígenes, causas y resultados de la globalización lleva a estudiantes contemporáneos arribar a la diversidad y usualmente a definiciones contradictorias.¹⁰ Las definiciones pueden rápidamente estallar en “teorías de cualquier cosa” por la complejidad natural de la globalización. En el libro *Globalización y la misión de la Iglesia*, Neil Ormerod y Shane Clifton declaran que “La complejidad de este fenómeno se sostiene en la simplicidad de sus conclusiones”.¹¹ Movernos hacia una definición, después, es importante observar lo que el teorista trata de describir.” Teoría de la Globalización”, Ormerod y Clifton explican “busca describir la naturaleza de la sociedad dándole una cosmovisión social de las relaciones, es el sentido de la globalización para que pueda ser entendida como una etiqueta heurística que encapsule lo complejo y lo global van con un set de experiencias, relaciones, estructuras tecnologías, instituciones y símbolos culturales los cuales determinan de por vida en un mundo comprimido”.¹² Desde que la globalización es una etiqueta heurística describiendo casi una infinidad de números diariamente de eventos que contribuyen a un número de realidades, no podemos esperar una simple definición.¹³ Por ende, vamos a considerar dos características de globalización, identificando las paradojas más esenciales y finalmente sugerir una trabajada definición.

Primero, comoquiera, debemos considerar la controversia en los debates de los eruditos acerca de que si la globalización tiene influencias buenas o malas de manera inherente que intente caracterizarla. La pre-globalización aboga la definición de que “en los términos que si son estructuras económicas y tecnológicas”. Se identifica más como “capitalismo global”.¹⁴ Críticos de esta globalización económica y tecnológica definen “la globalización es más instrumento de opresión violenta” hacia el pobre.¹⁵

Los eruditos van más allá si la homogenización de la cultura es buena o mala. En medio del debate de los eruditos, Juan Pablo II ofrece un consejo sabio “...globalización, a priori, no es tanto bueno como malo. Quizás será lo que las personas hagan de él.

⁹ Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 18.

¹⁰ Jehu Hanciles offers a historical analysis of globalization in the first part of his book and he demonstrates by taking issue with Thomas Friedman’s historical representation of globalization in his book *The World is Flat* that even identifying the historical origin of this phenomenon is controversial. Hanciles, *Beyond Christendom: Globalization, African Migration, and the Transformation of the West* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2008), 16.

¹¹ Neil Ormerod and Shane Clifton, *Globalization and the Mission of the Church* (London; New York: T & T Clark, 2009), 8.

¹² *Ibid.*, 11.

¹³ Hanciles offers six helpful definitions of globalization that all represent some particular emphasis on the phenomenon. Hanciles, *Beyond Christendom*, 15.

¹⁴ Ormerod and Clifton, *Globalization and the Mission of the Church*, 4.

¹⁵ *Ibid.*

Ningún sistema es un fin en sí mismo, y es necesariamente insistir que la globalización, como cualquier otro sistema debe ser a favor del ser humano; debe brindar solidaridad y el bien común”.¹⁶ Mientras los seres humanos usen el sistema de globalización para el avance u obstaculizar el ser humano prospero debe ser evaluado como bueno o malo.

Desde el primer punto, dos características de la globalización surgen. Primero, la globalización significa un incremento consiente de que el mundo es un lugar singular. Tragedias como el tsunami del 2004, que destruyó la costa sur de los países de Asia, trajo a que el mundo un sentido de experiencia de comunidad porque tanto mato turistas de diferentes partes del mundo. De otras formas, las finales de la Copa mundial, quizás más que las propias Olimpiadas, demuestra un lenguaje compartido de los deportes por encima del futbol. A través del universal acceso a los medios de comunicación, estos eventos crean una sensación de un mundo comunitario. Una segunda característica es la comprensión de la globalización de su tiempo y espacio. Los aviones, los correos electrónicos y videos satelitales representan que el proceso de globalización pasa rápidamente. Muchas definiciones exaltan estas características pero en las paradojas de la globalización esto causa mayormente a confundirse con el término.

Mientras la globalización engendra más paradojas tales como las fuerzas de integración (homogenización cultural) con fuerzas oponentes de fragmentación (creciente tribalismo étnico), quizás la más significativa paradoja descansa en el intercambio entre lo global y local. La globalización no es meramente, no como define el diccionario en línea de Princeton de forma simplista “crecimiento a lo global o escala mundial”. Sin embargo, hay una calle de doble vía entre lo global y local. La economía, tecnología, e inventos sociales invaden la cultura local y aun así lo inverso ocurre cuando aduanas locales y el conocimiento son exportados al resto del mundo. Globalización, el cual es termino japonés para “Localización global” intenta expresar la “naturaleza multidimensional” de la globalización.¹⁷ Una corporación global como McDonald’s sirve Mcburritos en México es solo un ejemplo. Sin embargo, si ocurriese a través de un proceso llamado “globalización desde abajo”.¹⁸ Por ejemplo, algunos videos de YouTube aparecen de los monjes tibetanos catando se volvió viral en YouTube, logrando una única y extraña practica cultural que los adolescentes americanos intentaron en sus dormitorios. Identidades globales son particularizadas en culturas locales mientras que particulares locales son exportados globales. Sin embargo, es importante darnos cuenta que “la cara de lo global es lo local”.¹⁹ “Lo local”, Ott y Netland enfatizan, “siempre tendrá la prioridad sobre lo global porque...somos físicamente criaturas encarnadas, extremadamente arraigados a localidades particulares”²⁰

¹⁶ John Paul II, “Papal Address to Academy of Social Sciences: Globalization . . . Will Be What People Make of It,” address to the Pontifical Academy of Social Sciences, April 27, 2001. [cited 25 April, 2013]. Online: <http://www.zenit.org/en/articles/papal-address-to-academy-of-social-sciences>.

¹⁷ Hanciles, *Beyond Christendom*, 36; Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 20.

¹⁸ Hanciles, *Beyond Christendom*, 36.

¹⁹ *Ibid.*, 36.

²⁰ Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 21.

Mark Noll arroja luz en la paradoja en la que describe la naturaleza de la indigencia del cristianismo. Él explica que el objetivo misionero es traducir las Escrituras en todos los idiomas, actualmente ganándose cada cultura en su lengua natal. “En una palabra”, Noll dice “la situación cristiana actual está marcada por la multiplicidad por lo profundo del mensaje cristiano, lleno de indigencia en lenguas locales, han venido a ser parte de la cultura local”.²¹ El Cristianismo, entonces, no es meramente una fuerza de la globalización sino quizás lo más significativo termino para – según el termino tomado de Friedman- “Globalización saludable”.²²

Las características de la globalización están ampliamente consientes e interconectadas, a la larga con paradojas únicas tales como globalización y “globalización desde abajo”, introduciendo un reto de definición. Sin embargo, el hecho de que también representen unificación en los términos de la mayoría de definiciones es alentadora.²³ En el libro *In Beyond Christianity: Globalization, African Migrations, and the Transformation of the West*, Jesu Hanciles brinda seis definiciones la cual cada enfatiza varios aspectos de lo que se ha hablado hasta ahora. No obstante, Hanciles concluye que “la globalización encarna una realidad compleja que sigue envolviendo” por lo tanto “Existe un consenso entre los eruditos solidos acerca del potencial y las posibilidades de la globalización que aún permanece desconocida.”²⁴ La incertidumbre acerca de la globalización puede significar y confirmar en el futuro que “la Globalización es una etiqueta heurística”, significando cambios en la definición con nuestras experiencias de este fenómeno.²⁵ La globalización puede ser definida hasta ahora como se observa en estos momentos. Por ende, por lo que han observado otros, puedo ofrecer una definición: La globalización es un proceso social, tecnológico, económico que crea un mundo más pequeño por la comprensión de tiempo y espacio, formando una conciencia global del mundo como un lugar singular y produce paradójicamente una fuerza tal como la homogenización, tribalismo, globalización y “globalización desde abajo”. Poniendo lo más simple posible, la globalización es un proceso dinámico que integra al mundo.

2. Una evaluación del impacto de la Globalización en las Iglesias Americanas

Mientras existen muchas realidades traídas por la globalización, nos vamos a enfocar en dos, la cual una de ellas confronta directamente la Iglesia Americana de hoy. Primero, existe una creciente tensión entre una nueva cultura y religiosa pluralidad y la tendencia de la globalización de homogenizar. Esta tensión reta la eclesiología de las iglesias americanas, primariamente en ciudades pero incrementándose aun en pequeños pueblos de América.

²¹ Noll, *The New Shape of World Christianity*, 27.

²² Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, 236.

²³ The three most helpful definitions I came across in my reading were the following: Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 20; Ormerod and Clifton, *Globalization and the Mission of the Church*, 26; Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, 128.

²⁴ Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 20; Ormerod and Clifton, *Globalization and the Mission of the Church*, 26; Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, 128.

²⁵ Ormerod and Clifton, *Globalization and the Mission of the Church*, 26.

Segundo, la influencia masiva de inmigrantes cristianos- con sus formas a la realidad de su Cristianismo- presenta un reto único para la iglesia americana. En particular estas dos nuevas realidades del pluralismo tanto cultural como religioso y la gran cantidad de inmigrantes cristianos contribuye el incremento de retar a la Teología occidental como un todo y en particular a Unidad Principal Homogénea (UPH) como el paradigma eclesiástico dominante en América. Evaluando el impacto de estas nuevas realidades, esto mantiene tanto a la teología occidental como a la UPH en un paradigma eclesiológico que demostrara cuales recomendaciones de cómo la iglesia americana debe responder.

El panorama demográfico de América ha cambiado dramáticamente en las últimas décadas y el paso del cambio incrementándose cada vez más.²⁶ La erudita de Harvard Diana Eck declara el libro *Un nueva religiosa América* que “Los Estados Unidos es la nación con mayor diversidad religiosa en el mundo... En ninguna parte, hoy en día en las grandes migraciones, en el rango absoluto de la fe religiosa es tan amplia como es en los Estados Unidos”.²⁷ En el libro *Interpretando el Cristianismo Contemporáneo*, Ogbu Kalu explica que los occidentales “intentan crear una nueva unidad (después de la Cristianización), concentrándose en las dimisiones económicas y descuidando a los religiosos, nuevos inmigrantes traen muchas tradiciones que provocan conflictos violentos.”²⁸ Esta pluralidad – especialmente en medio de la visión secular occidental – imponiendo una nueva forma de tribalismo enfocada en la unidad étnica religiosa.²⁹ Irónicamente la influencia de la homogenización que la globalización ha traído, que a nivel cultural la economía y superficialidad no ha arrojado la identificación étnica ni religiosa. En lugar de, la globalización ha permitido el incremento.³⁰ Hanciles explora como este pluralismo religioso y extremo tribalismo está impactando la iglesia americana y concluye de que “[pluralismo religioso] presenta retos sin precedentes a la iglesia Americana en términos de su misión y su propio entendimiento.”³¹ La Iglesia Cristiana global, en particular la Iglesia Americana, enfrenta el reto de desarrollar creencias y practicas sometidas por las escrituras todavía contextualizándose a este nuevo pluralismo y tribalismo religioso.

²⁶ The most recent reports from the 2010 census claim that over 36% of the US population is nonwhite. It also states that there has been large growth of minority populations in many counties outside of cities. See “Overview of Race and Hispanic Origin: 2010,” March 2011, n.p. [cited 5 May. 2013] Online: <http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-02.pdf>.

²⁷ Diana L Eck, *A New Religious America: How a “Christian Country” has Now Become the World’s Most Religiously Diverse Nation* (San Francisco: Harper, 2001), 4–5.

²⁸ Ogbu Kalu and Elaine M Low, *Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 23.

²⁹ Ibid.

³⁰ Hanciles says that “America’s economic dominance clearly facilitates the global spread of American cultural goods—which, to reiterate an earlier point, does not in itself equate to cultural homogenization. But equally important, if not more so, American’s supremacy and democratic ideals also provide the ideal environment for the incubation, renewal, and global spread of minority faiths.” Hanciles, *Beyond Christendom*, 249.

³¹ Hanciles, *Beyond Christendom*, 299.

Un aspecto sorprendente de este nuevo contexto religioso es como los inmigrantes cristianos contribuyen al resurgimiento del cristianismo.³² Hanciles declara que “Es una de las más notables coincidencias de la globalización contemporánea que la disminución de la fe cristiana en Norteamérica ha correspondido a afluencia fenomenal de los inmigrantes cristianos”.³³ La globalización cristiana en algunas culturas en particular han introducido una nueva dimensión al cristianismo global, posiblemente la llegada de los inmigrantes de países como Kenia en América que son meramente cristianos, pero una nueva y única del cristianismo. “Globalización desde abajo” no solamente está trayendo diferentes culturas a ciudades americanas sino está trayendo diferentes expresiones de cristianismo ahora arraigadas en estas culturas. En otras palabras, están los musulmanes y cristianos kenianos llegando a América. Las iglesias, por ende, no solamente deben buscar evangelizar según el panorama del nuevo pluralismo sino también de recibir, entender y afirmar a los hermanos y hermanas en Cristo que expresen su fe cristiana de manera particular y diferente que los americanos. Como Americanos Evangelistas han intentado hacer esto, han entendido también que sus teologías no siempre se han alineado.

Por lo tanto, tanto la pluralidad religiosa como los sólidos cristianos entre los inmigrantes retan el acercamiento hacia la bíblica interpretación y práctica aplicación de la teología occidental. Estas dos fuerzas globalizantes han despertado algo que Soong-Chan Rah llama “La cautividad de la cultura blanca de occidente” del evangelismo americano.³⁴ “La Iglesia americana”, repite Rah de manera enfática, “necesita enfrentar lo inevitable y prepararse para la nueva etapa de la historia- estamos viendo que la mayoría no es blanca, cristianos multiétnicos en el futuro inmediato”.³⁵ En el censo del 2010 se confirmó que “La población de los Estados Unidos se ha convertido en una diversidad racial y étnica “con un total de 36% de la población minoritaria de lo que no son blancos. La población minoritaria ha crecido más rápido que la población blanca, y esto resultara en los Estados Unidos en un punto en el país de mayoría-minoritaria.

Estas fuerzas demográficas confrontan las filosofías occidentales de individualismo y consumismo, el cual Rah declara como el “Latido” y el “alma” del occidente, la cautividad de los blancos de la iglesia.³⁶ El lamenta ahora “La prioridad del individuo se forma en como los cristianos evangelistas viven la experiencia fuera de la iglesia local, como estudiamos y aprendemos de las escrituras, como nos formamos nuestra alabanza corporativa y aun como vivimos e interactuamos en la comunidad”.³⁷ El cita evangélicos que malinterpretan Jeremías 29:11- “Porque ahora se los planes que tengo para ti”, declara los planes del Señor ‘planes de prosperarte y no hacerte daño, planes de darte esperanza y un futuro’- es individual más que

³² Ibid., 285. Hanciles quotes a study released in 2001 that puts the amount of Christian immigrants at 65%.

³³ Ibid., 85.

³⁴ Soong-Chan Rah, *The Next Evangelicalism: Releasing the Church from Western Cultural Captivity* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2009).

³⁵ Ibid., 12. While Rah offers many helpful insights, I do not always agree with his conclusions.

³⁶ Rah, *The Next Evangelicalism*. See chapters 1 and 2.

³⁷ Ibid., 33.

el cuerpo corporativo.³⁸ Los cristianos americanos asumen que “tu” en el pasaje es meramente una promesa para consolar y dar esperanza individual.

El pluralismo religioso que estas poblaciones minoritarias traen y especialmente a la grande población de inmigrantes cristianos están afectando la teología occidental y exploraran en la próxima sección, pero por ahora vamos a examinar el impacto que están teniendo en el UPH.

Desde que Donald McGavran popularizo el movimiento del crecimiento de la iglesia en los años 1970, la principal unidad de homogenización ha dominado el paradigma eclesiástico de las iglesias evangélicas. MacGavran argumenta que los hombres quieren ser cristianos sin tener que cruzar lo racial, el lenguaje, o este tipo de barreras. Aunque el evangelio personal y las iglesias fueron fundamentadas en el principio de lo que quieres lo alcanzas. Bill Hybels, pastor por 30 años de la Iglesia de Willow Creek, explica en una entrevista con el *Cristianismo de Hoy* de cómo el paradigma ha influenciado su ministerio: Willow Creek empezó en la era del crecimiento de la iglesia y decían ‘No gastes tus energías luchando por asuntos raciales. Enfócate completamente en el evangelio’. Era el crecimiento la unidad principal de homogenización de la iglesia”.³⁹ Después de leer *Divididos por la Fe*, el lamento el efecto dañino que este paradigma tenía en su iglesia, estando abierta, “Me sentí muy mal de ser pastor por más de 25 años y estando como es obvio acerca de este tipo de asuntos. Era vergonzoso, pero esos lo he estado reparando el tiempo perdido.”⁴⁰

Rah desempaca este principio que ha influenciado el evangelismo un largo mandato. Él dice que “Ciegamente se ha adherido la unidad principal, por ende, ha resultado en un evangelio americano incapaz de lidiar con la realidad del crecimiento del pluralismo cultural y heterogéneo étnico.”⁴¹ Martin Luther King declaró en 1963 que “La hora de mayor segregación de los cristianos americano es la 11:00 en la mañana del domingo” continua siendo una verdad en el día de hoy. Ofreciendo un rango estadístico, el autor del libro *Unidos por la Fe* concluye que para las congregaciones...el porcentaje que racialmente está mezclado se cae de un cinco a la mitad “y muchos de ellos están mezclados temporalmente durante el tiempo de transición.”⁴² “La llave del error” ha creado esta situación que Rah cree como la mezcla secundaria, en crecimiento numérico, usamos un valor central, más que usar el sistema de valores bíblicos.⁴³

Una iglesia sureña bautista en Clarkston, Georgia, descubrió que las fuerzas de globalización amenazo la homogeneidad que ellos disfrutaban por décadas. Jamie Dean recuenta de la revista

³⁸ Ibid., 35.

³⁹ Edward Gilbreath and Mark Galli, “Harder than Anyone Can Imagine: Four working pastors—Latino, Asian, black, and white—respond to the bracing thesis of *United by Faith*. A CT forum with Noel Castellanos, Bill Hybels, Soong-Chan Rah, Frank Reid,” cover story in *Christianity Today*, 4/1/2005, n.p. [cited 25 April. 2013]. Online: <http://www.christianitytoday.com/ct/2005/april/23.36.html?paging=off>.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Rah, *The Next Evangelicalism*, 98.

⁴² Curtiss Paul DeYoung, *United by Faith the Multiracial Congregation as an Answer to the Problem of Race* (New York: Oxford University Press, 2003), 2, n.p. [cited 6 May 2013]. Online: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=120911>.

⁴³ Rah, *The Next Evangelicalism*, 102.

mundial como la influencia masiva de los refugiados en un pueblo pequeño de 7,500 habitantes transformo las congregaciones de blancos en un lugar donde los blancos y negros americanos se apretujaban en los bancos de la iglesia con africanos y asiáticos de lugares como Sudan y Burma.⁴⁴

Ese cambio no sucedió de la noche a la mañana, comoquiera. Muchos feligreses blancos abandonaron la iglesia o se mudaron forzando a los líderes de las iglesias de reducir los servicios y rentarle a grupos étnicos para sus propios servicios religiosos. Las cosas lentamente fueron cambiando así como los miembros de las iglesias también y aprendieron amar estas congregaciones étnicas a través del Baloncesto del grupo de jóvenes, Escuelas Dominicales y hasta el laboratorio de cómputos. Eventualmente la iglesia fue cambiando su nombre de Iglesia Bautista Clarkston a Iglesia Internacional Bíblica y empezó una congregación multiétnica. Dean concluye la historia describiendo de cómo el pastor Kitchin de la CIBC entusiasmo de que las historias de muchos trasfondos en Clarkston y pesar de los retos substanciales, él cuenta a otros creyentes: ‘Si no te gusta estar aquí, no te va a gustar el cielo’.⁴⁵

Aunque menos dramático, estos tipos de cambio, suceden en nuestras iglesias. En Willow Creek, Hybels dice que “Sería extraño para ti ir a Willow ahora y no ver diversidad cultural de manera intencional”.⁴⁶ Nos sigue diciendo: “30 años más tarde, puedo leer este libro, reconozco que una comunidad verdaderamente bíblica debe incluir la multi-etnias. Mi corazón late rápido por esta visión en el día de hoy. Me sorprende qué ingenuo y pragmático era hace 30 años atrás.”⁴⁷ Esta visión de las iglesias multiétnicas es la mayor parte de la respuesta que los americanos han tenido que cambiar y adaptarse de la globalización.

3. Cómo las Iglesias locales deben de responder

El propósito de esta sección es sugerir maneras que las iglesias americanas deben de responder de forma bíblica y practica hacia las fuerzas de la globalización discutidas en este papel. Mientras en un análisis completo de los fundamentos bíblicos y aplicaciones prácticas de eclesiología que cuenta con los asuntos de la globalización están más allá del ámbito de este papel, esto no es menos importante que las dos sugerencias importantes que se pueden hacer. Primero la iglesia occidental por lo general, y en particular el liderazgo evangélico americano debe reconocer el valor de alcanzar una teología de globalización. Segundo, las iglesias locales americanas, deben de construir un fundamento bíblico e intencional alcanzando la eclesiología multiétnica. De hecho, los líderes en las iglesias americanas les haría bien de escuchar y aprender de la teología de la globalización de intentar planificar, practicar, y construir iglesias multiétnicas.

⁴⁴ Jamie Dean, “Cities of Refuge,” World Magazine, April 6th, 2013 Issue, n.p. [cited 30 April. 2013]. Online: http://www.worldmag.com/2013/03/cities_of_refuge/page1.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Gilbreath and Galli, Christianity Today.

⁴⁷ Ibid.

3.1. Escucha y aprende de una Globalización de la Teología

La teología de la globalización reta directamente “La súper acomodación de los cristianos de la cultura occidental”.⁴⁸ Esto puede sonar de mal augura que muchos pastores evangélicos y teólogos que pueden ver y abogar proponiendo que anos de interpretación bíblica arraigadas en la historia de la iglesia sea eliminada a favor de lo nuevo y actual. Por lo contrario, una correcta teología de globalización intenta hacer que cualquier generación de teólogos cristianos han hecho, intenta articular la eterna verdad de las Escrituras en una forma que lo que esta contextualizado al día de hoy. Charles E. Van Engen presenta una balanceada y útil descripción de lo que la teología de globalización significa y porque es importante:

Para ver la teología mientras se construye una teología monolítica impuesta en todo cristiano que violente la verdad de la revelación de Dios tuvo lugar muchas veces en diferentes maneras. (Hebreos 1:1) y siempre ha sido recibida con las categorías específicas del contexto cultural. Por otra parte, la atomización del pluralismo de las teologías locales violenta la unidad de la iglesia. La unidad del Santo espíritu, la singularidad del evangelio y la unidad de todos los cristianos que leen la misma Palabra. O es monolítica uniforme o es un pluralismo atomizado que satisfactoriamente se acerca hacer una teología en un mundo globalizado. Por ende, el retoque tenemos frente a nosotros es encontrar una manera de conocer a Dios en su contexto, la cual es hacer criticas teológicas que mutiles culturas.⁴⁹

Craig Blomerg del Seminario de Denver nos llama al reto de “una globalización de hermenéutica”.⁵⁰ Él demuestra cómo el proceso puede verse en la “globalización de una interpretación bíblica: Un texto como Juan 3-4”, explicando cómo el proceso de hacer nuevas preguntas del texto, particularmente a la luz de las experiencias de marginalización de un gran porcentaje de la población.”⁵¹ Aunque su análisis de cómo los diálogos de Jesús con Nicodemo y la mujer Samaritana presentan “inversiones sorprendentes de las expectativas contemporáneas sobre sus roles,” él aun así advierte en contra de una hermenéutica “*vanguardista*” que ignora “las lecturas dominantes del texto a lo largo de la historia de la iglesia.”⁵² Craig Ott también clarifica cómo se vería el balance apropiado. Él dice,

Aunque la dominancia teológica del Occidente continua debido a su larga herencia teológica y su avance en recursos, si ha de servir bien a la iglesia global, su teología debe ser globalizada en el sentido de que rinde su posición de privilegio y entra en un diálogo genuino con los teólogos de tradiciones no Occidentales.⁵³

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 174.

⁵⁰ Craig Bloomberg, “The Globalization of Biblical Interpretation: A Test Case John 3–4,” *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995). [cited 25 April 2013]. Online: http://www.ibr-bbr.org/files/bbr/BBR_1995_01_Blomberg_John3-4.pdf.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ Ott and Netland, *Globalizing Theology*, 311.

