

## Reseñas de libros

Si bien es práctica habitual que las revistas académicas se limiten a la reseña de libros de publicación reciente, uno o dos años, los editores de la *Revista del Cristianismo Global (RCG)* ocasionalmente publican reseñas de libros más antiguos por las siguientes cinco razones:

1. Los ministerios cristianos continúan recomendando ciertos libros más antiguos y, por lo tanto, estos deben ser evaluados críticamente.
2. Es posible que los clásicos de superventas sean de más fácil acceso para nuestros lectores en gran parte del mundo que los libros más actuales y, por lo tanto, las reseñas de estos libros son útiles para los lectores de la *RCG*.
3. Si bien es posible encontrar en Internet las reseñas de libros escritas tras su publicación, una evaluación contemporánea de libros más antiguos es más adecuada para los lectores contemporáneos de estos libros.
4. Los libros sobre misiones globales, especialmente el acervo bibliográfico más popular, no han recibido la evaluación *frecuente, crítica o bíblica* de revisores con capacitación formal como sí lo ha hecho la literatura cristiana de otras disciplinas como historia de la Iglesia y estudios bíblicos. Queremos remediar este desaire.
5. Es posible que los clásicos occidentales no se encuentren entre los libros más útiles para la mayor parte de la Iglesia mundial de hoy. Las reseñas publicadas por *RCG* están escritas teniendo en mente al líder de la Iglesia no occidental y al siervo transcultural.

---

**Banks, Robert J. *Reenvisioning Theological Education: Exploring a Missional Alternative to Current Models* (Una nueva concepción de la educación teológica: la exploración de las alternativas de carácter misionero en lugar de los modelos actuales). Grand Rapids: Eerdmans, 1999. 262 páginas. 27,50 \$, en papel.**

Si tiene una sensación de inquietud porque no todo está bien en los modelos actuales de educación teológica, entonces el libro de Robert Banks *Reenvisioning Theological Education* le dará ánimo, pero también le causará aún más inquietud. Por un lado, le dará ánimo porque Banks y muchos de los autores con quienes interactúa advierten muchos de los mismos problemas que probablemente usted ve. Por otro lado, la importancia en el presente de Banks puede desanimarlo cuando observe la fecha de publicación y se dé cuenta de que no han ocurrido cambios importantes en casi veinte años. En la introducción, Banks explica que una educación teológica deficiente no es un problema solo para los pastores en formación, que tienen la esperanza de liderar iglesias, sino también es un problema para las iglesias, es decir, para *todos los cristianos*, que en última instancia estos pastores en formación esperan liderar. En 1999, desde una posición estratégica, Banks creyó que la discusión se había alejado de los temas meramente operativos y logísticos y que se había centrado en temas teológicos; sin embargo, lamentó que incluso ese

avance: «... no ha cambiado la forma en que opera la mayoría de las instituciones teológicas» (10). Por lo tanto, su objetivo no fue articular su posición «según ideales», sino «discutir las formas concretas de llevarla a cabo» (3). De este modo, su visión refleja su objetivo principal: llamar y motivar a las instituciones educativas para que adopten una alternativa misional a fin de avanzar activamente hacia la reunificación de la teoría y la práctica, el conocimiento y el hacer, la reflexión y la acción.

Banks divide el libro en cuatro partes principales. Cada parte tiene cuatro capítulos y una conclusión. A continuación, hay dos capítulos con la conclusión sobre el libro en su totalidad. La primera parte orienta de forma exhaustiva al lector hacia los actores principales involucrados en la discusión. El capítulo 1 introduce el modelo «clásico» o de «Atenas» principalmente a través de la obra de Edward Farley, *Theologia (Teología)*, que según Banks provocó el debate de educación teológica. El capítulo 2 analiza la teología práctica de Joseph Hough y John Cobb, así como la *Apologia (Apología)* de Max Stackhouse, como representantes del modelo «vocacional» o de «Berlín». En el capítulo 3, Banks examina el «discernimiento visionario» de Charles Wood, el énfasis de David Kelsey en el «conocimiento verdadero de Dios» y el enfoque feminista de Rebecca Chopp como intentos de fusionar los modelos de Atenas y de Berlín en un modelo «dialéctico». Por último, Banks presenta un resumen de su análisis, y sus reservas personales, con respecto a cada una de estas propuestas en el capítulo 4 antes de considerar la efectividad de lo que él llama el modelo «confesional» en la obra del teólogo católico George Schnier y del teólogo evangélico Richard Muller. Esta combinación ligeramente contradictoria, al parecer, tuvo el efecto deseado: silenciar a quienes sugieren que este es solo un tema en las instituciones más liberales y de denominaciones tradicionales. En la conclusión de la primera parte, Banks realiza, quizás, la observación más sorprendente y desalentadora de todo el libro: el debate de la educación teológica en su mayor parte ha ignorado las Escrituras o negado su importancia en la conversación.

Esta observación es el punto de partida de la segunda parte, en la cual Banks tiene como objetivo llenar este vacío importante con una visión bíblica para la educación teológica. El primer capítulo aboga por el papel de la Biblia en la discusión; los capítulos 2, 3 y 4 examinan la formación del ministerio antes de Cristo, por Cristo y después de Cristo. Lamentablemente, esta es la parte más débil del libro. Si bien el esfuerzo de Banks por poner la Biblia en una conversación en la cual antes casi no existía es loable, muchas referencias bíblicas que Banks presenta no están citadas correctamente o no son relevantes para su propósito, lo cual dificulta la evaluación de muchas de sus afirmaciones. A lo largo del camino, Banks presenta muchas observaciones profundas sobre ciertos textos bíblicos, pero tiende a ignorar los contextos históricos y canónicos y pasa por alto el significado original en la aplicación de estas observaciones en la práctica presente de la educación teológica. Sus conclusiones parecen ser más eisegéticas que exegéticas.

Aunque Banks comienza a delinear su modelo sobre la base de un texto ligeramente de mala calidad, haríamos bien si nos mantuviéramos atentos, porque hay mucho por aprender en su

perspectiva única. La tercera parte expone la deficiencia de los modelos de educación que no integran activamente la teoría y la práctica. El capítulo 1 explora los mejores aspectos de la educación «orientada a la misión» y «misiológica» en búsqueda del modelo tipo «Jerusalén» o «misional» y los critica porque piensan «demasiado en términos de reflexión *sobre* en lugar de reflexión *en* el ministerio y la vida» (137). El capítulo 2 define el modelo misional como «interesado principalmente, pero no exclusivamente, en el servicio propiamente dicho — informado y transformativo— del *reino* y, por tanto, se centra en la adquisición de *obediencia* cognitiva, espiritual y moral, y práctica» (144). A continuación, Banks profundiza el modelo misional a través de un contraste sucinto de sus objetivos y prácticas con los de los otros modelos principales. Finalmente, los capítulos 3 y 4 describen cómo deben cambiar las tareas de aprendizaje y de enseñanza si una institución adopta el modelo misional. Banks concluye con una breve mirada a los tres ejemplos sobre escuelas de teología innovadoras para motivar al lector a que haga la pregunta que él responde en la cuarta parte: «¿Cómo logramos eso?». Estas incluyen la «escuela» de Alejandría, las prácticas educacionales durante la Reforma y los pensamientos de R. Paul Stevens y del mismo Banks sobre sus experiencias con la educación.

La cuarta parte demuestra que la tarea de reunificar la teoría con la práctica lleva más que una modificación del currículo. Si bien Banks discute la reforma del currículo en el capítulo 4, hace hincapié en la necesidad de ajustarse a los cambios demográficos de los estudiantes que persiguen una educación teológica, incorporando las cifras más grandes de los estudiantes no tradicionales, así como de las mujeres y las minorías étnicas (capítulo 1); la necesidad de dimensiones personales y comunales en formación (capítulo 2), y la necesidad de cambios de gran espectro en la cultura institucional de las escuelas, las iglesias y de las academias (capítulo 3). Consciente de la exhaustiva magnitud de su propuesta, Banks prepara preventivamente al ávido reformador para la inercia institucional o la rotunda oposición, aunque ofrece una réplica ligera para algunas de estas objeciones previstas. En un esfuerzo por preparar la imaginación de aquellos que necesitan una imagen más concreta de lo que sería este tipo de educación, también ofrece más ejemplos de educación comunitaria misional, escuelas de liderazgo de servicio y de proyectos interdenominacionales.

Contrariamente a lo que se afirma en algunas otras reseñas de su libro, Banks advierte contra las posibles interpretaciones antiintelectualistas de su tesis (149-56). La recepción negativa entre algunos académicos podría ser el resultado de declaraciones que desafían al sistema, como: «Hay mucha investigación y narrativa que se centra en los problemas internos; la mayor parte de todo esto es puramente técnico, epistemológico y metodológico» (217). Banks podría haber fortalecido su tesis si hubiera dedicado más espacio a articular el propósito de la Iglesia y su papel en la educación teológica. Si bien una definición bien argumentada de la misión de la Iglesia parece esencial a su esfuerzo en este libro, él asume, en cambio, que su fundamento teológico es firme. Banks sugiere que la Iglesia tiene la responsabilidad de fijar la agenda teológica, sin embargo, se pierde la oportunidad de mostrar cómo la educación teológica basada en la Iglesia ofrece tanto la supervisión teológica como el escenario apropiado para el aprendizaje orientado a la acción.

Luego, Banks declara que para la Iglesia «su tarea principal es apoyar la vocación de la gente en el mundo» (219). Esto demuestra sus buenas y necesariamente temporales preocupaciones, aunque lamentablemente parecen quedar desconectadas del fin último de la educación. Como dice Juan: «Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; porque el que no ama a su hermano, a quien ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto» (1 Juan 4:20 LBLA). Por lo tanto, Banks podría haber trazado líneas más tangibles entre el amor al prójimo y el amor a Dios. Si bien algunas debilidades importantes han puesto obstáculos a *Reenvisioning Theological Education*, las fortalezas igualmente importantes hacen de este libro una contribución invaluable a las conversaciones actuales sobre los modelos adecuados de la educación teológica.

**Matt Denzer**

**California, EE. UU.**

---

**Conner, Benjamin T. *Disabling Mission, Enabling Witness: Exploring Missiology Through the Lens of Disability Studies*. (Misión incapacitante, testimonio capacitante: un análisis de la misiología a través de la lente de estudios sobre discapacidad). Missiological Engagements. Downers Grove, IL: InterVarsity Press Academic, 2018. 184 páginas. 24,00 \$, en papel.**

Con una cifra que supera los mil millones, estas personas se encuentran entre las más marginalizadas y sin iglesias suficientes para cubrir sus necesidades de todo el planeta. No obstante ello, las personas con discapacidad se encuentran en todo grupo etnolingüístico y en cada región geográfica del mundo. Ellas representan una enorme oportunidad misional, incluso en los países considerados altamente evangelizados. Sin embargo, las estrategias para entender y hacer que las personas con discapacidad participen en un contexto transcultural son vergonzosamente escasas. El libro de Benjamin Connor *Disabling Mission, Enabling Witness: Exploring Missiology through the Lens of Disability Studies* es un grato intento para impulsar el diálogo entre los estudios sobre discapacidad y las misiones. Connor tiene un doctorado del Seminario Teológico de Princeton, es profesor de Teología Práctica y creador y director del Curso de Diploma en Discapacidad y Ministerio del Seminario Teológico Western en Holland, Michigan.

Este libro resalta la gran división entre académicos progresistas o tradicionales de la Iglesia y aquellos considerados evangélicos o reformados. *Disabling Mission, Enabling Witness: Exploring Missiology through the Lens of Disability Studies* resume varios decenios de estudios académicos sobre la discapacidad, un tema en gran medida no examinado y desconocido en la Iglesia evangélica. Sin embargo, Connor no incluye los estudios académicos importantes sobre misiones que se han realizado en la Iglesia evangélica durante los últimos decenios. El resultado es una gran cantidad de información útil para que los pastores evangélicos, los plantadores de iglesias y los misioneros que seriamente consideran llegar a todos los pueblos con las buenas

nuevas del Evangelio de Jesucristo entiendan la discapacidad, a pesar de que Connor carece de erudición sobre las misiones.

La parte más importante del libro es el resumen que presenta Connor sobre los estudios académicos de las experiencias pasadas y presentes de la discapacidad. Es un servicio útil para pastores y líderes con poca experiencia en las realidades de una persona que vive con una discapacidad; y quizás para las personas que se dan cuenta de lo limitada que es la visión que tienen sobre la discapacidad. Esto incluye el uso de lenguaje obsoleto cuando se habla sobre discapacidad. Por ejemplo, la discusión que Connor presenta sobre la diferencia entre deficiencia y discapacidad señala que no todas las personas con discapacidad sufren debido a su deficiencia física o sensorial, sino porque la sociedad las discrimina.

Dentro del contexto de la Iglesia, esta discriminación tiene la forma de bajas expectativas, hasta que un niño o adulto con una discapacidad solo puede recibir el servicio de la iglesia, pero no brindar un servicio u ocupar un lugar de liderazgo en la iglesia. Para los pastores y líderes de la iglesia que nunca han ponderado acerca de cómo la cultura les ha formado sus puntos de vista sobre las personas con discapacidad, Connor ofrece una correctiva necesaria, con una observación especial acerca de la no inclusión de personas con discapacidad en las misiones:

No he encontrado nada que estudie las contribuciones y las perspectivas de las personas con discapacidad o que considere la manera en que sus experiencias, perspectivas y pensamientos podrían informar a la misiología (26).

Connor reconoce que la discapacidad cubre un vasto espacio de capacidades que no pueden explorarse de manera apropiada en su trabajo, por lo que se concentra en dos agrupaciones de personas con discapacidad: las personas sordas y las personas con discapacidad intelectual. Las discapacidades intelectuales, en especial, rara vez se consideran en los contextos de la Biblia y de la Iglesia:

En concreto, durante la preparación de este capítulo, no encontré que el tema de la DI (discapacidad intelectual) o de la discapacidad en general fuera abordado en ningún nivel de profundidad (¡casi en ninguna ocasión!) en ninguno de los trabajos sobre la imagen de Dios o de antropología teológica que consulté (107).

Esta es una omisión flagrante de la Iglesia, dado que en los Estados Unidos hay más de seis millones de personas con discapacidad intelectual, y aproximadamente doscientos millones de personas en el mundo. En vista de la declaración de Pablo a los corintios que «los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son los más necesarios...» (1 Corintios 12:22 RVR1977); nuestras iglesias deberían tener consideración especial por las personas con discapacidad intelectual como vasijas de la gracia y del poder de Dios.

La dedicación de Connor a las personas sordas y a la cultura sorda es una de las secciones más interesantes, donde describe la sordera como una discapacidad —según la comprensión social— y a las personas sordas como a un grupo único de personas con su cultura y lengua propias. La historia que Connor despliega incluye lo heroico y lo terrorífico, y la manera en que

los mejores motivos e intenciones de las personas con audición se pueden entrelazar con supuestos culturales que perjudican a las personas con discapacidad. Esta es una contribución importante que todos aquellos involucrados en un ministerio cristiano deberían tomar seriamente.

No obstante, estos capítulos también ejemplifican una debilidad que impregna todo el libro. La dedicación de Connor a la Palabra de Dios es limitada y a veces superficial. Se permite que las nuevas interpretaciones permanezcan firmes sin desarrollo reflexivo porque se permite que la experiencia de la discapacidad tenga credibilidad igual o superior a los entendimientos históricos de las Escrituras. Por ejemplo, en una breve discusión sobre Jesús y un hombre sordo en Marcos 7, Connor presenta la interpretación del fraile Thomas Coughlin, un dominico sordo, quien dice que, en lugar de sanarlo, Jesús comisiona al hombre que ya no es sordo. Luego, Connor hace una observación sobre el desacuerdo con esta interpretación que presentan dos lectores sordos, pero no elabora la relación entre sí de ninguna de las dos explicaciones. Connor tampoco presenta su propio desarrollo de esta lectura original de la Biblia. Uno se queda pensando si Connor tiene razón cuando dice que «la experiencia de Coughlin con la sordera y su participación en la cultura sorda [...] ha formado su marco de la hermenéutica y le ha permitido ver y escuchar algo que se les escapa a los intérpretes con audición» (97), luego, ¿por qué las distintas interpretaciones de los lectores sordos no se desarrollaron con más seriedad? ¿Qué pasa si las tres interpretaciones son erróneas?

Connor también desaprovecha una excelente oportunidad de relacionar explícitamente la gran necesidad misional con una mejor práctica misional cuando descuida abordar las oportunidades existentes de llevar el Evangelio a las personas sordas. Según el Proyecto Josué, existen treinta y nueve grupos de personas sordas en el mundo no alcanzados, los cuales incluyen veintiún grupos de personas sordas con un «idioma desconocido». Connor no menciona estas realidades de las personas sordas, específicamente, o que, en las misiones transculturales, en general, se beneficiarían en gran medida si se involucraran con las personas con discapacidad y las hicieran participar.

La discusión de Connor sobre las discapacidades intelectuales tampoco incluye un estudio importante de la Biblia; prefiere, en su lugar, hacer hincapié en una forma de involucrar a las personas a través del «testimonio icónico». Connor observa correctamente que las personas con discapacidad intelectual «reciben teología sin significado debido a su capacidad limitada para lo abstracto y lo racional» (103). Abarca esta redefinición ofensiva del valor de las personas con DI a través de lo que él denomina «la apropiación de las teologías ortodoxas del evangelismo y del testimonio» (103-104):

Estoy persuadido de que la teología del ícono podría educar nuestro entendimiento de la imagen de Dios y rescatarla del dominio de las nociones de la racionalidad. A su vez, los íconos pueden estimular nuestra atención al misterio y crear espacios conceptuales donde la Iglesia pueda apreciar algunas de las formas en que las personas con DI participan dando el testimonio del Espíritu (124).

