

LA IGLESIA MISIONAL Y EL IMPERIO MISIONAL

Bryan Stone

Facultad de Teología de la Universidad de Boston

Introducción

Desde hace décadas, los misionólogos han tratado de asumir de manera crítica la realidad del imperio como el contexto en el que los cristianos son llamados a hacer misión a través del mundo. Si bien esto no es nuevo en la discusión, la reciente teoría postcolonial y la publicación de libros como *Empire*¹ han servido para ampliar e intensificar el diálogo entre los cristianos, que se han vuelto cada vez más conscientes de la manera en que el imperio ejerce un conjunto de relaciones violentas y hegemónicas, entrelazadas y de múltiple nivel, que producen un estado perpetuo de guerra, pobreza, injusticia, y la destrucción del medio ambiente y fragmentación social. Dado el impacto del imperio en prácticamente todos los aspectos de nuestras vidas, y dada nuestra propia complicidad como cristianos en los sistemas económicos, los acuerdos políticos y los procesos culturales mediante los cuales el imperio obra sus ineludibles procesos, ¿Cómo es que los cristianos han de dar hoy testimonio de las buenas nuevas?

Una forma de responder a nuestro contexto actual se puede encontrar entre las teologías que, durante el último medio siglo, han hecho hincapié en el reino y la misión de Dios como algo más amplio que la iglesia, llamando así a una subordinación de la iglesia a la *missio Dei* como una manera de contrarrestar el eclesiocentrismo heredado de la cristiandad. Ese eclesiocentrismo no sólo permitió, sino que sostuvo un papel de capellanía para la Iglesia en relación con las ambiciones del imperio, ya que la iglesia llegó a estar preocupada por su propia seguridad, prosperidad y expansión.

Sin defender el eclesiocentrismo y afirmando al mismo tiempo que la iglesia siempre debe moverse hacia afuera en servicio al mundo, esta ponencia sostiene que se pierde algo importante cuando la iglesia está subordinada a la misión e instrumentalizada en relación a la salvación. Dentro de nuestro actual contexto imperial, es más importante que nunca el afirmar que la salvación cristiana es intrínsecamente eclesial y que la *missio Dei* es el llamado y formación de un pueblo semejante a Cristo, que encarna y así proclama al mundo una nueva humanidad que está en contraste con los ordenamientos y procesos sociales imperiales. Dar un

¹ Versión en español: Michael Hardt y Antonio Negri (2002). *Imperio*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 2002 (nota del traductor).

fiel testimonio cristiano depende de las formaciones políticas, sociales y económicas alternativas asociadas con lo que los primeros cristianos denominaban "*ecclesia*". Como Lesslie Newbiggin lo expresa: "La Iglesia no puede cumplir con el propósito del Reino, que le ha sido encomendado...si considera su rol en términos meramente funcionales. La Iglesia es signo, instrumento y anticipo del Reino de Dios para ese 'lugar', ese segmento de la hechura total de la humanidad, de la que es responsable - un signo, instrumento y anticipo de *ese* lugar con su carácter particular" (138). Esta ponencia sostiene que mientras que la iglesia debe ser "misionera", la misión también debe ser 'eclesial

El imperio

Históricamente hablando, no se puede evitar la asociación de la misión cristiana con el "imperio". El crecimiento temprano del cristianismo en Europa y Asia y su posterior propagación alrededor del mundo es inconcebible fuera de los edictos imperiales, rutas comerciales, y otras estructuras económicas y políticas. Sin embargo, hay una gran diferencia si el testimonio cristiano se lleva a cabo en los márgenes y en el revés del imperio como una iglesia que es perseguida, marginada y martirizada por el imperio, o, si se lleva a cabo por una iglesia que ha asumido el rol de capellán del imperio, tiene 'éxito' donde el imperio tiene éxito, y se expande donde el imperio se expande. De hecho, martirio y capellanía resultan ser dos posturas bastante importantes y contrastantes, prácticas, discursos y juegos de imaginación que la Iglesia ha asumido con relación al imperio. Y en la medida en que representan formas radicalmente diferentes de relacionarse de la iglesia con el imperio, ellas obviamente estructuran la misión cristiana en formas dramáticamente diferentes.