En última instancia, para que una globalización de la teología suceda exitosamente, y para que tenga un impacto práctico en las iglesias locales de América y alrededor del globo, debe moverse más allá del teólogo académico y entrar a la práctica local de la iglesia. Este proceso ya está sucediendo tanto orgánico como intencionalmente mientras las iglesias escuchan y aprenden de otras partes de la iglesia global.

Hanciles explica como los misioneros no occidentales en el oeste catalizan la ida de la “fe territorial y tribalista” del cristianismo occidental. Esto ocurre orgánicamente a través de las congregaciones de inmigrantes de nuevos cristianos en América. Rah recuenta de que el descubrió mientras las congregaciones de blancos en Boston estaban declinando en la ciudad, congregaciones demostraron gran vitalidad y compañerismo.⁵⁴ Parte del éxito, Hanciles dice, viene por el hecho de que las iglesias inmigrantes “Encarnan una nueva cristiandad que es un fuerte evangelio o que convierte”.⁵⁵ Y mientras el pluralismo religioso es una nueva experiencia para la mayoría de cristianos americano- que es parte del reto para las iglesias evangélicas cristianas- estos nuevos cristianos “un grito de los países donde la vida de fe es forzada por la falsedad en establecer una marcada interacción con otros dogmas de fe”.⁵⁶ La iglesia Americana tiene mucho que aprender de estas iglesias americanas. De hecho, ellos están tomando pasos intencionales para invitar misioneros de diferentes partes para que vengan a enseñarles. Gelder explica que “algunas iglesias europeas y americanas intencionalmente están haciendo un llamado de África y cualquier parte que los ayude a revitalizarse en su propia comunidad y catalizar encuentros con el evangelio y la cultura”.⁵⁷ Esto ha llevado a una experiencia “dramática de los occidentales como ellos encuentran el poder del evangelio los libera de la carga de la cultura occidental.”⁵⁸ Este proceso de la teología de globalización –como la llama Rah, “Libertando la iglesia de la Cautividad de cultura occidental” -debe estar acompañado con una visión de la iglesia Americana. Rah propone que tal visión, declarando que “Que con los cambios significantes de la demografía en los Estados Unidos y en la iglesia americana, la libertad de la cautividad cultural es necesaria para poder entrar en una nueva fase multiétnica para la iglesia Americana”.⁵⁹ Aquí es donde la promesa de la globalización y sus riesgos van a ser decididos. La iglesia puede permitir que las tendencias culturales que incrementan el tribalismo extremo dicte su futuro o pueda emprender la oportunidad de engrandecer la belleza de Apocalipsis 7 a través de las iglesias multiétnicas.

⁵⁴ Rah, *The Next Evangelicalism*. See Introduction, 11–23.

⁵⁵ Hanciles, *Beyond Christendom*, 298.

⁵⁶ *Ibid.*, 299.

⁵⁷ Craig Van Gelder and Dwight J Zscheile, *The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation* (Grand Rapids: Baker, 2011), 131.

⁵⁸ *Ibid.*; Noll, *The New Shape of World Christianity*, 33–34. Noll asks three important questions for Western Christians to ask to better understand this globalization of theology: “How close is the world of spirits to the everyday world? What is the unit of salvation (individual, family, culture)? How should believers read the Bible or, to rephrase it, what is the biblical norm by which the rest of the Bible is read?”

⁵⁹ Rah, *The Next Evangelicalism*, 194.

3.2. *Planea, Practica, y Construye para Iglesias Multiétnicas*

Recientemente, pastores y teólogos han inundado el mercado con libros y han publicado en Blogs discutiendo de como pensar acerca de cómo construir iglesias multiétnicas. Esta sección por ende, busca meramente sugerir de algunos primeros pasos hacia el entendimiento y moviéndose hacia delante en los ministerios de las iglesias multiétnicas. Aquellos con la experiencia ha advertido que no es fácil. De hecho, Jemar Tibsy alerta que “formar iglesias multiétnicas parece un llamado al principio, pero a menos que abracen el profundo gozo de perseguir la diversidad, los retos de este tipo de ministerio, puede desvanecerse en ellos prontamente”.⁶⁰ Sin embargo, ya que las fuerzas de la globalización cambian en la sociedad americana, cada pastor –sino cada miembro de la iglesia– debe considerar como planear, practicar y construir para iglesias multiétnicas.

Para empezar la planificación de un ministerio para iglesias multiétnicas, deben hacerse varias preguntas. Primero, ¿Que es una iglesia multiétnica? Esta pregunta rápidamente se presta a confusión porque hay otros términos como multirracial, multinacional y multicultural aparenta ser usada sinónimamente. Gary McIntosh, quien recientemente publicó “Ser la Iglesia en una Comunidad Multiétnica”, argumenta que las iglesias multiétnicas reflejan más exactamente el concepto bíblico de personas y es el término más útil cuando se habla acerca de iglesias que son comprendidas por diferentes familias, clanes o grupos culturales”.⁶¹ McIntosh defiende a Paul Hiebert’s en su definición que dice que las iglesias multiétnicas son “una iglesia en la que hay:

1) Una actitud y practica de aceptar todo persona de toda etnia, clase y orígenes como iguales y que plenamente los miembros participen y los ministerios en compañerismo en la iglesia; y 2) la manifestación de la actitud y práctica por el involucramiento de diferentes étnicas, sociales, y comunidades como miembros en la iglesia.”⁶²

Segundo, ¿Cuáles son los fundamentos bíblicos para las iglesias multiétnicas? En el libro *Construyendo una sana iglesia multiétnica*, Mark DeYmaz argumenta de tres diferentes lugares de las escrituras que hablan de las iglesias multiétnicas: La oración de Cristo en Juan 17, el retrato de Lucas del patrón del ministerio de Antioquia, y el misterio Paulino en su carta a los Efesios.⁶³

⁶⁰ Jemar Tisby, “The Joyful Pursuit of Multiethnic Churches,” The Gospel Coalition Blog, n.p. [cited 25 April 2013]. Online: <http://thegospelcoalition.org/blogs/tgc/2012/11/13/the-joyful-pursuit-of-multi-ethnic-churches/>.

⁶¹ Gary McIntosh, “Defining a Multiethnic Church,” The Good Book blog, n.p. [Cited 5 May 2013]. Online: <http://thegoodbookblog.com/2012/apr/24/defining-a-multi-ethnic-churchwhat-sounds-like-a-s/>.

⁶² Ibid.

⁶³ Mark DeYmaz and Tex. Leadership Network (Dallas, Building a Healthy Multi-Ethnic Church: Mandate, Commitments, and Practices of a Diverse Congregation (San Francisco: Jossey-Bass/John Wiley, 2007). While I affirm most of DeYmaz’s exegetical arguments in his first three chapters, I must disagree with his stance on whether or not multiethnic churches are biblically mandated. He argues that, “pursuit of the multiethnic local church is, in my view, not optional. It is biblically mandated for all who would aspire to lead local congregations of faith,” xxix. For now, I must ask DeYmaz, first, how would he deal with the historical problem of barriers to multiethnic churches and, second, how would he require churches that are currently in ethnically homogeneous locales to fulfill this mandate.

Evaluable estos pasajes como debe ser considerando las acciones del concilio de Jerusalén en Hechos 15 son importantes puntos para iniciar para el desarrollo de un fundamento bíblico para el ministerio de iglesias multiétnicas. Finalmente, debemos preguntarnos, ¿Son los vecindarios alrededor de mi iglesia (o donde se está plantando una iglesia) étnicamente diversa? No toda iglesia esta llamada volverse multiétnica porque no todas las localidades tienen una demografía multiétnica. Si debemos hacer el trabajo para determinar si es verdad o no. Rah nos dice como la iglesia de New Life Covenant, previamente una iglesia puertorriqueña, conducida por estudios demográficos de Humbolt Park descubrieron (contrario su inicial impresión). De que era una comunidad étnicamente diversa que incluía un rango amplio de comunidades latinas, africanas y afro-americanos, como anglosajones y vecinos asiáticos”.⁶⁴ Debido al cambio rápido de la demografía en América, un importante lugar para empezar es una simple evaluación de la población en el vecindario de la iglesia.

Sin embargo, aunque se empiece a planificar un ministerio para la iglesia multiétnica, hay algunas prácticas que cada iglesia debe implementar antes de convertirse una iglesia multiétnica. Primero, practicar la disciplina de personal para el ministerio en vez de consumo personal. De acuerdo a 1 Pedro 2:9-10 cada miembro de la iglesia es un ministro. Esto es mentalmente esencial para iglesias multiétnicas porque el consumismo, tratando la iglesia como un producto hecho a la medida para lo que quiera cada quien, terminará intentando de construir relaciones culturalmente cruzadas. Segundo, practicar la disciplina de apreciar no solamente tolerándola meramente las demás culturas. La tolerancia permite la coexistencia, pero la apreciación requiere conocimiento y experiencia. Deymaz alienta a su congregación a desarrollar relaciones culturalmente cruzadas y Rah recomienda encontrar un mentor espiritual de otra etnia.⁶⁵ Finalmente practicar la disciplina del discernimiento lo que es primario y cuál es su preferencia. Evaluando el estilo, prácticas y valores de la adoración de otras culturas es muy importante como primer paso para entender que es lo esencial y cuál es su opinión. Tibsy dice que “las iglesias que hacen esto bien empiezan afilar en la esencia de las verdades del evangelio y comunicarlas más claras mientras al mismo tiempo demostrar flexibilidad y sabiduría respecto la condición cultural de las opiniones de la alabanza”.⁶⁶ Estas prácticas tienen un valor en cualquier tipo de iglesia pero es importante los primeros pasos en preparar la construcción de la iglesia multiétnica.

⁶⁴ Winter et al., Perspectives on the world Christian movement, 198.

⁶⁵ DeYmaz and Leadership Network (Dallas, Building a Healthy Multi-Ethnic Church, 81–93; Rah, The Next Evangelicalism, 15.

⁶⁶ Tisby, “Joyful Pursuit.”

Para construir una iglesia multiétnica se requiere de liderazgo que refleje la diversidad de la congregación. Mientras halla otras cosas más importantes que comprometan para la construcción de iglesia multiétnicas, sin el compromiso hacia el liderazgo de la diversidad étnica la iglesia no tendrá éxito. Deymaz argumenta de que Lucas menciona que el liderazgo diverso en Antioquia de “servir como modelos para reclutar líderes diversos sin preparar la iglesia local. (Hechos 11:19-25 y 13:1).⁶⁷ Una de las mayores conclusiones del libro de Rah es que “El próximo evangelicalismo necesitará que los cristianos blancos estén dispuestos a someterse a la autoridad y liderazgo de los cristianos no blancos”.⁶⁸ Construyendo un equipo de liderazgo es muy difícil, o estas añadiendo personas a trabajar o plantar la iglesia, porque encontrar grupo diversos de personas de etnias con carácter santo, de correcta teología y una visión compartida del ministerio es raro. Deymaz reconoce que navegando a un territorio medio entre citar y pensamiento “requiere una visión intensa e intencional.”⁶⁹ En su libro *Iglesias, cultura y liderazgo: Una práctica teología de las congregaciones y étnicas*, por Mark Lau Branson y Juan F. Martínez provee un libro útil para navegar el reto de las iglesias multiétnicas.⁷⁰ Un equipo de liderazgo efectivo que refleja la étnica de una congregación hará más que nada que construir de forma exitosa una iglesia multiétnica.

4. Conclusión

Soong-Chan Rah relata la historia del pastor David Anderson y su pequeña, todos de raza blanca, en una congregación en Baton Rouge, Luisiana. El pastor Anderson deseaba de ser una comunidad más multi-cultural pero en una comunidad de blancos no parece posible. Pero, unos años más tarde el huracán Katrina arrasó toda la parte del campo y el pequeño pueblo observó unos desconocidos afroamericanos asentarse en el pueblo. Antes de la iglesia darse cuenta “aproximadamente unos 100 nuevos desconocidos empezaron a asistir a la iglesia cada semana. Rah preguntó: ¿Estaría tu iglesia lista para estos cambios?”⁷¹

En otras palabras, aunque tú estás en un pueblo pequeño en América, la historia de Clarkson, GA o Baton Rouge, LA se hizo realidad y tu iglesia tiene que prepararse teológicamente para tal gran evento. Otras pequeñas iglesias en las afueras de la ciudad están viendo cambios e incrementos mientras los inmigrantes se expanden a través del campo, buscando trabajos manuales, fábricas o trabajos de tipo servicios. Jemar Tisby en su artículo en el blog de *Coalición Por el Evangelio* creo que concluye correctamente que “las iglesias Multiétnicas entusiasman al pueblo de Dios porque ellas verdaderamente reflejan el pueblo de Dios.”⁷²

⁶⁷ DeYmaz and Leadership Network (Dallas, Building a Healthy Multi-Ethnic Church, 71.

⁶⁸ Rah, *The Next Evangelicalism*, 195.

⁶⁹ DeYmaz and Leadership Network (Dallas, Building a Healthy Multi-Ethnic Church, 72.

⁷⁰ Mark Lau Branson and Juan F. Martinez, *Churches, Cultures and Leadership: A Practical Theology of Congregations and Ethnicities* (IVP Academic, 2011).

⁷¹ Rah, *The Next Evangelicalism*, 201–202.

⁷² Tisby, “Joyful Pursuit.”

REPORTE DESDE EL CAMPO

Misiones Educativas en Europa Oriental

Dwayne Baldwin

Dwayne vive en Europa Oriental con su esposa y cuatro hijos. Él está involucrado en la escuela de plantación con Training Leaders International.

“Un ángel del Señor le dijo a Felipe: «Ponte en marcha hacia el sur, por el camino del desierto que baja de Jerusalén a Gaza.» Felipe emprendió el viaje, y resulta que se encontró con un etíope eunuco, alto funcionario encargado de todo el tesoro de la Candace, reina de los etíopes. Éste había ido a Jerusalén para adorar y, en el viaje de regreso a su país, iba sentado en su carro, leyendo el libro del profeta Isaías. El Espíritu le dijo a Felipe: «Acércate y júntate a ese carro.» Felipe se acercó de prisa al carro y, al oír que el hombre leía al profeta Isaías, le preguntó: —¿Acaso entiende usted lo que está leyendo?—¿Y cómo voy a entenderlo —contestó— si nadie me lo explica? Así que invitó a Felipe a subir y sentarse con él.” (Hechos 8:26-31)

Nuestra invitación a movernos a Europa del Este vino de una de nuestras principales Uniones Bautista de la zona. El deseo de ellos es rediseñar y reiniciar una escuela bíblica que enseñara principios bíblicos sólidos de una forma absoluta. Sin embargo, desde que llegamos aquí hace más de un año, nos hemos encontrado unos comentarios inesperados, tanto de los nativos como de los extranjeros:

- “La educación teológica no se necesita aquí.”
- “La educación teológica es muy compleja para nosotros”
- “No hay posiciones pastorales abiertas en las iglesias existentes y las iglesias no están creciendo, ¿por qué entrenar a las personas para un trabajo que no existe?”
- “Todo lo que necesitamos aquí es mentoría y discipulados, no algo formal y elaborado.”

Comments like these are probably also heard in many other places where serious theological education is needed. Though such an environment can be difficult to work in, we have never wavered in the knowledge that the Lord has sent us here for a reason. We know that He desires people to know Him and His word, and to be thoroughly equipped for ministry. We have never considered that the ministry of solid theological education is a waste of time or resources. But how is this mission best fulfilled in the context of challenges like these? By recognizing some of the objections to and attitudes about missional theological education, we can move more strategically to develop a direction to accomplish this valuable, God-honoring and remarkable ministry.

1. El Reto de la apatía local

Aquí donde estamos, a menudo las dificultades son impulsadas por ideas erróneas acerca de la necesidad de una educación teológica. Por ejemplo, en Europa del Este un pastor no recibe regularmente compensación por ir al seminario ya que no genera ingresos luego que se gradúa a menos que sea a través de un patrocinador del occidente. Adicionalmente, en nuestra localidad un grupo étnico mayoritario no cree en la oficina pastoral, solo en líderes laicos. Esto causa que las iglesias locales duden acerca de enviar estudiantes para educación teológica, dado que ellos no creen que habrá una “compensación”.

2. El reto de la Enseñanza existente

A menudo me preguntan, “¿Acaso no hay lugares en tu localidad enseñando teología?” Como en la mayoría de los lugares del mundo, la respuesta es “sí, los hay”. La educación teológica está en todas partes. Hay multitud de lugares que se auto identifican como escuelas de teología. Como la etíope, gran multitud alrededor del mundo tiene un palpable deseo de conocimiento teológico. La pregunta es ¿Qué tipo de educación teológica se está ofreciendo? ¿Es esta fiel a la biblia o se acomoda a los grupos que podrían enseñar un evangelio diferente? ¿Prepara esta de forma completa y comprensiva a las personas para el ministerio? ¿Es esta enseñada por profesores calificados que han sido certificados? ¿Se basa esta en el evangelio de Cristo (Somos pecadores, condenados ante Dios, necesitamos creer solo en Él y no en nuestras obras, necesidad de propiciación y reconciliación, etc.)?

Algunas escuelas enseñan de la biblia y puede ser bueno para un selecto grupo de nuevos creyentes, pero no son integrales “a fin de que el siervo de Dios este enteramente capacitado para toda Buena obra” (2 Timoteo 3:17) Otras escuelas son realmente simples escuelas seculares enseñando religiones de forma comparativa y hablando sin apoyarse en la verdad bíblica. Existen todavía otras que están súper enfocadas en ciertas perspectivas denominacionales favoritas y no son integrales teológicamente. Hay una escuela aquí que solamente enseña cómo conducir “servicios de sanación”, y se hace llamar escuela de teología. Para el que no discierne esto puede ser bastante confuso.

3. El reto del pragmatismo

Otra respuesta a un ministerio que se centra en la buena educación teológica y que a menudo hemos escuchado es que estamos simplemente discipulando personas una por una en educación teológica, por así decirlo. El pensamiento detrás de esta respuesta se evidencia en las líneas de, “¿Por qué enseñar personas a construir un restaurante cuando podemos simplemente darles comida rápida? El hambre es apremiante y urgente, la necesidad es ahora, y no tenemos el tiempo necesario para la educación teológica formal.”

Por alguna razón, la gente que dice esto tiende a pensar en la educación teológica como algo obsoleto y en contra del discipulado y del evangelismo, haciéndolos parecer mutuamente excluyentes. Debido a las grandes necesidades de muchos países, la conveniencia ha llevado a muchos a tratar de hacer arreglos rápidos y abordar problemas espirituales

a menudo en la forma más rápida posible. Podemos estar parcialmente de acuerdo con este argumento. Rara vez por aquí, escuchamos el verdadero evangelio siendo predicado dentro de la evangelización. Nosotros escuchamos bastante acerca de la construcción personal del reino, las sanaciones de fe y el evangelio de la prosperidad. Nosotros muy rara vez escuchamos acerca de un pecador que necesite a Cristo. La gente está hambrienta por el evangelio llano. Mucha gente aquí puede ser descrita como centrado en sí mismo, enojado, solitario o deprimido. Esto hace parecer urgente el llenar estas necesidades en la forma más rápida posible, y el entrenamiento formal parece la ruta más larga en la fila para cenar. Por lo tanto, esa es la disparidad entre lo que la gente aquí (o en cualquier otro lugar) necesita, y ¿que nosotros estamos esperando construir algo lo suficientemente grandioso para ser justificados? Esto es algo para discutir acerca de la necesidad de una educación teológica formal en occidente, pero más específicamente en países donde las iglesias están estancadas y la gente no ha sido alcanzada por el evangelio ¿Deberíamos estar considerando una educación teológica formal?

Sin embargo, si las personas están hambrientas y todo lo que hacemos es proveerles de aperitivos rápidos, ¿cómo podría esto ayudarles de forma permanente? La realidad es que hemos estado viendo personalmente la formación de las iglesias aquí después de décadas de varias visitas occidentales y discipulados al azar. Esto no es suficiente. Esto, porque ellos a menudo solo obtienen unas pocas migajas— lo suficiente para sobrevivir. Muchas veces las migajas son arrojadas por cristianos de buena voluntad que prontamente parten, y las personas luego se enfrentan a una hambruna espiritual nuevamente.

El punto no es la forma de cómo dar el entrenamiento. Muchas formas son necesarias. El punto realmente es alimentarlos en cada forma posible de manera que ellos estén equipados para hacer toda buena obra. Después de todo ¿No sería mejor darles lo que ellos están pidiendo— educación sólida, instrucción en discernimiento y un sólido entendimiento doctrinal? ¿No podríamos alimentarlos y hacerlos crecer de forma que puedan producir buen alimento por ellos mismos? Si podemos tomar un puñado de personas y enseñarles teología sólida, entonces el futuro será brillante. Estos “Cocineros” preparan comida nutritiva y cordial que satisfará y llenará los corazones hambrientos. Entonces aquellos quienes hayan saboreado la verdad pueden aprender a preparar los mismos platos para otros. De esa forma 2 Timoteo 2:2 es puesta en práctica. La gente de nuestra región necesita ser alimentada espiritualmente, pero ellos también necesitan sus propios “restaurantes teológicos” (Por ejemplo educación teológica formal). No podemos conformarnos con darles solo lo suficiente para sobrevivir.

4. El reto de la teología Youtube

Hambrientos de una educación teológica, la gente acudirá a donde sea que pueda encontrar una fuente de alimento. El lugar más predominante para la educación teológica en nuestro contexto no es la escuela bíblica Z, sino la escuela de Youtube. Aquellos que hablan inglés tienen a su disposición un servicio de ofertas cristianas en el Internet, que cubre una vasta selección de sabores teológicos. Ellos pueden escoger y elegir cualquier cosa que les parezca dulce y atractiva. El problema es que esto da como resultado preferencias por determinadas teologías, un error que ocurre a la falta de guía y a mucha confusión teológica. Lo que hemos visto es que estos buscadores a menudo terminan con una dieta que consiste en doctrinas podridas e ideologías

rancias, las cuales ellos convierten en prédicas consideradas verdades para las personas.

Me reúno con hombres que son inteligentes y teológicamente adeptos, pero debido a que su educación ha estado limitada a lo que pueden recoger de las búsquedas en Internet, tienen serias brechas en su entendimiento de las escrituras y de teología. Ellos tienen una multitud de preguntas y conflictos de información. Ellos luchan con respuestas a preguntas teológicas que son presentadas a la mayoría de los pastores tales como “¿Cómo puedo estar seguro de mi salvación?”, “¿Qué es el regalo del Espíritu Santo?”, “¿Cómo puedo interpretar las profecías bíblicas?” Ellos no pueden responder a alguien sobre situaciones prácticas tales como, “¿Cuáles son los principios de la membresía de la iglesia?”, “¿Cómo mejoro mi oración en público?” “O aún, “¿Cómo le hablo a alguien acerca del evangelio?” Ellos no saben dónde comenzar con preguntas tales como “¿Debo adoptar si no puedo tener hijos?” o “Mi esposo tiene cáncer— ¿qué hago?” o “¿Cómo le digo a mi esposa que he cometido adulterio?”

1. El reto del formato misionero

Los retos aquí tienen una inclinación más práctica, y provienen no de un contexto local sino de un país, iglesia o incluso un misionero occidental que lo envía. Cuando la gente escucha acerca del tipo de trabajo misionero que tú haces, es a menudo difícil para algunos abrazar la idea de que “las misiones educativas” (entrenamientos teológicos) son tan vitales como los trabajos misioneros de plantar iglesias o de evangelizar en la calle. En realidad, sin el apropiado entrenamiento de los obreros cristianos nacionales el estado del evangelio se desintegra rápidamente en el país. Aunque las misiones educativas no involucran usualmente labor física y no son necesariamente propicias para los equipos a corto plazo, realmente son sin lugar a dudas, trabajo misionero fundacional.

2. Avanzando—Obteniendo “La guía correcta”

Así que, ¿Cómo podemos trascender más allá de los obstáculos de la conformación de la educación teológica? ¿Cómo hacer esto de tal forma que impacte verdaderamente el estado local de cristiandad para la gloria de Dios?

Confía Nuestra agencia misionera, Training Leaders International, existe debido a que la buena educación teológica no existe. Mi actitud para seguir adelante debe estar a la vanguardia de mi mente. ¿Creo yo que Dios quiere que la verdad acerca de Él sea conocida? Sí. ¿Creo yo que Él desea que esto suceda en todo el mundo? Sí. Yo nunca he dudado si lo que estoy haciendo es relevante o necesario. Sin misiones educativas, ¿Cómo cumpliremos el mandato de Colosenses 1:28, “A este Cristo proclamamos, aconsejando y enseñando con toda sabiduría a todos los seres humanos, para presentarlos a todos perfectos en Él.”? Nosotros debemos confiar en que Dios tiene su remanente de personas, quienes Él quiere que guíen a su pueblo.