Si bien es interesante, no podemos evaluar realmente el valor de esta propuesta del testimonio icónico, porque no involucra seriamente la Palabra de Dios. La historia nos ha enseñado que la imaginación puede llevar a la gente a niveles más profundos del pecado y de la perversión con la misma o mayor frecuencia de lo que ha aumentado nuestro entendimiento teológico. Además, con su crítica poco erudita del capitalismo al principio de su libro, aquí Connor plantea prácticas evangélicas obsoletas y estereotípicas en contraste con este enfoque. El uso ocasional de la falacia del espantapájaros es lamentable, ya que menoscaba lo poco de valor que tiene el libro.

Sería un error desestimar el libro sobre la base de las limitaciones de arriba. Con frecuencia, las conferencias misioneras y las agencias misioneras hacen hincapié en sus trabajos en Apocalipsis 7:9: «[...] una gran multitud que nadie podía contar, de todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas, de pie delante del trono y delante del Cordero». Las personas con discapacidad también forman parte de esas naciones, tribus, pueblos y lenguas. Connor observa que la Iglesia se está lastimando a sí misma al no incluir a las personas con discapacidad:

La ausencia de sus intereses y de su presencia en las escuelas teológicas y en las congregaciones disminuye la capacidad de ministerio de la Iglesia y la aptitud de nuestros testimonios. Nadie tiene una deficiencia al punto de no poder dar testimonio del Espíritu; y ni una sola persona deber ser incapacitada para participar en el testimonio de la Iglesia (141).

En última instancia, aunque sin involucrar más seriamente la Palabra de Dios, Connor nos deja con el deseo de que las personas con discapacidad participen como miembros plenos de nuestras iglesias y en la obra de Dios en el mundo a través de misiones con los medios adecuados para lograrlo. En este punto, Connor se hubiera beneficiado si hubiera expandido su dedicación a las misiones al incluir académicos evangélicos, pastores y misioneros. Por ejemplo, Ralph Winter, misionero presbiteriano de los Estados Unidos y cofundador de la American Society of Missiology (Sociedad Norteamericana de Misiología), tuvo un papel fundamental en el Congreso de Lausana para la Evangelización Mundial de 1974 al guiar a las agencias misioneras a pensar en términos de grupos de pueblos etnolingüísticos en lugar de países *per se*. Reconoció que hay miles de millones de personas en el mundo que no tienen acceso al mensaje del evangelio en sus idiomas nativos, incluso en los denominados países «alcanzados». En consonancia con el legado del pensamiento estratégico de Winter, deberíamos animar a la Iglesia a considerar seriamente qué sería lo más eficaz en los esfuerzos misioneros para las comunidades de personas sordas, incluidos el equipamiento y envío de cristianos sordos estadounidenses a servir a las personas sordas en muchos contextos transculturales.

En el Congreso de Lausana para la Evangelización Mundial de 2010, John Piper, cofundador de Desiring God (Deseando a Dios) y autor de *Let the Nations Be Glad! The Supremacy of God in Missions* (*¡Que las naciones se alegren! La supremacía de Dios en las misiones*), presentó un llamado a los representantes internacionales de misioneros, líderes de agencias misioneras, pastores y líderes denominacionales:

¿Podría Lausana decir —¿podría la Iglesia evangélica decir?— que nosotros los cristianos nos preocupamos por todos los padecimientos, especialmente del padecimiento eterno? Espero que sí. Pero si nos resistimos a decir «especialmente el padecimiento eterno» o si nos resistimos a decir «nos preocupamos por todos los padecimientos de estos tiempos», entonces, o nuestra visión del infierno es defectuosa o nuestro corazón es defectuoso. Ruego que Lausana no sea ninguna de las dos opciones.

El llamado de Piper es aún más expansivo que el de Winter: todo el padecimiento, de toda clase que las personas con discapacidad experimentan, ya sean físicos, emocionales o sociales, debería ser un tema de interés de la Iglesia, incluso cuando la necesidad más grande de toda la humanidad es una reconciliación plena con su Dios a través de Cristo y sobre la base de su obra expiatoria en la Cruz. No existe razón para que aquellos que viven con una discapacidad no lleven de alguna manera esta buena nueva de Jesús a alguien en otro contexto cultural.

La Iglesia necesita ejemplos de cómo se vería la inclusión de todas las personas en la obra de las misiones. Dios mediante, en 2019 saldrá un libro nuevo que trata el impacto de la discapacidad en las misiones y en el evangelismo. Coeditado por el doctor David Deuel del Christian Institute on Disability y por el profesor Nathan G. John, especialista en salud pública, con vasta experiencia en varios países de África y de Asia; este libro incluirá capítulos que involucran la Biblia y las experiencias de personas que viven con una discapacidad y que ya participan en misiones. Dios debe transformar el corazón y la mente a través de su Palabra para que ocurra el milagro de participación e inclusión plenas en la Iglesia. El trabajo de Connor sirve como una buena introducción al pensamiento actual sobre discapacidad y un reto pendiente de la Iglesia evangélica y sus seminarios a que tomen seriamente los cientos de referencias en la Biblia sobre la discapacidad y las enfermedades debilitantes.

**John Knight**  
**Minnesota, EE. UU.**

---

**Davis, John Jefferson. Meditation and Communion with God: Contemplating Scripture in an Age of Distraction (*Meditación y comunión con Dios: la contemplación de las Escrituras en la era de la distracción*). Downers Grove, IL: InterVarsity Press Academic, 2012. 168 páginas. 24,00 \$, en papel.**

Sería bastante adecuado describir al teólogo John Jefferson Davis como un integracionista después de la variedad de temas sobre los que ha escrito: desde la ética a la teología sistemática hasta temas científicos. Su obra anterior ha abordado cuestiones como las siguientes: ¿Mencionan las Escrituras algo acerca de la ética de la economía de mercado libre (*Your Wealth in God's World* [*Su riqueza en el mundo de Dios*], 1984)? ¿Cómo convergen la ciencia y la fe, y se relaciona la teología con la Prueba de Gödel (*The Frontiers of Science and Faith* [*Las fronteras*

de la ciencia y la fe], 2002)? ¿Cómo deben pensar los cristianos sobre los aspectos médicos, éticos y legales del aborto (*Abortion and the Christian* [Los cristianos frente al aborto], 1984)? Davis es eminentemente interdisciplinario y eminentemente cristiano. En su libro publicado en 2012, *Meditation and Communion with God*, Davis vuelve a examinar la vida en el mundo de Dios a la luz de la Palabra de Dios —con un enfoque específico en el tema de la meditación bíblica—. La presente reseña traza el perfil del argumento del libro y evalúa su enfoque, organización y éxito en la integración.

Davis resume de la siguiente manera el objetivo que tenía para escribir el libro:

Desde un punto de vista bíblico y cristiano, *Meditation and Communion with God* busca promover una forma de meditación cristiana fundamentada en una teología bíblica y cristiana, y en los conocimientos de las últimas investigaciones científicas y los últimos estudios interreligiosos, cuando tales conocimientos sean coherentes con las enseñanzas centrales de la fe cristiana (18).

Davis divide su obra en tres partes. La primera se inspira en un conjunto diverso de pruebas no teológicas que justifican su proyecto. La segunda es, en primer lugar, teológica, y utiliza temas bíblicos para argumentar las afirmaciones teológicas de su tesis y, en segundo lugar, filosófica, y para ello utiliza analogías tomadas de la tecnología a fin de clarificar los puntos que presenta sobre ontología. La tercera parte ofrece una guía práctica sobre cómo meditar desde el punto de vista bíblico.

El método interdisciplinario del autor lo ayuda en la primera sección, donde identifica seis factores científicos, interreligiosos y sociales que están impulsando a los cristianos estadounidenses a reexaminar la meditación. El interés en disciplinas espirituales ha aumentado debido a que muchos buscan una salida del cristianismo superficial extendido; la ignorancia de las Escrituras prolifera sin control, lo que significa que los cristianos deben dedicar más tiempo a la lectura de la Palabra; el exceso de información en nuestra era tecnológica ha debilitado la concentración mental, lo que lleva a un deseo de corrección; el sincretismo religioso y los «préstamos» populares transreligiosos reclaman claridad con respecto a lo que distingue la meditación bíblica de otros tipos de meditación; nuevas investigaciones médicas sobre la meditación budista indican posibles beneficios similares para la salud con la meditación cristiana, y el énfasis teológico de tendencia, como la escatología inaugurada y la unión del creyente con Cristo, imploran su integración en nuestro entendimiento de la meditación. Al citar estos seis factores, Davis argumenta que la teología y la práctica de la meditación cristiana que presenta abordará o resolverá cada punto. Si bien el libro de Davis surge de su contexto estadounidense, la teología y las prácticas cristianas históricas que describe son veraces y pertinentes para todos los creyentes en todo el mundo. La mayor parte del libro de Davis es ontológica y teológica: defiende un cierto entendimiento de las naturalezas de Dios, de los cristianos, de la relación de los cristianos con Dios y de las Escrituras a la luz de las verdades teológicas fundamentales. Dentro de esta concepción ontológica y teológica del mundo, el autor enmarca una comprensión

adecuada de la meditación como «una lectura de las Escrituras en oración, con creencia y receptiva que es un acto de comunión con el Dios Trino, quien está verdaderamente presente en el lector a través de y con el texto bíblico» (34). Davis fundamenta esta concepción del mundo en la realidad teológica de la escatología inaugurada: el reino de Dios ha llegado con la venida de Cristo, y estamos viviendo con un pie en la era venidera. Esta doctrina supone nuestra unión verdadera con Cristo y, por lo tanto, nuestra verdadera presencia con el Hijo, ante el Padre, por el Espíritu —una perspectiva cristiana única de «cómo los agentes personales están ubicados en el espacio»— (55). Davis explica esta realidad introduciendo los conceptos de los egos «extendido» y «complejo»; también utiliza analogías tomadas de la tecnología de comunicación digital inalámbrica para describir la conexión íntima y verdadera del cristiano con el Dios Trino a través del Espíritu Santo.

La escatología inaugurada requiere una «ontología inaugurada». Davis identifica siete aspectos de nuestro lugar en el reino de Dios que debería aumentar nuestro entendimiento de la meditación cristiana. Primero, «las personas en una relación de amor están en lo máximo desde el punto de vista metafísico» (70); la esencia de la realidad no es un «Ser» impersonal, sino la Trinidad personal, de la cual todas las criaturas reciben el «ser». Segundo, «estamos verdaderamente presentes para el cielo, y el cielo está realmente presente para nosotros» (75). Tercero, ahora somos «egos trinitarios y eclesiásticos» (80), definidos por nuestra relación con Dios y la familia de creyentes, por lo que existe una comunión verdadera en la meditación. Cuarto y quinto, existimos y somos salvos ahora para deleitarnos en la Trinidad con la comunidad de los santos, este deleite es tanto el contexto presente como el objetivo de la meditación. Sexto, conocemos la realidad verdadera gracias a que el Espíritu ilumina nuestras mentes a través de las Escrituras, lo cual permite que meditemos sobre las cosas de Dios. Séptimo, las Escrituras tomadas para meditar representan la palabra viva, autoritativa que pertenece a y en la Iglesia (no solo en las academias) y da forma a la imaginación cristiana (no meramente a la razón), por lo que debemos leer «creyendo, en oración y de forma receptiva» (34). Nuestro lugar en el reino inaugurado de Cristo también supone que debemos acercarnos a las Escrituras siguiendo un «sentido cuádruple»: histórico-gramatical, moral (o ético), cristológico (o cristocéntrico) y analógico (o centrado en el cielo y devocional). El reconocimiento de que hay varias formas de pensar correctamente sobre un texto respalda el enfoque a la meditación creativo y «conectivo» que Davis sugiere en la última sección.

En el último tercio del libro, Davis esboza sus recomendaciones para una forma exclusivamente bíblica de meditación. Describe tres «niveles» de meditación: para principiantes, «lectura lenta, en oración y en meditación de [un pasaje de] las Escrituras» (123); para el nivel intermedio, una meditación «con todo el cerebro» que estudia la relación entre dos o más textos (122), y «una meditación sobre la visión del mundo» avanzada que Davis denomina «las cinco prácticas de la comprensión correcta» (122), las cuales sistemáticamente examinan una serie de textos que juntos dan forma a algunos aspectos de la visión cristiana del mundo. Esta sección se destaca por los consejos prácticos y detallados para principiantes y por demostrar cómo,

precisamente, los puntos sobre teología anteriores de Davis deberían dar forma al pensamiento cristiano durante la meditación. El libro concluye con testimonios de cristianos, todos ellos antiguos alumnos de Davis, que comenzaron a meditar con estos métodos.

En general, *Meditation and Communion with God* ofrece una introducción práctica a la meditación cristiana y a conceptos teológicos de tendencia en la academia, incluso para lectores sin educación teológica formal. Davis sobresale en su comunicación de lectura fácil de la teología abstracta; y el libro recompensa su lectura detallada. La devoción de casi todo el libro a la elaboración meticulosa de un marco conceptual para la meditación *cristiana* equipa al lector para navegar a través de los temas culturales que hacían que el libro fuera necesario en primer lugar. Davis ha considerado correctamente el sincretismo religioso, la investigación científica sobre meditación, la espiritualidad superficial de los cristianos de América del Norte, así como otros temas culturales que hacen que este tema y su enfoque sean tan útiles.

Lamentablemente, es posible que los lectores encuentren que su organización sea menos accesible. La tesis aparece recién al principio del tercer capítulo, muchas hojas después de que la hoja de ruta de Davis presenta la —posiblemente desconcertante— variedad de temas que este libro abarcará. Dada su perspectiva interdisciplinaria, si hubiera indicado su tesis con claridad más temprano y señalado cómo se relaciona cada parte del libro con el total hubiera ayudado más a sus lectores. Aunque los capítulos generalmente comienzan con una referencia a su relación con las secciones anteriores y con las siguientes, Davis no relaciona explícitamente cada capítulo con la tesis.

Sin embargo, la brillantez del enfoque integrativo del libro y el uso de analogías compensa bien la falta de una estructura más clara. La integración de varios temas y disciplinas que hace Davis es brillante. En especial, el uso de analogías con las redes sociales para explicar cómo los agentes personales podrían estar presentes de una manera «extendida» y «no molecular» es tan inusual como útil. La doctrina en sí misma no es nueva, *La institución de la religión cristiana* de Calvino presenta prácticamente la misma ontología en su tratamiento de la Cena del Señor y de la unión del creyente con Cristo a través del Espíritu (en varias ocasiones Davis cita a Calvino y a otros teólogos reformados). No obstante, comprender el sentido de tal ontología resulta difícil, y Davis ha encontrado una analogía con el poder de explicar a las personas laicas inmersas en la tecnología. Las realidades de hoy de «la presencia mediática», el ciberacoso que lleva al suicidio, videollamadas de larga distancia y amigos en Facebook significan una transición en el entendimiento moderno de la presencia material. Funcionalmente, la presencia material e inmaterial se han acercado en nuestra mente. El concepto de Davis de un ego «extendido» —un ego que podría estar verdaderamente presente, aunque no materialmente— toma beneficiosamente un concepto cultural para un uso teológico. Davis saquea el oro de Egipto como la mejor de la tradición cristiana ha hecho siempre.

En conjunto, *Meditation and Communion with God* ofrece una orientación útil y oportuna para la meditación cristiana, especialmente para el lector laico. Davis ha presentado un fundamento, un marco ontológico y teológico, y una guía práctica para la meditación

extremadamente bíblicos. Espero que su objetivo de introducir la meditación como «una fuente invaluable de crecimiento y renovación para todos los cristianos» (8) tenga mucho éxito.

*Christina Boyum*  
*California, EE. UU.*

---

**Duvall, J. Scott y J. Daniel Hays. Grasping God's Word: A Hands-On Approach to Reading, Interpreting, and Applying the Bible (*Entendiendo la Palabra de Dios: un acercamiento práctico a la lectura, interpretación y aplicación de la Biblia*). 3.<sup>a</sup> ed. Grand Rapids: Zondervan, 2012. 506 páginas. 49,99 \$, en papel.**

La primera clase que tomé en el seminario no fue la de Hermenéutica; aunque tendría que haberlo hecho. Cuando finalmente tomé la clase de Hermenéutica, mi profesor nos dijo: «Si ustedes fueran a tomar una sola clase en el seminario, tiene que ser esta». Hoy, estoy totalmente de acuerdo con esa declaración y todo el tiempo me encuentro enseñando «principios hermenéuticos» a los feligreses de mi iglesia. Además, me encanta integrar los principios hermenéuticos en todas las clases que imparto en el seminario. El argumento que presento en esta reseña es que la educación teológica (en especial la educación teológica transcultural) debería comenzar con hermenéutica como cimiento y que la mejor adquisición sobre hermenéutica bíblica para este propósito es *Entendiendo la Palabra de Dios (EPD)* de Duvall y Hays. No digo esto porque este volumen sea mi favorito sobre hermenéutica bíblica o porque sea el más completo. El lugar de privilegio en mi corazón le corresponde a *Hermeneutical Spiral (La espiral hermenéutica)* de Grant Osborne [Grand Rapids: Zondervan, 2006]. En broma le he dicho a algunos aspirantes a pastor que pasaran por alto el seminario y que simplemente ¡memorizaran este libro! No obstante, mantengo que *EDP* es la mejor opción, porque es la más versátil. Además, la aplicación de los principios de los autores no requiere un enorme reservorio de fuentes secundarias.

Mi primer viaje a Camerún fue toda una experiencia. Estaba todo preparado para que yo impartiera un seminario sobre la presencia manifiesta de Dios en la Iglesia. Estaba lleno de entusiasmo para predicar y enseñar. Estaba listo para impartir sabiduría. Estaba listo para abogar por la centralidad de la Iglesia en la misión cristiana. Sin embargo, pronto descubrí que eso no era lo que más necesitaban. Observé que el tema era que los fieles pastores cameruneses que servían conmigo se veían acosados por las declaraciones proféticas directas de sus feligreses marginales. Los pastores también luchaban contra los defensores de un fuerte «evangelio de la prosperidad» en sus comunidades que seleccionaban versos de la Biblia que los beneficiara en la promoción de una agenda perversa. La iglesia en sí entendía la presencia manifiesta y la obra del Espíritu en la Iglesia. Probablemente, la entendían mejor que yo. Pero les costaba ver la Biblia como una colección de libros con autores y géneros, y con la intención del autor.

Mi segundo viaje a Camerún fue diferente. Un grupo de pastores avezados y líderes con experiencia en temas transculturales me animaron a que liderara un seminario centrado en hermenéutica, especialmente la interpretación de los textos del AT. No dejé pasar esa oportunidad. Me alegré mucho cuando vi que mi audiencia ya conocía *EPD* y que ya había completado los principios básicos del libro. Mi experiencia enseñando en Camerún fue manifiestamente más fructífera esta segunda vez; incluso tuve la oportunidad de mostrarles el proceso de la hermenéutica con el ejemplo, ya que prediqué reiteradamente en iglesias locales. Resultó en un uso de tiempo y energía mucho mejor. Tuve experiencias similares en Rumania y Serbia. Estoy persuadido de que la necesidad en la mayoría de los contextos transculturales es la misma necesidad que tenemos en los Estados Unidos: las personas necesitan saber cómo interpretar y aplicar la Biblia. Ese es el cimiento de todos los otros estudios teológicos.

Durante años, me ha maravillado la popularidad y ubicuidad de la obra de Wayne Grudem, *Teología sistemática*. ¿Acaso ha tenido más influencia otro volumen en incipientes jóvenes teólogos, pastores y en sus bien educados feligreses, en todos al mismo tiempo? ¿A qué se debe su popularidad? Creo que se reduce a su estructura, legibilidad y accesibilidad. Llena un vacío en los círculos cristianos donde muchos volúmenes de teología sistemática han superado a las personas o se han alejado de las convicciones evangélicas conservadoras. Si bien *EPD* no ha experimentado el mismo nivel de popularidad y éxito, creo que debería ser el volumen sobre hermenéutica de elección para los evangélicos, especialmente para aquellos que enseñan a nivel transcultural.

¿Por qué? ¿Acaso no hay muchos volúmenes buenos sobre hermenéutica? Sí, los hay. De hecho, muchos de mis profesores en el seminario se lamentaban acerca del número de volúmenes sobre hermenéutica. Y más de una vez he escuchado este lamento: «La gente quiere escribir sobre hermenéutica más de lo que quiere practicar hermenéutica». No considero que esa sea una acusación válida para Duval y Hays. En el Occidente, muchos de nosotros tuvimos que hacer un gran esfuerzo a lo largo de cincuenta páginas de un discurso sobre epistemología como parte del curso de Hermenéutica. También tuvimos que lidiar con temas pujantes como el relativismo moderno, la deconstrucción, la estética de la recepción y la Alta crítica. Los volúmenes sobre hermenéutica adaptados a los académicos, pensadores y pastores de América del Norte deben hacer referencia a estos temas. En mi experiencia, sin embargo, estos temas son menos prevalentes en otras partes del mundo. En cambio, lo que la mayoría de los pastores necesita es un entendimiento básico de cómo abordar la Biblia y cómo extraer los nutrientes ricos para ellos mismos y para sus congregaciones. *EPD* pasa rápidamente de la teoría a la práctica, el vocabulario del libro hace que sea legible y accesible en el molde de la obra de Grudem, *Teología sistemática*.

La fortaleza de *EPD* no se limita a que es fácil de leer y accesible; también tiene ilustraciones e imágenes que son excelentes. Por ejemplo, la ilustración del «puente de los principios» es oro macizo. Aún puedo recordar cuando guíe a mi audiencia de cameruneses a través de los cinco pasos del proceso de interpretación:

- Paso 1: Comprender el texto en el pueblo de los receptores. ¿Qué significó el texto para los receptores bíblicos?
- Paso 2: Medir la anchura del río que hay que cruzar. ¿Cuáles son las diferencias entre los receptores bíblicos y nosotros?
- Paso 3: Cruzar el puente de los principios. ¿Cuál es el principio teológico en este texto?
- Paso 4: Consultar el mapa bíblico. ¿Cómo encaja nuestro principio teológico con el resto de la Biblia? ¿Enseña el NT a modificar o calificar el principio? En caso afirmativo, ¿cómo?
- Paso 5: Comprender el texto en nuestro pueblo. ¿Cómo deberían aplicar los cristianos de nuestros días el principio teológico a sus vidas?

A ellos les encantaba esto. Y cada vez que enseñaba un libro distinto de la Biblia o un género distinto de las Escrituras hacía referencia a este «puente». Eso era exactamente lo que necesitaban para procesar la teoría de la interpretación de la Biblia, la cual a veces es difícil y abstracta. Ellos lograron darle sentido y los ayudó a procesar cada libro de la Biblia con una cuadrícula fiable que los condujo hasta la aplicación en el presente.

Otra fortaleza de este volumen es que los principios no requieren mucha fuente de investigación secundaria (comentarios, diccionarios bíblicos, por ejemplo). Fuera de América del Norte, esos recursos son difíciles de conseguir y muchas veces se puede asumir que los volúmenes sobre hermenéutica son accesibles en bibliotecas personales o de otra forma. Esto es algo que los educadores transculturales no pueden asumir para sus estudiantes. Por supuesto, los autores de *EPD* incentivan el uso de fuentes secundarias, incluso cuentan con un apéndice que muestra a los estudiantes cómo armar una biblioteca personal, aunque la esencia de su metodología no requiere fuentes secundarias. Esa es la clave.

También debemos señalar unos pocos puntos débiles. El libro es muy largo y participativo para enseñar con eficacia en un curso o seminario de una semana (más de quinientas páginas). Lo ideal sería que el profesor enseñara el material en dos secciones: 1) Hermenéutica y el AT; 2) Hermenéutica y el NT. Incluso se podría integrar con clases de Introducción al AT e Introducción al NT. Si no fuera posible, entonces yo aconsejaría a los profesores que pasaran por alto (o resumieran) la tercera parte del libro «Significado y aplicación». Otro punto débil es la decisión de haber puesto el NT (parte 4) antes del AT (parte 5). Como experto en el AT, esto me molesta, porque el AT es muy formativo para todo lo que leemos y encontramos en el NT. Los maestros deben sentirse libres (como yo) para revertir el orden del libro. También creo que la sección de la Ley (capítulo 19) es confusa. Prefiero mucho más el enfoque del triple uso de la Ley de Calvino (y Lutero) al enfoque de Duvall y Hays. Por mi parte, cuando enseñaba sobre la Ley del AT, reemplazaba el capítulo de *EPD* con mi propia exposición sobre la Ley moral, civil y ceremonial.

La gran oportunidad que veo en esta adquisición para todo lo relacionado con hermenéutica es la estandarización de las metodologías y las ilustraciones. Creo que los mejores volúmenes sobre hermenéutica hacen hincapié en las mismas cosas. Afirman la inerrancia. Procuran discernir

la intención del autor. Pasan de la observación a la interpretación y a la aplicación. Pero muchos volúmenes toman una ruta más tortuosa que *EPD* para llegar a la aplicación, lo cual puede atorar el proceso de aprendizaje de los estudiantes. Como dicen los autores en su obra:

*Entendiendo la Palabra de Dios* se organiza según un criterio más pedagógico que lógico. Una organización de carácter lógico comenzaría con la teoría antes de pasar a la práctica. Sin embargo, este planteamiento es aburrido para los estudiantes que pierden interés antes de llegar a las cuestiones interesantes. Hemos organizado el libro de un modo que motive a aprender a los estudiantes.

Es mi opinión que los autores han logrado ese objetivo, lo he visto personalmente en interacciones con los estudiantes. También me encantaría ver la ilustración del «puente de los principios» como la imagen estándar de la hermenéutica bíblica. Una vez explicada, esta ilustración transforma la forma de los estudiantes de interpretar el texto. He visto ese efecto transformativo en mi vida y prédica, y como muchas culturas están más orientadas a lo visual que al texto, las ilustraciones del libro ofrecen herramientas pedagógicas útiles.

El mayor obstáculo que los maestros transculturales deben superar es la percepción de un prejuicio occidental en lo que se relaciona con la hermenéutica. ¿Por qué hacemos hincapié en la intención del autor? ¿Qué hay del papel del Espíritu Santo en la interpretación? ¿Es la metodología en *EPD* muy estructurada, rígida e intelectual? Es necesario que los maestros estén preparados para abordar estos temas y discutirlos desde una perspectiva de principios de comunicación universales. No debemos obsesionarnos con la educación o la experiencia a costa de la teoría de comunicación básica. En otras palabras, debemos centrarnos en respetar la intención de la persona que se comunica y no robar al acto de comunicación importando nuestro propio significado a las palabras del autor. Posiblemente, esto lleve un tiempo de procesamiento a los estudiantes. Los maestros deberían estar preparados para contextualizar esa conversación en el entorno particular de los estudiantes. Esto los ayudará a ver la universalidad de este principio de comunicación, es decir, nadie quiere que un receptor distorsione o malinterprete sus palabras. Entonces, se puede aplicar el principio a las Escrituras.

El maestro tampoco debe denegar el papel del Espíritu Santo en el proceso de interpretación. Debe seguir haciendo hincapié en que el mismo Espíritu Santo que escribió las Escrituras habita en la persona que las lee ¡y las aplica! Este debería ser un punto de énfasis que refuerza la metodología sin reemplazarla. Si fuera necesario, puede utilizar como ayuda el capítulo 12 de *EPD*.

Existe una plétora de volúmenes sobre hermenéutica en el mercado para la educación teológica. Esta superabundancia puede ser abrumadora; esa es una razón parcial, pero muy importante, para identificar el mejor y más versátil de los volúmenes. Si bien muchos volúmenes han cumplido fielmente con esta obligación de enseñar hermenéutica, Duvall y Hays han producido el mejor en una sola fuente. Enseñar hermenéutica es increíblemente importante tanto en el contexto de América del Norte como del exterior. Por lo tanto, es fundamental que los

maestros cuenten con los recursos correctos a un costo adecuado para maximizar sus esfuerzos de enseñanza. Si usted tiene la oportunidad de enseñar solo una clase a nivel transcultural, enseñe hermenéutica. Si solo tiene una monografía para llevar y analizar, use *Entendiendo la Palabra de Dios*.

**Tony Caffy**  
**Illinois, EE. UU.**

---

**Ellul, Jacques. Islam and Judeo-Christianity: A Critique of Their Commonality (*El islam y el judeocristianismo: una crítica a sus aspectos en común*). Traducción de D. Bruce McKay. Eugene, OR: Cascade Books, 2015. 126 páginas. 15,00 \$, en papel.**

Recuerdo la primera vez que leí un ensayo de Jacques Ellul, *The Meaning of the City* (*El significado de la ciudad*). Me encantaban sus escritos, su forma de pensar y sus preocupaciones, aunque en ocasiones no estaba de acuerdo con el distinguido filósofo y sociólogo protestante francés (más tarde descubrí que la causa de mi inquietud se debía a la influencia de Karl Marx en Ellul. Aunque Ellul no era marxista, sus explicaciones le deben mucho al sistema dialéctico de Marx y Hegel). Quería leer más obras de Ellul y, cuando finalmente lo hice, no me sentí desilusionado. También fue un gran placer la lectura de su obra *Islam and Judeo-Christianity*, publicada póstumamente.

Este volumen existe gracias a Dominique, la hija de Ellul. El libro es un esfuerzo improvisado de unir las piezas (y digo esto sin escarnio). La Parte I tiene tres capítulos en los que Ellul examina opiniones que comúnmente (des)consideran las razones por las que el islam debe ser comparado favorablemente con el cristianismo. La Parte II está compuesta por tres ensayos: «La influencia del islam», «Prefacio de *El dhimmis*» y su «Prólogo de *La decadencia de la cristiandad oriental bajo el islam*» de Bat Ye'or.

Ellul comienza la Parte I, *The Three Pillars of Conformism* (*Los tres pilares del conformismo*), con una breve descripción de cómo y por qué llegó a escribir sobre el tema. Él explica por qué los occidentales, especialmente los franceses, tiene una visión reformada del islam: que es «una religión abrahámica». Ellul incluso se refiere a este cambio de perspectiva como a una «conversión» (5). Es decir, la religión misteriosa del Oriente que una vez amenazó a un Occidente iluminado se transformó, casi repentinamente, en una religión de buenas intenciones, pacífica y malinterpretada. Fomentaron esta transmutación la situación económica (crisis petrolera entre 1973 y 1974), la migración y el aumento de la población islámica, así como la colonización y sus efectos perjudiciales. Al final, la causa más importante podría ser la secularización de las sociedades occidentales con la marginalización de las religiones y el silenciamiento de las diferencias religiosas. Si EE. UU. siguiera la misma línea ideológica de Francia —indiferencia frente a las voces de los pensadores claros como Ellul y Besançon y pensando que la realidad se

entiende mejor a través del descuido al estilo Lyotard de las metanarrativas opuestas en beneficio de la unidad y la orientación— nos enfrentaríamos a problemas similares.

La mayoría de los occidentales cree que no hay una diferencia fundamental entre el islam y el cristianismo. ¿No es cierto que el islam, el judaísmo y el cristianismo, las tres grandes religiones, afirman que Abraham es el padre y, por ende, une las tres religiones en un lazo ineludible? La respuesta de Ellul es bastante simple: «Declarar que “somos todos hijos de Abraham” no significa absolutamente nada» (18). ¿Pero cómo llegó a esta conclusión? Examina la historia bíblica de Isaac y de Ismael y concluye: «La pregunta es quién entre los judíos, musulmanes y cristianos realiza las obras de Abraham (las cuales se reducen a la consagración de una fe absoluta, sin límites, sin debilitamiento, en el Dios que es revelado)... y las obras recomendadas por el Corán a mí no me parecen como las de Abraham» (18).

«El monoteísmo», el segundo de los tres ensayos, comienza con este recordatorio: «La palabra Dios es una palabra vacía. Podemos hacer de ella (y lo hemos hecho) cualquier cosa» (19). Ellul plantea su caso con el argumento de que solo porque el islam y el cristianismo sean monoteístas no es justificación para entenderlas como si fueran las mismas, ni siquiera similares. ¿Cuál es la «enorme división» (25) entre las dos religiones? La encarnación. La encarnación de la segunda persona de la Trinidad regula cómo piensan los cristianos acerca de Dios; y por qué los musulmanes denigran a los cristianos. Estoy seguro de que aquellos que desean dialogar y encontrar aspectos en común con el islam seguirán haciéndolo. Mi pregunta es —también la de Ellul—: ¿Cuál es la similitud entre un Dios incognoscible y el Dios que se ha revelado a sí mismo como redentor, mesías, profeta, sacerdote y rey? Para mí, la respuesta es evidente. Ninguna.

En el ensayo final de la Parte I, Ellul revela la línea fina que hay si uno piensa que el islam y el cristianismo son similares. «Las religiones del Libro» comienza con una pregunta que he escuchado en amigos y colegas que no entienden los problemas del islam: «¿Cómo es posible que no reconciliemos dos religiones que tienen una base similar, que tienen la misma orientación general, que son religiones basadas en documentos escritos?» (31). Lo que en apariencia es una pregunta profunda es como comparar una patata con una batata. Suenan parecido y ambas son redondas, o algo así. Por lo tanto, la similitud es abrumadora. Ellul no está de acuerdo. Ellul presenta varias distinciones importantes entre los dos libros. Mi favorita es una declaración que hace sobre la Biblia, con una sugerencia de que el Corán no tiene ni comparación con esta: «Dios habla a una persona que recibe este mensaje, que lo entiende a medias, que lo interpreta y que lo escribe. Soy consciente de que sorprenderé al lector cuando le diga que el escritor bíblico entendió el mensaje a medias, ¡pero es que es así! (33).

No todos pueden apreciar la perspectiva de Ellul sobre la infalibilidad bíblica. Él no argumenta que es un libro perfecto, sino un libro inspirado dado al hombre a través de un medio divino. En otras palabras, para Ellul la Biblia no tiene la carga de mostrarse a sí misma como la infalible palabra de Dios divinamente dictada. Esta carga le corresponde al Corán. *Caveat lector*: en ocasiones, Ellul se desvía del evangelismo conservador, pero yo encuentro que su crítica tajante del islam es refrescante.

Tres ensayos más forman la Parte II. En «*The Influence of Islam*» (*La influencia del islam*), Ellul tiene como objetivo mostrar «la deformación y subversión a la que se somete la revelación de Dios en Jesucristo» (43). A esto yo lo denomino la islamización del cristianismo, un fenómeno que ocurre demasiado entre cristianos que están equivocados. Los temas de discusión de Ellul incluyen prácticas, ritos y actitudes del islam que se han filtrado en el cristianismo. Por ejemplo, «el derecho canónico se expande al modo del modelo encontrado en el islam» (47). Exista o no una prueba real de esa conexión, la inferencia de Ellul es intrigante. El resultado de tal islamización es que «el espíritu legal penetra profundamente en la Iglesia» (47). El lector puede encontrar que este capítulo sea controvertido.

El segundo ensayo, «Prefacio de *El dhimmi*», defiende la investigación de Bat Ye'or sobre el *dhimmi* y la desaceleración de la Iglesia bajo el islam. Ellul sugiere cuatro etapas para el resurgimiento del islam. Inicialmente los musulmanes arrojaron a sus colonizadores en la década del cincuenta. Esto condujo a un reavivamiento del islam a la luz de la independencia, Pakistán es un excelente ejemplo. Mientras que la independencia alimentaba el reavivamiento entre los musulmanes, se desarrolló «una concientización de una cierta unidad del mundo islámico por arriba de su diversidad política y cultural» (65). Finalmente, el petróleo puso el lubricante al motor del crecimiento económico, extendiendo más el resurgimiento islámico.