Ora “Por eso, desde el día en que lo supimos no hemos dejado de orar por ustedes. Pedimos que Dios les haga conocer plenamente su voluntad con toda sabiduría y comprensión espiritual” (Colosenses 1:9). Yo debo orar de tal forma que el Señor me llene a mí y a las personas aquí de toda sabiduría y entendimiento espiritual. Yo debo orar de tal forma que los pastores que Él ha puesto para guiar sus ovejas estarán equipados para hacerlo. Yo debo orar para que mi corazón

esté centrado en su gloria, y no en un edificio o programa. Nunca se trata acerca del grado, es siempre acerca de la verdad de Dios.

Escucha Cuando yo llegué, caminé por los alrededores hablando a otras escuelas, para determinar que funciona y que no. Yo también me reuní con un sin número de personas, dentro y fuera de nuestra Unión. Ya sea que la información fuera buena o mala, yo siempre aprendí algo que me ayuda en la larga carrera. Mientras más escucho más aprendo, y mejor será la escuela.

Desarrolla Debemos desarrollar estudiantes mediante el desarrollo de relaciones. Es primordial que también desarrollemos planes estratégicos de cómo la escuela debería lucir, tomando en cuenta las necesidades de la zona tanto como las habilidades y recursos de nuestra agencia misionera. Esto incluye la elaboración de un catálogo y un panfleto, reclutamiento de profesores, identificar la escuela, desarrollo del equipo de soporte, mejoras físicas del edificio y definir lineamientos críticos necesarios para lograr la infinidad de las cosas necesarias. Finalmente, es necesario desarrollar una capa protectora dado que las detracciones frecuentemente llegan tanto de dentro como de fuera. El estrés de vivir en el campo misionero combinado con todos los problemas que involucra el ministerio pueden hacernos sentir derrotados. El fortalecimiento de la capa protectora, es decir el desarrollo escolar, es un trabajo lento que solo el tiempo y las pruebas pueden lograr.

Cambia Para ser eficientes, deben haber cambios en las actitudes, debemos desenraizar el pensamiento de que la educación teológica es solo para pastores. Las personas deben cambiar sus prejuicios de que la educación teológica no vale la pena simplemente porque no hay “garantía” de un trabajo “compensado” al final. Más importante aún, debe haber un cambio en como las iglesias locales interactúan con la escuela. Tener una política de reclutamiento interdenominacional ayudaría en este aspecto.

Intercede Considere el llamado a misiones educativas y vea como el mundo pueda ser cambiado. Dese cuenta que “enseñándoles a obedecer a todo lo que les he mandado” es una parte esencial de Mateo 28. Entender que la enseñanza y el entrenamiento de otros en la verdad de quien Dios es y será siempre de honra para el Señor.

Algunas veces tendemos a fallar hacia una actitud mal guiada de que lo que sea que tenga un área de educación teológica es lo suficientemente buena para ellos. En misiones este es un caso raro. Hay por lo menos dos posibles fuente de esta forma de pensar. Primero, esto podría originarse de la realidad de muchas otras necesidades apremiantes en el campo misionero. Esta perspectiva sin embargo, contradice una visión más baja de la educación teológica cuando se compara con otros ministerios. Segundo, este “suficientemente bueno” puede también venir de observar la pobreza de la educación teológica que un área puede tener y mentalmente fijar el estándar por debajo de sus necesidades teológicas. Esto se convierte en no más que un deseo de darle a la gente el mínimo suficiente de educación teológica como para subsistir. Irónicamente esta perspectiva algunas veces surge de aquellos que han tenido entrenamientos teológicos avanzados.

Debemos dar a las personas las herramientas necesarias para cumplir con el trabajo de las misiones, y mediante esto equipar completamente a hombres y mujeres para el trabajo en el

ministerio. La senda hacia el trabajo misionero educacional involucra enseñar, plantar, discipular, evangelizar, y entrenar teológicamente.

EDITORIAL DE CLAUSURA

Pastoreando Personas con Discapacidades

David Deuel

La mayoría de los pastores quieren servir y guiar a las personas con discapacidad en su congregación. Si no lo crees, míralos cuando una nueva persona con una discapacidad entra en su iglesia. Lo que es más, los pastores deben establecer el tono para la congregación a seguir cuando se trata de ministrar a y con las personas con discapacidad.

No todos los pastores saben cómo servir a las personas con discapacidad o conducir a su congregación en el ministerio de la discapacidad. Este estudio tiene como objetivo ayudar a los pastores a entender la discapacidad, corregir malentendidos, y las personas con discapacidad pastor bíblicamente.

Entender la Discapacidad

Obtener una comprensión de la discapacidad prepara pastores y sus iglesias para ser más eficaces en ministrar a las personas con discapacidad. Varios puntos se destacan:

Dios habilita e inhabilita las personas con gran variedad. La discapacidad es una cuestión de grado. Haríamos bien en recordar que se trata de una simplificación excesiva decir que algunas personas son discapacitadas y otros no lo son. Es más preciso para nosotros considerar la discapacidad en un rango de menos y más.

Cada persona tiene cualidades que los incapacitan, que tienden a aumentar a medida que envejecemos. Todos seremos discapacitados un día. Por lo tanto, estamos mejor viendo a las personas con discapacidades más graves como con más desafíos y nos recordemos nosotros mismos de que la discapacidad nos espera a todos. Hay más de mil millones de personas con discapacidad en nuestro planeta. En términos generales, es decir uno de cada siete.

Dios nos invita a ver la discapacidad como un vaso medio lleno. Cuando se trata de discapacidad, se pueden ver los retos o se pueden ver las bendiciones. Si la Iglesia está dispuesta, puede beneficiarse en gran medida de la presencia y perspectivas de las personas con discapacidad. Varias bendiciones que las personas con discapacidad aportan a su iglesia local son dignas de consideración:

En primer lugar, las personas con discapacidad tienen una visión única y valiosa sobre el sufrimiento humano. Debido a que constantemente tratan de limitaciones, molestias y dolor, lo hacen mejor que el resto de nosotros. Aprenden a vivir con el sufrimiento. ¡Algunos de nosotros temblamos cuando se nos pone una vacuna contra la gripe! La mayoría de las personas con discapacidad han soportado años de tratamientos, medicamentos y procedimientos médicos además de sufrir emocionalmente, como el rechazo social. Supuestas curas milagrosas han levantado sus esperanzas sólo para lanzarse cuando fallan.

En segundo lugar, las personas con discapacidad tienen un sistema de detección de sensibilidad. Ellos pueden detectar sentimientos heridos de una milla de distancia. Esto es significativo para las iglesias que desean amar incondicionalmente mejor que la población no creyente. Debido a que las personas con discapacidades entienden lo que significa ser

maltratados, o simplemente ignorados, ellos también tienen una mayor conciencia de los necesitados y de sus sentimientos. En consecuencia, pusieron el estándar en materia de sensibilidad.

En tercer lugar, muchos cristianos con discapacidad caminan de cerca con Dios porque tienen que confiar en el Señor para aguantar sus retos en la vida mucho más que otros de nosotros. En sus momentos de dolor físico, frustración y aislamiento, aprenden a mirar a Dios y encontrarlo listo para recibirlos en su discapacidad.

En cuarto lugar, las personas con discapacidad son especialmente dotadas y pueden ministrar a otros de maneras sorprendentes. De hecho, se puede ministrar con la misma eficacia, si no más que sus hermanas y hermanos en Cristo que no tienen discapacidades. Su discapacidad física o mental, en las manos de Dios, se convierte en un ministerio de bendición. Esto trae una nueva visión al reto de Pedro de que todos los creyentes en el cuerpo de Cristo tienen dones que necesita la Iglesia (1 Pe. 4:10). No se excluye a las personas con discapacidad.

En quinto lugar, desde una perspectiva para alcanzar a las personas, aquellos con discapacidad tienen una incomparable capacidad de llegar a las comunidades de discapacitados con el Evangelio y discipularlas. El resto de nosotros puede no saber cómo entrar en una cultura de una discapacidad específica. Lo que es más, no podemos sentir bienvenidos. A primera vista, esto puede sonar exclusiva o perjudicado. Pero años de ser excluidos de las actividades, organizaciones, incluso las familias, han dejado a la gente con discapacidades una sensación de ser dejados fuera. Esta es una razón por qué las personas con discapacidad forman sus propias comunidades.

Comunidades con discapacidades reciben a personas con discapacidad con los brazos abiertos, mientras que los no discapacitados a menudo no lo hacen. Esto puede no ser intencional; pero la intención importa poco a los que están aislados socialmente. En cualquier caso, las personas con discapacidad con frecuencia evangelizan y ayudan a otras personas con discapacidad para crecer espiritualmente con mayor impacto duradero que la población sin discapacidad. Más a menudo que no, la población sin discapacidad ni siquiera parece importarle. Pero hay excepciones maravillosas.

La discapacidad entró al mundo con el pecado y el sufrimiento en el Jardín del Edén. Pero Dios en su buena voluntad tiene la discapacidad como una herramienta en manos de su poder para dar forma a los hombres y mujeres a la imagen de Cristo. Si somos lo suficientemente valiente para preguntar por qué Dios nos dio, todos nosotros, incapacidad para hacer frente a, tendremos que reconocer que Él lo utiliza en nuestras vidas de muchas maneras. A través de ella, crecemos como individuos e iglesias. También vamos a reconocer que es una forma más en la que Dios se trae gloria a sí mismo.

Corrija Errores sobre la Discapacidad

El pueblo de Dios a menudo tiene y propaga ideas equivocadas sobre la discapacidad que debemos abordar directamente. En su Palabra, Dios disipa tres mitos comunes acerca de las personas con discapacidad:

Mito #1: Dios no ama a las personas con discapacidades. Esta noción proviene de creencias paganas.

Pero la Biblia deja claro que una discapacidad no es la desaprobación o el castigo de Dios sobre los individuos que son discapacitados. Él permite discapacidad para sus fines previstos: para traer gloria a Sí mismo, el crecimiento espiritual en las personas con discapacidad, y oportunidades de ministerio y bendiciones para los creyentes que atienden a personas con discapacidad.

Mito #2: Las personas con discapacidad o sus padres pecaron contra Dios. Una segunda idea equivocada acerca de la causa de la discapacidad se ve cuando alguien le preguntó a Jesús si el ciego de nacimiento lo era porque él o sus padres que habían pecado. Jesús respondió “ninguna” y explicó que existía la ceguera de este hombre, “a fin de que las obras de Dios se manifiesten en él” (Juan 9: 1-3).

El punto de Jesús es claro: la incapacidad existía para que pudiera curar a este hombre. Si bien este es un caso específico, existe un principio general detrás. Dios permite que algunas personas y no otros sean discapacitados con el fin de lograr sus propósitos.

Mito #3: Las personas con discapacidades tienen falta de fe de ser sanados. Algunas personas creen que si una persona posee la suficiente fe, serán sanados. Esto no es enseñado en ninguna parte de la Biblia, pero está basado en un mal entendimiento de Mateo 17:20 donde nada es imposible con fe.

La clara enseñanza de la Biblia es que debemos orar como aquellos que someten su voluntad a Dios, entonces si es la voluntad de Dios, sin duda puede curar la discapacidad de una persona. Eso ocurrió durante el ministerio terrenal de Jesús y en algunas otras ocasiones en el Antiguo Testamento y la iglesia primitiva. La mayoría estaría de acuerdo en que podría suceder hoy. Pero siempre se ha hecho para la gloria de Dios, y con frecuencia para el crecimiento de la persona.

Muchas personas con discapacidades tienen una gran fe y viven vidas cristianas victoriosas. De hecho, su fe puede ser más fuerte que el creyente sin discapacidad “*debido a la discapacidad.*” (David C. Deuel, “God’s Story of Disability: The Unfolding Plan from Genesis to Revelation,” *Journal of the Christian Institute for Disability* 3:1 [2013, forthcoming]).

Pastoree Bíblicamente a Personas con Discapacidades

¿Cómo podemos servir a las personas con discapacidad? La historia de Dios en la Escritura es acerca de su misión en la tierra. Nuestra misión, que debe ser consistente con la suya, debe comenzar con evangelizar y discipular a las personas con discapacidad (Mateo 28: 18-20.). Este proceso de dos etapas debe ser siempre nuestra primera prioridad.

En primer lugar, evangelizar a las personas con discapacidad (Mat. 28:18-20). Debemos considerar la forma de llevar a la gente con discapacidad a Cristo. No debemos imponer condiciones en nuestro amor por las personas con discapacidad. Esto es muy fácil de hacer. Por ejemplo, no hay que llevar una persona no creyente con una incapacidad para pensar que no vamos a cuidar de ellos a menos que se conviertan en un cristiano. Esto es manipulación y es un error. Lo que es más, llegando algunos grupos de discapacitados con el Evangelio se requiere el compromiso y la atención adicional.

En segundo lugar, discipular y capacitar a las personas con discapacidad (Ef. 4:11-13). Las personas con discapacidad tienen que estar en la iglesia de Jesús aprendiendo y creciendo. Un tratamiento compasivo y un ministerio de misericordia deben ser tejidos en la tela de cada pensamiento y acción relacionada con la discapacidad, y no sean tratados como un componente

adicional del ministerio discapacidad o (aún peor), puesto en contra del evangelismo y el discipulado.

Por ejemplo, los cristianos bien intencionados pueden llegar a ser tan consumidos por la condición de discapacidad de una persona que descuidan la condición espiritual de la persona. La condición espiritual debe ser siempre nuestra mayor preocupación, aunque no necesariamente nuestro primer tratamiento, ya que es la mayor necesidad de todos. Evangelizamos y discipulamos a la gente con discapacidad, porque así es como mejor los amamos.

Es muy importante que ayudemos a la persona con una discapacidad a crecer espiritualmente de la mejor manera posible. No debemos causar que la persona con una discapacidad que dice ser cristiana crea que al menos que crezca espiritualmente en conducta, nosotros la trataremos como un niño castigándola o ignorándola.

En tercer lugar, garantice que las personas con discapacidad puedan adorar, tener comunión y servir en la iglesia (Fil. 2:1-3). Debemos proporcionar oportunidades para las personas con discapacidad a participar en todos los aspectos de la vida de la iglesia. Vamos a tener comunión con ellos, participar en la práctica de los “unos a otros” con ellos. También deben tener la posibilidad de participar plenamente en la adoración. Lo que es más, deben ejercer los dones espirituales que cada uno tiene (1. Pe. 4:10) para servir en nuestras iglesias.

Una vez que hemos priorizado los asuntos espirituales, debemos también abordar lo que podría evitar que alguien con una discapacidad participe en la vida cristiana. ¿Cómo posiblemente podemos ayudar a la persona con una discapacidad responder a la Palabra de Dios cuando la discapacidad le impide a esa persona de responder?

Al dar prioridad a las necesidades espirituales, pero sin descuidar las necesidades físicas y cognitivas, Jesús ejemplifica nuestro papel con personas con discapacidad. Lo que es más, los diáconos en la iglesia primitiva sirven como modelos para el papel de todos los creyentes en la asistencia a los demás. Con gran confianza en que Dios puede usarlos, y estos ejemplos piadosos, debemos considerar nuestra misión.

En resumen, tenemos que velar porque todos los aspectos de la experiencia de la iglesia local se realicen en la vida de las personas con discapacidad. En las palabras de Jesús, debemos invitarlos a nuestro banquete, después de lo cual podemos esperar el resultado prometido por Jesús: que (todos) seremos bendecidos (Lucas 14:14). De hecho, tenemos la bendición de contar con personas con discapacidad en nuestra experiencia cristiana individual y colectiva.

La Biblia, al tratar a las personas con discapacidad como parte de la asamblea en el Antiguo Testamento y de la Iglesia en el Nuevo Testamento, nos muestra claramente que las personas con discapacidades son sólo eso. Son *personas*, las cuales, por el plan soberano de Dios, tienen discapacidades. No son otra categoría de personas, pero tienen diferentes capacidades, dones y talentos, al igual que aquellos que no tienen discapacidades.

La mayoría de las personas con discapacidades esperan que su iglesia local les proporcione dos cosas: el acceso a las instalaciones de la iglesia y la aceptación de la gente de la iglesia, sus hermanos y hermanas en Cristo. ¿No es esto lo que todos los hombres quieren de la iglesia?

Si somos obedientes a la enseñanza bíblica sobre la discapacidad, nosotros trataremos a todas las personas como uno de nosotros, y les daremos un poco de ayuda a los demás donde se necesita.

Como pastor, lleve sus ovejas como un rebaño. No permita que los corderos con discapacidad permanezcan muy por detrás para los lobos o agotamiento. Algunos pueden requerir un poco más de atención. Pero también contribuirán significativamente a la salud, el bienestar general, y especialmente, el crecimiento espiritual de la grey.

A lo largo de la breve misión terrenal de tres años de Jesús, Él se encontró con muchas personas con discapacidad. ¿Su respuesta? Jesús ministró a las personas con discapacidad como si fueran si estuviesen en el tope de su lista de prioridades. ¿No debemos como su sub-pastores hacer lo mismo?¹

¹ Portions of this study are excerpted from, Dave Deuel, "God's Story of Disability: The Unfolding Plan from Genesis to Revelation," the Journal of the Christian Institute on Disability (JCID) Vol.2, No.2, Fall/Winter 2013.

RESEÑAS DE LIBROS

Borthwick, Paul, *Western Christians in Global Mission*. Downers Grove: Intervarsity Press, 2012. 224 pp. \$16.00.

En *Western Christians in Global Missions*, Paul Borthwick pasea al lector a través de triunfos y preocupaciones acerca del levantamiento de la iglesia en el Mundo Mayoritario y el papel que la Iglesia Occidental tiene y podría jugar en su futuro. El libro está organizado en dos partes. La primera parte, “¿Dónde estamos ahora?”, describe los cambios que han tenido lugar en el mundo y provee una vista general de la identidad de la Iglesia Global.

La parte dos cubre como la iglesia de Norteamérica debería ayudar, apoyar y trabajar con la iglesia del Mundo Mayoritario. La recomendación de Borthwick en su conclusión es que la Iglesia Occidental debería no seguir liderando, sino apoyando y trabajando con sus hermanos y hermanas alrededor del mundo. El divide esto prácticamente en discusiones sobre humildad, propósito recíproco, sacrificio más que generosidad e igualdad de asociación. Los términos “Iglesia Occidental” e “Iglesia Norteamericana” son usados indistintamente y para la mayoría de las discusiones que el comenta se refieren a la Iglesia Americana. La Iglesia Occidental en este libro muy rara vez incluye a Europa occidental.

Debido a que este libro cubre tal enormidad de información en un formato condensado, quiero solamente enfocarme en su evaluación de ambas Iglesias, la Iglesia de Norteamérica (realmente Estados Unidos) y la Iglesia del Mundo Mayoritario (Originalmente África). Es dentro de su valoración donde el invierte la mayor parte de su concentración a partir de lo que se determina su recomendación en el resto del libro.

La Iglesia Norteamericana

¿Cómo habla uno acerca de generalidades acerca de cosas que son tan complejas? Borthwick asume el problema de frente, pero entiende que se puede observar cosas que son generalmente verdaderas. El lista las fortalezas de la iglesia de EEUU que son: generosidad, optimismo, experiencia, multiculturalismo e historia.

Borthwick recoge las pistas de mucha de las fortalezas observadas en la Iglesia Norteamericana del Obispo Hwa Yung de Malasia. Es interesante notar que mientras Borthwick registra estas fortalezas, es crítico de cada uno de esos puntos. Cuando discute acerca de las fortalezas de la Iglesia Global el no sigue el mismo patrón. El actor actualmente emplea cuatro páginas en Fortalezas (Las cuales él critica) y dieciséis páginas dedicadas a crítica. Esto es muy diferente de cómo esto se analiza en las discusiones sobre la Iglesia Global (ocho páginas de crítica y ocho páginas de elogios); uno se pregunta qué significado exactamente tiene la generosidad. La mayoría de los líderes cristianos en EEUU se lamentan por la falta de ofrendas (meramente un 4% del ingreso proveniente de evangélicos profesantes). El Obispo Yung señala que la mayoría del dinero para fundar misiones cristianas

viene de los EEUU. Eso podría ser cierto, pero eso no necesariamente habla acerca de la generosidad occidental. Esto podría hablar más acerca de algunas pocas personas muy acaudaladas.

Al explicar el optimismo, nuevamente Borthwick inicia con una crítica, llamándole a esto “optimismo ingenuo” (pág. 66). La única de las fortalezas que no es criticada es la experiencia, particularmente mientras esto pertenezca al entrenamiento teológico. Él está en lo correcto en esta consideración— las oportunidades de educación teológica, asignadas a la iglesia americana sobre la fortaleza de una estabilidad económica, permite una mayor educación formal.

Borthwick continúa dependiendo de Yung, siempre y cuando él se mantenga dentro de la historia. Esto nuevamente se convierte más en una crítica de lo que es incorrecto que un enfoque en las fortalezas. Mientras occidente debería celebrar su historia misionera, se nos habla de los muchos errores que estos misioneros hicieron en sus intentos de traer el evangelio a los confines de la tierra.

Las preocupaciones de Borthwick se relacionan básicamente en como la Iglesia Norteamericana puede afectar a todos los demás en sus involucramientos para misiones. Su enfoque es doble— en preocupaciones globales (tales como globalización y pluralismo) y en preocupaciones locales (tales como la falta de eclesiología y la nacionalización de Dios). Estos son de ayuda para resaltar, lo cual hace este libro una introducción provechosa para los que quieren involucrarse en misiones globales.

Al final de su apreciación el pide a la Iglesia Norteamericana que escuche a la Iglesia Global. El cree que tenemos mucho que aprender sobre el mundo mayoritario, pero aquí está el problema — ¿Quién es la Iglesia Mayoritaria y a quien deberíamos estar escuchando? ¿Deberíamos nosotros escuchar a TV Joshua en Nigeria o a Conrad Mbewe en Zambia? ¿Deberíamos nosotros escuchar a los líderes del movimiento Vineyard en Australia o al pastor rural indio que supervisa 20 iglesias y 10 orfanatos? El punto no es que la Iglesia de Norteamérica no deba estar escuchando si no que el autor no nos señale a quien deberíamos estar escuchando.

La Iglesia Global

Su valoración de la Iglesia Global enfrenta el mismo reto ¿Cómo puedes sintetizar algo tan complejo? El problema es que él no dice a quien le está hablando. ¿Es acaso EEUU versus el resto del mundo o es algo más enfocado que eso? Uno no sabe cuál de estos representa un reto de apreciación. ¿Cómo puedes tu decir lo mismo acerca de la iglesia Rumana que lo que dices acerca de la iglesia en Kenia? La mayoría de sus comentarios se enfocan en China, India y África Subsahariana.

Pregunta 1: ¿Es la verdad verdadera?

Borthwick menciona al principio que a la Iglesia Global no le interesa si su teología encaja dentro de categorías ordenadas del pensamiento occidental. El nunca realmente desempaqueta esto, pero esto eleva una pregunta — ¿Son las categorías exclusivas del pensamiento teológico occidental o trascienden de la cultura? Leyendo abundantemente, Borthwick esta probablemente tratando de transmitir que muchos cristianos en África y Sudamérica

son pentecostales y tienen sensibilidad por lo supernatural y la práctica de la profecía, hablando en lenguas y sanando. La forma en que el plantea su punto eleva una situación mucho más significativa. Ciertamente todos nosotros acarreamos nuestro propio equipaje cultural. Cuando leemos un texto, pero uno se pregunta si esto debería ser aplicado a todas las demás disciplinas. ¿Existe algo como las matemáticas o las ciencias Africanas? ¡Por supuesto que no! ¿Nos invita la biblia a leerlos en nuestros propios términos o es permitida una lectura a través de los lentes culturales?

Aquí tenemos un ejemplo positivo de cómo pudiera esto trabajar. En una cultura dominada por el honor y la vergüenza, la historia del hijo prodigo podría ser mucho mayor entendida porque en el primer siglo se tenía un entendimiento de honor y vergüenza de una forma que la Iglesia Occidental no tuvo. Por lo tanto la cultura del honor/vergüenza ayuda al lector a ver el texto en una forma, tal como fue definida para ser entendida. La clave sin embargo es que esta es leída de la forma en que realmente fue definida para ser entendida y no de la forma para que una cultura del siglo 20 encontrara sentido en el pasaje. Esto por supuesto es una situación de mucho significado que trae consigo preguntas de argumentos postmodernos/modernos de conocimiento y entendimiento.

Pregunta 2: ¿Culpando de problemas globales a la Iglesia Americana?