El ensayo final de Ellul, «Prólogo de *La decadencia de la cristiandad oriental bajo el islam*», este es el prólogo del libro de Bat Ye'or con el mismo título. Aquí, Ellul respalda el trabajo de Bat Ye'or: el Occidente debe dejar de escuchar la versión árabe de la historia como si fuera la única versión que importa. La voz de las naciones subyugadas por los musulmanes debe ser escuchada. Ellul aboga por el éxito de este llamado en la obra de Bat Ye'or.

Uno omite el apéndice de muchos libros. Preste atención a este: «Prólogo de Alain Besançon al *Islam et judeo-christianisme*». Es una mirada breve pero realística al islam a través de preguntas: «¿Qué estatus puede asignar la teología cristiana al islam? ¿Se podría considerar como una religión revelada o una religión natural? (87). Besançon concluye que el islam es una religión natural que no demanda la fe en Dios. El islam es una ley que hay que obedecer; los seguidores no tienen que imitar a la deidad, solo deben someterse a la *sharia*. Dios es inaccesible y remoto. El imprimátur final del autor sobre todo el asunto es que el islam y el cristianismo son «dos religiones separadas por el mismo Dios» (98). El islam es, para Besançon, una forma de vida que habla a lo natural. Lo que vemos en la naturaleza, en la biología, en la astronomía, en la física y en todas las ciencias físicas es lo que ayuda al musulmán a entender que el Dios del universo es real. Pero, más allá de eso, no puede elevarse a una religión como el cristianismo, en la cual el discípulo conoce a Dios, lo imita y habla con Él. Entonces, los cristianos, si desean comunicarse con los musulmanes, «deben apoyarse en la naturaleza humana común que comparten» (98). Independientemente de si el lector está o no de acuerdo con Besançon, él nos brinda algunas ideas intrigantes para rumiar.

**Jeff Morton**

**Dakota del Norte, EE. UU.**

---

**Harrison, Glynn. *A Better Story: God, Sex & Human Flourishing. (Una historia mejor: Dios, sexo y la prosperidad humana)*. Londres: InterVarsity Press, 2017. xi + 216 páginas. 15,00 \$, en papel.**

Desde la década del sesenta, los vientos de la revolución sexual han soplado con fuerza en las llanuras de la cultura occidental, lo cual ha resultado en cambios dramáticos de las concepciones culturales tradicionales con respecto al sexo, al matrimonio y a la sexualidad del ser humano. En un mundo conectado como nunca, sin considerar el continente al cual usted llame hogar, las ramificaciones de ese cambio se están aproximando (o ya han llegado) a un lugar cerca de usted. Con certeza se puede hablar de esto en el lugar al que yo llamo hogar, la ciudad capital de una pequeña república en Asia Central. Casos anecdóticos de muchos amigos de Asia Central revelan que la prostitución ya es accesible, la pornografía es un tema aquí como lo es en el Occidente y menos jóvenes esperan hasta el matrimonio para tener relaciones sexuales por primera vez. He conocido a una persona abiertamente bisexual y que participa en una comunidad LGBT local. En varias ocasiones, hombres le han propuesto matrimonio a mi esposa, a pesar de saber que ella es una mujer casada. Hemos escuchado que muchos en Asia Central consideran que la mujer occidental es promiscua, y esto se debe principalmente a la imagen que el Occidente ha exportado de las mujeres. Si bien todas estas conductas existen desde que la humanidad ha pecado, la revolución sexual que disparó el Occidente ha tenido, por lo menos, un papel en su introducción a la corriente principal en todo el mundo.

¿Cómo triunfó una revolución así en el Occidente, y luego alcanzó el corazón de Asia? En su libro *A Better Story: God, Sex & Human Flourishing*, el autor Glynn Harrison argumenta que la narración es el instrumento más eficaz que los partidarios de la revolución sexual utilizan para difundir su causa. En resumen, han contado una buena historia, una historia que se considera más atractiva que la historia que los cristianos cuentan sobre el sexo; y esa historia ha conquistado a las masas. Harrison resume aquí la historia que los partidarios de la revolución sexual difunden:

Durante siglos, el puño de la moralidad tradicional nos ha sofocado —a todos—. Año tras año, las mismas reglas encadenadas al pasado cubrieron de vergüenza a hombres y mujeres comunes (a niños y a niñas) que cometieron el único crimen de ser diferentes. Enemigas del espíritu humano, estas ideologías de quiebra hicieron amistad con los fanáticos y animaron al malévolo... No más. El cambio está aquí. Nos estamos liberando de las cadenas de la intolerancia y despojando del peso muerto de la tradición. Ha llegado nuestro tiempo (51).

Esta es una historia difícil de disputar. ¿Quién querría ser arrojado junto con los fanáticos e intolerantes que pisotean al muchachito? Esta historia apela a valores como el cuidado de las personas como individuos, la justicia y el levantarse contra la opresión. Como estos valores tienen más importancia en sociedades más individualistas, estas historias que apelan a esos valores impactan cada vez más a las personas. Una vez instaladas en el Occidente, estas historias se dirigen rápidamente hacia todos los lugares donde la globalización pueda llevarlas, como lo prueban muchos de mis amigos locales.

Por supuesto, la descripción de Harrison de la historia de la revolución sexual no es la única narrativa alternativa con respecto a la sexualidad que hoy circula por el mundo. A pesar de que la revolución sexual en el Occidente definitivamente tuvo influencia en el pensamiento general de Asia Central, otras narrativas, quizás «previas a la revolución», aún cuentan con adeptos. Por ejemplo, muchos creen la historia de que los hombres y las mujeres deberían tener normas distintas en cuanto a la fidelidad personal dentro de los votos matrimoniales. En esta historia, casi se espera que los hombres lleguen a la noche de boda con experiencia. Las mujeres, por el contrario, deben ser vírgenes. Mi esposa es enfermera y regularmente trata a mujeres que tienen una enfermedad transmitida sexualmente por sus maridos infieles. Que una mujer sea infiel es inconcebible; que un hombre sea infiel es habitual.

¿Cómo deben responder los cristianos a tantas historias divergentes con respecto a la sexualidad humana? Podrían esconderse y callar por temor. Podrían despotricar y chillar y empuñar la mano. Podrían intentar rechazar la historia con argumentos históricos y lógicos. O, siguiendo el argumento de Harrison, podrían disponerse a cubrir estas historias con historias propias más cautivantes que ninguna otra que hubieran escuchado. Pero, Harrison recomienda a los cristianos que primero hagan una pausa y reflexionen. ¿Con qué frecuencia la llamada historia cristiana de la sexualidad humana —una historia arruinada con temas de vergüenza e hipocresía— ha llevado a una persona a que abrazara historias opuestas que le resultaron más atractivas? Harrison concluye: «Allí donde la revolución [sexual] nos ha forzado a enfrentar nuestra vergüenza e hipocresía, deberíamos decir “gracias”, y con el corazón» (89). Siempre es mejor empezar sacando la viga de nuestro propio ojo.

Solo después podemos analizar críticamente las deficiencias de la historia que los partidarios de la revolución sexual nos cuentan, y las deficiencias son muchas. Harrison cita investigaciones tomadas de las ciencias sociales que revelan que las promesas en sus historias no se están cumpliendo. Por lo general, los occidentales no tienen más o mejor sexo y tampoco han encontrado relaciones más profundas y satisfactorias. La promesa de la realización personal y del descubrimiento de una identidad mejor y hecha a sí misma tampoco se ha cumplido. El aumento del número de divorcios y de cohabitación ha afectado a los niños, quienes se encuentran cada vez más en hogares inestables, entornos correlacionados con menos oportunidades de éxito futuro.

Ante historias divergentes, nos quedamos con una pregunta muy importante: ¿Nosotros, como cristianos, tenemos realmente una historia mejor con respecto al sexo, al matrimonio y a la sexualidad? Harrison cree que sí. Tal historia resuena con el tema de que la verdadera prosperidad humana no ocurre cuando la persona rechaza el diseño de Dios para la sexualidad; más bien, prospera solo cuando lo abrazan. Aquellos que viven fuera del diseño no son tan libres y realizados como creen, y esa es una historia que el mundo no está escuchando —ni en el Occidente ni en Asia Central, y probablemente tampoco donde usted vive—. Esa prosperidad no es meramente individualista en naturaleza. Las ondas producidas por las decisiones de los individuos tienen efectos positivos en las familias, las iglesias locales y en la sociedad en su conjunto.

«Creemos que nuestro estilo de vida, arraigado en nuestra identidad cristiana, no es solo bueno para nosotros, sino para todos. Ayuda a construir comunidades más fuertes y a proteger a los más vulnerables: nuestros hijos y los pobres» (179). Es nuestro amor por el prójimo y el deseo por el bien que nos obliga a aferrarnos a los diseños de Dios y a invitar a otros a hacer lo mismo.

Harrison argumenta que la historia cristiana sobre la sexualidad está arraigada y cimentada en la magnífica historia de la Biblia. Un buen Dios creó un buen mundo, incluso creó la sexualidad. Esto significa que Él la define y nosotros no tenemos que luchar para determinarla por nuestra cuenta. Nuestra identidad, también viene de Él y no es algo que debemos inventar nosotros mismos. Él nos ha invitado a que seamos parte de su realidad, y solo cuando vivimos dentro de los límites de sus buenos diseños somos realmente libres. Aunque el pecado ha dañado todo lo que vemos y, por ende, ha dificultado nuestro caminar según los designios de Dios, basados en la cruz de Cristo, podemos confiar en que Dios realmente tiene en su mente nuestro bien cuando nos llama a vivir de determinadas maneras y no de otras. Además, nuestra historia es una historia con un propósito, dado que los cristianos conocen el objetivo último del sexo: «una muestra y una imagen del amor divino» (136). La unión sexual dentro del matrimonio es una metáfora que alude a una unión más cercana, más rica y más profunda que existirá entre el Cristo resucitado y su pueblo para toda la eternidad, y es precisamente en las profundidades de nuestro deseo y experiencia sexuales que empezamos a comprender la intensidad, la plenitud y la fidelidad del amor de Cristo por su novia. Los solteros celibatos también muestran el amor fiel de Dios al vivir la verdad de que la intimidad de Dios con su pueblo se basa en su pacto con ellos solamente.

¿Cómo podría llegar a influenciar la historia bíblica sobre el sexo, el matrimonio y la sexualidad en un lugar como Asia Central? ¿Cuál sería la diferencia en la historia de un hombre que por voluntad se entrega a sí mismo por el bien de su esposa y por puro amor sacrificial frente a la historia local en la que, en muchos casos, la obligación principal de la esposa es servir al marido? Tales verdades y acciones podrían ser tan impactantes y llamativas como cualquier otra historia de la revolución sexual.

En las páginas finales del libro, Harrison reta a los cristianos a que se esfuercen por elaborar una historia mejor a través de la cual podamos compartir nuestra cosmovisión de la sexualidad humana. Deberíamos hacer esto —dice—, identificando los valores que hicieron que esa historia divergente fuera tan aceptada en primer lugar y conectar nuestras historias con esos valores también. Por ejemplo, dado que el valor al cuidado de la persona tuvo un papel tan importante en la difusión de las historias contadas por los partidarios de la revolución sexual, haríamos bien si abordáramos cómo nuestra historia cuida mejor a los individuos que la de ellos. Declaraciones de la verdad objetivas no son suficiente para modificar las creencias más profundas de una persona. Pintar historias auténticas mientras vivimos con el ejemplo de la verdad en nuestro estado de solteros o casados es la forma de llegar al corazón de las personas con las buenas nuevas de una historia mejor.

Frente a la rapidez en que nuestro mundo se está globalizando, la tesis central tratada en *A Better Story: God, Sex & Human Flourishing* no podría haber sido más relevante para el cristiano

de hoy en todo el mundo. La historia bíblica de la sexualidad es mejor y solamente ella establece las únicas condiciones bajo las cuales pueden prosperar los humanos. La articulación y defensa que presenta Harrison de esta tesis forman parte de las fortalezas de este libro. Sin simplificar demasiado un tema complejo y expansivo, Harrison construye un caso convincente, aunque provocativo, al mismo tiempo que mantiene un tono delicado e imparcial. Aunque más allá del ámbito del libro de Harrison, me encontré deseando que su tesis se desarrollara para culturas como la mía, las culturas donde la revolución sexual recién ahora está llegando, culturas que ahora deben asumir la nueva historia a la luz de otra historia propia igualmente errante. Además, se me ocurrió que su tesis se aplica a las esferas de la vida más allá de la sexualidad humana, ¿acaso no es la historia bíblica relativa al diseño de Dios para toda la vida una historia mejor que la que la mayoría de las personas ha escuchado? Tales exámenes fácilmente merecen libros separados. Ojalá que el libro de Harrison alimente tales exámenes adicionales, y ojalá nos anime a todos a abrazar la historia de Dios sobre la sexualidad humana con valor y sin vergüenza.

*Eric Evans*

*Asia Central*

---

**Jipp, Joshua. *Saved by Faith and Hospitality (Salvado por la fe y la hospitalidad)*. Grand Rapids: Eerdmans, 2017. xiii + 206 páginas. 20,00 \$, enpapel.**

*Saved by Faith and Hospitality* es un libro para nuestros tiempos. La xenofobia, el tribalismo y el consumismo contribuyen al contexto cultural actual de la Iglesia de EE. UU. Por lo tanto, las expresiones de la hospitalidad bíblica a «los otros» ofrecen un camino misionalmente estratégico para avanzar en una sociedad que cada vez más ve a la Iglesia cristiana a través de lentes de sospecha, desagrado e ignorancia. Si bien la obra de Jipp aborda temas culturales específicos de EE. UU., los temas y los principios de las Escrituras que investiga se podrían aplicar en términos generales a la forma en que la Iglesia global ve e interactúa con extraños, en particular transculturalmente. El título provocador de Jipp hace hincapié en la necesidad de hospitalidad, que a menudo se pasa por alto o se malinterpreta en el contexto de la Iglesia de EE. UU., como una expresión crucial de la fe salvadora para todo el pueblo de Dios.

Jipp es profesor asociado de Nuevo Testamento en la Escuela Evangélica de la Trinidad y la primera vez que tuvo interés en el papel de la hospitalidad a los extraños ocurrió mientras trabajaba en su disertación; él observó que los Libros de Lucas y Hechos están impregnados de este tipo de hospitalidad y que tiene un papel también en otros textos del Nuevo Testamento (xi). Jipp sugiere que los dos papeles —como «anfitrión» y como «invitado»— de la hospitalidad cristiana a los extraños están en el corazón de la fe cristiana, como lo demuestra el movimiento de Dios hacia su pueblo cuando eran extraños, marginados e inmigrantes. El papel clave que la hospitalidad tiene para aquellos que están fuera de la Iglesia no es tangencial, sino central en la

expresión de la fe de la Iglesia: «La hospitalidad a los extraños ocupa un lugar central en la identidad y misión de la Iglesia; es parte integrante de lo que celebramos cuando participamos de la Eucaristía; es fundacional en la forma en que los miembros de la Iglesia se relacionen entre sí, y proporciona dirección a la misión de la Iglesia en y al mundo» (3).

Jipp define la hospitalidad bíblica como «el acto o proceso por el cual la identidad del extraño se transforma en la de un invitado» (2). Él expone que «el impulso primario de la hospitalidad es crear un lugar seguro y agradable donde un extraño puede convertirse en un amigo» (2). Esta definición reorienta radicalmente la idea de que la hospitalidad bíblica es algo que ofrecemos solo a aquellos que son como nosotros o a aquellos que pueden correspondernos. Más bien, los cristianos deben imitar a Jesús, quien ofrece hospitalidad indiscriminada a personas de diferentes etnias y estatus. Jesús no limita la bienvenida divina a grupos de personas especiales, por el contrario, Él acepta los estigmas y subvierte los estereotipos al ofrecer una amplia bienvenida a los que se encuentran a su alrededor.

El título del libro sugiere correctamente que hay un vínculo estrecho entre la hospitalidad y la fe salvadora en todas las Escrituras. Por ejemplo, «la hospitalidad parece funcionar para Jesús en el Evangelio [de Lucas] como una señal de que uno ha aceptado el mensaje y la persona de Jesús» (7). Sin embargo, Jipp explícitamente aclara que ese vínculo estrecho no es uno que forma la base de nuestra justificación. Amar al extraño no es una forma de las «obras justificadoras», como si amar al extraño sirviera para acumular puntos con Dios» (7). Más bien, las expresiones de hospitalidad a los extraños y a «los otros» sirven como pruebas de que las personas del pueblo de Dios han pasado de ser extrañas a amigas sobre la base de la obra hospitalaria de Dios al enviar a Cristo para la expiación de nuestros pecados. Las personas que han recibido tal misericordia desean extenderla a otros.

El libro se centra en la hospitalidad divina en los primeros tres capítulos y en la hospitalidad humana en los últimos tres. Después de presentar brevemente a Dios como el anfitrión divino de su pueblo en el Antiguo Testamento, Jipp establece la hospitalidad única de Jesús, que es indiscriminada, no recíproca y socialmente equitativa a través de la exploración del compañerismo de mesa en Lucas y en Hechos. La bienvenida de Dios depende únicamente de su carácter hospitalario hacia nosotros, tal como se expresa a través de su regalo de la fe salvadora, e independientemente del valor social (36). El compañerismo cristiano es la celebración de la hospitalidad que Dios nos ofrece en Cristo. La Iglesia, como una comunidad estigmatizada de pecadores, es llamada a recibir al estigmatizado de la misma manera en la que nosotros recibimos la bienvenida divina. Jipp podría haber ampliado este capítulo con la inclusión de más ejemplos de los estigmatizados a quienes la Iglesia podría extender una bienvenida misericordiosa. «Los estigmatizados» podrían incluir antiguos o actuales prisioneros, los desempleados, los progenitores solteros, los individuos que han experimentado el divorcio, aquellos que luchan contra la adicción, los que están dentro de un nivel económico bajo, aquellos que luchan contra la atracción por el mismo sexo, grupos raciales o étnicos fuera de la cultura preponderante de la iglesia local y muchos otros.