Es impactante que cada preocupación que el autor plantea acerca de la Iglesia Global es ubicada en el regazo de la Iglesia Occidental. El abuso de poder es el “resultado de la exportación del individualismo occidental a través de las misiones colonialistas”. Hacer conversos y no discípulos es algo que es un problema “tanto como en occidente ‘el evangelio de la prosperidad’ vino como el resultado de predicadores que venían de Norteamérica y Europa”. Ellos ignoran la transformación social porque “ellos han seguido sobre las pisadas del mundo dualístico de sus antepasados misioneros.”

Ciertamente los misioneros de Europa y EEUU trajeron consigo asunciones, pero nosotros muy a menudo encontramos que la gente que acusa a occidente son misionologistas occidentales o misionologistas entrenados en occidente. Esto se ha arraigado en nuestros pensamientos de continuamente excusarnos o ser constantemente autocríticos. Nosotros solamente parecemos estar dispuestos a culparnos a nosotros mismos. Yo sólo tomo una nota aquí de que es fácil ver la iglesia del exterior con un ojo menos crítico solo por la forma diferente que ellos se expresan.

Pregunta 3: ¿Qué es celo?

Pablo una vez escribió al pueblo judío en Romanos 10:

Hermanos, el deseo de mi corazón, y mi oración a Dios por los israelitas, es que lleguen a ser salvos.² Puedo declarar en favor de ellos que muestran celo por Dios, pero su celo no se basa en el conocimiento.³ No conociendo la justicia que proviene de Dios, y procurando establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios.⁴ De hecho, Cristo es el fin de la ley, para que todo el que cree reciba la justicia.

¿Qué significa pensar acerca del celo y como se define? Mientras aprecio algunos de los puntos de Borthwick's en esta sección, veo que su argumento es débil.

El comienzo describiendo celo como unos servicios de adoración escandalosos con adoración y oración expresiva. ¿Quién determina si esto es o no celo? Esto es muy diferente de un formato más controlado en algunas iglesias occidentales, pero que esto no las hace más celosas.

¿Acaso deberíamos llamar a los Bautistas Rumanos, muchos de los cuales son muy reservados y fueron encarcelados por su fe, menos celosos porque ellos no son tan expresivos como los africanos? ¿Podría nuestra interpretación de lo que es realmente el celo, ser simplemente una diferencia de expresión cultural?

En segundo lugar, Borthwick menciona “En gran parte de la Iglesia Global no encontramos debate acerca de si Marcos 16:9-20 apareció en los manuscritos iniciales o si los milagros del primer siglo fueron para hoy día.” El punto habría sido mejor desarrollado si él hubiese omitido la primera parte de la oración. Marcos 16 no está incluido en los primeros manuscritos. No lo descartamos porque es una historia realmente extraña. Él entonces hace un recuento de su propia experiencia de tener africanos orando por su milagrosa sanación. El relata que los africanos esperaban por sanación, aun cuando tuvieran que levantarlo del suelo y sacudirlo. Su punto acerca de la fe que ellos tenían es bueno, pero yo creo que él malinterpreta sus expectativas de sanación cuando es más probable que ellos creyeran que esa sanación es una promesa.

Su mención del evangelio de la prosperidad es apropiada, pero lo limita al África Subsahariana y a una exportación de los predicadores de la televisión americana. Yo alegraría que es un problema aún más grande en Asia –particularmente Corea, Singapur y las Filipinas. El evangelio de la prosperidad podría fácilmente haber estado en África antes de que cualquier misionario americano pisara suelo africano.

Yo estaba un poco sorprendido de que en su discusión él también deja sin mencionar el tribalismo; lo que aparenta no ser solo una marca de la Iglesia Africana Subsahariana, sino, la causa principal de mucha desunión. Tampoco hay una mención del nacionalismo, lo cual ciertamente afecta las iglesias coreanas y chinas.

El libro es muy útil como introducción a las misiones. Yo lo recomendaría. Sin embargo creo que todos nosotros tenemos temas de conversación que usamos para discutir sobre las fortalezas y las debilidades en la iglesia. Las fortalezas y debilidades de la Iglesia Occidental y Global podrían haber sido invertidas y la mayoría de las personas aún hubiesen estado de acuerdo con la mayor parte de lo que se había escrito. Debido a esto debemos ser cuidadosos en la forma como arrojamos conclusiones a partir de lo que observamos.

Darren Carlson
Training Leaders International
Minneapolis, Minnesota

Forrest McPhail, Michael Carlyle, and Alan Benson. *Pioneer Missions: Meet the Challenges, Share the Blessings*. CreateSpace Independent Publishing, 2015. 152 pp. \$9.99.

Yo no leo muchos libros acerca de misiones y plantación de iglesias, en parte porque he leído mucho en el pasado y en parte porque la mayoría hace un trabajo muy pobre combinando una alta visión de las Escrituras y la iglesia con un entendimiento práctico de las realidades de la plantación de iglesias en el campo misionero. El libro de Forrest McPhail, “Pioneer Missions: Meet the Challenges, Share the Blessings” es diferente.

En este corto libro (150 páginas), McPhail piensa bíblica y teológicamente, pero también muy prácticamente. Algunos libros sobre plantación de iglesias son teológicamente sólidos, pero no aportan mucho cuando abordan los contextos no-occidentales o los campos misioneros pioneros. Otros libros sobre plantación de iglesias se enfocan en contextos mayoritarios mundiales, pero parecen haber olvidado que teología es más que decirle a la gente que explore el libro de Hechos para buscar ideas metódicas. McPhail está dispuesto a explorar las grandes verdades bíblicas de dividir y aplicar para un contexto distintivo de plantación de iglesias no occidentales, que en su caso sería la parte rural de Cambodia.

En esta reseña, quiero brevemente sintetizar el contenido básico del libro, junto con algunos comentarios personales, de tal forma que los posibles lectores del mismo puedan decidir si quieren o no leerlo. Y espero que la gente lo lea porque este fue un gran libro pequeño acerca de la plantación de iglesias misioneras.

En “Pioneer Missions”, hay dos grupos de personas a las cuales el autor está apuntando: misioneros potenciales o nuevos misioneros, e iglesias en el vecindario que podrían estar confundidas acerca del tema de las misiones. Para esos lectores, McPhail responde las siguientes preguntas: “¿Qué son “misiones” y que no lo son? ¿Quiénes son los “misioneros” y que hacen? ¿Qué es la “Iglesia” y cuál es su responsabilidad? ¿Qué es el “evangelio” y como luce su mayordomía? ¿Qué es un “discípulo” y como han sido hechos? ¿Qué es “patronato” y como puede esto perjudicar el trabajo de evangelización?” (Kindle loc. 70-73)

McPhail organiza sus respuestas a estas preguntas en ocho capítulos, los que aborda de la siguiente forma: “*Ocho factores que contribuyen a los privilegios, prioridades y problemas que enfrentan los misionarios pioneros.*” (Kindle loc. 219-220). Los ocho factores se presentan como sigue:

Factor 1: El trabajo preparatorio es fundamental para la evangelización.

Factor 2: Guardar el evangelio es crucial.

Factor 3: Un discipulado intenso requiere lidiar con el pecado.

Factor 4: Los creyentes enfrentan profundo aislamiento y persecución.

Factor 5: Mantener la simplicidad del Nuevo Testamento es crucial para la vida de las iglesias.

Factor 6: La incorrecta aplicación de la verdad bíblica acerca de la abundante pobreza.

Factor 7: Un consistente enfoque espiritual del ministerio puede ser difícil de mantener.

Factor 8: Tiempos de cambio pueden oscurecer necesidades constantes.

En el “Factor 1” McPhail aborda la necesidad del misionero de tener la correcta mentalidad cuando se inicia el trabajo misionero. El aprendizaje de la lengua y la cultura son absolutamente esenciales, y es necesario tomar el tiempo para aprender lo que la gente realmente piensa, no simplemente asumir que sabemos lo que ellos están pensando solo por algo que leímos en algún libro. Aprender como presentar el evangelio claramente implica lo que la gente ya conoce y cree. McPhail enfatiza apropiadamente que todo esto toma tiempo. El misionero es como el agricultor que cosecha diligentemente mientras espera que Dios haga su trabajo.

En el “Factor 2” McPhail aborda los peligros del sincretismo. Esto es un problema realmente importante (y a menudo pasado por alto) en las misiones modernas, por lo tanto me agrada que él dedicara todo un capítulo a principios del libro. Nadie quiere sincretismo, por supuesto, pero a veces los misioneros de forma no intencional alientan a esto a través de sus propias impaciencias por conversiones, y la minimización de la necesidad de arrepentimiento. He escuchado a otros misioneros referirse en detrimento de los que se preocupan por el sincretismo y el verdadero arrepentimiento argumentando que son excesivamente críticos, legalistas y no lo suficientemente amables con los nuevos creyentes que aún no tienen sus vidas apropiadamente encauzadas. Pero McPhail lo logra justo aquí. Estas son preocupaciones serias, y son preocupaciones bíblicas. En las Escrituras, Dios toma el sincretismo y la hipocresía muy en serio, y los misioneros necesitan hacerlo también. McPhail provee una visión más bíblica de los problemas, en comparación con aquellos que minimizan estos tópicos solo por el hecho de iniciar un movimiento de cualquier cosa.

El “Factor 3” lidia con el discipulado y la disciplina en las iglesias. Este capítulo pone en claro que McPhail tiene un corazón pastoral y trata de caminar al lado de nuevos creyentes que luchan, para ayudarles a tener gozo y libertad en Cristo. Pero él paternalmente no quita la vista del pecado como si no pudiéramos esperar mucho de estos nuevos creyentes provenientes de un contexto no cristiano. El pecado es serio y la disciplina en la iglesia es necesaria. McPhail practica la disciplina en la iglesia, una práctica que no consigue mucha promoción en literatura de plantación de iglesias, especialmente en material escrito para misioneros. La disciplina es una parte necesaria del discipulado por el bien de la santidad de la iglesia.

He escuchado misioneros excusarse de los ejercicios disciplinarios para miembros de la iglesia, alegando que ellos podrían perder la relación y no aprovechan la oportunidad de hablar acerca de la vida de esa persona. Pero el autor de este libro nunca se aventura en esas resbalosas y viscosas pseudo-bíblicas aguas. Gracias Forrest, por no hacerte a un lado con este difícil y poco popular problema.

El “Factor 4” continua el tema del discipulado desde el capítulo anterior, pero ahora aborda las presiones externas del aislamiento social y la persecución que los nuevos creyentes pueden afrontar. El costo de discipulado puede ser un tema difícil y este capítulo ayuda a los lectores a saber en contra de qué están los creyentes y si necesitaran ayuda para salir de esto.

En el “Factor 5” McPhail ofrece su entendimiento acerca de los fundamentos básicos de la iglesia en situaciones de pioneras, es decir, mantener todo simple y apegado a las bases del Nuevo Testamento. A menudo cuando escucho este tipo de filosofía, un desprecio y desdén por la teología y la doctrina le acompañan. Tal situación no la he observado en este capítulo. Más bien, esto es un llamado para retornar a las tareas primarias de ser la iglesia, y resistir el impulso del misionero para fomentar las actividades secundarias que a menudo están presentes en iglesias más antiguas y más grandes en occidente, tales como las escuelas dominicales por edad, facilidades para eventos de jóvenes, o vehículos de la iglesia. McPhail advierte sobre los misioneros que se exceden al dirigir la formación del crecimiento y desarrollo de la iglesia. El escribe, *“El misionero debe enseñar la palabra de Dios y enfatizar sobre sus principios, pero debe dejar la asignación principal para ser aplicada por los creyentes locales.”* (Kindle loc. 764-765)

El “Factor 6” y el “Factor 7” son ambos relacionados con las formas en que el uso del dinero puede negativamente impactar la misión de las iglesias. El contexto de McPhail es Camboya, la cual ha visto un masivo volumen de ayuda internacional y un número correspondiente de “Cristianos de Arroz” (“Rice Christians”) que profesan fe en la cristiandad con el fin de conseguir beneficios financieros. Él reporta que todo tipo de agencias de ayuda y de individuos con buenas intenciones y ministerios, aportan grandes cantidades de dinero, pero esto sienta un mal precedente, crea dependencia e imprudentemente pone al misionero (o al pastor local) en una posición de patronato financiero para los creyentes locales.

McPhail afirma que la tarea del ministerio todo lo que persigue es la labor espiritual de hacer discípulos, no la de mejoramiento económico (por más beneficioso que esto sea). Los pobres por los cuales la biblia obliga a los cristianos a cuidar, son los indigentes sin comida, ropa y/o refugio. Sin embargo, no hay obligación bíblica de ayudar a gente que tiene sus necesidades básicas cubiertas, para incrementar sus posesiones en vida. McPhail y esos que trabajan con él, han ayudado a muchas personas con necesidades tanto físicas como financieras, por lo que él no está opuesto en ayudar al pobre. A lo que él si se opone es a poner la atención a las necesidades físicas al mismo nivel que la evangelización y el discipulado, alegando que ambos son igualmente importantes para cumplir con la Gran Comisión. Él ve como el desbalance en esta área afecta la iglesia de Camboya hoy en día.

El único punto mayor en este libro con el que estaría en desacuerdo, es cuando McPhail reclama que el convenio teológico (al cual él constantemente llama remplazo de la teología) es responsable por el énfasis excesivo en ministerios de misericordia hoy en día, y que la teología dispensacional es la medida correctiva necesaria para esta distorsión de las actividades espirituales de la iglesia. Mientras concuerdo con la conclusión de McPhail (la misión de la iglesia es espiritual, y la iglesia y sus ministerios no están obligados a cubrir necesidades sociales / ministerios de misericordia), esta parece estar fuera de lugar al colocar la culpa a los pies del convenio teológico. La principal fuente del desbalance en las misiones hoy en día, se debe probablemente a evangélicos navegando a la deriva alejándose de las escrituras y buscando hacer “misiones” que son más aceptables para el mundo de lo que realmente son, debido a un pensamiento cuidadosamente sacado de la teología del pacto. McPhail admite que existen algunos amilenialistas (yo sería uno) que están de acuerdo en que un ministerio de misericordia es un mandato individual más que una obligación para la iglesia como un cuerpo. Por lo tanto me encuentro inclinado a estar de acuerdo con las conclusiones de McPhail acerca de la misión de la iglesia, aunque no podría recomendar la vía que él usa para llegar hasta aquí.

El “Factor 8” es el capítulo concluyente y consiste en un llamado al ministerio comprometido que conserve las cosas principales. El sacrificio es necesario y los misioneros necesitan tener la voluntad de dar sus vidas si quieren ver crecer la iglesia.

De forma general realmente aprecié “Pioneer Missions” y me he encontrado a mí mismo recomendando el libro a compañeros misioneros. McPhail cubre un gran terreno en solamente 150 páginas, haciendo de esto una buena lectura, tanto para nuevos como para potenciales misioneros. Aunque el autor está escribiendo con el contexto Camboyano en mente, puedo fácilmente ver misioneros en gran variedad de situaciones adquiriendo gran cantidad de ideas y ayudas prácticas del libro.

Yo aprecie su “no sinsentido” llamado a los misioneros para establecer las expectativas apropiadas para el campo de misiones, a ser serios acerca del estudio del lenguaje y la cultura, y a ser serios acerca del evangelio y evitar el sincretismo. Este libro presenta un cuadro realista de las misiones pioneras con los retos y dificultades que esto conlleva, pero también presenta un cuadro positivamente esperanzador de lo que Dios está haciendo y de lo que puede hacer.

McPhail ha estado comprometido en la plantación de iglesias en la parte rural de Camboya por 15 años y usted puede decir que este libro está escrito sobre la base de la experiencia en el campo. Si usted quiere una reflexión meditativa y bíblica sobre la plantación de iglesias misioneras, “Pioneer Missions” es un gran libro para indagar y compartir con sus amigos y compañeros de trabajo.

Karl Dahlfred
Bangkok Bible Seminary
Bangkok, Thailand

Furman, Gloria and Nielson, Kathleen B. *Word-Filled Women's Ministry: Loving and Serving the Church*. Wheaton, Crossway Books, 2015. 256 pp. \$11.83.

En épocas cuando el relativismo moral parece llevar la corona y las distinciones de género son ignoradas y más aún personalizadas, es refrescante reseñar un libro que nos lleva a indagar profundamente en la biblia. Aun en el mundo cristiano, la confusión se sale de control acerca de los roles de hombres y mujeres, su relevancia en la iglesia local y la naturaleza del ministerio de mujeres. ¿Cómo podemos definir y entender este ministerio de género específico y su relación con la iglesia? ¿Debe el ministerio ser definido por contexto o por las necesidades de las mujeres o hay otros principios básicos subyacentes que forman su estructura ósea?

Un grupo de mujeres bajo la supervisión editorial de Gloria Furman y Kathleen Nielson han explicado bellamente lo que conlleva el ministerio de las mujeres de acuerdo a la biblia. Estas mujeres, que creen que la biblia es inspirada, inerrante y la suficiente palabra de Dios para todos los propósitos de fe y vida, intentan buscar en las escrituras los principios y guías concernientes al ministerio de las mujeres en el contexto de la iglesia local. Ellas han hecho un trabajo estelar de explorar un ministerio basado en la palabra y su impacto global mientras abordan varios problemas relacionados al ministerio de las mujeres y su propósito. Particularmente estimulante y poderoso es el rotundo tema de que la palabra de Dios es suficiente a lo largo de todos los contextos y culturas. En pocas palabras, ellas dicen que la premisa del libro es,

“Ministerio provechoso entre mujeres que está basado en la palabra de Dios, que crece en el contexto del pueblo de Dios y su objetivo es para la Gloria de Cristo” (13).

Como cristianos, todos estamos familiarizados con las palabras de Jesús en Mateo 22:37-40,

“Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con todo tu ser y con toda tu mente” —le respondió Jesús—. Éste es el primero y el más importante de los mandamientos. El segundo se parece a éste: “Ama a tu prójimo como a ti mismo.” De estos dos mandamientos dependen toda la ley y los profetas.

Sin embargo, cuando se trata del ministerio de mujeres específicamente, tendemos a apresurarnos de tal forma que el segundo hace que se olvide el primero. El amor al prójimo que no brota del pozo de la alegre teología, en última instancia falla en llegar y durar. Y la sana teología debe estar arraigada en las escrituras donde Dios se ha revelado a si mismo por gracia. Así que yo de todo corazón estoy de acuerdo con Nielson acerca de que el enfoque central del ministerio de las mujeres, tal como en el caso de cualquier ministerio de la iglesia, debe ser la palabra de Dios (20).

Nielson en el capítulo inicial expone de Isaías 55 las verdades de peso acerca de la palabra de Dios que deben dar forma a todas nuestras vidas y ministerios como seguidores de Jesucristo (20). Ella explica que Dios es un Dios que habla. Es por su hablar que la creación vino a ser y a través de tomar su palabra que nosotros fuimos hechos para vivir en relación con Él (23). Posterior a la caída, es a través de su palabra, el evangelio, que nos es dada nueva vida y restaurada nuestra relación con Él. Si por la palabra de Dios nuestro ser existe, ¿cuánto mucho más por la vida y la devoción y el ministerio? Adicionalmente ella explica que la palabra de Dios es poderosa para lograr lo que Él propone y poderosa para guardar no solo unos cuantos sino a todos lo que estén sedientos. Esto también de forma comprensiva sirve para equipar a cada cristiano. Por lo tanto podemos, con completa confianza, desenvainar esta espada de dos filos para construir nuestros ministerios en la iglesia (24-29). Yo estaba tan particularmente motivado por estas magníficas verdades acerca de la palabra de Dios como para creer en su poder a medida que ministro a otros. Nielson entonces explica que esta espada de dos filos no es solo una selección de textos, sino que es la biblia completa; la historia completa de las escrituras con Jesús en el centro (29-32). Si nuestro ministerio para mujeres no está fundado en y construido por tan gloriosa palabra de Dios, entonces no es realmente un ministerio.

Cuándo la palabra de Dios está en el corazón de nuestro ministerio, esto también da forma a los “Por qué” y los “Cómo” del “Ministerio de las Mujeres”. Para este fin Claire Smith, en el segundo capítulo, inicia abordando el sujeto fundamental del género y sus igualdades y diferencias a partir del relato de la creación en Génesis 1-3. Esto entonces nos informa acerca del papel de las mujeres en el ministerio dentro del cuerpo de Cristo, la iglesia. Claire sostiene la posición bíblica de complementarismo y hace un trabajo sobresaliente al describir la belleza de ser varón y hembra y su conexión con ser hecho a la imagen de Dios. Ella explica que esta imagen que fue empañada por el rechazo y la distorsión de los roles asignados esta ahora siendo restaurada en Cristo Jesús, no solo en nuestros matrimonios, sino en la iglesia. El enfoque de Claire es a la vez refrescante, liberador y motivador a medida que ella nos guía a través de varias formas que las mujeres pueden servir en la iglesia bajo la autoridad del liderazgo masculino que incluye enseñar otras mujeres y niños, formal e informalmente.

Cuando la palabra de Dios es el centro del ministerio de mujeres y si el ministerio de las mujeres es vital para el crecimiento de las iglesias, entonces esta espada debe ser desenvainada para equipar a las mujeres que ministrarán. Estas mujeres a cambio deben ser capaces de entrenar y pasar la palabra a las futuras generaciones. Carrie Sandom, en el tercer capítulo, aborda la misión crucial y seria del entrenamiento y su importancia en el ministerio de mujeres. Ella da algunas ideas realmente útiles sobre cómo debemos ser para entrenar nuevos líderes.

Los capítulos cuatro hasta el seis lidian con los variados contextos para el ministerio de las mujeres. Cindy Cochrum en el capítulo cuatro nos dice que el contexto primario para el ministerio de las mujeres es la iglesia local con el propósito de fortalecerla, porque Dios se revela a si mismo al mundo a través de la iglesia (96). Ella aborda brevemente los beneficios del ministerio en una iglesia local en oposición a la hermandad cristiana virtual. Cochrum también explica en detalle los variados frutos que crecen a partir de un compromiso

compartido con la palabra de Dios en la iglesia local. Sin embargo este capítulo podría haber estado fortalecido si el término “iglesia local” hubiese sido definido bíblicamente.

Si usted ha estado dudoso de invitar no-cristianos a su grupo de estudio bíblico, yo altamente recomiendo el capítulo cinco por Gloria Furman. Ella deletrea con mucho tacto, cinco formas en que el estudio bíblico puede ser usado para alcanzar a las mujeres para Cristo mientras contemplan a nuestro Dios y al evangelio. Keri Folmar en el capítulo seis explora el impacto de la plenitud de la palabra, centrada en el evangelio, orientada a la iglesia del ministerio de las mujeres a través de varias naciones con testimonios motivantes que nos estimulan al buen trabajo de servir al cuerpo de Cristo y en consecuencia al reino de Dios mediante la evangelización.

Los capítulos siete al nueve ilustran varias formas en las mujeres ministran mujeres y otros en la iglesia. Estos incluyen el discipulado usando de modelo a Tito 2 (capítulo siete), uno a uno, discipulado relaciones que apuntan a luchas específicas con el pecado (capítulo ocho), cuidado de niños, cuidado de ancianos o personas con impedimentos, oración con otros, visitas a enfermos, ministerio musical o ayudando con las comidas (capítulo nueve), solo para nombrar algunos. Ellas también abordan la importancia de la afirmación y la motivación de la iglesia de un ministerio fructífero entre mujeres, mediante no solo el equipamiento y entrenamiento de líderes, sino también mediante la oración por ellos y (en algunos contextos culturales) tratando de eliminar / sobrellevar obstáculos prácticos tales como transporte y cuidado de niños.

Al margen de lo antes mencionado, el contenido del capítulo siete pareció muy extenso y podría causar que el lector pierda su línea de pensamiento y pierda el punto del capítulo. El capítulo nueve, en su mayor parte, fue una repetición de capítulos anteriores aunque con demostraciones a través de varios ministerios alrededor del mundo.

El capítulo final del libro lidia con el propósito final del ministerio. Nancy Guthrie, muy refrescante y soberbia, aborda el propósito mayor del ministerio entre mujeres: preparar a las mujeres para el día del Señor. La mayor tragedia en la vida sería enfrentar ese día sin estar preparada (221). Para ese fin ella trabaja a través de ilustraciones y parábolas que Jesús dijo a sus discípulos de Mateo 24 y 25. Ellas nos explican nuestra necesidad desesperante para saber cuál es la urgencia y que cosas simplemente no son importantes a la luz de la eternidad (223). Ellas nos recuerdan de nuestro llamado a la fidelidad con lo que Dios nos ha confiado (224) y la necesidad de no presumir sobre las bondades del Señor. Los cristianos deben estar preparados para afrontar el juicio que nos espera aunque no sea para condenación (228-29).