Jipp plantea una pregunta muy importante que se han preguntado públicamente los evangélicos de EE. UU. durante los últimos dos años, una pregunta fundamental para todas las culturas: «¿Pueden las iglesias aceptar la unidad (no la uniformidad) del pueblo de Dios de la Biblia, como aquellos marcados como los receptores de la hospitalidad de Dios sin forzar simultáneamente a las otras etnias, culturas y minorías religiosas a asimilar las definiciones del cristianismo de la cultura mayoritaria? (50). Con ejemplos tomados de los escritos de Pablo en el Nuevo Testamento —especialmente los relacionados con la comunión de mesa—, Jipp demuestra que, a pesar de las diferencias culturales, de etnia, de estatus y teológicas, la identidad fundamental de la Iglesia es «la experiencia compartida de la hospitalidad, en concreto, de la misericordia de Dios cuando nos da la bienvenida y amistad a su familia» (53). Por último, Jipp examina la hospitalidad de Jesús en el Evangelio de Juan como modelo para que la Iglesia considere como su propia misión: invitar a otros a que experimenten la hospitalidad de Dios a través de las diversas prácticas de la hospitalidad humana. Este nuevo marco es especialmente útil para aquellos que ministran en culturas poscristianas donde el servicio de adoración de la iglesia reunida ya no es estratégico como el punto focal de la bienvenida para aquellos fuera de sus puertas. Los paralelismos entre la antigua Iglesia naciente, que se reunía con frecuencia en hogares, y las oportunidades actuales de participar del testimonio evangélico a través de la hospitalidad en hogares podría alentar a muchos lectores.

Jipp cambia luego su enfoque a tres barreras comunes a la hospitalidad bíblica: el tribalismo, la xenofobia y la avaricia. Demuestra que Lucas en especial parece «insistir en invocar los estereotipos culturales ... y solo para anularlos con el fin específico de mostrar a la iglesia que estas son las personas a quienes se les ha extendido y se les extenderá la salvación de Dios, y que además de merecerla son extremadamente capaces de practicar y de iniciar la amistad, la hospitalidad y la filantropía» (113). Con relación al tribalismo, Jipp observa que algunos de nosotros albergamos un falso sentido de superioridad, como si siempre fuéramos los benefactores, mientras que aquellos que no están en nuestros círculos son siempre los beneficiarios de nuestra hospitalidad. Él argumenta que la Biblia indica que el pueblo de Dios a menudo extiende hospitalidad a través del papel de invitado. Este énfasis proporciona un trasfondo importante para el debate actual de la forma en que los cristianos deben relacionarse con las personas de otra fe o diferente fondo religiosos. El papel de Pablo como invitado de los marineros paganos en Hechos 27 ilustra cómo un invitado puede trabajar incluso dentro del marco religioso y la lógica mental de su anfitrión para llevarlo hacia Cristo. Jipp no realiza una evaluación a fondo de los temas de contextualización actuales, por lo que los lectores deben recordar que la contextualización cuidadosa es importante cuando se sigue este paradigma. Quienes participan en el ministerio de estilo «invitado» entre aquellos que pertenecen a sistemas de creencias religiosas opuestos, deberán ser considerados con respecto a cómo trabajar en esos sistemas sin comprometer o confundir el mensaje del evangelio.

Una vez más, este modelo puede alentar a aquellos de nosotros en culturas poscristianas a llevar nuestro testimonio y hospitalidad más lejos de nuestro propio hogar, recibiendo las

iniciativas de amistad y hospitalidad de aquellos que no comparten nuestras creencias. A menudo, los discípulos de Jesús participaron sabiamente asumiendo el papel de «invitados» en equipos de dos o tres para proporcionarse apoyo y compañerismo mutuamente y rendir cuentas entre sí cuando formaron relaciones nuevas en lugares nuevos. Tener en cuenta los lugares donde podrían darse oportunidades para el progreso natural en una comunidad de amistad, conversación y hospitalidad mutua puede fortalecer el testimonio de la Iglesia en culturas donde prevalece la desconfianza en la Iglesia salvo por las conexiones personales con sus miembros. Jipp nos recuerda que históricamente la Iglesia ha practicado: servir al marginado, al desterrado, a los grupos dudosos como los prisioneros, al enfermo y al desahuciado, y a los económicamente desfavorecidos. Las iglesias dispuestas a hacer que estos grupos participen en nuestra sociedad siempre tendrán oportunidades para el servicio y el testimonio cristiano.

En su oportuno capítulo sobre la xenofobia, Jipp recuerda a los lectores que «la identidad de inmigrante perpetuo de Israel ante Dios es un recordatorio constante de que el pueblo de Dios depende de la bienvenida hospitalaria que Dios les ofrece como su pueblo» (127), y que la ley de Dios proporcionó garantías y protecciones a los inmigrantes vulnerables que vivían en Israel. Jipp examina el amor de Dios por el extraño tal como lo expresa su elogio a la hospitalidad de Abraham y Lot y su condena a la falta de hospitalidad de Sodoma y la ciudad israelita de Jebús. La discusión sobre Rut observa que ella, como una inmigrante que recibió refugio bajo la ley de inmigración de Israel, subvirtió el estereotipo que Israel hubiera tenido de una moabita pagana. La exhortación de Jipp a considerar al inmigrante desde una perspectiva espiritual en lugar de simplemente un objetivo de «asuntos políticos» es oportuna y proporciona un impulso para que la Iglesia busque las formas de servir y de conectarse con los refugiados y los inmigrantes. Esto no quiere decir que los temas sobre inmigración ilegal y el volumen de inmigrantes legales no deben ser considerados desde un punto de vista político, sino que la Iglesia es llamada a proporcionar ayuda y protección a las personas vulnerables que tienden a ser explotadas fácilmente.

Finalmente, Jipp aborda el tema de la avaricia. Aunque este capítulo tiene la mayor relevancia para los cristianos que viven en sociedades individualistas, los principios de Jipp que llevan a la reflexión, una vez más, se pueden aplicar a los cristianos en cualquier cultura. «Gran parte de los consejos económicos aparentemente sólidos que recibimos (y sobre los cuales actuamos) no operan según la abundancia divina, sino la escasez» (147). «Nuestra economía, en realidad, depende de que nosotros nunca estemos satisfechos con lo que tenemos» (149). Afirma que las sociedades de consumo tienden a cegarnos a las necesidades de aquellos que se encuentran solos, hambrientos y alienados, mientras que nosotros continuamos tomando decisiones que en última instancia beneficiarán nuestros propios deseos. Algunos no estarán de acuerdo con el marco de la economía de Jipp, quizás, pero él atraviesa teorías y jerga de la economía para revelar el impulso humano en el corazón de la avaricia que nos impide compartir lo que tenemos y mantiene a otros y a sus necesidades invisibles ante nuestros ojos. El antídoto de Jipp se aplica a todos nosotros: el reemplazo de la avaricia con actos de misericordia vendrá cuando confiemos en que

Dios proveerá nuestras necesidades con su abundancia, en lugar de confiar en la acumulación para nuestra seguridad. En los lugares de las culturas antiguas donde se daba por reciprocidad y competencia, Jipp argumenta, tanto Jesús como Pablo defendieron un modelo de dar que no es recíproco, «donde se dan regalos libremente y los actos de misericordia se realizan por solidaridad compasiva a la expectativa de la reciprocidad y la recompensa *de Dios*» (160, énfasis original).

*Saved by Faith and Hospitality* es una recuperación valiosa de la hospitalidad que es verdaderamente bíblica. Además, vale la pena su lectura por la relación con los temas actuales de la cultura de EE. UU., así como por la exposición de las barreras en el corazón humano que existen en muchos escenarios transculturales.

**Kristin Tabb**

**Minnesota, EE. UU.**

---

**Miller, Duane. *Two Stories of Everything: The Competing Metanarratives of Islam and Christianity (Dos historias de todo: las metanarrativas opuestas del islam y del cristianismo)*. Grand Rapids: Credo House Publishers, 2018. 171 páginas. 15,99 \$, en papel.**

El autor nos ha hecho un gran favor al darnos una comparación del islam y el cristianismo como metanarrativas opuestas e irreconciliables. El libro de Miller consta de nueve capítulos: Protología (comienzos); Antropología; Israel, un intento fallido; Jesús, el mediador entre Dios y el hombre; Mahoma, el profeta y hombre de estado; La vida en la comunidad; El estado de la misión; Escatología, y Conclusión. El libro concluye con un glosario de términos principalmente islámicos y árabes. En su prólogo, Miller menciona una lista de lectura al final del libro, pero en la versión Kindle que yo leí no se encuentra. Quizás esa lista esté en la versión impresa, pero lo más cercano a una lista de lectura que encontré son las notas a pie de página. Cada capítulo concluye con preguntas para discutir, lo cual hace posible que el libro sea usado como recurso de la escuela dominical, pequeños grupos y comunidades misionales.

Aunque compara y contrasta las dos religiones, Miller no ha tomado el enfoque de religiones comparativas. Miller escribe: «Creo que forzar al islam y al cristianismo en la categoría de iluminación de “religión” es una acción perjudicial» (99). El autor está interesado en la trayectoria de cada una de las dos historias, las dos metanarrativas. El examen de las narrativas que hace Miller permite al lector ver dónde y cómo empiezan, su desarrollo y la coherencia y, finalmente, cómo y por qué las historias llegan al clímax y resolución respectivas. Este enfoque intelectual correcto es útil, especialmente, porque no está escrito para especialistas, sino para el cristiano sentado en el banco de la iglesia. Sé que, para comparar y contrastar las religiones, algunos podrían beneficiarse más con una lista simple de doctrinas e ideas de cada religión. Si eso lo describe, el libro de Miller no es para usted.

La presentación de Miller de la historia del islam es certera. Nos ofrece la versión conservadora, ortodoxa, sunita del islam; dado que esto incluiría a la mayoría de los musulmanes, es una elección sabia. El corazón de cada una de las dos metanarrativas, según su opinión, es la antropología. Creo que esto sorprenderá a la mayoría de los lectores. ¿Por qué? Uno podría suponer que la doctrina de Dios es la doctrina esencial y que define la doctrina de cualquier religión. Sin embargo, Miller toma un enfoque que es antropocéntrico. Afirma que es la visión de los seres humanos de cada religión la que dirige la historia. Dios puede haber iniciado la historia, pero el objeto de la acción divina es la humanidad, esencialmente verdadero para el cristianismo y el islam. Que el lector no se sorprenda; estoy seguro de que al final, Miller lo convencerá de la utilidad de esta perspectiva para su proyecto, por lo menos.

Si bien disfruté la lectura y aprendí mucho, el libro tiene algunas dificultades. La mayoría de mi malestar no se debió al debate del islam, sino de la teología cristiana. ¿O era el malestar del autor que se filtró en las páginas? Miller es un anglicano que intenta caminar por la fina línea del discurso entre sus hermanos de varios tipos teológicos. Lo aplaudo por eso, sin embargo, hace una declaración que me tomó desprevenido: «El pecado es una manifestación de la muerte» (548).

Esto no significa que esté en desacuerdo con la idea, ¿pero no es el pecado la causa de la muerte? Primero, ¿qué se logró en la cruz? Jesús conquistó la muerte (Juan 11:25–26; Ro 6:9; 1 Co 15:54; 2 Ti 1:10; Ap 20:6), los pecados fueron perdonados (2 Co 5:21; Heb 9: 14, 28; 1 P 3:18); y se inició la reconciliación entre Dios y el hombre (Ro 5:10; 2 Co 5:19; Ef 2:13; Col 1:20). *El pecado y la muerte no son algo que debe separarse* como si fueran realidades no relacionadas (considerar Romanos 4:25). Los escritores del NT hablan habitualmente de la muerte y del pecado en el mismo aliento (1 Co 15:17; Ro 6:23; Santiago 1:15; Heb 2:14; Ap 20:6). Así que, elogio el énfasis del autor en la muerte. Con frecuencia, centramos nuestros pensamientos en el pecado como el problema principal, porque fue el pecado que trajo la muerte, la vergüenza, la deshonra y la culpa al mundo. Sin embargo, el recordatorio de Miller sobre nuestra separación del Dios que nos creó es importante y bien observado.

Otra arruga importante en su teología aparece con esta declaración (del capítulo 4): «En última instancia, el locus del Reino de Dios está en la persona de Jesús mismo y su cuerpo físico real. Por ello, el Evangelio de Juan se centra tanto en las siete declaraciones “Yo soy” de Jesús... Esto también es, sospecho, por qué sus discípulos deben comer su carne y beber su sangre (Juan 6). De hecho, es imposible entrar en el reino de Dios si no se acepta la realidad de que Jesús es el Señor en este Reino» (567).

Si Miller no hubiera añadido el «realmente» a su declaración sobre el comer y beber a Jesús, no me hubiera quejado. Como el autor es anglicano, se espera que mantenga la visión de la transubstanciación (o una variante); pero la confusión, al menos en mi mente, se encuentra cuando intento unir la declaración de arriba con la frase final del párrafo que indica cómo se entra al reino. Quizás yo sea puntilloso, pero la forma en la que Miller describe la entrada al Reino no parece muy clara. ¿Lo hacemos «realmente» comiendo y bebiendo a Jesús en la Cena del Señor

o lo hacemos simplemente aceptándolo como Señor del Reino?

Finalmente, debo señalar cómo quería aplaudir el final del libro. Miller hace una declaración que resuena entre aquellos de nosotros que hemos ministrado a los musulmanes. Se representa como un desafío a los cristianos de fe plácida y al desafío del islam: «Encuentro que la religión pública de los musulmanes (y de los cristianos ortodoxos orientales) es convincente y refrescante. Sí, a veces puede dar a la confrontación, pero el cristianismo introspectivo del Occidente con su silencio y compartimentación me suena como derrotista, insípido y de corazón débil» (1428). Que el Señor utilice este libro para despertar a su pueblo en el Occidente y en cualquier otro lugar a una fe más vibrante y a un testimonio más vital, especialmente entre los prójimos musulmanes.

***Jeff Morton***

***Dakota del Norte, EE. UU.***

---

**Nehrbass, Kenneth. *God's Image and Global Cultures: Integrating Faith and Culture in the Twenty-First Century* (La imagen de Dios y las culturas globales: la integración de la fe en la cultura en el siglo XXI). Eugene, OR: Cascade Books, 2016. xx + 229 páginas. 30,00 \$, enpapel.**

Los misioneros modernos se estremecen cuando emergen de un pasado reciente esas fotos antiguas de indígenas cubiertos con camisas blancas y corbatas negras reunidos para adorar y con los himnarios en inglés en la mano. Estas fotos son un recordatorio de la lucha constante por discernir entre las propias preferencias culturales y las formas culturales que son el resultado necesario de una visión bíblica. Si bien la batalla se ha alejado de las camisas y las corbatas, el problema de la cultura permanece. El volumen de Kenneth Nehrbass es una guía útil para «los cambiadores del mundo», un término que Nehrbass utiliza para describir a los misioneros y otros trabajadores transculturales, que quieren entender la cultura y equiparse para el impacto transcultural.

Nehrbass fue pastor y miembro de Wycliffe Bible Translators. En el presente dirige y enseña el programa de Estudios Interculturales en la Universidad de Biola. Una observación y afirmación clave para él es que la globalización tiene un impacto importante en la cultura. Con casi 190 millones de personas que viven fuera de sus patrias y 44 millones de personas desplazadas por la fuerza, la oportunidad de los cristianos de llegar a los grupos que anteriormente eran inaccesibles nunca ha sido tan grande (11). La Iglesia, sin embargo, ha respondido de diversas formas a la aculturación de estos migrantes. El autor argumenta que el plan de Dios es el multiculturalismo. Si bien algunos aspectos de la cultura pueden cambiar cuando la gente se desplaza, las «estructuras profundas» de la cultura persisten. Para que el evangelio penetre estas culturas, un cristianismo «tamaño único para todos» no es suficiente. Es necesario contextualizar el evangelio para poder comunicarlo con precisión de una cultura a otra.

La cultura es famosa por ser difícil de definirla. *God's Image and Global Cultures* es un intento de construir una teología de la cultura. Nehrbass, operando dentro de un marco evangélico fiel que acepta la autoridad de las Escrituras, examina si las culturas de la Biblia deberían ser leídas como prescriptivas para todos los cristianos o simplemente como descriptivas de esos otros lugares y tiempos. Tiene que lidiar con las preguntas que surgen al observar un tipo cultural normativo en las Escrituras. Nehrbass dirige a sus lectores hacia la naturaleza de la Trinidad misma como el manantial de toda la cultura.

Tras explorar diversas teorías que explican por qué los humanos son seres culturales, el autor concluye que la respuesta está en los hombres y las mujeres que llevan la imagen de Dios. La humanidad lleva la imagen de Dios de una manera creativa. Nehrbass afirma: «El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo hacen comunión en una actividad creativa. Los humanos, como portadores de la imagen, son mediadores o mayordomos del orden de la creación y de eso es realmente lo que trata la cultura: “La reorganización creativa de la existencia”... Esto es por su propia naturaleza una actividad sociocultural» (62–63). Luego, afirma que las culturas son una salida de la imagen portadora de la humanidad. El resultado de la cultura puede ser moralmente bueno o moralmente malo, pero en la creación de la cultura, la humanidad demuestra la imagen funcional de Dios; «ser a semejanza de Dios es funcionar de maneras culturales» (73).