Con tal solemnidad, inequívocamente y urgentes apelaciones de las escrituras, Nancy nos guía a la pura importancia y la necesidad del trabajo en el ministerio entre mujeres. Esto es por siempre importante, porque “en el Señor (nuestra) labor no es en vano” (234-35).

Altamente recomiendo este libro a toda mujer Cristiana, nueva o madura en la fe, para saber cómo amar y servir en la iglesias y también ser apreciada, de forma espiritual y física por el cuerpo de Cristo.

Priya Samuel
Grace Evangelical
Church
Sharjah, United Arab Emirates

Hoffmeier, James, *The Immigration Crisis: Immigrants, Aliens and the Bible*. Wheaton, Crossway, 2012. 176 pp. \$16.99.

¿Qué dice la Biblia sobre la inmigración? James Hoffmeier plantea un caso convincente en su libro de “*The Immigration Crisis: Immigrants, Aliens, and the Bible*”. El autor empieza indicando el problema—Los países occidentales, particularmente los Estados Unidos, tienen un problema en sus manos. Existen aproximadamente 500,000 inmigrantes ilegales en el Reino Unido, 1 millón en Alemania y de 12 a 15 millones en Estados Unidos. En Arizona, que hace frontera con México, el 10% de la población está compuesta por inmigrantes ilegales.

El interés de Hoffmeier es abordar cómo la Biblia habla de la inmigración y también argumentos que varias organizaciones cristianas hacen al respaldar varias reformas legales. La primera gran pregunta que aborda es cómo aplicar la Biblia a los asuntos legales de hoy día. Esto, por supuesto va más allá de la inmigración. Los cristianos han batallado con como las leyes del Antiguo Testamento aplican a sus propias vidas, sin mencionar como deberían influenciar las leyes públicas en un estado secular. Hoffmeier argumenta por un acercamiento robusto, moviéndonos lejos de fórmulas simplistas. En realidad el confunde un poco el idioma en esa parte (pg. 26) ya que primero plantea posiciones como formas de avanzar. En realidad hace una declaración y luego critica tres maneras de acercamiento a la Biblia (2-4 maneras).

Primero, argumenta que debemos reconocer las diferencias que existen entre nuestra cultura y la cultura de Israel. Las diferencias culturales, estructura económica, y el entorno social deben ser tomados en consideración. Por ejemplo- el pensamiento actual sobre la pobreza versus el cómo se pensaba sobre ellos antes, son muy diferentes. Hoffmeier cree que la idea de utilizar textos salteados (o textos fuera de su contexto) es simplista e ingenuo, y que debemos tomar en cuenta las diferencias culturales y de época. Este es un punto útil, y uno que la mayoría de las personas reconocerán.

En el segundo enfoque (que en realidad es el primero) desea tomar seriamente la demanda de justicia que encontramos en los profetas de Israel. Sobre esta manera de leer material profético, Martin Luther King hizo un llamado a aplicar la ley americana justamente, ya que citó a Amos en su discurso “Tengo un sueño” y hacía referencias frecuentes a textos bíblicos en sus escritos. A los ojos de Hoffmeier este acercamiento es admirable, pero limitar la justicia a la aplicación fallida de leyes existentes hace que la Biblia sirva solo como una reacción al presente, en lugar de un avance hacia algo nuevo.

En tercer lugar, expone un punto de vista motivado por el deseo de entender el principio étnico o teológico detrás de la Ley y luego utilizar esa doctrina para dar forma o criticar las leyes federales, estatales y locales. Hoffmeier aprecia esto, pero ofrece una cuarta manera de acercamiento a la Ley del AT “Tomar un punto de vista

más amplio de la enseñanza de la Biblia en los ámbitos teológico, social, y económico”. Aquí el autor resalta a Christopher Wright.

El punto fuerte del libro es la escolaridad de Hoffmeier. Él divide la discusión sobre las leyes de inmigración en diferentes periodos bíblicos: Abraham, Éxodo y la aplicación de la Ley en Israel y luego durante el exilio y luego durante el tiempo de Jesús. La discusión no se limita a lo que la Biblia documenta, pero también a lo que los países vecinos impusieron durante el tiempo de los patriarcas y la conquista. En cada capítulo el autor tiene un punto de vista muy limitado. Salvo en una ocasión, cuando rescata la aplicación hasta el final. La data es presentada de manera factual con muy poco comentario sobre la aplicación de los argumentos a las discusiones actuales. Así que cuando Hoffmeier pregunta lo que la Biblia dice sobre la inmigración, la mayor parte del tiempo está discutiendo la aplicación correcta de la ley en el período que la Biblia fue documentada.

Su presentación se resume en cuatro conceptos: (1) cada nación tiene el derecho de decidir quién puede y no puede hacer entrada a su territorio. (2) Hacer entrada legal requiere permiso del país anfitrión. (3) Las leyes del AT sobre extranjeros son para aquellos que hacen entrada de manera legal (4) El NT no agrega enseñanzas nuevas, pero sí refuerza lo que el AT dice y enfatiza respeto a las leyes y autoridades.

Empezando con Abraham el autor no solo se apoya en data bíblica, también en prácticas que pueden ser encontradas en lugares donde Hoffmeier ha pasado tiempo en excavaciones arqueológicas. Él luego toma esta información y la agrega a la discusión para informar los textos bíblicos. Por ejemplo: El AT habla sobre fronteras en la tierra de Canaán (Ex. 16:35), Egipto (1 Reyes 4:21) y las fronteras de Israel (1 Sam 27:1). La pregunta es si estas fronteras eran tomadas en serio y reconocidas soberanamente (pg. 32). Hoffmeier presenta múltiples ejemplos del texto bíblico para sustentar su punto (Núm. 20:16-21; Jue 11:16-20). Las naciones claramente controlaban sus fronteras y determinaban quien podía pasarlas. En una célebre escena sobre la tumba de un gobernador en el siglo 19 AC, hay representada una banda de Semitas entrando al territorio. La ilustración muestra al líder presentando sus credenciales, de lo que Hoffmeier dice actuaba como una especie de visa. Para proteger la integridad de su territorio los egipcios construyeron fuertes fronteras, y así evitar la migración en masa. Mientras Abraham hacía entrada a Egipto (Gen. 12:11) tal vez temiendo por su vida o que se llevaran a su esposa, propone una relación diplomática con el Faraón al ofrecer a su “hermana” Sarah en casamiento. Al final de sus días, cuando su esposa fallece, Abraham necesitaba comprar tierra para su entierro (Gen. 23:3-4). Aquí el reconoce su estado de inmigrante y su necesidad de conformarse a las leyes de la Tierra.

La mejor sección de Hoffmeier comienza cuando discute el verbo hebreo *ger*, de donde el sustantivo *ger* se deriva y se traduce usualmente como “extraño”, “extranjero”, o “forastero”. Para él, la definición bíblica de estas palabras es crítica para el debate actual. Esto probablemente solo es cierto en los Estados Unidos, donde muchos citan pasajes del AT para respaldar sus posiciones. Aquí Hoffmeier provee su única crítica cierta acerca de otro punto de vista. Él menciona Forasteros, un grupo de apoyo evangélico con mucha influencia en Estados Unidos, que cita Lev. 19:33 como su texto primario: “Cuando un extranjero resida

con vosotros en vuestra tierra, no lo maltrataréis”. El fundamento de Forasteros se basa en los principios que nos compelen a amar y a cuidar a los extraños entre nosotros.”

La pregunta permanece: ¿qué significa *ger*? El autor contiene que *ger* (extranjero/forastero), es el que fija residencia en un país por un período de tiempo extendido y se integra a esta sociedad. Sin embargo añade a este punto controversial cuando agrega “En la Biblia en hebreo el extranjero (*ger*) era la persona que entraba a Israel y seguía los trámites legales para obtener una posición reconocida como un residente extranjero” (pg. 52). Este es el argumento importante que apoya el libro completo.

La lista de textos de apoyo que él provee es impresionante y por lo general estoy de acuerdo con su estudio léxico de extranjero/forastero y su explicación sobre el verdadero significado de la ciudad de refugio en el AT. Pero, ¿realmente el AT aborda el tema de los procesos legales en cada ocasión? Cuando Ruth llega a Belén, no se mencionan procesos legales. Cuando Jacob, en Génesis 33, compra tierra de la ciudad de Siquem Hoffmeier dice que el había recibido permiso para habitar en la región (pg. 53-54). El texto, sin embargo, solo hacen mención de la compra de Jacob luego de que se mudara a la región (33:18-20); obtener permiso es una suposición. Buscar propiedad es lo que la gente hace para sentar raíces en su tierra adoptiva y hacer una vida para sí mismos.

La mayor debilidad del libro es que en realidad no aborda el tema de la crisis de inmigrantes en lo absoluto. Pese a que si hace algunos puntos generales sobre la inmigración en la Biblia, con lo cual no está de acuerdo la mayoría, la pregunta de la aplicación se deja de lado. Su aplicación básica es someterse a las leyes de lugar. Esto puede funcionar para un israelita que vive bajo la ley de Dios durante el tiempo antiguo, pero ¿qué pasa con los cristianos que viven al cruzar todas las fronteras? Mientras debe haber una disposición de ayudar a los inmigrantes legales, no se hace mención de los indocumentados. Esto parece no abarcar el empuje general de AT, que enseña mostrar compasión por los marginalizados.

Decir que los cristianos indocumentados “necesitan ser sensibles a su obligación a esta enseñanza de las escrituras (someterse a la ley) y trabajar a través de lo que puede ser juzgado como procedimientos gubernamentales imperfectos para obtener un estado legal” es no apreciar lo que está sucediendo. El libro se concentra en la naturaleza de entrada a través de las fronteras. Nuevamente, el asunto de la inmigración es bastante complejo, por lo que es chocante leer “en la data reunida en estos capítulos, no veo nada en la Escritura que derogue las leyes actuales de inmigración” (pg. 146). ¿Qué de los millones de indocumentados en los Estados Unidos que son necesarios para sostener la economía actual? Lo que explica porque ciertos sectores (como la agricultura en California) son raramente redados por las autoridades. ¿Quién está tomando ventaja de este escenario? ¿Qué de las aplicaciones temporales en la frontera de Estados Unidos con México?

O tome el gran reto de inmigrantes en Grecia, donde las personas entran ilegalmente, asumen asilo, pero nunca se les suplen los documentos necesarios porque las autoridades locales quieren que se marchen. Si las leyes del país de destino son injustas, ¿deberían los cristianos decirles a los forasteros que se queden fuera?

La necesidad humana es lo que impulsa la inmigración. Abraham fue a Egipto porque no tenía alimento. ¿Qué hubiera pasado si no se le concede entrada? ¿Se hubiera muerto de hambre? Si la entrada ilegal significa supervivencia, ¿los cristianos deberían dar soporte a aquel que huye por su vida o enviarlos de vuelta a su muerte y cumplir la ley?

Con eso dicho, hay mucha tinta sobre como los cristianos deben abordar el tema, ya sea a nivel federal, estatal, o personal. Reconocemos que las leyes existen por una razón y que ignorarlas sería catastrófico para cualquier país. Ese debate se queda para otra ocasión. No es un libro sobre la crisis actual de inmigración en varias partes del mundo. Es un libro sobre los datos bíblicos relevantes, y por eso admirable.

Darren Carlson

Training Leaders International

Minneapolis, Minnesota

Trousdale, Jerry. *Miraculous Movements: How Hundreds of Thousands of Muslims Are Falling in Love with Jesus*. Nashville: Thomas Nelson, 2012. 208 pp. \$9.99.

Jerry Trousdale tiene una historia que contar. Como misionero entre los africanos musulmanes y director de una organización evangélica de misiones, cree que ha descubierto el secreto para el evangelismo musulmán.

Como cristiano, este es un libro que quieres que te guste. Historias de avivamiento real, conversión, y transformación de comunidades son lo que uno espera. ¿Por qué no querría que estas fueran ciertas? Este es también el tipo de libro que la comunidad académica tiende a no leer. En mi experiencia limitada, esto es porque se sienten por encima de un libro como este (trágicamente) o no entienden el tipo de influencia que pueden tener en iglesias y en practicantes misioneros (más probable).

El autor inicia exponiendo que existe una forma de hacer evangelismo que nadie ha visto. Trousdale cree que haber descubierto principios bíblicos y valores que han estado escondidos a simple vista en las páginas de la Biblia. Él dedica los primeros capítulos a explicar los principios y en ilustrar narrativas de cristianos viviendo estos principios con gran éxito.

Trousdale ofrece lo que él llama las estrategias contraintuivas de hacer discípulos de Jesús (capítulo 2). Algunas son:

- Ve lento al principio para luego ir más rápido.
- Enfócate en unos pocos para ganar a muchos.
- Involucra a familias o grupos completos, no solo a un individuo.

- Comparte solo lo que y cuando la persona esté preparada.
- Empieza con la creación, no con Cristo.
- Se trata de descubrimiento y obediencia, no de enseñanza y conocimiento.
- Discipule las personas para la conversión, no viceversa.

La nueva forma de hacer ministerio debería ser (capítulo 12):

- Hacer de la oración intercesora una prioridad.
- Hacer discípulos que hagan discípulos.
- Invertir tiempo en la persona correcta.
- No decirle a las personas qué hacer o qué creer.
- Nunca conformarse con solo revelar una dimensión de la vida de Jesús.
- Nunca sustituir el conocimiento acerca de Dios por una relación basada en la obediencia.
- Entender que Jesús logra hacer cosas imposibles a través de las personas ordinarias.

Todas estas son maravillosas sugerencias. ¿Pero son nuevas? ¿Qué libro acerca de la oración no hace de la oración su prioridad más alta? ¿Quién no mentorea a alguien para que pueda ser mentor? ¿Quién no piensa detalladamente a quien discipular?

Nada de lo mencionado anteriormente es malo y aparentan ser ideas bien sabias. Empezar con la creación tiene sentido para alguien sin un trasfondo en la fe cristiana. Enfocarse en unos pocos discípulos suena como una buena idea. Pero - ¿Estas son las estrategias de Jesús? ¿Son sólo estas?

Existen muchos problemas con este modelo tipo “Sólo Jesús” o el modelo hermenéutico de Jesús. Eleva las palabras de Jesús sobre el resto de la Biblia. Como un evangélico esto es un problema, ya que toda la escritura es inspirada por Dios. La verdadera pregunta es: ¿Debemos tomar un enfoque centrado en los evangelios hacia nuestro ministerio y la lectura de la Biblia?

El punto central del asunto - Hermenéutica

Si tomamos todas las historias que Trousdale cuenta podemos reducir a una sola pregunta como crítica significativa - ¿Cómo debemos leer la Biblia? Esto, por supuesto, es bastante complejo, pero para mi ventaja teológica, el sistema completo de Trousdale puede ser confuso.

Un enfoque centrado en los evangelios al leer la Biblia se basa en el liberalismo clásico y puede volver a Jesús en un simple profesor de morales. La cruz se convierte en la parte del mensaje que debe ser obedecida, en lugar del mensaje que redime al pecador muerto. No es que Trousdale es liberal, pero imita la metodología. Déjeme traer a colación un asunto ¿Debemos ver los mandamientos de Jesús a sus discípulos como mandamientos para sus discípulos de hoy? No es mi intención reducir las palabras de nuestro Señor, pero también quiero entenderlas en el contexto de la línea de tiempo de la escritura y leerlas sabiendo que el Espíritu Santo ha trabajado en distintos autores luego de que los últimos capítulos de los evangelios fueran escritos.

Mientras Trousdale toma una cantidad de tiempo significativa exponiendo acerca de Mateo 10 y Lucas 10, pero no incluye mandatos encontrados en Mateo 10, como por ejemplo:

- No aceptes metales valiosos (10:9)
- Ni siquiera cargues con una alforja, dos túnicas, sandalias o bastón (10:10)
- Busca a alguien de confianza y hospédate allí (10:11)
- Saluda la casa (10:12)
- Bendice un casa digna, pero retén la bendición de una no digna (10:13)
- Sacude el polvo de tus sandalias si no eres recibido. (10:14)

Seguramente esto solo muestra su falla en la hermenéutica.

Esto da lugar a otra cuestión – el rol del Espíritu Santo y de los maestros en el proceso de hacer discípulos. Trousdale está justamente preocupado de que los misioneros no se enseñoreen de los nuevos creyentes. Él desea que los nuevos creyentes y los líderes de la iglesia estén capacitados para manejar la Palabra de Dios eficientemente. Sin embargo, su manera de abordar el tema es de poca ayuda. Su deseo es que todos entiendan la Biblia por medio del estudio personal y descubrimiento. Hay un rol muy pequeño, si alguno, para un maestro ayudar al nuevo creyente a entender lo que está leyendo. Decir que el Espíritu Santo simplemente guiará a cada persona se ha demostrado una y otra vez en la historia de la iglesia que lleva a que la Biblia signifique lo que el individuo quiera.

Preocupaciones Teológicas

Discipulado basado en obediencia

Como se indicó anteriormente, Trousdale obtiene todo su entendimiento de los evangelios, y esto arroja conclusiones interesantes. Una es que Trousdale anima al lector a enseñar los mandamientos de Dios para que puedan seguirlos y que sus vidas cambien y luego estén abiertos al mensajes del cristianismo (pg. 44). Esto pareciera ser exactamente lo opuesto de como la vida cristiana y la estrategia evangelística se piensa en la Biblia. Incluso en los evangelios ¿Se imagina a Jesús acercándose a los fariseos, quienes eran obedientes a la ley, tomando esta ruta? Pedro y otros en Hechos nunca predicaron sobre la obediencia en primer lugar. Pablo predicó acerca de traer la obediencia de la fe (Rom 1:5). ¿Deberíamos nosotros enseñar la obediencia a Cristo para que las personas pongan su fe en Cristo? Pablo en Atenas (Hechos 17) y Pedro a Cornelio (Hechos 10) no parecen encajar en el modelo de Trousdale. A decir verdad, el enfoque de la iglesia primitiva no parece tener un lugar en el pensamiento de Trousdale en lo absoluto.

El discipulado basado en la obediencia es exactamente lo opuesto a lo que yo llamaría disimulado basado en relaciones. Los mandamientos no son suficientes. Las declaraciones de promesas por parte de Dios en las escrituras son usadas por el Espíritu Santo para reorientar el corazón y la mente hacia una fe real, lo que a su vez alimenta la obediencia. Es el ministerio centrado en el evangelio,

no el centrado en los evangelios que cosecha santificación y discipulado bíblico (ver 2 Cor. 3:18). La obediencia en primer lugar no es bíblica.

¿Qué es una iglesia?

Este tipo de libro también trae a la mente muchas preguntas de investigación, pero más aún la pregunta de cómo se define una iglesia. Solo voy a abordar un enunciado: Cientos de miles de musulmanes se están enamorando de Jesús.

¿Qué podría significar esto? ¿Está Trousdale diciendo que a través de los principios de este libro que más de 100,000 casos confirmados se han convertido del islam al cristianismo? Un líder de Fronteras escribió en correspondencia privada, que a la fecha de publicación, ninguno de los movimientos reportados sucedieron en lugares donde Fronteras está trabajando. Entonces, ¿qué está pasando? Los números dados por Trousdale son sorprendentes (pg. 15):

- Más de 6,000 nuevas iglesias han sido plantadas entre musulmanes en 18 países diferentes.
- Cientos de antiguos jeques e imanes, ahora seguidores de Jesús, están liderando grandes movimientos de musulmanes fuera del Islam.
- Cuarenta y cinco diferentes grupos de musulmanes “no alcanzados” quienes, algunos años atrás, no tenían acceso a la Palabra de Dios, ahora tienen más de 3,000 iglesias entre ellos.

Existen problemas con estadísticas como estas. Primeramente, el autor nunca nos dice lo que él cree que es una iglesia, un grupo de personas reunidas leyendo la Biblia. Eso es una falla. He visto ministerios en India decir que han plantado miles de iglesias, pero cuando visité esas iglesias encontré 3-4 mujeres hindúes que “siguen” a Jesús como uno de sus dioses y se reúnen dos veces al año para adorarlo. Entiendo la realidad utópica de tener solo nuevos creyentes en un área, pero en algún punto debería de haber una cantidad crítica de personas que comience a prestar atención a las pistolas pastorales y al resto de la Biblia.

¿Dónde está la Biblia?

Mientras Trousdale dedica algo de tiempo al ministerio de Jesús, su base hermenéutica primordial son historias de supuestos encuentro de musulmanes con Jesús. No es que las historias están mal, pero para alguien que quiere mostrar que lo que está enseñando se encuentra en la Escritura, habría servido mejor a sí mismo y al lector partiendo de las Escrituras.

¿Dónde está el evangelio?

Trousdale describe a personas convirtiéndose en creyentes, pero nunca se dice que escucharon un mensaje y creyeron. En lugar de esto – escucharon una historia. Trousdale si habla múltiples veces de "el mensaje de Cristo". ¿Cuál fue el mensaje que llevó a la fe? No es que Trousdale niega el evangelio, sino más bien que un lector generoso va a encontrar partes que están dispersas por todo el libro. Uno sólo se pregunta por qué esto no es central.

Las palabras son importantes

Trousdale hace una decisión consciente que el lector puede no captar mientras escribe. Los creyentes sin trasfondo musulmán son llamados cristianos. Los creyentes con trasfondo islámico son llamados seguidores de Jesús. Existen dos ocasiones (que pudieran ser un resbalón por parte del autor) donde él etiqueta a creyentes con trasfondo musulmán cristianos (pg. 250). Al hacer esto, Trousdale revela lo que cree sobre la naturaleza de la conversión, lo que la gente ha llamado El Movimiento Infiltrado (*Insider Movement*), que es popular en círculos evangélicos. Hay muchos en el mundo musulmán que eliminan la palabra cristiano por la ofensa que podrían causar. Los motivos son buenos, pero debemos tener cuidado de que tan lejos uno quiera llegar con este tipo de pensamiento.

Conclusión

Puedo alejarme de este libro agradecido por el llamado a oración y a leer la Biblia. Puedo apreciar que existe una buena probabilidad de que algunas de las historias sean ciertas. Pero, no puedo elogiar este libro. Si lo lees, piensa en como uno debería leer la Biblia y si las historias de supuestas conversiones deberían de dirigir como lo lees y los métodos de evangelismo y discipulado. Seguramente los otros 62 libros de la Biblia deben desempeñar un papel en cómo discipulamos y evangelizamos.

Darren

Carlson

Training Leaders International

Minneapolis, Minnesota

Richards, E. Randolph, and Brandon J. O'Brien, *Misreading Scripture with Western Eyes: Removing Cultural Blinders to Better Understand the Bible*. Downers Grove: IVP Books, 2012. 237 pp. \$16.00.

La tesis de *Misreading Scripture* es que los valores culturales, especialmente los que se aceptan sin cuestionamiento, afectan la manera en que leemos, e incluso leemos incorrectamente, las Escrituras. Por consiguiente, la meta del autor es levantar la pregunta: ¿qué nos lleva a pasar por alto nuestro contexto cultural y nuestras suposiciones a la hora de interpretar la Biblia?

(15) “La convicción central que impulsa a este libro es que algunos de los hábitos que los lectores de Occidente (Estados Unidos, Canadá, y Europa Occidental) traemos a la Biblia puede cegarnos a interpretaciones que la audiencia original y los lectores de otras culturas ven naturalmente” (15). Ellos esperan ofrecer

un positivo correctivo “al sugerir que existe un patrón discernible por el cual los lectores occidentales leen—e incluso leen incorrectamente— las Escrituras” (16).

En consecuencia, los autores tocan nueve diferencias entre las culturas occidentales y no occidentales que impactan nuestra lectura y aplicación de la Biblia. Aunque el libro se trata sobre la interpretación bíblica, su objetivo principal no es discutir las interpretaciones particulares de textos particulares, sino ayudar a los lectores occidentales a leer la Biblia correctamente para que puedan leer y aplicar la Biblia efectivamente. “Queremos inquietarle lo suficiente para que recuerde que la interpretación bíblica es una experiencia intercultural y ayudarle a ser más consciente de lo que da por sentado cuando lee” (22).

La metáfora dominante del libro es de un iceberg dividido en tres partes. La parte uno lidia con tres asuntos que están sobre la superficie y son relativamente fáciles de ver. La parte dos lidia con tres asuntos que están por debajo de la superficie y son más difíciles de ver. La parte tres lidia con tres asuntos que están muy por debajo de la superficie y son bastante difíciles de ver.