Si Adán y Eva fueron creados en el huerto del Edén con una cultura original, entonces, ¿no deberían los cristianos recuperar ese arquetipo cultural? Nehrbass responde a esa pregunta con un resonante «¡no!». En lugar de ser creados con una cultura establecida que debería emularse por siempre, Adán y Eva fueron creados como *los hacedores* de la cultura. La diversidad cultural no es un producto de la caída, sino de la humanidad creada a imagen de Dios. Como Dios creó a los humanos para ser creadores, es de esperar la diversidad que uno ve en el mundo.

Nehrbass aborda las preguntas difíciles a las que se enfrentan todos los que trabajan en el ministerio multicultural: ¿es correcto cambiar una cultura, y cómo se evalúa una cultura sin ser etnocéntrico? Aquí Nehrbass camina por una estrecha línea al guiar al lector hacia una evaluación de las características culturales sin calificar la «suma total de una cultura como mejor que la suma total de otra cultura» (113). Se alienta a los trabajadores transculturales a no dictar juicio hasta poder estudiar y analizar adecuadamente una cultura en detalle. Más allá de las características culturales claramente definidas en las Escrituras como buenas o malas, Nehrbass sugiere que las actividades culturales deben ser evaluadas sobre la forma en que nos permiten «gozar de Dios sin hacer un ídolo de la cultura» (113). Las culturas no son estáticas y el cambio es inevitable. Es un hecho que hacer discípulos de las naciones dará lugar a la transformación de una cultura.

Al examinar el plan de Dios para la cultura, el autor identifica cinco sistemas que deben existir dentro de una cultura: el sistema político, el sistema económico, el sistema religioso, el sistema material y el sistema social (145–46). Luego, analiza cada uno de estos sistemas para demostrar que puede existir diversidad de las formas en que una cultura se organiza y aun así se somete a Cristo. Si bien Nehrbass trata cada una de estas categorías solo brevemente, su análisis es suficiente para convencer a los lectores de que 1) la tendencia hacia los prejuicios

etnocéntricos es fuerte, pero que 2) hay un camino fiel hacia adelante.

El valor de *God's Image and Global Cultures* se encuentra en la forma en que se construye la aplicación práctica sobre los cimientos de una teología de la cultura. El capítulo 10 examina trece «orientaciones de valor» que se describen con frecuencia como las categorías diádicas. Con frecuencia se presentan estas categorías como opuestos polares. Categorías como individualista y colectivista, honor y vergüenza, y el ser y el hacer se examinan en detalle desde una perspectiva cristiana bíblica. Nehrbass proporciona gráficos útiles con las características clave de cada orientación de valor y las Escrituras que coinciden con cada categoría de valor. Anima al lector a que examine su propia cultura en un proceso continuo de abajo hacia arriba en cada una de las orientaciones de valor, y a que compare los resultados con una visión del reino de esa misma orientación de valor. El autor proporciona luego ejemplos concretos de cómo este ejercicio se podría utilizar para fomentar un ministerio multicultural más eficaz.

Como alguien que ha luchado con la tensión de desear llevar a cabo la transformación del evangelio, al mismo tiempo que no tenía certidumbre sobre sus propios prejuicios culturales, este revisor encontró que *God's Image and Global Cultures* es inmensamente útil. Nehrbass demuestra una visión alta de las Escrituras en todo momento mientras que lidia con las implicaciones de la autoridad de la Palabra de Dios sobre la comprensión individual de la cultura y la interacción cultural. En puntos con los que muchos otros misiólogos podrían estar en desacuerdo, como su interpretación de «*édgnos*» en el Apocalipsis 7 (70-71), la exégesis y los argumentos de apoyo de Nehrbass son lo suficientemente claros para proporcionar al lector un mapa para localizar el proceso de pensamiento y llegar a sus propias conclusiones.

Nehrbass equilibra la exposición bíblica con una interacción académica amplia. Expone al lector a los pensadores clave en la ética, la filosofía y la antropología e interactúa con ellos de una manera que modela la interacción cultural que prescribe en todo el libro. El lector se queda no solo con un conocimiento de trabajo de los debates académicos alrededor de la cultura, sino también con pasos prácticos para evaluar, desarrollar y cambiar la cultura. Las aplicaciones prácticas explícitas y las muchas preguntas de discusión que se proporcionan hacen que este libro sea una herramienta excelente para los pequeños grupos y equipos de las misiones. *God's Image and Global Cultures* debería ser lectura obligatoria para todos los líderes de misiones.

**Scott Dunford**  
*Pensilvania, EE. UU.*

---

**Padilla, C. René. Mission Between the Times: Essays on the Kingdom (*La misión entre los tiempos: ensayos sobre el reino*). Carlisle: Langham Monographs, 2010. xix + 211 páginas. £9,99, en papel.**

La revista *Time* ha dicho que la Conferencia de Lausana de 1974 fue «posiblemente la reunión de

cristianos de más amplio espectro que se haya celebrado» (xv). Bajo el liderazgo de John Stott, evangélicos de todo el mundo se reunieron para discutir la misión cristiana y el papel de la Iglesia en el mundo. Las cifras fueron sorprendentes: «Casi 2500 participantes y 1000 observadores de 150 países y 135 denominaciones protestantes» (1). El «Pacto de Lausana» fue el resultado de la conferencia e incluyó «temas relacionados con la responsabilidad social cristiana, el discipulado radical y la renovación y la unidad de la Iglesia» (6). La sólida discusión en torno a estos temas representa en gran medida las aportaciones de teólogos latinoamericanos, como C. René Padilla. *Mission Between the Times* es una colección de documentos y artículos presentados en Lausana y en varias conferencias y grupos de debate de seguimiento; también captura en un volumen explosivo las penetrantes ideas de un líder evangélico de América Latina. Originalmente se publicó en 1985, sin embargo, las percepciones de Padilla son tan relevantes y necesarias como nunca para los cristianos del siglo XXI que tienen dificultades con la relación entre el evangelio y la responsabilidad social en el mundo.

El capítulo 1, «De Lausana I a Lausana III», describe el contexto evangélico global alrededor de estos ensayos. El primer Congreso de Lausana fue «uno de los acontecimientos más significativos en el mundo de las misiones del siglo xx» (1). Después de Lausana I, un número de conferencias de seguimiento lidiaron con esta relación con más profundidad aún y aclararon progresivamente la necesidad de buenos trabajos en los ámbitos social, político y económico. Sin embargo, Lausana II parece reducir la misión de la Iglesia una vez más al «evangelismo aislado de la responsabilidad social» (16). Lausana III (en el momento de la escritura original) parecía estar en una encrucijada con la oportunidad de abordar las cuestiones de un discipulado radical, la globalización y la pobreza, y cuestiones ambientales. El resto de los ensayos capta en parte la contribución de Padilla a estas discusiones.

El capítulo 2, «El evangelismo y el mundo», se compartió originalmente en Lausana I. El Nuevo Testamento utiliza el término «mundo» de varias maneras diferentes: toda la creación, el orden actual de la existencia humana, la humanidad hostil a Dios, y todo el mundo hostil a Dios y esclavizado por los poderes de las tinieblas. El evangelismo debe proclamar que Jesús es Señor de *todo*, y no caer en el secularismo o en el «cristianismo-cultura». El verdadero evangelismo exige el arrepentimiento, incluso de los caminos en los que hemos estado enredados en los sistemas de este mundo. El cristianismo estadounidense no es el único culpable en términos de este sincretismo, pero «por el papel que los Estados Unidos han desempeñado en la política mundial y en la extensión del evangelio, esta forma particular del cristianismo, como ninguna otra, ejerce una influencia poderosa que rebasa las fronteras de esa nación» (53). «Nuestra mayor necesidad es un evangelio más bíblico y una iglesia más fiel» (65).

El capítulo 3, «Conflicto espiritual», fue parte de un simposio que se convocó para seguir explorando el Pacto de Lausana. Padilla describe una poderosa «sociedad de consumo» que es «un engendro de la técnica y el capitalismo» que se ha difundido desde el afluente Occidente al resto del mundo (69). Detrás de este materialismo yacen «los principados y las potestades» que permanecen «atrincherados en estructuras ideológicas que oprimen a la humanidad» (72). Esta

sociedad de consumo es idólatra en carácter y tiene tremendo «poder para condicionar a los hombres y las mujeres» (73). La Iglesia se adapta a esta mundanidad cuando reduce el evangelio «a un mensaje puramente espiritual» y cuando también «refleja el condicionamiento de la sociedad de consumo» (76, 78). La Iglesia experimentará conflictos cuando se tome seriamente el evangelio y comience a oponerse a este sistema mundial.

El capítulo 4, «¿Qué es el evangelio?», se presentó en la IX Asamblea General de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos. En una poca pero esclarecedora exégesis, Padilla explica primero cómo las palabras originales en hebreo y griego para «evangelio» históricamente se utilizaron para anunciar el nacimiento de un nuevo rey o la victoria de un rey sobre sus enemigos. En el Nuevo Testamento, el término toma una nota escatológica: el anuncio de que el reino supremo del final de los tiempos ha llegado al presente. Hay una variedad de maneras para expresar estas «buenas nuevas», pero Jesucristo está por detrás de «todas las descripciones y les da unidad» (92). El evangelio anuncia la salvación de las consecuencias y del poder del pecado, así como la restauración completa del hombre, de la mujer y de toda la creación. Este mensaje exige una respuesta: el arrepentimiento y la fe —la cual necesariamente se manifiesta en las buenas obras—.

El capítulo 5 explora «La contextualización del evangelio». Cada interpretación está condicionada por nuestra actitud hacia Dios, nuestras propias tradiciones eclesásticas y nuestra cultura. La comunicación del evangelio implica necesariamente a la cultura, como se ve en la encarnación, de lo contrario, no podría haber una respuesta significativa, ya sea positiva o negativa. Padilla señala que casi todos los recursos teológicos publicados, incluso en América Latina, están dominados por los escritores y pensadores del Oeste. Esto da lugar a una falta de contextualización real del evangelio y de la incapacidad de esos creyentes locales de resistir los desafíos de su fe. El resultado es que la segunda y la tercera generación abandonan la fe. Toda la teología debe estar basada en la Palabra de Dios, con atención a las situaciones históricas concretas, en obediencia a Cristo.

El capítulo 6, «Cristo y Anticristo en la proclamación del evangelio», se presentó en el Segundo Congreso Latinoamericano sobre Evangelización (CLADE II) en 1979. El Nuevo Testamento describe al anticristo y a varios anticristos con imágenes que se conectan con el Antiguo Testamento, especialmente con el Libro de Daniel. En lugar de relacionar estas enseñanzas con alguna figura contemporánea específica, Padilla destaca el sistema mundial más poderoso y peligroso como la sociedad de consumo: «Detrás del materialismo de esa sociedad de consumo está el espíritu del Anticristo» (141). Los cristianos deben discernir la naturaleza de los tiempos para ser fieles en la situación actual.

El capítulo 7, «Misión integral», se presentó por primera vez en la Cuarta Conferencia de la Asociación Internacional de Estudios de la Misión. Padilla ofrece una sutil crítica a las «estadísticas de crecimiento» en la expansión del cristianismo. Muchos conversos parecen estar unificados «bajo el impacto de la tecnología occidental», pero no son más que «paganos bautizados» (148), y persisten muchas regiones no evangelizadas. La obra misionera continúa

realizándose «desde una posición de poder político y económico y dando por descontada la superioridad occidental» (151) en lugar de una alianza verdadera. Los países ricos están en una «explosión de afluencia» y necesitan una reorientación radical hacia «las demandas de la justicia social», que incluya una redistribución de la riqueza (155–56). «Tal cambio solo podría darse si la Iglesia estuviese dispuesta a seguir el camino del arrepentimiento y de la autodisciplina» (156).

El capítulo 8, «La unidad de la Iglesia y el principio de las unidades homogéneas [PUH]» representa la famosa crítica de Padilla a los PUH. El plan de Dios es unir a toda la humanidad y a toda la creación bajo la cabeza de Cristo. El ejemplo de Jesús, la Iglesia temprana en Jerusalén y en Antioquía demuestran este principio unificador y no muestran pruebas de iglesias separadas en las líneas de la homogeneidad étnica. En especial, el tema de la circuncisión en Gálatas y en Hechos 15 demuestra que mantener a las dos partes en comunión íntima entre sí, no separadas, fue central para las cuestiones del evangelio. Lo mismo es cierto sobre la Iglesia en Corinto. Si bien debemos preocuparnos con razón por el aumento del número de creyentes, el PUH deja de lado una cuestión central del evangelio, no tiene una base real en las Escrituras, y puede dejar a los cristianos ricos, materialistas y racistas aislados y sin ninguna preocupación por los creyentes en otras situaciones.

El capítulo 9, «Perspectivas neotestamentarias para un estilo de vida sencillo», se presentó en 1980 con el fin de explorar el significado de una frase en el Pacto de Lausana en la cual unos cristianos ricos se comprometieron a «desarrollar un estilo de vida sencillo». Padilla comienza con el hecho de que Jesús era un hombre pobre, ¡se hizo pobre por nosotros! Trajo bendiciones a los pobres, y esto no puede reducirse a una mera «pobreza espiritual» sin ninguna referencia a la pobreza material (como muchos son propensos a hacer). Llamó a los ricos a renunciar a sus riquezas, y los cristianos ricos no pueden sencillamente suponer que esto no se aplica a ellos. Para la Iglesia primitiva, el cuidado de los pobres era un elemento central, de modo que se cumpliera el «ideal largamente deseado» (Dt 15:4). El contentamiento es esencial, conectado con la templanza, y una visión de nosotros mismos como «los mayordomos de los bienes de Dios, convocados a vivir a la luz de la generosidad de Dios hacia todos y de su preocupación especial por los pobres» (198).

El capítulo 10, «La misión de la Iglesia a la luz del Reino de Dios», explora la escatología inaugurada, qué significa estar «entre los tiempos». El tiempo en sí se ha reestructurado; el reino ya está aquí y todavía no se ha consumado. La Iglesia es la comunidad del reino, el lugar en el que el reino se manifiesta en la tierra por medio del Espíritu. Las buenas obras son una manifestación del reino, trayendo el gobierno regio de Cristo para cargar toda la realidad. Si bien su reinado es universal, el mundo debe entrar en el reino ahora para escapar del juicio cuando finalmente sea consumado.

C. René Padilla es un hombre extraordinario, y *Mission Between the Times* es una colección extraordinaria de ensayos. Se destaca como un testimonio de la necesidad y la fecundidad de las discusiones teológicas transculturales. Este libro es un clásico y merece una lectura extensa. Los cristianos en el Occidente afluente, los evangélicos que tienen que lidiar con la relación entre el

evangelio y la justicia social, y los misioneros que tratan de llevar el evangelio a los pueblos no alcanzados pueden aprender de las ideas de Padilla. Advertencia al lector: este libro no es para el de corazón débil. Los lectores occidentales, especialmente, deben estar preparados para que se destruyan los ídolos culturales y que sus corazones sean expuestos a la penetrante mirada de las Escrituras. Para aquellos que desean enfrentarse a sus propios puntos ciegos, esta voz líder en la teología evangélica mundial es un lugar genial para empezar.

**Daniel Kleven**

**Wisconsin, EE. UU.**

---

**Sanders, Fred. *The Triune God. New Studies in Dogmatics (El Dios Trino. Nuevos estudios en dogmática)*. Grand Rapids: Zondervan, 2016. 256 páginas. 24,99 \$, en papel.**

Fred Sanders es teólogo sistemático, profesor en el Torrey Honors Institute de la Universidad de Biola en La Mirada, California. Ha escrito varios artículos, entradas de diccionarios y libros sobre los debates en torno a la teología trinitaria en la Iglesia de hoy. Si bien los temas del debate son muy amplios, Sanders a menudo centra sus contribuciones en las Escrituras y en las expresiones históricas de la teología trinitaria que la Iglesia ha afirmado constantemente como ortodoxa. En el presente, una gran parte del debate en torno a la Trinidad gira alrededor de los métodos utilizados para elaborar diversas propuestas teológicas.

El objetivo de Sanders en este libro particular, *The Triune God*, es «asegurar nuestro conocimiento del Dios trino por medio del orden correcto del lenguaje teológico con el que alabamos al Dios trino» (19). Esta es una ambición noble, no solo por el tema, sino también por la polarización en los debates actuales en torno a la Trinidad. Sanders arraiga sus afirmaciones en la forma en que se autorevela la Trinidad y dice que deberíamos llegar a «conclusiones dogmáticas sobre cómo debería manejarse la doctrina [de la Trinidad] sobre la base de la forma de revelación de la Trinidad» (19). Todo el libro intenta explicar la base y el camino hacia esas conclusiones. Es un ejemplo excelente de una obra teológica equilibrada en sus interacciones con los teólogos de diversas eras históricas y perspectivas teológicas.

Sanders no comienza con la base reveladora que se menciona arriba para el pensamiento doctrinal sobre la Trinidad. En cambio, el primer capítulo intenta reorientar el corazón y la mente del teólogo, para lo cual dice que la teología «no es en sí misma» si no es doxológica y busca su «punto de llegada en el Trascendental» (28). La teología de la Trinidad para Sanders sirve adecuadamente a «esa búsqueda espiritual», ya que es el estudio mismo del ser de Dios (34).

El capítulo 2 aborda el debate de la relación entre el conocimiento de Dios y la naturaleza de la revelación, también introduce los temas que Sanders desarrolla a lo largo del libro. El conocimiento de Dios como trino se encuentra adecuadamente dentro de la vida propia de Dios (sin ser definido como lo que *no* es Dios) y revelado solo por esas tres personas que existen juntas

como Dios en una esencia: el Padre, el Hijo, el Espíritu.