La parte uno, “sobre la superficie”, trata sobre los temas de costumbres, raza, origen étnicos, y lenguaje. Con relación a las costumbres los autores, basándose en el diccionario Webster, lo definen como “costumbres de central importancia aceptados sin discusión y que incorporan los puntos de vista morales fundamentales de un grupo” (29). Para los autores, el hecho que las costumbres son “aceptadas sin discusión” es de suma importancia para la interpretación bíblica porque los interpretes bíblicos pueden no estar. “Lo que queremos que veas es que lo que se acepta sin cuestionamiento para nosotros con relación a ciertas costumbres puede causar que leamos la Biblia incorrectamente” (48) Por el contrario, mientras más los interpretes bíblicos desenmascaran sus costumbres, mejor pueden leer la Biblia”. En cuanto a raza y origen étnico, el objetivo principal del autor es plantear el tema de la esclavitud y sugerir que todavía afecta la manera en que leemos la Biblia. Por ejemplo, generaciones de pastores y eruditos americanos han tendido a asumir que la esposa cusita de Moisés era esclava por el simple hecho de que era una africana de piel oscura, cuando de hecho ella era, probablemente, parte de la élite cultural. Moisés probablemente se casó con alguien de una clase social más alta, en lugar de lo opuesto, pero los lectores occidentales ignoran esta posibilidad por las suposiciones raciales. Finalmente, con respecto al lenguaje, los autores aseguran que el lenguaje es la parte más obvia y a la vez más insidiosa en la interpretación bíblica intercultural (88). Por lo que intentan descubrir “unos cuantos hábitos del lenguaje occidental” (72) y, más o menos, tienen éxito en hacerlo.

La segunda parte “justo debajo de la superficie” considera asuntos que son menos obvios, y por consecuencia, más peligrosos, específicamente, el individualismo y el colectivismo, honor/vergüenza, y el tiempo. Con relación al individualismo y colectivismo, los autores, proporcionan una introducción de las diferencias básicas entre las culturas occidentales y no occidentales, y así ayudar a los lectores a entender como esto rige la forma en que interpretamos la Biblia. Por ejemplo, los lectores occidentales tienden a leer la palabra “tu” como singular cuando, generalmente, es en plural en el nuevo testamento. Esta diferencia, aunque pueda parecer menor, produce interpretaciones muy diferentes de diversos textos,

Con respecto a las culturas honor/vergüenza y correcto/incorrecto, los autores se esfuerzan en ayudar a los lectores a entender que, en general, la parte oriental del mundo cae en la primera categoría. Aunque este problema es de difícil comprensión para los occidentales, aun así impacta la manera en que leemos las Escrituras y por tanto debe recibir nuestra atención si queremos remover nuestros antifaces espirituales. Finalmente, con respecto al tiempo, los autores ayudan a los occidentales a ver que muchas culturas conciben la naturaleza y uso del tiempo en maneras diferentes y válidas. Además de ayudar a los lectores a apreciar estas diferencias, ellos también intentan ayudar a ver cómo puntos de vista alternativos del tiempo pueden alterar la forma en que entendemos diversos pasajes de las Escrituras.

La tercera parte "muy por debajo de la superficie", busca desenmascarar los asuntos menos obvios, por lo tanto más peligrosos, específicamente, reglas y relaciones, virtudes y vicios, y la supremacía del yo en la cultura occidental. En lo que respecta a las reglas y relaciones, la reclamación de los autores es que, en la Biblia así como en la mayoría de las cultural mundiales, las relaciones vencen a la reglas. Es decir, las reglas existen por el bien de las relaciones y cuando las dos entran en conflicto, las relaciones ganan. Las culturas occidentales, sugiere, tienden a valorar las reglas sobre las relaciones, pero a veces empujan esta sugerencia muy lejos. Con relación a las virtudes y los vicios, el objetivo de los autores es ayudar a los lectores a ver que las diferentes culturas tienen diferencias legítimas sobre lo que es correcto o incorrecto con respecto a una serie de comportamientos y problemas. Esto afecta la manera en que leemos la Biblia cuando, por ejemplo, nos encontramos con la lista de Pablo de las virtudes y los vicios en Colosenses 3:5 y 3:12-13, y asumimos que entendemos lo que tiene más importancia y lo que tiene menos importancia para Pablo. Finalmente, con respecto a la supremacía del yo en la cultura occidental, los autores presionan a sus lectores a ver que muy a menudo leemos los propósitos y las promesas de Dios como si tuvieran aplicación individual para mí. Por ejemplo, tendemos a leer textos como Romanos 8:28 y decir, "Dios obra todo para *mi* bien", cuando el texto significa algo muy diferente. Este hábito egocéntrico en lugar de Cristo céntrico de leer, se muestra destructivo mientras interpretamos, enseñamos y aplicamos las Escrituras.

Los autores concluyen ofreciendo cinco sugerencias útiles para remover nuestros antifaces culturales. Primero, debemos aceptar la complejidad de la lectura, interpretación, enseñanza, y aplicación de la Biblia. Hacer exégesis es difícil, y mientras más pronto llegamos a términos con este hecho, mejor. Segundo, debemos estar al tanto de la tendencia de sobre corregir nuestros hábitos de lectura cuando aprendemos nuevos principios como los muchos provistos en este libro. Tercero, debemos ser enseñables, al buscar constantemente en nuestros corazones escuchar bien las escrituras, y buscar más y diferentes perspectivas de las nuestras propias. Cuarto, debemos aceptar el error, esto es, debemos estar en paz con el hecho de que vamos a cometer errores en el camino a convertirnos en buenos intérpretes de la Biblia. En lugar de permitir que el miedo a fallar nos paralice, debemos comprometernos a ver nuestros errores y a aprender de ellos. Finalmente, debemos esforzarnos en leer la Biblia junto con otros, como Dios nos permite hacerlo. Leer las Escrituras con nuestros hermanos y hermanas de oriente, en lugar de leerles *a* ellos, nos ayudará a tomar conciencia, y a eliminar, los antifaces culturales que causan que leamos las Escrituras incorrectamente.

Los autores ofrecen *Misreading Scripture* como una forma de iniciar una conversación, y enfatizan que su objetivo no es el de cuidadosamente hacer exégesis de textos particulares de la Biblia, si no ilustrar como sus principios se podrían aplicar en el proceso de interpretación. Con esto en mente, tienen éxito en la sensibilización de sus lectores (de hecho, perturbándoles) al centrar nuestra atención en un número de asuntos críticos culturales que afectan cómo leemos y aplicamos la Biblia. Más importante aún, proveen un marco útil para pastores, maestros, y líderes que desean progresar en su habilidad de leer la Biblia para ellos mismos, y para otros, correctamente.

Donde el libro se queda corto es en la exégesis de varios textos. Nuevamente, lo autores dejan claro que una exégesis no es su objetivo principal, pero esta advertencia comprensible no es excusa para una aplicación descuidada de principios. Por ejemplo, en el capítulo sobre honor/vergüenza frente a culturas correcto/incorrecto, intentan aplicar sus percepciones a la historia de David y Betsabé. En esencia, su presunción interpretativa es que el mundo de David era honor/vergüenza y que por consiguiente los problemas de correcto/incorrecto y una conciencia culpable tenían muy poco, o nada que ver con la historia. Pero al asumir que la categorías de honor/vergüenza y correcto/incorrecto son mutuamente excluyentes, los autores malinterpretaron la historia en maneras muy problemáticas.

Los problemas exegeticos en este libro son tan serios y abundantes (particularmente en las partes dos y tres), que yo no lo recomendaría para los grupos de estudio de la iglesia local, a menos que en el grupo haya incluido un exegeta capaz. Por un lado, me preocupa que el acercamiento de los autores puede llevar a las personas a concluir que no pueden interpretar la Biblia por sí mismos ya que los problemas que nacen de hacer esto son muy complejos. Por otro lado, me preocupa que el libro puede llevar a un miembro vulnerable de una iglesia a seguir a los autores en la elaboración de conclusiones engañosas acerca de cualquier texto en particular.

Dicho esto, sí recomiendo el libro a exegetas cualificados que son capaces de cernir el trigo de la cizaña, porque hay bastante trigo en este libro. Por consiguiente, el libro ayudará a pastores, maestros, y líderes mientras buscan remover sus antifaces culturales y así leer las Escrituras correctamente. Estimulará, por lo menos, un mayor nivel de consciencia de sí mismo y humildad, los cuales son bienes valiosos para intérpretes de la Biblia.

Charlie Handren
Glory of Christ
Elk River, MN

González, Justo. *The History of Theological Education*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2015. xi + 155pp. \$39.99.

Como un educador experimentado, autor celebrado de dos volúmenes de la historia del cristianismo y un defensor del entrenamiento teológico del sur global, Justo González, esta sin duda calificado para el avance de la historia teológica de la educación. Y el libro de González *La historia teológica de la educación* es ciertamente un reinvento de su trabajo anterior con un enfoque en el entrenamiento teológico. Como González plantea en su introducción, este libro emerge de su propia reflexión sobre como dicha historia debe informar

sobre la actual crisis que está enfrentando la educación teológica tradicional. Como ha sido muy observado el involucramiento en los seminarios católicos y protestantes los cuales han declinado precipitadamente en las últimas décadas. Sin embargo, al mismo tiempo que estas instituciones luchan con producir ministros eficientes en sus Iglesias, la iniciativa de acercamiento a la educación Teológica, está experimentando un gran crecimiento. Estas instituciones se enfocan en el entrenamiento laico y clérigo y muchas veces le dan poco significado a los seminarios convencionales, aun cuando la misma facultad enseñe sobre ambos. Tal paradoja invita a una fresca reexaminación de la historia como: “una de las mejores herramientas que nosotros podemos usar para guiarnos en el futuro” (xi). La examinación histórica nos recuerda que mucho de los paradigmas de entrenamiento tradicionales toman como necesario “puede no serlo”. Por ejemplo, “por quince siglos la iglesia subsiste, enseña teología y en tiempos florece sin ningún tipo de seminario” (xi). En esta manera, la historia puede dar luz a los desafíos ambos a través de los defectos y el éxito de las generaciones previas.

González dedica trece capítulos a la inspección del desarrollo de la educación teológica del Nuevo Testamento en el presente periodo. El libro abre con un vistazo de lo que pudo aprenderse de la iglesia antigua. González nota que el Nuevo Testamento y la iglesia antigua nos dan información muy poco útil sobre la educación teológica, podemos deducir dos requerimientos básicos: los líderes de adoración deben ser capaz de leer; y deben de ser capaz de interpretar las escrituras. Ya que no existían escuelas para el entrenamiento ministerial, métodos de interpretación, aparte del método evidenciado en el texto mismo, se prefería que vinieran del entrenamiento del entrenamiento que el obispo había recibido en escuelas seculares de retórica. El mayor significado para la preparación pastoral era el proceso porque el que todo cristiano se comprometía para formar parte de la iglesia. Los catecúmenos. En la iglesia antigua, escribe González “no había diferencia entre el entrenamiento bíblico y el teológico que recibían los laicos, el cual era requerido para su ordenamiento. (14).

Luego Gonzales demuestra que el final de la persecución sistemática de la iglesia, permitía que se levantara un excepcional liderazgo Cristiano, pero también socaba la habilidad de la iglesia de preparar adecuadamente a nuevos convertidos. Indudablemente la figura más importante de este periodo fue Agustín de Hipona (354-430). Construyendo de sus propias experiencias formativas, Agustín enfatizó la importancia de la comunidad para la vida teológica. Su propia doctrina Cristiana se convirtió en el manual básico para el entrenamiento ministerial. Este período de la historia también vio un notable crecimiento en la iglesia. Pero mientras la combinación de nuevas religiones libres y las periódicas invasiones de los alemanes trajo una ola nueva de nuevos convertidos a la iglesia, también agobió el sistema de catecúmenos, necesitando la reducción del proceso de dos años a cuarenta días a cargo de Gregorio El Grande. (540-604). Este rápido crecimiento se emparejó con la ausencia formal del sistema de entrenamiento de los clérigos, contribuyendo a una gran ignorancia entre el liderazgo de la iglesia

González, enfatiza la vital importancia del desarrollo de escuelas monásticas y catedráticas al comienzo de los medio años. Los monasterios preservaron la enseñanza de la doctrina cristiana

grabaron y tradujeron la historia de personas paganas, copiando y divulgando las escrituras y entrenando a hombres para el trabajo evangelístico. Los novicios monásticos también se convirtieron en un reemplazo funcional para el catecúmeno; “Lo que era antes esperado de la mayoría de los cristianos y ofrecido a ellos, ahora se reservaba para pequeños grupos particularmente de los cristianos devotos”. (30). En adición a estas comunidades monásticas independientes, las escuelas catedrales se empezaron a desarrollar alrededor de grandes Iglesias urbanas. Aquí también, la educación básica en las doctrinas centrales de la fe, eran preservadas, y en algunos lugares, los recursos fueron desarrollados para su amplia divulgación.

González discute que el periodo más significativo del desarrollo de la teología en la historia de la iglesia, ocurrió en el siglo trece. Fue durante este periodo que la Universidad implemento un sistema alternativo a los modelos de las catedrales y monasterios. Lo que mantuvo a las universidades aparte fue fundamentalmente su independencia. Hablando de manera general, el modelo de la catedral paso a otras generaciones la ortodoxia al entregarse a la autoridad de la iglesia. El modelo universitario, en contraste, sostuvo una distancia crítica. Siguiendo el acercamiento de Peter Abelard (1079-1142), el modelo universitario vio el beneficio de retar lo que ya había sido pasado, no como una oposición a la autoridad sino más bien como un descubrimiento de la verdad. Este fue el periodo de grandes maestros escolásticos como Tomás de Aquino (1225-1274) y el desarrollo de las órdenes monásticas (franciscanos y dominicos) dedicando su vida y mente. El florecer de los escolásticos en el siglo 13 también llevo a un alejamiento entre la academia y la iglesia, a pesar del despertar teológico en muchas de las academias, tuvo muy poca penetración en la iglesia parroquial.

El desarrollo de la Universidad, y el creciente espacio entre la teología y la devoción en la academia, la profunda ignorancia de los clérigos parroquiales, y la restricción del entrenamiento teológico de los clérigos, contribuyo a la reformación del siglo 16. Entre los protestantes, la educación formal en la Universidad se convirtió en un requisito para la ordenanza, el entrenamiento bíblico, se enfatizó como necesario para los laicos, y los sistemas universales, primarios y secundarios de la educación fueron desarrollados. Entre los católicos reformados en Trento dirigieron la reformación del entrenamiento clérigo y esperaban que dicho entrenamiento se viera reflejado en una profunda espiritualidad. Fue durante este tiempo que la palabra seminario fue utilizada por primera vez por los católicos británicos para describir las instituciones dedicadas al entrenamiento en ingles de los clérigos. Estos “semilleros” existieron para cultivar un largo número de candidatos y después transplantarlos a lugares donde el ministerio pueda tomar lugar (81).

González nota que el periodo que siguió a la reforma protestante y católica vio los desarrollos más importantes. Protestantes escolásticos deseaban sistematizar las doctrinas de los reformadores, prestando más atención a las dimensiones prácticas de la teología (ética y devoción) que sus antecesores. Aun así ciertas tendencias contribuyeron a la peligrosa idea de que el conocimiento mismo continua la fe, un error que los del movimiento de la devoción querían conseguir. La educación teológica moderna nació fuera de las metas de los sacerdotes y la nueva mentalidad crítica y científica.

Lo último, sin embargo, vino a opacar al primero. Las mejores escuelas ya no eran conocidas por su relevancia en la iglesia o el ministerio, ni por el prestigio de sus maestros. El cada vez mayor acercamiento científico a las escrituras, era uno de los elementos que llevo al conflicto entre los liberales y fundamentalistas. Fundamentalistas “ignorantes canonizados” (115) promovieron el “imperialismo bíblico: mientras el primero canonizaba la ciencia u promovía discusiones que tenían muy poco que ver con la vida de iglesia. Esto llevo a una tensión persistente entre la academia y la iglesia

En su conclusión, González nota el reciente cambio demográfico y cultural que amenaza con hacer del entrenamiento teológico un programa tradicional de acreditación como los elitistas e irrelevantes de las universidades del siglo 15. El sugiere diferentes maneras en las cuales las encuestas históricas informar el pensamiento presente sobre los entrenamientos teológicos. Primero, la educación teológica debe ser retornada a su lugar apropiado, el Corazón de la iglesia, particularmente en su expresión local. Segundo, métodos de enseñanza y evaluación deberían desarrollarse con el foco de equipar a los estudiantes para que puedan compartir y enseñar los contenidos del proceso de enseñanza. Tercero, la educación teológica debe estar fundamentada vista como un esfuerzo de toda la vida y debería de ser suficientemente flexible para lidiar con circunstancias y retos inesperados. Cuarto, la educación teológica debería expandirse al compás no solo de los que se mueven hacia el ministerio, pero también aquellos que ya están en el ministerio sin entrenamiento alguno, así como las personas que tienen el deseo de entrenar a los que no tienen vocación por el ministerio. La educación teológica debería desarrollar mentores que estén entrenados en la reflexión y la práctica pastoral. Finalmente, materiales de estudio y reflexión deberían desarrollarse como recursos en el proceso del entrenamiento teológico.

La encuesta histórica de González es excelente. Los cortos capítulos hablan sobre los recursos primarios sin quedarse estancado en dar excesivos detalles. Los resúmenes de los capítulos, hablan sobre los temas principales y hacen que el libro sea bien accesible. El tratamiento histórico de González es imparcial, subrayando las fortalezas y debilidades de varios acercamientos históricos de entrenamiento. Pero el libro claramente apunta a hacer más que solo lo que sugiere el título. González mira las debilidades del modelo del seminario contemporáneo. Mientras el no precisamente identifica las debilidades, el busca un regreso al enfoque del aprendizaje comunitario para ambos los ministros por vocación y los que no tienen la vocación que estas devotos a al estudio riguroso y la práctica del ministerio para el beneficio de la iglesia local. Mientras sus directrices corresponden a realidades historias, uno se pregunta si el descubrió en la historia precisamente las respuestas que tenía en mente. Quizás la debilidad más significativa del libro de González, sin embargo es la falta de reflexión en la doctrina. El no hace nota de como el abandono de ciertos compromisos teológicos (ej. La naturaleza de la escritura, exclusivamente en Cristo) ha contribuido a una crisis en la línea principal de la educación teológica y el rechazo correspondiente en las Iglesias. Sus encuestas históricas fallan al examinar el significado de las tensiones teológicas en los periodos de rechazo y la reforma en la educación teológica (ej. Justificación, sacramentalismo).

Sobre todo este corto libro es excelente en la historia de la educación teológica. Mientras el libro tiene sus preocupaciones sobre la perspectiva en línea principal de las instituciones, todos los lectores se pueden beneficiar de la percepción histórica de González, así como también de sus sugerencias para reformar los entrenamientos teológicos.

Como González nota, ningún programa de entrenamiento no tradicional o basado en la iglesia, ha regresado a un modelo de discipulado que haya sido moldeado a una profundidad espiritual y bíblica. Pero él también está en lo correcto en decir que lo que es necesario para los seminarios tradicionales es “no menos que una transformación radical en la educación teológica, fundamentada en la renovación de la visión de la educación teológica. En esta visión, toda la vida Cristiana entre otras cosas, es una vida teológica de estudio y reflexión” (119).

C. Ryan Griffith

Bethlehem College and Seminary

Minneapolis, MN

Gorman, Michael J. *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015. 305pp. \$22.54.

Michael Gorman, Raymond E. Brown Chair en estudios Bíblicos y Teológica en el seminario de San Mary, han ahora completado su “accidental trilogía”. La trilogía comienza con: *Cruciformanía: La narrativa espiritual de Pablo sobre la cruz* en 2001, antes de continuar con “*Habitando al Dios cruciforme: Kenosis, justificación y Teosis en la narrativa de Pablo* en 2009. En el camino, en adición a numerosos artículos, Gorman ha contribuido “apóstol del Señor crucificado” una introducción teológica de Pablo y sus cartas, un gran estudio de las cartas paulinas. *Convirtiendo el evangelio* es bien servido a su antiguo trabajo, lo que le permite a Gorman hacer una variedad de importante exegesis y movimientos teológicos con simplicidad y pequeños límites. La tesis de 1500 páginas de Pablo, y de nuevo la declaración central, es que “Pablo quería que las comunidades no solo creyeran el evangelio, si no que se convirtieran en el evangelio, y así participar en la misma vida y misión de Dios” (2, énfasis original).

El libro comienza con una “invitación” a la participación y la misión. Aquí las preocupaciones de Gorman, representadas por el evangelio y la conexión de nuestra cultura desde la que escribe, se mueve inmediatamente al frente. La primera preocupación es teológica, y toma como enfoque quien Dios es y a que vino al mundo. Este es el evangelio. La segunda preocupación es pastoral, y trabaja con la transformación efectiva del evangelio. Esto es apropiado. Por supuesto, estos dos están íntimamente conectados por que lo que Dios vino a hacer al mundo es la transformación (nueva creación) no solo de las personas, pero de todo el orden de lo creado. Por lo que, esta es la razón del subtítulo, como nosotros creemos y nos convertimos en el evangelio, nosotros participamos, por la virtud de esta transformación, en avance del evangelio. Como nosotros como unidos a Dios, nos unimos a Dios en SU misión en el mundo. “Una de las primordiales disputas de este libro es la inseparable vida junta de la iglesia, sus actividades, o testigos, en el mundo” (18).

El capítulo uno se mueve a responder la pregunta del evangelio: ¿cuál es la misión global de Dios? “para Pablo la respuesta a esa pregunta está clara: traer salvación al mundo” (23). ¿Qué es entonces la salvación? Aquí el lenguaje de Gorman se diversifica rápidamente. La salvación es dibujada como transformación, como nueva creación, como liberación, como justificación y reconciliación. (El lector se pregunta si Stephen Westerholm cuidado concierne a la justificación, pudiera aplicarse; “nosotros confundimos más que clarificar lo que Pablo tiene que decir acerca de la justificación cuando trata de incluir, en el significado de este término, otros lados de sus pensamientos” [reconsiderando la justificación, viii].)

Aun así, la “sombra” debajo de la cual Gorman recoge estas imágenes bíblicas de la salvación es la “participación” (25). La preocupación en la definición de la participación es que la iglesia vive en una exégesis del evangelio (43). Para ponerlo negativamente, el apunta a romper las distinciones entre “pastoral” (o la iglesia siendo) y la “Misión” (o la iglesia actuando) que ha plagado a la iglesia en occidente. Gorman está diciendo más aquí que al apuntar a la importante misión(es) que es natural y necesaria como consecuencia de nuestra salvación. Al hacer participativa la dominante imagen, el apunta que en el evangelio, “adecuado (ser) y la participación (actuar) son inseparables, incluso sinónimos, realidades” (34) nosotros somos tan salvos como comprometidos con la misión salvadora de Dios. El recordatorio del capítulo es darnos siete características en las que Gorman discierne las cartas de Pablo, que subraya la centralidad de la participación. Habiendo cambiado la pregunta de “qué está planeando Dios” (salvación), a preguntarnos “cómo lo va a llevar a cabo” (o convirtiéndonos en el evangelio), el capítulo dos sirve como el nervio metodológico del centro de este libro. Aquí Gorman presenta la hermenéutica requerida para “leer la misión de Pablo” y así responde la pregunta del “cómo”. El objetivo de traer este texto por el sub conjunto de la interpretación teológica de las escrituras, es “¿cómo Pablo espera que las comunidades participen en la “Misión Dei” (58)?. Esta misión hermenéutica resta presuposiciones significantes tales como la existencia de la Misión Dei, la divina intención para su pueblo de participar con El en ella, y la confianza de que la escritura no solo llama pero equipa a audiencias contemporáneas para que se comprometan en ella. Cualquiera pequeña objeción puede ser puesto en práctica, las cinco preguntas de Gorman sugieren que la misión hermenéutica va a preguntar si el texto tiene alguna reflexión significativa que valga la pena. (56).

Los seis capítulos restantes, son la parte fuerte de la visión del libro, trazando el llamado para que nos convirtamos en el evangelio, o participemos en la misión de Dios, a través de la indiscutibles cartas (Gálatas carece de un capítulo). En Tesalonicenses 1, el foco de las virtudes paulinas de la Fidelidad, esperanza y amor. En Filipenses, la “historia maestro” de Pablo examina a Cristo despojándose de sí mismo por el servicio. Siguiendo ese capítulo, Pablo habla más generalmente, saliéndose del tema en el trasfondo de la “paz”; el capítulo de Efesios, traza el camino de como la iglesia encarna el trabajo de Cristo como pacificador. En 1ra y 2da de Corintios presenta la “justicia” y la “justicia salvadora” o “ser justos” como la traducción bíblica preferiblemente. El libro termina con Romanos que regresa de manera enfática a la participación, con la que el libro comienza. Gorman apunta en cada uno de estos capítulos la demostración de cómo el evangelio tiene virtud debajo de la discusión no solo de temas en específico sino también en su experiencia en la misión. Nuestra participación en la misión salvadora de Dios, está atado esencialmente con nuestra recepción de sus beneficios salvíficos.

Hay mucho que celebrar de este libro. Es muy raro encontrar un estudio que combine una recuperación de una tesis/ deificación del lenguaje y las implicaciones del Reino de Dios siendo traído al mundo (el “ya”), con una expectativa de mente sobria de que nosotros sufriremos mientras participamos en la misión de Cristo. En necesidad de un devastador movimiento, Gorman toma la expectativa bíblica de que nuestro fiel testigo de Cristo va a provocar sufrimiento y pone en cuestionamiento la falta de sufrimiento de la iglesia en el occidente. Este tipo de balance escatológico prueba al libro vitalidad espiritual.

Adicionalmente, Gorman prueba un servicio real al insistir en sacar la misión fuera y que saquemos lo santo de su apiñamiento y coloquemos la iglesia en su misión en el mundo. Por lo rápido que las preocupaciones personales y regionales pueden dominar el horizonte de nuestra visión, no podemos escuchar muy seguido que Dios está en una misión con ámbito cósmico, y que él planea utilizarnos a nosotros para llevar a cabo esa misión. Aunque él admite que la perfecta combinación es difícil de descubrir, Gorman debería ser agradecido por su arduo trabajo en encontrar las palabras que capturan la dinámica entre lo interno/externo, pastoral/misión, ser/actuar. Permitiendo que el evangelio continúe en nosotros siendo esta una manera en la que honramos a Dios con toda nuestra vida, así como también la integridad y el poder del evangelio.

Tercero, este libro es un refrescante ejemplo de cómo escribir alrededor de las raíces. La forma de escribir de Gorman no es solo clara, sino que está llena de una evidente convicción, él también se rehúsa a dejarse arrinconar en interpretaciones binarias. Por ejemplo en Filipenses, él sugiere que la manera a través de la controversia entre (Estar sujeto/ estar sujeto al evangelio) es darse cuenta de que la iglesia no necesita estar sujeto al evangelio en la cara de la presión social al menos que se haya sujetado primero un testigo cruciforme. Igualmente, al tratar la justificación en el capítulo a los Corintios, él trasciende la forma de pensar acerca de la justificación que caracteriza ambos OPP y NPP buscando comprender de una manera “más robusta de que es ambas participativa y transformadora” (221). Este tipo de responsabilidad exegéticamente creativa hace del libro convincente de leer.

Con todas sus fortalezas, y con todos los retos importantes a los que deberíamos prestar atención, hay muchas preguntas concernientes a donde el libro está parado. Aunque esto parece caracterizar la escritura de Gorman anteriormente, es mejor decir esto en la siguiente frase “problemas en necesidad de ser clarificados” más que en el absoluto desacuerdo. Sin embargo porque estos problemas son centrales en nuestro entendimiento del evangelio que Gorman nos quiere servir, la creatividad no puede ser sustituta de la falta de claridad.

Gorman claramente nos llama a “ampliar” nuestro conocimiento de la salvación para que se extienda por encima de solamente el perdón de los pecados. Él asegura que hay “un entendimiento más robusto del evangelio que altera radicalmente todo sin perder el mensaje del perdón y la vida eterna” (298). Además, mientras miramos alrededor del libro, este mensaje casi ha desaparecido por completo. El lenguaje de la ira de Dios como la paga de nuestro pecado, nuestra necesidad propiciación, de nuestra esperanza en la obediencia

pasiva y activa a Cristo, está toda conectada con la antigua perspectiva y silenciada como “el mero veredicto de la exoneración del pecador individualmente” (221). Palabras como “meramente” y “simplemente” van en contra de la realidad del pecador escapando del eterno horror que su injusticia merece. Uno ha escuchado que el espíritu de Anselmo se ha levantado a un punto y ha cuestionado si se ha considerado la seriedad de nuestro pecado.

Este “radical” cambio que hace Gorman, es una re localización de las raíces de nuestras salvación. Esta re localización no es en termino de cómo hemos sido salvos (Gorman está claro de que la salvación es por Fe en Cristo), es una re localización de lo que sucede después de que somos salvos y todas las implicaciones de esta salvación. La Antigua perspectiva se ha equipado en la explicación de cómo un creyente toma el mando (o da su vida) por el avance del evangelio en términos de un fundamento indicativo que se levanta en un funcionar imperativo. Eso es decir, que la raíz de la justificación (o santificación posicional) tiene que dar el fruto de una santificación (progresiva). Gorman, sin embargo, explícitamente rechaza la idea de esta “causa y consecuencia” en su insistencia en la inseparable (incluso identidad) de la justificación y la justicia (239). Más bien permitiendo una raíz forense para dar fruto moral, el mezcla con transformación ética (“justificación como inclusive de la transformacion”⁸, o “una es parte de la otra”²³⁹). Este cambio de actitud, sin embargo, más que acercar el recurso de nuestro cambio a la relación que tenemos con Dios, parece convertirse en el evangelio. Es por lo menos en lo que nos hemos convertido cuando nos “convertimos en el evangelio.”

Lo que hemos sufrido, entonces, en el lenguaje de “convertirnos en el evangelio” es la pérdida progresiva de la santificación. Esta pérdida requiere, Gorman, el levantarse sobre la batalla de la vida sobre el “ahora” y el “todavía no” y el llamado por un título en la participación con Cristo (encarnación de su Reino) que no viene fácilmente con la realidad del sufrimiento que el mantiene. Queriendo presentar la inseparable, él ha realizado un acto (hacerse como Cristo) muy lejos de ser (ser declarado justo), y ahora apretar la escatología de nuestro der (deificación) muy lejos de la inseparable pero sin embargo, todavía no, realidad de una santificación impulsada por el Espíritu.

Adicional a eso, este lenguaje de “convertirse en el evangelio” parece tener muy poco espacio para que en el evangelio permanezca la proclamación histórica, externa a los eventos que continúan confrontándonos, y llenan nuestra boca de un mensaje de esperanza. Gorman insiste en que debemos permanecer en un lugar de “decir” el evangelio, aunque su énfasis recae en el ser y en el hacer. (44) esta necesidad de énfasis es suficientemente justa. Sin embargo, la visión que el plantea debe ser acomodada al decir. ¿Dónde, en la conversación acerca de la exégesis viva se ha llamado proclamar o delegar, o guardar el evangelio para que encaje? Habiendo sido identificado tan cercanamente con el evangelio, ¿cómo podemos continuar hablando como Pablo en 2 Cor. 4:5 “nosotros no predicamos para nosotros mismos, pero en Cristo Nuestro Señor” ¿dónde en el énfasis de la justicia social se está debatiendo con el hecho de que es posible confortar a las personas en su camino hacia el infierno? ¿Dónde, en la subversión de los binarios, está la eternamente relevante división en 1 Corintios 1:18, en toda la humanidad entre “aquellos que perecerán” o “aquellos que han sido salvos”? ¿Dónde, en la invitación para unirse a la comunidad, es el primer llamamiento y ante todo el “ser reconciliado con Dios” mientras se asegura que no hemos perdido el mensaje vertical

del perdón, los ejemplos de Gorman en este “convertirse” en una acción unánime en las dimensiones horizontales de la justicia?

La persistente pregunta, concerniente de si este ampliar la visión del evangelio de hecho está afectado la práctica. Este tranque parece ser inevitable en la relocalización de las raíces que no son suficientemente profundas. Solo este cambio “radical” ocurrir en la mezcla de dimensiones forenses y étnicas de la justificación/justicia en el derrumbamiento de los binarios de alabanza/ cruzada, salvación horizontal/vertical, espiritual/ justicia social (192,303) al rechazar esta relación causa-consecuencia (indicativo-imperativo), Gorman no solo debilita el matiz teológico, pero ha vaciado la motivación pastoral. Irónicamente él ha decapitado el Nuevo pacto (espiritual) de la obediencia a la misión de Dios.

En resumen, muchos impulsos de este libro sirven como una corrección vital a la presunción espiritual, o la simple pereza que prevalece en la iglesia occidental. Este llamado que se ha levantado a la misión hermenéutica es un reto que debemos oír. Gorman esta entre un creciente número de académicos que está repitiendo estas cosas. Sin embargo, no hay suficiente negación (o ausencia de forma) que supone que la NPP donde es que Gorman simpatiza y sus recursos claramente recaen, pueden actualmente debilitar la misma cosa que él está tratando de lograr. Lo que se necesita es una propuesta que trabaje en las implicaciones de la misión de nuestra prueba de justificación más que en el abandono de la sustitución de las cosas que no están claras, de la “misión” por la “participación”. Para citar un ejemplo, el trabajo de Constantino Campell sobre la unión de Pablo y Cristo puede traernos las mismas similitudes de la encarnación destinada a la misma posición teológica.

Nathan Tarr

*The Southern Baptist Theological Seminary
Louisville, KY*

Hunsberger, George R. *The Story that Chooses Us: A Tapestry of Missional Vision*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015. 160pp. \$19.35.

George R. Hunsberger (b.1944), profesor emérito de misionología en el Western Theological Seminary, ha unido diez ensayos anteriormente publicados en un “tapiz de visión misionera” para la serie *The Gospel and Our Culture*. Hunsberger ha contribuido otros dos volúmenes en esta serie, que apuntan a promover lo que Leslie Newbigin llama “el encuentro misionero del Evangelio con la cultura Norteamericana” Estos volúmenes incluyen *Bearing the Witness of the Spirit: Leslie Newbigin’s Theology of Cultural Plurality* (una revisión de su disertación de Princeton), así como también un volumen editado con Craig Van Gelder, *The Church between Gospel and Culture: The Emerging Mission in North America*.

Tornando un poco a la forma del contenido, Hunsberger debería ser elogiado por su esfuerzo por mezclar estos ensayos utilizando más que un prólogo. Hay claras marcas de una coherencia interna, incluyendo pie de páginas, dirigiéndonos a una discusión previa de los capítulos y a la temática más que al orden cronológico del material. Es también notable que el tapiz que entreteje los artículos publicados entre el 1991 y el 2006, no aparecen torcidos por la divergencia o el desarrollo. Nosotros estamos segando la cosecha de un escolar que personalmente invirtió en su objeto de interés con un pensamiento maduro.

A pesar de su fino esfuerzo de integración, sin embargo estos diez capítulos contienen una temática sobrepuesta, que es inevitable en un libro como este. Bastante con el presente contenido de cada capítulo, por lo tanto, esta reseña resume el proyecto de Hunsberger sobre los temas que “a lo largo, recurren gentilmente” (IX). Hunsberger identifica estos temas subrayando el compromiso del evangelio con nuestra conexión cultural, en la que él es el coordinador fundador de “la relación integral entre el análisis de la cultura, la reflexión teológica y la misión congregacional” (102) su libro se basa en estos tres temas.

“Análisis Cultural” para Hunsberger está enfocado en la iniciativa. Él no está trazando el “esclarecimiento en la gama modernista y posmodernista”, sino investigando “el reto fundamental y misionológico (para la iglesia) en vista de la herencia sociocultural” (75). En pie de los hombres de Leslie Newbigin, de quien sus categorías y prioridades regularmente son apropiadas a través del libro, Hunsberger identifica tres facetas de este reto misionológico. Primero es el colapso de la cristiandad, así que la iglesia no sirve más como estima el “capellán cultural”. Segundo es nuestra saturación con la asunción de iluminación que las convicciones religiosas no puede extender la declaración de la verdad en ningún sentido público. Tercero es la confianza pragmática de que la verdad puede ser medida por el éxito.

El reto ocurre cuando la iglesia falla en reconocer, o precipitadamente adopta estos cambios culturales. En la primera categoría, la iglesia en Norte América asume que nosotros hablamos desde una posición “sobre” la cultura en vez de “en” ella. La implicación misionológica de este fallo viene en un colapso de la cristiandad, es que nosotros trabajamos desde un modelo del “éxodo” del compromiso social que espera un remodelador social en las estructuras más que en el vivir un modelo de “exilio donde ofrecemos a nosotros mismos, sumisión primero a las autoridades de un reino invisible, por el bien de la sociedad. (148).

En la segunda categoría, Hunsberger puntualiza la declaración de la misión y los modelos populares al ilustrar que la iglesia Norte Americana “piensa acerca de la iglesia de la misma manera en la que nosotros pensamos en todo lo demás”. Por consiguiente “la iglesia” ha crecido muy distante de “la congregación” por la cual ejerce su rol primordial como proveedor de los servicios religiosos. Esta empresa incorpora una mentalidad de abandonar el pensamiento teológico, lo que significa que hemos perdido la habilidad de justificarnos como una organización distinta. Lo que se necesita, por lo tanto no es alterar la metodología a la que atentamos si no un profundo re pensar sobre los fundamentos de la identidad de la iglesia.

El análisis cultural de Hunsberger lo lleva a la convicción de que nosotros necesitamos una agenda misionológica en las Iglesias de Norte América. Aunque viene mucho después en el libro (p.102-103), Hunsberger se da cuenta de que este tipo de hablar corre en el riesgo que Stephen Neil ha identificado como “si todo es misión, nada es misión”. Su respuesta, la cual sirve como justificación de este libro y este trabajo, es que nuestra falta de contexto domestico de la misionología para nuestro propio ambiente Norte Americano es un gran peligro todavía (9). Esta convicción se ha tornado en problemas sobre identidad e integridad, que atrae bien profundamente al fondo de su propia reflexión teológica.

En términos de identidad, la escritura nos presenta una iglesia que es misionológica en su esencia. Es el “cuerpo de personas mandados a la misión” utilizando la frase de David Bosh. La iglesia es “engendrada por la misión y juntada para esa misión” (47). Desde esa misión insignificante de nuestra elección (6) a la bienvenida y alarma de nuestra escatología (159), la iglesia está en el mundo para el mundo.

Si la iglesia va a caminar fuera de su identidad e integridad, entonces, es en su carácter completo que debemos de forjar la misión. En una llamada de despertar a una iglesia que tiende a compartimentar la misión como “hacia allá”, Hunsberger rechaza la idea de que el carácter misionero es recibido en un ticket de avión. Si este irse es genuinamente misionero, el insiste en que debe de surgir de una disposición anterior que toma esa ida como culturalmente leal al evangelio” y que jura una alianza a Cristo (104). La agenda de misiones de la iglesia es para cultivar el hábito. “Para nosotros que estamos en el lugar desde donde tantas culturas misioneras emanen, nuestra fundamental llamado es de vivir en la misma manera en nuestra propia cultura que nosotros aconsejamos que vivir en las demás. (103).

Si este libro tiene un centro gravitatorio teológico es en el capítulo 5, “representando el Reino de Dios”. Aquí Hunsberger toma la tarea de definir. Tres son vitales. Primero la iglesia es “apostólica” en este sentido los escritos apostólicos (la escritura) sirve como fundamento de la tarea apostólica (representar a Cristo) sirve como la comisión misma, (48) en esta nota, Hunsberger devota a deparar el capítulo de una interpretación intrigante sobre el propósito de la Gran Comisión. Él ve el propósito pastoral de las palabras de Jesús, no motivados primeramente por el silencio de la iglesia hacia la acción (el mandato de obedecer, el modelo que generalmente usamos”) pero de proveer justificación y validez como testigos de que ya estamos comprometidos en la protesta de la cultura. (91).

Si la iglesia extiende el evangelio fuera de su esencia, y no primeramente en obediencia a un mandato, ¿qué es el “evangelio”? en un movimiento insignificante, Hunsberger nos recuerda que el evangelio no es solamente “Jesús en sí mismo” pero que también incluye lo que Jesús dijo: “proclamen el evangelio de Cristo, que no está formado por el evangelio, la prédica de Jesús no distorsionó en evangelio” (53). El tema de la prédica del evangelio de Jesús, como Hunsberger lo dice, es el “Reino de Dios”. En una tercera definición del Reino de Dios está en Romanos 14:17, “justicia, paz y gozo” a través del Nuevo Pacto, regalo del Espíritu Santo. Es la manera en la que el mundo está cuando la voluntad de Dios se hace en la tierra así como también en el cielo

Es lo que Dios ha inaugurado a través de Cristo, y es lo que Él continúa dando mientras las iglesias reciben, y dan la bienvenida a otro para hacer lo mismo.

Aquí está el impulso esencial de la identidad que ha pasado de la reflexión teológica a la misión congregacional. La que la iglesia expresa es esencial como un “envío de la comunidad” mientras nosotros estamos comprometidos con el evangelio del Reino de Dios, y la cultura con el evangelio. Aquí Hunsberger nos advierte sobre el asumir contra “sentarnos en el lado de Dios” en el evangelio y el encuentro con la cultura. (104). Siguiendo a Newbigin, el suma un tercer polo. Nosotros primeros nos encontramos con nosotros mismos a través del evangelio y luego somos capaces de hacerlo con la cultura al mismo tiempo. Esta es la única forma no solo hacia la integridad de las misiones, pero también al “reto relevante” que el ministerio evangélico demanda con (en vez de “en”) nuestra cultura.

El término que Hunsberger prefiere para la misión de la iglesia, en nuestra cultura y en otra cultura extranjera es la “representación” del Reino de Dios. Esta representación tiene un borde pasivo y activo. Pasivamente somos la señal del Reino. Eso es que nosotros tenemos a forma del evangelio en nosotros en una manera tal que vivir de acuerdo al compromiso que tenemos con Jesús es posible y relevante. En esta forma, la iglesia se convierte en “el evangelio hermenéutico”, no solo los lentes a través del cual las personas interpretan de que se trata y lo que persigue (99). Activamente la iglesia es también un agente y un instrumento del evangelio. Hunsberger toma repetidamente, una visión correcta del lenguaje de la iglesia como “extendiendo” y “construyendo” el Reino. No solo debe la iglesia y el Reino permanecer inseparables, pero también la Iglesia debe encontrarse reinando en el evangelio de Dios, en donde se percibe y se entra y en donde se sirve, se habla (hasta del arrepentimiento y la fe) con humildad y bienvenida.

Es en su discusión sobre evangelio de Hunsberger, que es tal vez el más provocativa y decepcionante de las convicciones evangélicas. De todas sus definiciones el pecado es notable por su ausencia. Él parece definir el pecado dentro de la iglesia como una identidad errada y fuera de la iglesia como la falta de participación en la extensión del Reino de Dios. No hay ningún hablar de rebelión en contra de la santidad de Dios que valga la condenación eterna. Esto probablemente explica por qué hay tan poca explicación de la “proclamación del evangelio”. En vez de eso el evangelio es encarnado y los pecadores bienvenidos. Su estrés al hablar del “con” más que del “en” de la cultura, y evitar el lenguaje complejo es importante. Así también su convicción de la verdad pública del evangelio para todo el mundo. Pero tal vez hay demasiado estrés en la relevancia cultural y no suficiente espacio para el tipo de relevancia profética que va ofrecer la amnistía. Una razón para su cautela, puede ser una sobre apreciación del conocimiento y la perspectiva de nuestro lenguaje. Su intento de evitar maneras inapropiadas de conocer y apropiarse de las formas postmodernas de pensamiento beneficiará la forma de abrazar el diseño de Dios para el lenguaje, no solo desde el punto de vista de la verdad (que es Cristo), pero también llevarlo. Andrew Walls y/o N.T. Wright le hubieran provisto de muchas buenas conversaciones sobre este tema. Sus últimos artículos (cronológicamente hablando)

parecen crecer menos y menos en que el diálogo humilde no exhausta las opciones bíblicas para una iglesia en misión.

En resumen, este libro contiene la marca de una reflexión experimentada y se rehúsa a pensar superficialmente en retos significativos. Por esto debemos estar agradecidos. Hay demasiado qué apreciar. Y mucho que nos reta a arrepentirnos y aprender.

Nathan Tarr

*The Southern Baptist Theological Seminary
Louisville, KY*

Schreiner, Thomas R. *Commentary on Hebrews. Biblical Theology for Christian Proclamation*. Nashville, Tennessee: Holman Reference, 2015. 539pp. \$29.

Schreiner comienza su comentario examinando la historia de la Biblia y sostiene que, ya que los eventos del evangelio preceden la escritura del libro de Hebreos forman el fondo teológico para la carta. Él muestra que Hebreos toma temas claves de la historia de la Biblia. Luego de esto él emprende una explicación verso tras verso de las unidades literarias de la epístola, prologando cada sección con un resumen del flujo del argumento de cada unidad. El punto principal de los primeros cuatro versos, dice Schreiner, es que Dios ha hablado definitivamente en Su Hijo (p.52). Schreiner argumenta que el autor de Hebreos retoma su argumento nuevamente en 1:4-14, pero aquí, el autor de Hebreos hace cada argumento citando del Antiguo Testamento (p.63). El tema central de 1:5-14 es la superioridad del Hijo frente a los ángeles (p.63) y 1:5-14 pronostica el resto de la carta e incluso hasta conforma un delimitador con 12:18-29 (p.64). La razón para el magistral argumento del capítulo 1 es expuesto en 2:1-4, esto es, que el autor advierte a los lectores de no alejarse del mensaje que han recibido, porque no hay escape para los que no cuidan de tan grande salvación (p.78). De acuerdo a Schreiner, Dios ha dado el dominio sobre el mundo venidero a los hombres y no a los ángeles. Pero, Schreiner subraya, esta sujeción del mundo venidero a los humanos es solo realizada en Cristo. (2:10-18; p.94).

En la perspectiva de Schreiner, 3:1-4:13 enseña que Jesús es superior a Moisés y Josué (p.112). En 3:1-6 el autor presenta a Jesús como uno que fue enviado por Dios para llevar a cabo la misión de limpiar sus hermanos y hermanas del pecado (por ende la apelación a Sumo Sacerdote en 3:1) y Él fue fiel en su misión como Moisés lo fue en la suya. Jesús, sin embargo, merece más honor porque Moisés está en la casa y Jesús es sobre la casa: Jesús es el constructor de la casa (p.112-113). En 3:7-4:13, Schreiner argumenta, el autor extiende lo que ha dicho en la unidad anterior al advertir a los lectores que no deben endurecer sus corazones como hizo la generación del desierto (p.121). Los lectores deben cuidarse de tener corazones pecadores e incrédulos entre ellos. Por esta razón, los destinatarios son llamados a estimularse los unos a los otros cada día (p.125). Schreiner postula que el punto principal de

4:1-5 es que los lectores deben tener un temor que los motive a entrar en el descanso de Dios (p.133). En 4:6-13, los destinatarios de la carta son instruidos a ser diligentes en entrar en el descanso de Dios para que no pierdan nada por desobediencia (p.140).

De acuerdo a Schreiner, 4:14-16 introduce una tercera sección mayor que va hasta 10:18 en la que el autor argumenta que el sacerdocio de Melquisedec de Jesús es mejor que el sacerdocio levítico (p.150). Los títulos: Gran sumo sacerdote e Hijo de Dios unen 1:1-4:13 con 4:14-10:18. Mientras 4:14-16 ordena a los creyentes a mantenerse firmes en su profesión y a acercarse a Dios para recibir gracia y misericordia, 5:1-10 suministra la planta para dicho comando, argumentando que los destinatarios tienen un mejor sumo sacerdote, uno que es determinado por Dios. En 5:11-6:20, el autor interrumpe el flujo de su argumento y emite una advertencia con cuatro componentes a sus lectores: primero los avergüenza (5:11-6:3), luego afirma propiamente la advertencia (6:4-8) después de la cual los estimula (6:9-12) y luego los asegura (6:13-20; p.168).

En la estimación de Schreiner, el capítulo 7 presenta la superioridad del sacerdocio de Melquisedec sobre el levítico desde varios puntos de ventaja. 8:1-6 explora dos realidades: la relación del sacerdocio de Jesús con el tabernáculo y con el nuevo pacto. El autor demuestra que el sacerdocio de Jesús establece un mejor pacto, que se basa en mejores promesas y por ende otorga al creyente acceso al verdadero santuario de Dios (p.241, 246). 8:7-13 establece la razón por la que el nuevo pacto es mejor que el viejo. Lo hace al apelar a Jeremías 31:31-34 (p.248). 9:1-10:18 convoca a los destinatarios a no apostatar puesto que tienen un mejor sacrificio (p.257). La siguiente unidad (10:19-25) está formada para dirigir a los lectores del sacerdocio de Jesús a la perseverancia fiel (p.313). La perseverancia es absolutamente crucial. Si apostatan, no habrá perdón para ellos porque solo queda juicio reservado para aquellos que fallan en perseverar. (10:26-31).