Este conocimiento se entiende correctamente dentro del concepto bíblico del misterio, «oculto y luego revelado a lo largo del espacio de las Escrituras» (45). Dios se revela principalmente por medio de las «misiones personales y elocuentemente autointerpretativas del Hijo y del Espíritu Santo», el tema del tercer capítulo. Ni la tradición ni la experiencia humana son fuentes suficientes para el conocimiento de la Trinidad, pero ambas sirven para dirigir a la gente hacia las Escrituras. Para ello, Sanders restringe (para los propósitos de esta conversación) el término *revelación* a las misiones personales del Hijo y del Espíritu.

El capítulo 4 aborda estos dos acontecimientos como las «formas más directas de la revelación» (21). Estos dos acontecimientos solo se vuelven claros como los acontecimientos comunicativos cuando se entiende que la Escritura es la narrativa unificada de la autocomunicación intencional de Dios a través de la historia de la salvación. El siguiente capítulo contiene una discusión cuidadosa sobre las formas en que los nombres de Dios (que Sanders llama «metáforas reveladas») se relacionan con las procesiones internas que revelan las misiones. Los últimos tres capítulos completan el círculo regresando al testimonio bíblico y proponiendo una forma hacia una exégesis de la Trinidad en ambos testamentos que sea fiel a su tarea dogmática y siga siendo válida frente a criterios más modernos de la teología exegética.

El capítulo 5 es el capítulo más denso y se podría decir que es el más importante del libro. Aquí, Sanders muestra su capacidad para interpretar y aplicar la tradición cristiana en beneficio de las conversaciones modernas. Si bien defiende la concepción tradicional de Dios como acto puro, está dispuesto a dejar un espacio para un relato opuesto, siempre que no sacrifique los principios básicos de nuestro entendimiento de Dios, como la *aseidad*. Mientras traza el entendimiento tradicional de cómo las misiones trinitarias revelan las procesiones de la vida interior de Dios (el Padre engendra al Hijo; el Espíritu procede del Padre y del Hijo), Sanders demuestra hábilmente lo que está en juego si uno dice estas cosas. Al mismo tiempo que mantiene las dos vallas de la incomprensibilidad de Dios y de las Escrituras como la revelación divina en el lugar, Sanders reorienta lentamente la conversación trinitaria moderna hacia las categorías tradicionales sin rechazar totalmente los marcos modernos. Su discusión sobre el término *persona* tal como se usa en el discurso trinitario es un ejemplo claro de esto. Después de citar ampliamente a Agustín, a Juan Damasceno, a Francisco Turretin, Sanders luego se basa en Gilles Emery para argumentar que la definición tradicionalmente aceptada de la persona de Boethius «garantiza [la] fundación» de los intentos de entender más la persona del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en lugar de excluir esos intentos (141).

Lo más útil de este capítulo es el cuestionamiento de la terminología vigente de Trinidad *inmanente* y *económica*. La labor anterior de Sanders sobre Karl Rahner lo lleva a sugerir ahora que la dicotomía inmanente-económica que Rahner hizo popular (y que los estudiosos liberales y más conservadores han adoptado por igual) ha creado realmente un bloque en el camino entre la Iglesia cristiana y las expresiones tradicionales de las acciones trinitarias. Él afirma que la expresión moderna de Trinidad inmanente (la vida interna de Dios) y económica (la obra de

salvación de Dios) no puede expresar bien lo que los teólogos de la Trinidad primitivos buscaron expresar con tanto cuidado. Por ejemplo, las categorías inmanente y económica hacen difícil decir que el Hijo inmanente llegó económicamente y tomó la naturaleza humana. Sanders hace un aluvión de preguntas: ¿Hay una filiación inmanente y económica? ¿Es la filiación simplemente inmanente y económica? Al crear «dos planos referenciales, cada uno con su propia red de relaciones», el esquema económico-inmanente invita a tal dicotomización y abstracción que la identidad de cada uno en el único Dios puede escabullirse en asuntos del discurso. En adición a esto, que el origen del esquema incluye puntos potencialmente no ortodoxos de las relaciones internas de Dios (por Johann August Urlsperger, quien dijo: «Porque en la esencia de Dios no hay Padre, Hijo y Espíritu... En breve: una esencia, no hay una primera ni una segunda ni una tercera, ni más grande ni más pequeña»), Sanders presenta un argumento sólido para el replanteo de nuestro vocabulario de la Trinidad en este ámbito o, por lo menos, que se torne mucho más informado metodológicamente.

Al pasar a la interpretación teológica de las Escrituras, Sanders critica tanto la historia como el *statu quo* de la separación actual entre disciplinas antes de demostrar una forma de seguir adelante. A lo largo del libro, Sanders tiene la intención de acercar más las disciplinas de la teología bíblica y exegética. Desde citar a G. K. Beale y a Benjamin Gladd para desarrollar una teología bíblica del misterio en la cual ubicar la revelación de la Trinidad hasta discutir el papel de estudios críticos para el desarrollo de la teología trinitaria moderna, Sanders se esfuerza por juntar lo que no se debería haber separado. El capítulo sobre la exégesis de la Trinidad y los dos capítulos siguientes sobre los testamentos de la Biblia proporcionan ejemplos claros de este tipo de exégesis. Sin embargo, hubiera sido útil para el lector si Sanders hubiera incluido acotaciones extendidas en todo el libro destacando pasajes específicos en los que se pueden ver estas doctrinas fundacionales, especialmente en la sección titulada «The Canonical Hinge (La articulación canónica)» en el capítulo 8.

Un ejemplo de esta exégesis de la Trinidad que resalta en el libro es la lectura *prosopónica*, la «práctica de discernir a los oradores [divinos] de la *prosōpa* en la lectura de las Escrituras» (226–235). Esta es la práctica de identificar al orador específico detrás de los respectivos textos del Antiguo Testamento, ya sea el Padre, el Hijo, el Espíritu o la Iglesia. (La palabra «prosopónica» deriva del término griego *prosōpon*, «persona»). Sanders proporciona múltiples ejemplos de esto, el primero pertenece a la apertura de Marcos, donde el Evangelista identifica a Dios Padre como al orador de Isaías 40 (que Sanders sugiere es el núcleo de la cita compilado de numerosos textos).

Además, en su capítulo sobre el Antiguo Testamento, Sanders refuta la práctica de siglos de identificar a Cristo en las teofanías del Antiguo Testamento. El rechazo que presenta a esta práctica al principio puede parecer innecesario y el argumento demasiado breve. Sin embargo, su sugerencia de que, si el Hijo es el mensajero adecuado en las teofanías del Antiguo Testamento, «eso solo dictaría que las... teofanías del Antiguo Testamento deben *significar*, pero no ser, el Hijo» es especialmente intrigante. Aunque admite con Agustín que «basado en su

estado interno trinitario como el que es eternamente del Padre y expresa al Padre, [el Hijo] podría ser el mensajero adecuado de Dios, incluso en el antiguo pacto», Sanders también quiere (una vez más con Agustín) proteger la «unicidad irrepetible de la encarnación del Hijo» (225). Como *vía media*, Sanders sugiere ver las teofanías del Antiguo Testamento como manifestaciones creadas que pueden significar la presencia de una de las personas divinas sin que esa persona divina asuma la naturaleza del significante, como en la encarnación. Un posible paralelismo con el Nuevo Testamento, dice el autor, es la paloma que desciende durante el bautismo de Cristo, la cual significa al Espíritu Santo» operando bajo la forma de una economía de señales, pero no en una misión personal», la cual sería paralela a la encarnación (226). Subsumir las teofanías en la «economía de señales e intenciones» reúne muchas disciplinas diferentes de exégesis y teología, en particular la tipología, la lectura prosopónica retrospectiva y la teología trinitaria en sí. Independientemente de que este punto sea en última instancia convincente, Sanders ha abierto el camino a la celebración de alianzas teológicas más constructivas en toda la academia teológica, la cual se ha desintegrado en gran medida.

Sanders cierra el libro con un capítulo más corto que incluye once tesis sobre la «revelación de la Trinidad y sus implicaciones para una doctrina bien ordenada de la Trinidad y la forma general de un sistema teológico» (23). Estas tesis apuntan claramente al objetivo distintivo de este libro: no se centra principalmente en la construcción de una doctrina de la Trinidad a través de la argumentación exegética o dogmática, ni tampoco se preocupa principalmente por la recuperación de la mejor teología trinitaria a lo largo de la historia de la Iglesia, aunque hace ambas cosas muy bien sin ser exhaustivo. En cambio, el objetivo de Sanders es ayudarnos a entender cómo debemos llegar a la doctrina de la Trinidad, concretamente, a través de la revelación de Dios en las Escrituras. La doctrina de la Trinidad no es una abstracción fantasiosa de las palabras de la Escritura ni una doctrina que se expresa explícita y semánticamente en ella. En cambio, «la revelación de la Trinidad está unida a la revelación del evangelio» (239).

Sanders escribe con una claridad característica: evita tanto la prosa rígida como las digresiones complicadas. Toda persona interesada en aprender más sobre la teología trinitaria se beneficiaría con este libro, aunque algunos conceptos resultarán difíciles para aquellos sin el conocimiento básico de la doctrina. Aunque hay muchas secciones del libro que podrían servir bien como introducciones a determinadas áreas de la teología trinitaria, también hay numerosas secciones del libro que claramente se alejan del nivel introductorio y atienden algunos conceptos de nivel significativamente más alto. Las notas a pie de página se mantienen al mínimo, pero hay índices generosos con las referencias de las Escrituras, los temas y los autores que se mencionan. Por lo tanto, este libro podría utilizarse con provecho en la escuela dominical de la iglesia o en un aula de una universidad o seminario. Para los estudiantes en el seminario, sin embargo, es solo un punto de partida para estudios adicionales y más profundos con otras fuentes, tanto primarias como secundarias.

***Cameron Crickenberger***  
***Carolina del Sur, EE. UU.***

---

**Terry, John Mark, y Robert L. Gallagher. *Encountering the History of Missions: From Early Church to Today (Un encuentro con la historia de las misiones: desde la Iglesia primitiva hasta el presente)*. Encountering Mission. Grand Rapids: Baker Academic, 2017. 416 páginas. 29,99 \$, en papel.**

John Mark Terry y Robert Gallagher deberían recibir elogios por su intento de analizar la historia de las misiones cristianas en un solo volumen sucinto pero completo, con el material necesario para ser utilizado como un libro de texto para un curso de un semestre de duración sobre el tema. Dieciocho capítulos cubren aproximadamente 350 páginas que llevan a los lectores desde el terreno bien transitado de «las misiones de la Iglesia primitiva» hasta un capítulo raro y perspicaz que expone la influencia que domina el escenario de las misiones de la presente escuela de pensamiento del movimiento del crecimiento de la Iglesia del Seminario Fuller. El objetivo de los autores es dar una perspectiva global de la historia de las misiones de tres maneras principales: primera, desplazan la atención temprana desde la Iglesia romana imperial hacia un capítulo sobre las misiones persas y más tarde sobre las misiones nestorianas (capítulo 2); segunda, incluyen dentro de su alcance un milenio de misiones ortodoxas orientales (capítulo 4); tercera, incluyen unos pocos líderes y misioneros notables de la Iglesia mundial como parte de dos capítulos sobre «The Great Century of Protestant missions (El gran siglo de las misiones protestantes)» (capítulos 12 y 13) y un capítulo centrado en la expansión evangélica del siglo XX (capítulo 14). En esta presentación principalmente cronológica, los lectores avanzan a través de los capítulos sobre las misiones, específicamente: «céltica», ortodoxa, dominicana y franciscana, «Renovación medieval» (principalmente, valdense, lolardo y husita), Reforma, jesuita, pietista, Moravia y metodista. Afortunadamente, hay un índice de temas. La segunda mitad, desde el capítulo 9, fluye y se ajusta mejor a medida que el enfoque del libro pasa a ser el protestantismo evangélico, aunque no exclusivamente, y la evaluación misiológica de las tendencias actuales realizada por los autores. Al parecer, Terry y Gallagher encuentran sus propias voces después de confiar con una gran falta de sentido crítico en la primera mitad del libro en estudiosos de las tradiciones católica, ortodoxa y nestoriana. El capítulo final, «In Retrospect and Prospect (En retrospectiva y perspectiva)», concluye el estudio de manera sucinta e incisiva después de valiosos capítulos sobre los «Missionary Councils and Congresses (Consejos y congresos misioneros)», «Specialized Missions (Misiones especializadas)» y «The Church Growth Movement (El movimiento del crecimiento de la Iglesia)».

Los libros de este género y alcance son escasos y aislados, por lo que el mero título y tema del libro atrajeron mi atención. Otras dos razones llamaron mi atención a esta nueva entrada en la serie *Encountering Mission* de Baker: primera, mi respeto extraordinariamente grande por la adición de 2010 a la serie *Encountering Theology of Mission (Un encuentro con la teología de la misión)* de Craig Ott y del fallecido Stephen Strauss; segunda, por curiosidad ante un proyecto conjunto entre un profesor de los bautistas del sur y antiguo misionero, por un lado, y un carismático jefe de departamento de la Universidad de Wheaton de origen australiano y miembro de la denominación Alianza cristiana y misionera, por otro lado. Terry y Gallagher son misiólogos

avezados y académicos expertos que, a lo largo de los años, han ayudado a proporcionar liderazgo a una amplia línea de evangélicos en la disciplina (interdisciplinaria) de estudios de misiones.

Al igual que el libro anterior, al cual me refiero frecuentemente y con cariño entre mis estudiantes como «Ott y Strauss», *Encountering the History of Missions* de Terry y Gallagher ofrece muchas referencias a otros estudios académicos en el campo. De esa manera, sirve a los lectores como una introducción a parte de la literatura más seminal y tradicional sobre la historia de las misiones en diversos subconjuntos del área. A diferencia de Ott y Strauss, sin embargo, los autores de este libro han dedicado mucho menos a la ponderación de las diversas perspectivas e interpretaciones antes de fundamentar con prudencia su propia conclusión de un tema a otro. Dicho esto, sí incluyen alguna consideración a la historia de la misiología junto con una historia de la actividad propia de las misiones. Se podría considerar el libro como una opinión misiológica introductoria sobre la historia de las misiones.

Este es un libro para estudiantes y profesionales evangélicos. Los autores afirman que la historia de las misiones «es tan inspiradora como instructiva» (361-62). La serie *Encountering Mission* de Baker está pensada como una actualización de la prolífica producción de J. Herbert Kane, misiólogo evangélico del siglo XXI. En el capítulo final, Terry y Gallagher toman la evaluación prudente y adecuada de Kane de la historia del pensamiento y de la práctica misioneros, tanto «lo que los misioneros hicieron mal» como «lo que los misioneros hicieron bien» (355-59). Además de esto, los autores proporcionan alguna evaluación sumaria en algún punto del libro. Por ejemplo, el capítulo 2 incluye una sección sobre los «Methods of Eastern Mission (Métodos de la misión oriental)» (30-32), el capítulo 4 *concluye* con un estudio de «las características de las misiones [ortodoxas]» (86-88), el capítulo 7 incluye una sección sobre los «Methods of Missions (Métodos de las misiones)» de Calvino en Ginebra (135-38), el capítulo 10 concluye con los «Mission Methods (Métodos de la misión)» de los moravos (210-20) y el capítulo 12 tiene un párrafo sobre «las claves del éxito» de William Carey (249).

En consonancia con una perspectiva amplia y evangélica ecuménica (o ecuménicamente evangélica), Terry y Gallagher ofrecen una introducción caritativa al lugar de las misiones en el pensamiento de Martín Lutero seguida por una descripción de las misiones luteranas tempranas y un estudio de la final expansión luterana en Escandinavia (138-48). El libro también capta correctamente las contribuciones misioneras de Juan Calvino en Ginebra y su academia de educación en el ministerio, salvo por una curiosa omisión a cualquier referencia de la misión hugonota a Brasil en 1556. Si bien el capítulo sobre las misiones de la Reforma se centra excesivamente en Wittenberg y Ginebra, los autores, al menos, no descartan erróneamente estos centros y el movimiento de la Reforma en su conjunto, como *no misionarios*. Este es un error que cometen no solo los polemistas católicos del siglo XVI, sino también algunos historiadores de la Iglesia y apologetas arminianos de hoy. Los historiadores Michael Haykin y Kenneth Stewart, respectivamente, han corregido este error con datos históricos.

Uno podría esperar de Terry y Gallagher, no obstante, un marco más preciso de las diferencias entre el arminianismo y el calvinismo como el que se encuentra en la sección sobre el himnario

de Wesley (237-38). A pesar de que, en la sección sobre los calvinistas en las misiones, los autores observan la creencia calvinista en la predestinación y la elección, y lo hacen sin crítica, en esta última sección los autores plantean el arminianismo frente al calvinismo *extremo*, que identifican erróneamente como el mero calvinismo *propiamente dicho*, con el argumento de que los arminianos son aquellos que creen que «una persona puede elegir si quiere recibir la gracia libre de Dios que se ofrece a toda la humanidad. De este modo, el creyente tendría la responsabilidad de proclamar la buena nueva para que la gente acepte esta salvación». Pero eso es lo que también creen los calvinistas bíblicos.

Es posible que los evangélicos del siglo XXI en los Estados Unidos conozcan poco acerca de sus antepasados pietistas del continente (europeos). El capítulo sobre las misiones pietistas es una buena introducción al movimiento en su conjunto, así como a figuras particulares como August Francke, Bartholomew Ziegenbalg, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf y Christian Schwartz. El capítulo sobre los consejos y congresos misioneros importantes también puede iluminar a los evangélicos conservadores de EE. UU. que no tienen conocimiento de la historia de estas reuniones y de sus respectivos resultados. La sección sobre la Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo en 1910, sin embargo, observa sin una aclaración crítica que «muchos historiadores consideran la Conferencia de Edimburgo como el principio del movimiento ecuménico» (272). Lamentablemente, Terry y Gallagher no hacen referencia a la excelente recuperación de Edimburgo 1910 como una reunión de cristianos conservadores preocupados principalmente por la evangelización del mundo y la conversión cristiana (que es una entrada de 2009 en la serie de Eerdmans, *Studies in the History of Christian Missions* (*Estudios en la Historia de las misiones cristianas*), una serie más historiográfica, académica y ecuménica que la de Baker).

Las debilidades características de *Encountering the History of Missions* me hacen dudar en cuanto a asignarlo a los estudiantes de grado, al menos sin una mediación cuidadosa de mi parte. Estas cinco debilidades podrían clasificarse como 1) términos no definidos, 2) atribuciones acríicas, 3) omisiones curiosas, 4) escritura confusa y 5) errores simples.

En los últimos capítulos, el lector encuentra definiciones y explicaciones para términos más familiares como indígena (258), paternalismo (273), universalismo (278-9), pluralismo (279) y nacionalismo (279). Sin embargo, en los capítulos iniciales el lector encuentra estos términos técnicos *sin definición*: el arrianismo (12), «el Tirol» (14), «un metropolitano» (27), metalisteria e «iluminación» (52), la comunidad eucarística (54), el archimandrita (82), el albigense (90), el antipapa (117), el Cisma de Occidente (117) y el interdicto (125). Estos términos no definidos hacen que estos capítulos se lean como si fueran un *pastiche* formado con cortes y pegadas, aunque no estoy sugiriendo que los autores cometieron plagio.

En el mundo de Google de hoy, donde los lectores pueden encontrar definiciones con una búsqueda rápida en línea, me siento más perturbado por las atribuciones y declaraciones acríicas formuladas por estos autores evangélicos que por los términos no definidos. Las siguientes referencias, en mi opinión, deberían incluir comentarios teológicos, pero no lo hacen: al liberal Adolf von Harnack se lo cita simplemente como a un «teólogo luterano alemán» (6); «el

cristianismo arriano» se observa sin una evaluación crítica (13); se toma del Evangelio de Tomás una frase supuestamente atribuida a Jesús, sin cualificación alguna (30); se dice que los españoles buscaron el oro y «llevaron a Cristo» a los pueblos nativos a través de la conquista militar y las conversiones forzadas (91); se dice que Ignacio Loyola tuvo una «conversión radical a Cristo» (150), y que los jesuitas después de Trento dijeron haber presentado «el evangelio» (157, 158, 170). En las páginas de apertura y de cierre del capítulo 8, se presenta a los jesuitas como «fieles a Cristo» y como «flexibles en la expresión [cristiana]» (150, 170); pareciera que las intenciones pedagógicas loables de estos profesores de las misiones (que aparentemente enseñan a sus estudiantes, correctamente, que las misiones deben combinar tanto la fidelidad como la flexibilidad) se han puesto en medio de una reflexión teológica e histórica más sólida.

Tercera, hay omisiones curiosas para una obra de abundante investigación y libro de texto como este. Cuando los autores escriben «la sangre de los mártires realmente probó ser la semilla de la Iglesia» (10), no mencionan a Tertulio. Los autores tampoco indican que el giro de la frase relativa a John Wesley, «El mundo era su parroquia», deriva de sus propias palabras (224). El Patronato regio de 1493 se explica en parte, pero no se lo nombra (91-92). El estudio de los misioneros jesuitas omite a Roberto di Nobili. La importante teologización y actividad de las misiones del siglo XVII de la Reforma adicional neerlandesa es menospreciada. No hay ninguna explicación sobre lo que hace que las misiones «modernas» sean *modernas* (245), además de una explicación de siete puntos de la nueva era habitada por William Carey y los evangélicos transatlánticos del cambio de siglo (244-45). Relacionado con esto no hay una explicación del argumento o del punto principal de Carey, incluso, en el *Enquiry* (245). Para una exposición de la teología multifacética de las misiones de Carey, ver mi artículo de 2012 en la revista *Missiology* (vol. 40 n.º 1).

Además de estas omisiones curiosas, la escritura es confusa. En el segundo capítulo, la distinción entre las iglesias persa, siria y nestoriana no siempre es clara. Los renovadores medievales, como los autores los llaman en el capítulo 6, son a veces inútilmente llamados «Reformadores» con R en mayúscula, lo cual hace que —en el idioma inglés— se los confunda con los protestantes del siglo XVI. Además, ¿creyeron realmente los reformadores protestantes del siglo XVI que los «cargos clericales» no eran bíblicos? Bueno, sí y no. ¿Cuáles eran exactamente los aspectos «místicos» de la fe cristiana que enfatizaron los pietistas (200, 212)? ¿Por qué el «Período de revisión» de los moravos se llamó así (208-209)? ¿Por qué se llaman al Santo Club, una misión a las colonias estadounidenses, y al moravianismo alemán «persuaciones instructivas» que ayudaron a guiar el desarrollo del metodismo (226)? ¿Es la expresión «persuaciones instructivas» una clase de expresión australiana? Al no explicar con claridad la controvertida relación entre John Wesley y Sophy Hopkey y su secuencia de acontecimientos, el lector se queda preguntándose si Wesley buscó una relación romántica con la esposa de otro hombre (228).

Quinta, errores simples, aunque cada uno de ellos sea probablemente insignificante, todos juntos dañan la integridad histórica del libro. El anglosajón Bonifacio aparece en el capítulo sobre

los misioneros celtas (58-61), pero ese error tiene más que ver con un título mal elegido para un capítulo más inclusivo que las misiones celtas. (El lector debe consultar «*Mission in the Early Church*» (*La misión en la Iglesia primitiva*) de Edward Smither para la lectura de un mejor tratamiento histórico y misiológico de las fuentes primaria y secundaria sobre misiones europeas durante el período medieval temprano). Terry y Gallagher hacen que las noventa y cinco tesis de Lutero suenen como si fueran una colección de quejas contra el catolicismo romano y un resumen de la teología reformada en lugar del ataque específico a las indulgencias que era (139). Se dice de John Eliot, el «apóstol de los indios» puritano, que «utilizó el modelo dominicano» (98). Sin embargo, los historiadores atribuyen el método de las misiones de Eliot entre los algonquinos del siglo XVII a la copia de las *reducciones* jesuitas, siguiendo las tradiciones inglesa y puritana o, como yo argumento en mi disertación (Universidad de Boston, 2015), una combinación de eclesiología congregacionalista, principalmente, más la propia experiencia transatlántica de Eliot de la comunidad cristiana y la realidad contextual apremiante de hostilidad hacia los «indígenas que oran» de los indígenas tradicionalistas y de los colonos impíos por igual. Terry y Gallagher afirman que la Conferencia Misionaria Mundial en Edimburgo de 1910 «ignoró los problemas del colonialismo y del paternalismo occidentales» (273), pero no hacen referencia al famoso pedido de AMIGOS de V. S. Azariah (que podría apoyar su punto). Tampoco reconocen la observación en el informe de Juan R. Mott publicado por la Comisión 1 que el colonialismo llevó a los pueblos del mundo el materialismo occidental, otras tentaciones y el testimonio pobre de los cristianos nominales, y algún beneficio técnico. Además, la afirmación de los autores de que el islam parecía estar en un declive lento al momento de la conferencia de Edimburgo (280) ignora el hecho de que los participantes en Edimburgo, y los misioneros del día, sentían que en África había una carrera entre el avance del evangelio y la difusión hacia el sur del islam. En Edimburgo, se reconoció que, una vez convertidos al islam, los animistas se volvieron a Cristo con mucha menor frecuencia.

Los posibles lectores que pueden sacar más provecho de este libro son quizás aquellos que tienen conocimiento de la historia general de la Iglesia y quieren comenzar a añadir una mejor comprensión de los componentes misionarios no occidentales y multifacéticos de la historia. La mayoría de los líderes y de los misioneros de la Iglesia moderna que se incluyen son Ko Tha Byu (252), Samuel Adjayi Crowther (256), John Sung (290) y Sundar Singh (294). Uno se pregunta, sin embargo, por qué la sección sobre la Iglesia en América Latina es un pequeño párrafo (296) mientras que la sección de Europa ocupa media página (295-96), de la India es media página (295), la de África recibe una página completa (293-94), mientras que «Asia Oriental» (290-91) y «Sudeste Asiático» (292-93) recibe cada una más de una página. Si bien en una forma casi académica típica de la serie *Encountering Mission*, Terry y Gallagher exponen a los lectores a una pizca de otra literatura secundaria en todo el libro, en esta sección breve, no se refieren a ningún cuerpo de literatura creciente sobre «el cristianismo mundial» como un fenómeno histórico y una disciplina académica emergente, aparte de un artículo de un periódico de 2014 sobre la Iglesia en China. Es preciso señalar a los lectores la labor de Andrew Walls, Lamin

Sanneh, Samuel Escobar, Dana Robert, Miriam Adeney, Ogbu Kalu, Jehu Hanciles, Allan Anderson, Scott Sunquist, Kirsteen Kim, Paul Freston, Robert Frykenberg, Brent Fulton, Todd Johnson, Philip Jenkins, Mark Noll, *et al.* Terry y Gallagher citan, sin embargo, en la conclusión de este capítulo y esta sección, «*World Christian Trends (Las tendencias cristianas mundiales)*» de David Barrett (2013) y citan la segunda edición de Ruth Tucker, «*From Jerusalem to Irian Jaya (De Jerusalén a Irian Jaya)*» (2004).

Si bien los autores mencionan varias mujeres misioneras a lo largo del libro, destacan en columnas laterales a cuatro pioneras: Ann Haseltine Judson (252), Helen Roseveare (293), Amy Carmichael (295) y Betty Green (324). Mary Slessor (266-67) y Joy Ridderhof (328-9) tienen subsecciones de capítulos dedicadas a ellas. El «movimiento de mujeres en misiones» de los siglos XIX y XX está adecuadamente incluido, aunque solo brevemente investigado (264-268). Terry y Gallagher plantean algunas «motivaciones», «pioneras» (como Betty Stockton, Cynthia Farrar, Eliza Agnew y Lottie Moon), «organizaciones» y «contribuciones» del movimiento. Al afirmar que el «feminismo» (sin explicar) y un aumento del estatus social se encontraban entre los factores que motivaron a las mujeres solteras del siglo XIX a seguir las misiones (265-66), los autores confunden las motivaciones de los actores con una interpretación histórica de lo que sucedió y una observación de los resultados obtenidos. Una vez más, como mucho del terreno cubierto por este libro, la sección funciona como un estudio introductorio adecuado que podría inspirar un estudio más completo del tema en libros y monografías más especializados escritos por expertos en los respectivos campos.

Los instructores y los estudiantes de maestría en misiones y misiología podrían encontrar este libro como una obra de referencia y un recurso pedagógico valiosos. El libro incluye una Lista de Referencias de veinticinco páginas con aproximadamente 500 entradas. Muchas columnas laterales útiles a lo largo del libro destacan personas, acontecimientos, temáticas o documentos primarios. Las columnas laterales, aunque cortas, incluyen preguntas de discusión que un instructor podría utilizar para maniobrar la discusión hacia las conclusiones apropiadas. Muchas columnas laterales son viñetas biográficas de misioneros y misiólogos, y algunas incluyen extractos de documentos primarios y de esa manera sirven como una buena fuente de citas. Los autores también utilizan citas de sus respectivos temas a lo largo del texto principal del libro. Además de las columnas laterales, se incluyen estudios de caso después de diez de los capítulos, cuatro de ellos corresponden a «*Case Studies in Missions (Estudios de caso en las misiones)*» de Paul y Frances Hiebert (Baker, 1987). No todos ellos parecen «estudios de caso» verdaderos, sino más bien presentaciones más largas en las columnas laterales, como las letras de los himnos de Isaac Watts y los hermanos Wesley, respectivamente (después de los capítulos 10 y 11), seguidos de preguntas para discutir. Si bien inicialmente me sentí escéptico frente a todo el capítulo sobre el movimiento del crecimiento de la Iglesia, este demostró ser una explicación útil y objetiva, aunque algo empática, del escenario actual de las misiones. Terry y Gallagher plantean ocho factores sociales e históricos que facilitaron la tendencia de esta escuela de pensamiento, incluso su promoción por las megaiglesias y las organizaciones paraeclesiales (338-40). Luego,

plantean siete «corrientes» consecuentes que fluyen de la influencia de Donald MacGavran, como el presente objetivo popular de «las personas no alcanzadas» en las misiones (o, para aclarar, «grupos de personas no alcanzadas» [GPA]), así como los movimientos de plantación de iglesias (MPI) como objetivo y estrategia *de jour* de las misiones [mi frase]. Incluso si las propias convicciones no cuadran con el tono apreciativo del libro con respecto a MacGavran, este capítulo podría servir como un recurso autónomo bien descriptivo de lo que «hay allí afuera» y demanda una participación crítica e inteligente. Tengo en mente aquí un recurso para todos lo que consideran los esfuerzos misioneros, pero especialmente para los pastores y otros que asesoran, equipan y pastorean a misioneros actuales o futuros trabajadores transculturales. Los mismos Terry y Gallagher observan seis mejoras necesarias para el movimiento del crecimiento de la Iglesia. Admiten, también, que «nunca desarrolló una base teológica profunda» aunque emergiera de un punto de vista pragmático y sociológico (352). Los autores no mencionan que el MPI ha eclipsado al MCI, al menos en el área del ministerio transcultural, y que el MPI se encuentra ahora en el proceso de cambio o modificación del nombre a movimientos de desarrollo de discípulos (MDD) (Disciple Making Movements).

Algunas reflexiones finales sobre la perspectiva aparente de los autores con relación a la contextualización son necesarias: sin duda, parece una perspectiva a medio camino y no controvertida, aunque también acrítica. Su afirmación de que elementos de una cultura precristiana podrían servir como una «base» para la fe cristiana (158) podría considerarse como una exageración o, quizás, como una postura más complaciente y similar a la de Charles Kraft referente a la cosmovisión y cultura indígenas que el enfoque de Paul Hiebert más seguro (y mejor) de «contextualización crítica». Si bien el siguiente elogio a los misioneros celtas es apropiado *per se*, deja abierta a la interpretación la forma y extensión finales y apropiadas de la visión precristiana del mundo en la vida del discipulado transformacional: «Ellos pudieron trabajar dentro de una visión del mundo de sociedades particulares y ayudar a la gente a incorporar el evangelio en un tipo de cristianismo único sin destruir la cultura» (62). Los autores elogian, sin embargo, ejemplos de la reforma social cristiana y observan críticamente el pluralismo religioso filosófico como una razón para el declive de las misiones tradicionales (278-79).

Lamentablemente, Terry y Gallagher siguen un tema recurrente empleado por los defensores de los movimientos internos: plantean una metodología de «extracción» que supuestamente fue utilizada en gran escala por una generación anterior de misioneros y luego, contrastan con un enfoque C-5 y C-6 más «radical» (su término) adoptado hoy por algunos que, dicen, dejan a los *convertos en la mezquita y en sus comunidades*. Esto parece implicar que los misioneros pasados y presentes que no son así de «radicales» nunca han intentado dejar a los convertos en sus vecindarios y familias (288-89). Esta es la falacia del medio excluido. Elogian correctamente la utilidad de la antropología y las ideas sociológicas para las misiones fieles (284-86, 343) pero lo hacen sin ninguna advertencia adjunta sobre posibles errores, como la ingeniería inversa de las estrategias de modo que comprometen los ideales bíblicos y los principios teológicos,

especialmente la eclesiología sólida. Esta es una advertencia sabia para el presente porque esa ingeniería inversa está desenfrenada. También incluyen un párrafo sobre «lingüística mejorada» (286) y una sección sobre «traducción de la Biblia» (314-18), sin ninguna referencia a las controversias contemporáneas relativas a la teoría de la traducción, como el uso o la omisión de términos familiares (especialmente «Padre» e «Hijo») en traducciones para las audiencias musulmanas.

El breve capítulo final, «In Retrospect and Prospect (En retrospectiva y perspectiva)» no cumple con su promesa (en su propia introducción) de examinar *la forma* de satisfacer las necesidades restantes en nuestro mundo contemporáneo. Para ser justos, los lectores encontrarán mucha «instrucción e inspiración» para las prácticas misioneras hasta en la última página de los dieciocho capítulos cargados de contenidos. Otros títulos de la serie *Encountering Mission* de Baker, especialmente «Ott y Strauss», también ofrecen mucho para considerar y evaluar en vista de esa importante cuestión. A pesar de sus debilidades, *Encountering the History of Missions* logra en forma de libro de texto, y como un volumen único, lo que ningún otro libro que conozco ha logrado: el libro proporciona una historia sucinta de las misiones cristianas, pero tiene el material necesario para ser utilizado como un libro de texto de un curso semestral sobre el tema, aunque se aconseja un cuidado especial por parte del instructor. «*From Jerusalem to Irian Jaya (De Jerusalén a Irian Jaya)*» de Tucker toma un enfoque biográfico que es su fuerza y debilidad. «*Christian Mission (La misión cristiana)*» de Dana Robert es una obra mucho más breve y limitada a un enfoque en temas particulares y la historiografía de las misiones. «*The Great Commission: Evangelicals and the History of World Missions (La Gran Comisión: Evangélicos y la historia de las misiones mundiales)*», obra editada por Martin Klauber y Scott Manetsch de la Escuela de Divinidad evangélica Trinidad, se limita a la era protestante, pero incluye capítulos por continente acerca de las misiones en y desde la Iglesia mundial contemporánea. Los volúmenes de Stephen Neill y J. Herbert Kane, respectivamente, son clásicos y seminales pero desactualizados.

**Travis L. Myers,**  
**Mineápolis, EE. UU.**