El capítulo 11, Schreiner sostiene, es insertado en la sección de exhortación de la carta, no como una exhortación per se, pero como ejemplos de fe salvadora que ayudan a reforzar la exhortación. Jesús es el máximo ejemplar de dicha fe perseverante (12:1-2). Los lectores son llamados a soportar como aquellos que son disciplinados por el bien de su madurez y santidad (12:4-11). Schreiner argumenta, además que los receptores de esta carta son encomendados a fortalecer las manos débiles, enderezar los caminos para sus pies y perseguir la santificación para que no sean como Esaú que no recibió su recompensa (12:12-17). El autor de Hebreos explica en 12:18-24 que los lectores tienen tantos privilegios que deben estar atentos a rechazar escuchar a la voz que vino de los cielos (12:25-29). Schreiner interpreta esta sección diciendo que un Reino viene que no puede ser sacudido y que los destinatarios (de Hebreos) harán bien en guardarse diligentemente de enfrentar la ira de Dios. El capítulo 13 además desarrolla lo que fue introducido en el capítulo 12. En otras palabras (como Schreiner lo plantea), “el asunto vital de adoración o servicio que es agradable a Dios...es explícitamente desarrollado en 13:1-21.” (Pg. 409).

Al cierre del comentario, Schreiner examina los temas teológicos del libro de Hebreos, los cuales juzga como claves y centrales al mensaje de este libro. El primer tema central que él maneja

es Dios. Schreiner sostiene que la sugerencia de Peeler de que "la posición de Dios como el padre de Jesús hace de su estado de padre para toda la humanidad una realidad" es un resumen apropiado de la enseñanza de esta epístola sobre Dios. Después, Schreiner afirma que la humanidad y la divinidad de Jesús son temas claramente centrales para el autor (Pg. 441). Después de esto el trata con el sacerdocio de esos y el mejor sacrificio de Jesús.

Schreiner prosigue a tratar el tema de la perfección y la garantía. De esto el argumenta que el tema de la perfección en Hebreos tienen dos focos, es decir, "La perfección de Jesús y la perfección de los seres humanos: (p. 466). Además argumenta que la perfección en Hebreos está estrechamente asociada con el nuevo pacto y la garantía de salvación. Sobre la resurrección y exaltación de Jesús, Schreiner afirma que contrario a las evaluaciones de otros, la resurrección y exaltación juegan un papel importante en la carta. Respecto al nuevo pacto, el alega que Jesús es mejor que el sacerdote levita porque Él inaugura un mejor pacto (p.474). A propósito del Espíritu, Schreiner nota que, aunque escasas, las referencias del Espíritu indican una vibrante perspectiva del Espíritu.

En cuanto a las advertencias y exhortaciones en Hebreos, Schreiner resume las cuatro perspectivas principales y razona que estas advertencias están dirigidas a cristianos. El pecado del cual se advierte es de la apostasía y el resultado de no atender es la pérdida de salvación. Sin embargo, en consonancia con la designación de su posición (su perspectiva de los medios de salvación) el argumenta que las advertencias son siempre efectivas, ya que los medios por los que aquellos que son escogidos son mantenidos. En su tratamiento del tema de forasteros y exiliados, Schreiner afirma que el estado de los destinatarios como forasteros encaja con las advertencias en la carta. Fe, obediencia y la situación de los lectores forman los elementos de otro tema, el cual Schreiner discute. Además, él argumenta que hay una clara presencia del tema de la garantía ya que el autor no solo advierte a sus lectores sino que enfatiza la garantía que poseen en Cristo. El último pero no menos importante, tema que él trata es el tema de la recompensa futura. Él señala que la recompensa futura en Hebreos está casada con la promesa de salvación y que el autor de hebreos usa metáforas tales como descanso y una ciudad para referirse a la recompensa futura.

Crítica

Una observación general que puede ser hecha sobre el comentario de Schreiner es que él tiene gran éxito en lograr su meta (y la de toda la serie) de ser deliberadamente orientado hacia la proclamación cristiana. Él obviamente es "breve y no técnico" pero no está desconectado de la erudición del libro de Hebreos. Él aborda el texto seriamente y se esmera por dar a otros intérpretes una representación justa, asegurándose de no dejar ambigüedades sobre propios puntos de vista.

El comentario de Schreiner defiende la unidad orgánica entre en Antiguo y el Nuevo testamento. Él hace bien en atraer la atención de sus lectores a las incontables alusiones al Antiguo Testamento en que Hebreos abunda. Su presentación de Hebreos 2:16 y 18 es un típico ejemplo de esto. Él argumenta que el uso del autor de palabras específicas griegas en Hebreos 2:16 y Hebreos 2:18 se remonta a Isaías 41:8-10 donde Yahweh da referencia del hecho que tomó a Jacob de los confines de la tierra y promete

ayudarle. En resumen, Schreiner sutilmente crea el caso de que el Antiguo Testamento, más que el fondo Greco-Romano, es la matriz teológica y literaria de la que emerge Hebreos.

Otro rasgo admirable del comentario de Schreiner es que él no está desesperado por hacer conexiones bíblicas teológicas. Él practica el tipo de teología bíblica que atiende metódicamente a los aspectos exegéticos del texto antes de mostrar a sus lectores cómo los temas teológicos bíblicos que él propone emergen del texto de Hebreos. Por ejemplo en la discusión de Schreiner de la superioridad de Jesús sobre Moisés, él se asegura de señalar que cuando el autor se refiere a Moisés como un sirviente, él usa un término exaltado que Números 12 corrobora. Por ende, Hebreos no argumenta la superioridad del nuevo pacto denigrando a Moisés como el mediador del viejo pacto. Por el contrario él es alabado como el siervo de Dios. Pero a pesar de la grandeza de Moisés nosotros esperamos algo mejor.

Se debe señalar que para aquellos con un interés en discusiones técnicas en preguntas críticas concernientes a textos específicos de Hebreos y discusiones extensas en como el entorno cultural de la carta puede ser un factor en la interpretación de varias secciones de la carta, el comentario de Schreiner no es el lugar al cual recurrir. Él mantiene este tipo de discusiones al mínimo. Otra cosa que señalar del argumento de Schreiner concerniente a la palabra Griega traducida pacto en 9:16-17 por algunos traductores es susceptible a ser controvertido por intérpretes de persuasión contraria. A pesar de que Schreiner monta un caso significativo para la posición de que en 9:16-17 la palabra debería ser traducida como testamento y no pacto, uno se pregunta si esta contención falla en responder todos los argumentos convincentes que los demás estudiosos han presentado por las perspectivas alternativas.¹ Considerándolo todo, el comentario de Schreiner de Hebreos ayuda al lector a leer la epístola con sus ojos en toda la Biblia.

Jones Ngeh Ndzi

Ph.D Candidate, The Southern Baptist Theological Seminary

Louisville, KY

¹ Peter T. O'Brien, *The Letter to the Hebrews* (Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 329-32. Gareth Lee Cockerill, *The Epistle to the Hebrews, The New International Commentary on the New Testament* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2012), 405-7 etc.

Stephen Westerholm, *Justification Reconsidered: Rethinking a Pauline Theme*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. viii + 104 pp. \$15.00

Justification Reconsidered de Stephen Westerholm es una accesible vista panorámica de 100 páginas¹ de un complejo y controversial debate circundante al uso del término “Justificación” por Pablo. El autor fielmente presenta las aserciones primarias de los estudiosos de la “Nueva Perspectiva” (uno por capítulo) y provee con gracia refutaciones creíbles a sus reconstrucciones al mismo tiempo que se refrena de ataques homónimos de anuncios sin sentido.

El capítulo uno aborda la afirmación de Krister Stendahl que los “teólogos modernos” - como Agustín y Lutero- han distorsionado a Pablo sacándolo de su contexto de primer siglo al conectar sus enseñanzas de la justificación con su propia necesidad de garantías introspectivas de la gracia de Dios. Stendahl sostiene que la preocupación central de Pablo era, “Cómo voy yo, Pablo, a entender el lugar en el plan de Dios de mi misión para los gentiles, y cómo voy yo a defender los derechos de los gentiles a participar en [Sus] promesas” (p.2).

Cuando Westerholm admite que la proposición de Stendahl “contiene un grano de verdad” (p.3), él demuestra que la supuesta pregunta moderna “¿Cómo voy a encontrar un Dios misericordioso?” fue, ciertamente, una pregunta antigua al estudiar las epístolas de Pablo. Él sostiene que Stendahl es el que moderniza a Pablo, porque las palabras de Pablo demuestran que una respuesta personal al evangelio es lo único que distingue a aquellos destinados a la salvación de aquellos condenados a la ira. Al final Westerholm declara, “ser hallado justificado era la meta, y dos caminos para su logro vienen a cuestión: aquel basado en su propia conformidad con la ley, y aquel recibido como regalo de Dios a través de la fe en Cristo, él optó por la segunda” (p.22).

En el capítulo dos Westerholm se dirige a la contención de E.P. Sanders de que los entendimientos modernos de la justificación son incorrectas porque el judaísmo no enseñó un camino a la salvación basado en obras. Más bien, el judaísmo celebraba la elección de Dios por Israel como su Pueblo del pacto y enfatizaba esta elección como un acto de gracia divina. (p.25). Si esta proposición es cierta-- como Sanders y otros reconstructores de la “Nueva Perspectiva” razonan— “el legalismo difícilmente puede ser lo que ‘Pablo encontró mal en el Judaísmo;’ sus enseñanzas sobre la justificación debieron tener un objetivo diferente” (p.26).

La lectura atenta de Westerholm del trabajo de Sanders es manifestada en su evaluación de las afirmaciones de Sanders. “Estamos endeudados con Sanders por el recordatorio de que el judaísmo vio la importancia de la gracia divina, pero Sanders nos da razones para dudar que le asignó la misma importancia a la gracia asignada por el apóstol.” (p.31).

¹ Books on this topic are normally 300+ pages. (Cf. N. T. Wright, *Justification: God’s Plan & Paul’s Vision* (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2009); N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013) 279 pages; N. T. Wright, *The New Testament and the People of God/ Christian Origins and the Question of God*, Vol.1 (1st North American edition.; Minneapolis: Fortress Press, 1992) 535 pages; D. A. Carson, Peter T. O’Brien, and Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism: The Complexities of Second Temple Judaism* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001) 619 pages; D. A. Carson, Peter T. O’Brien, and Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism: The Paradoxes of Paul* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004) 560 pages.)

Esta distinción está anclada en dos observaciones. Primero, Westerholm también señala que incluso de acuerdo a Sanders, algunos textos rabínicos enseñan “Dios escogió a Israel por algún mérito encontrado en los patriarcas o la generación del éxodo o con la condición de obediencia futura” (p.31). Segundo, también es una afirmación propia de Sanders señalar que “[el] concepto del pecado original e incluso universal está ausente de la mayoría de formas de judaísmo” (p.33) Esta afirmación, por Sanders, demuestra una marcada discontinuidad entre el entendimiento rabínico y paulino sobre el pecado porque Pablo concebía a todos los humanos como enemigos de Dios, esclavos del pecado cuyas mentes son hostiles hacia Dios, e individuos totalmente incapaces de complacerle (p.32).

El capítulo tres se refiere a la contención de Heikki Räisänen de que las enseñanzas de Pablo del pecado no son incoherentes ni que hay una diferencia entre lo que él espontáneamente pensó y sus convicciones dogmáticas (p.42). Esta creencia fluye del hecho que Pablo indica que los humanos no regenerados “pueden y no pueden hacer lo que es bueno” (35.6). Westerholm aborda esta aparente incongruencia con dos frentes, un estudio teológico del trabajo de Agustín, Calvino y Lutero del otro examinando exegéticamente las epístolas de Pablo. Con respecto al último él demuestra la enseñanza consistente de Pablo de que la naturaleza fundamental del pecado es el fracaso en honrar a Dios y que los otros pecados simplemente sirven como ejemplos de esas cosas a las que “Dios nos entregó [a las personas]” porque no “le dimos gracias” o “hayamos a bien reconocerle como Dios” (p.48). Este concepto es aclarado más adelante por Pablo en Romanos 14:23, “Lo que no está basado en fe es pecado” (p.49). A través de su interacción con los recursos textuales y teológicos Westerholm demuestra que el entendimiento de Pablo del pecado es realmente coherente, en que la actitud subyacente -fe- del individuo demuestra el valor moral de cualquier actividad que, considerada aparte de su actitud, pueda aparentar virtuosa o loable (p.49).

El capítulo cuatro aborda la proposición de N.T. Wright de que la justificación es la declaración judicial de que los creyentes son miembros de la comunidad del pacto de Dios, lo que quiere decir que las referencias bíblicas a la “justicia” de un individuo son indicadores de su membresía entre el pueblo de Dios no declaraciones divinas de su cualidad moral (p.57). Esta definición fluye del paradigma redentor -histórico- de Wright que afirma que el pacto de Dios con Abraham asignó la tarea de deshacer el pecado de Adán a la nación judía (p.53).

Westerholm responde con una simple pregunta “¿El entendimiento de Wright de la justicia se corresponde con el de Pablo? (Pg. 59)”. Para responder esta pregunta él examina las escrituras relevantes que dan luz en el “vocabulario esencial” del que Pablo construyó su doctrina de la justificación (p.59). Sus hallazgos indican:

1. Los términos justo/justicia una inculpabilidad o rectitud de un individuo (p.59).
2. El comportamiento justo se refiere a lo que es considerado moralmente apropiado (p.60).
3. “Los justos” son aquellos que hacen lo que deben hacer (ej. justificación) (p.61).

A la luz de estos hallazgos, Westerholm concluye, "Pablo ciertamente tuvo cosas llamativas que decir sobre "la justicia" pero él usa el lenguaje de "justicia" como [otros autores Bíblicos] lo usan, 'para referirse a lo que uno debe de hacer' (Pg. 65). Además, él nota que el apóstol aplicó esta terminología de justicia para el comportamiento moral de todo ser humano, sin importar su estado de pacto (p.66). Por ende, Westerholm contiene que Pablo nunca intentó indicar u otorgar membresía en el pacto con el término justo.

En el capítulo cinco, Westerholm interactúa con la aseveración de James Dunn de que los judíos del primer siglo y los oponentes de Pablo en Galacia no eran legalistas, en el sentido de que ellos creían que la justificación se gana a través de buenas obras (Pg. 76). Más bien, el problema central era "las obras de la ley" como "indicadores de límites" que distinguían a los judíos de los gentiles. Por ende, la preocupación de Pablo es que los gentiles no deben circuncidarse, ya que los verdaderos "indicadores de límites" que distinguen a las personas de Dios es la fe en Cristo Jesús (Pg. 76).

Westerholm provee una excelente respuesta exegética a la hipótesis de Dunn señalando que Pablo no estaba atacando las distorsiones ("legalistas") judías de la ley, porque la ley- por su propia naturaleza y de acuerdo a su intención divina- no puede guiar a la justicia (p.79). El punto de Pablo en Gálatas es que la ley en sí, como dada por Dios, no puede ser dejada a un lado por o combinada con la promesa de Dios para Abraham como una condición de bendición divina. Primero, la ley maldice aquellos que transgrede sus mandamientos. Segundo, la ley está diseñada para servir como un guardián entre el tiempo de Sinaí y la venida de Cristo. Por ende, los creyentes no son redimidos por distorsiones legalistas de la ley pero por la ley en sí, su yugo y su maldición (p.79-80).

"Justification Reconsidered" es un fiel vistazo general de los argumentos sobre la "Nueva Perspectiva". Si bien Westerholm ha escrito un trato más extenso de este tema, este libro es idealmente adecuado para proveer una introducción concisa al pastor ocupado o estudiante universitario de los inquilinos primarios de la teología de la "Nueva Perspectiva".

La mayor fortaleza de este libro es su refutación concisa de la "Nueva Perspectiva" en sí. Vez tras vez este crítico fue motivado a encontrar respuestas claras a preguntas difíciles que estuviesen sustentadas en buena lectura y exégesis sólida. La afirmación de Stendahl de que los estudiosos modernos malinterpretan las preocupaciones principales de Pablo (Págs. 2-6) es abordada con el estudio del mensaje soteriológico de Pablo a través de sus epístolas, señalando su mensaje consistente de muerte inminente (Pg. 5.8). La proposición de Sanders de que los judíos no persiguieron la justicia basada en obras sino que vivieron a la luz de la divina gracia (Pg. 25) se demuestra como defectuosa sobre la base de las propias admisiones de Sanders (Pg. 29-33). Incluso la propuesta de N.T. Wright de la justificación deja con ganas luego de la cuidadosa exégesis de Westerholm (Págs. 65-69, 74). La exégesis consistente y atenta de Westerholm es un modelo ejemplar de abordar temas difíciles como este porque demuestra el proceso de permitir a las escrituras interpretar las escrituras- incluso frente a propuestas "bien razonadas" e investigaciones académicas.

En mi opinión este libro posee dos debilidades significativas. Primero el estilo pesado de escritura del autor. Me encontraba a menudo releendo una oración o párrafo múltiples veces para entender el punto del autor. Un ejemplo puede ser encontrado en la página 65, “Pablo ciertamente tuvo cosas llamativas que decir acerca de la ‘justicia’, pero él usó el lenguaje de ‘justicia’ como otros lo usaron, para referirse a lo que uno debe de hacer- y (como en el Antiguo Testamento) incluso para cosas que son lo que deberían ser; el estado del pacto no era un problema.” En mi opinión esta primera debilidad socava moderadamente la habilidad del libro de servir a la audiencia a la cual está calificado para alcanzar. El segundo problema es el tratamiento del autor a la “Teoría de Justificación” (Capítulo 6) es meramente de seis páginas. Su argumento es difícil de seguir y el capítulo parece que fue agregado precipitadamente al final del libro. Quisiera que él hubiese provisto un tratamiento más minucioso en este tema o un capítulo dedicado específicamente a la imputación.

Aprecio la dedicación y sacrificio personal¹ que requiere involucrarse en tan inmenso tópico en los confines de un libro de 100 páginas. Además, aprecio el abordaje honesto de Westerholm y su minuciosamente bíblico tratamiento de este tema contencioso. Recomendando este libro a cualquiera que esté luchando con las proposiciones de los defensores de la “Nueva Perspectiva”.

Mark Kernan

Training Leaders International

Minneapolis, MN

¹ Page 87, n1, the reader should, “[appreciate those] who, for the benefit of others, and at the cost of a significant segment of their own academic lives, have reviewed an idiosyncratic, 1200-page book.”

RESUMENES

Ordinary Theology of Young Protestants in Serbia—An Ordinary Study

Ivan Kalaric, MET. Tyndale Theological Seminary (2015)

Esta tesis sigue las directrices de la teología práctica fundamental, y va de la práctica a la teoría y viceversa. La tesis investiga, analiza y evalúa los patrones y la dinámica de una comunidad cristiana en Serbia, a saber, el Movimiento Juvenil SJUJ. De este modo, se busca investigar la teología ordinaria del movimiento, para delimitar sus implicaciones prácticas y derivar algunas sugerencias pastorales para ese contexto particular. Usando un estudio cualitativo como marco teórico, el investigador, como teólogo práctico hace uso de otros marcos y métodos, como la etnografía, la observación participante, la teología ordinaria, y el método de conversación crítica mutua. Por lo tanto esta tesis aboga por una verdadera contextualizado, la teología reflexiva y culto, con el respeto por el contexto y la cultura.

El primer y el segundo capítulo de la tesis pertenecen a la parte descriptiva de la tesis. El primer capítulo sigue el desarrollo histórico del movimiento, descubriendo sus patrones y dinámicas participativas a través de observaciones y la investigación etnográfica. El segundo capítulo presenta la teología ordinaria de los participantes en el movimiento. Esta sección termina con seis preguntas que se desarrollará aún más en seis secciones interpretativas de conversación crítica mutua entre la teología académica y ordinaria.

El tercer y el cuarto capítulo pertenecen a la sección de interpretación y por lo tanto práctico, como el proceso de conversación crítica mutua. Esta conversación teológica se hace desde tres perspectivas distintas afirmativas, persuasivos e informativos. Tales conversaciones a luz conceptos nuevos y frescos y definiciones, indígenas y específicos para el contexto, que permiten a las investigaciones para argumentar una supuesta teología reflexiva indigenizada, que en los círculos evangélicos de Serbia debe ser socialmente responsable, culturalmente pertinente y denominacionalmente irresoluto.

Forgetting the Incarnation: A Critical Examination of the Incarnational Approach to Missions in the Netherlands

Maurits Luth, MET. Tyndale Theological Seminary (2015)

El secularismo en Europa Occidental, y los Países Bajos en concreto, muestra la necesidad y el desafío para la contextualización adecuada del mensaje evangélico. Un fundamento bíblico justificable para cada tipo específico de contextualización debe ser una preocupación principal para los evangélicos. Muchos han encontrado

la encarnación de Jesucristo ser una base de inspiración para su forma de hacer el ministerio. En el contexto de la Europa Occidental y los Países Bajos este ha sido el caso de la iglesia creativa movimiento de plantación de "Expresión Urbana", representada por Stuart Murray. En esta tesis nos damos una gran cantidad de atención al contexto y el contenido de varios pasajes de las Escrituras (como Juan 20:21; Filipenses 2: 5-8 y la noción de la Iglesia como "Cuerpo de Cristo") que puede tener el apoyo su punto de vista positivo sobre y defensa del enfoque de encarnación a la misión. El tratamiento de estos pasajes exegética, sin embargo, nos hacen argumentamos que la Escritura no admite tal cosa como la comprensión de tomar el trabajo misionero "encarnacionalmente." Por otra parte, el enfoque de encarnación a la misión se encuentra que es muy precaria, sobre todo por sus implicaciones peligrosas relativas sistemática teología y praxis. Por lo tanto, dos alternativas al modelo de encarnación son considerados y discutidos; representacionalismo y el modelo de la unión con Cristo. Todo lo anterior nos lleva a la conclusión de que si uno desea vivir y trabajar de una manera que se describe en la actualidad como "encarnación", paradójicamente, uno es muy probable que se olvide y devaluar la encarnación única de Jesucristo.

***Ending the Cycle of Religious Violence In Nigeria Through An Application
Of New Testament Ethics of Nonviolence And Peacemaking***

Adeshina Jayeola, MET. Tyndale Theological Seminary (2015)

El desafío del pluralismo religioso en Nigeria ha sido siempre la causa de un ciclo incesante de violencia religiosa entre musulmanes y cristianos, sobre todo en los estados del norte. Como resultado de esto, ha habido desconfianza mutua continua y una lucha subterránea por el dominio uno sobre el otro. Sin embargo, desde el año 2009, este conflicto supone una dimensión diferente debido a la insurgencia de la secta islámica conocida como Boko Haram. Las actividades de la secta han llevado a una destrucción a gran escala de propiedades, ataques suicidas, secuestros, y la eventual formación de un califato islámico en el noreste de Nigeria. Cristianos y sus iglesias se convirtieron en parte de sus objetivos. En respuesta a estos ataques, los cristianos en el norte de Nigeria y la Asociación Cristiana de Nigeria (CAN) han amenazado a defenderse si el gobierno no logra poner fin a estos ataques.

La tarea de esta tesis es mostrar que tan lamentable como la insurgencia Boko Haram es, es más bien una sesión de un problema más profundo cuya raíz se encuentra en el ciclo recurrente de las hostilidades entre las dos religiones en competencia. Argumenta que poner fin a la insurgencia de Boko Haram no puede abordar necesariamente el conflicto religioso perenne. Contra este telón de fondo, por lo que propone una respuesta no represalia a los ataques de Boko Haram. Más bien, la CAN debe ver la insurgencia como una oportunidad para llevar a la nación a una nueva base amplia, el diálogo proactivo, orientado a los resultados que todo lo abarca, y, con el fin de poner fin a este ciclo de violencia religiosa.

Para ello, las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre la no violencia vis-à-vis la pacificación proactiva se adoptaron como marco teológico. Además, cualitativos (entrevistas) y (encuesta) metodologías cuantitativas se utilizan para recopilar datos a través de un muestreo representativo de los grupos focales seleccionados y una población seleccionada al azar que comprende seguidores de ambas religiones. Esto es para determinar la percepción general sobre la verdadera identidad de Boko Haram, y examinar la aplicabilidad y viabilidad del principio bíblico de paz para poner fin al ciclo de violencia religiosa en Nigeria.

Los resultados indican que existe un consenso para una necesidad imprescindible para el diálogo entre Musulmanes y cristianos con el fin de hacer frente a la causa raíz de Boko Haram. Aunque hay algunas opiniones diferentes de la verdadera identidad de la secta, los resultados indican que sus miembros son vistos como terroristas que operan bajo el disfraz del Islam. Debido a que esta investigación emplea la ética del Nuevo Testamento de la no violencia y la paz, particularmente recomienda que los cristianos deben reavivar la luz del evangelio que encarna la proclamación, el establecimiento a través de un verdadero diálogo, la reconciliación y la confianza absoluta en la justicia infalible de Dios. Para lograr esto, se deben evitar declaraciones retóricas que les retratan como "militantes cristianos" que luchan por la preservación del cristianismo como una religión debido a la supuesta agenda islamización por los musulmanes.