Nuestro actual contexto imperial es complejo, por decir lo menos. El imperio no es siempre reconocido por lo que es de manera visible. Mientras que a principios del siglo XXI muchos podrían comprender al imperio por estar como centrado en los Estados Unidos, éste no se reduce a una sola nación-estado, persona o emperador como su agente, siendo uno mucho más complejo, de múltiples cabezas, un Leviatán descentralizado, o lo que Rui de Souza Josgrilberg ha llamado, una "máquinaria global" (41). No hay razón alguna para pensar del imperio como dirigido por un individuo o individuos hacia una gran conspiración. Más bien se trata de una

compleja invención de la imaginación social y política en el tiempo, que abarca complejos intereses económicos multinacionales y que influye en una sorprendente variedad de aspectos científicos, educativos, culturales y tecnológicos de la vida. Reflexionando sobre los imperios a través de la historia, Joerg Rieger los define como "concentraciones masivas de poder que permean todos los aspectos de la vida y que no pueden ser controlados por cualquier agente solo" (p. 2) .Por lo tanto, aun cuando de Alejandro Magno se puede decir que creó un imperio, e incluso si nuestro actual presidente dirigiera uno hoy, el imperio es siempre mucho más de lo que un sólo agente es capaz de crear o mantener. En efecto, en el contexto actual, el imperio se ha vuelto aún más complejo y extenso debido a sus relaciones intrínsecas con las desafiantes ambiciones sin límites del capitalismo global. Podemos hablar del imperio, por lo tanto, como "trata de extender su control tan lejos como sea posible; no sólo geográfica, política y económicamente - estos factores son ya comúnmente reconocidos, sino también intelectual, emocional, psicológica, espiritual, cultural, y religiosamente " (2-3).

Debido a que estos 'conglomerados de poder' que llamamos Imperio tienen un interés en 'controlar todos los aspectos de nuestras vidas, desde la macropolítica hasta nuestros deseos más íntimos' (Rieger, vii) , el reto ante nosotros es el poder detectar la forma en la que iglesia y sus prácticas son formadas por la lógica del imperio y, pero también, el de discernir por qué, dónde y cómo es que los cristianos se han mantenido del ser cooptados por el imperio. Pues si bien es cierto que nadie puede escapar del todo a la influencia del imperio, también es cierto, como señala Rieger, que "el imperio nunca es capaz de extender su control absoluto" (3-4). La buena noticia es que el testimonio cristiano no siempre se ha visto superado por completo por el imperio y que desde el principio siempre ha habido cristianos que entendieron la misión de la Iglesia en el mundo no como una forma de capellanía, sino como una forma de testimonio obediente de la no-violencia del reino de Dios.

El problema, sin embargo, es que cada vez es más difícil saber quién es y dónde está el emperador o cuando estamos sirviendo como sus capellanes. También es cierto que si bien es difícil resistir a un imperio pagano, el negarse a pelear sus guerras y adorar sus dioses, es mucho más difícil resistir a un imperio que ha llegado a pensar de sí mismo como cristiano (Cavanaugh, 80). Luego, también, una de las diferencias entre el imperio del siglo cuarto y el actual del siglo XXI, es que este último está mucho menos interesado en asegurar y defender a un único

patrocinador oficial religioso o capellán, y más acostumbrado a la domesticación de todas las religiones por igual como proveedores y administradores de experiencias esencialmente privadas. El Imperio del siglo XXI, en lugar de perseguir a los herejes religiosos o a las minorías, por un lado, puede darse el lujo de proteger a la religión como un bien privado al asignarle un espacio privado que se pueda proteger de la interferencia "pública"; pero por otro lado, protege un 'público' pluralista en contra de las particularidades de la religión. El contexto de los EE.UU., por ejemplo, es único en que, por un lado, los candidatos presidenciales tienen que ser personas de fe (un ateo nunca podría ser elegido presidente de los Estados Unidos); mientras que, por otro lado, los candidatos tienen la tarea difícil de convencer al electorado de que su fe no hará realmente una diferencia en su política.

La eclesialidad de la salvación

Si el imperio ayudó a la expansión numérica y geográfica de la iglesia, sus costos fueron extraordinariamente altos para la misión cristiana y su relación con la iglesia (lo que podríamos llamar la 'eclesialidad' de la misión). En el siglo III, Cipriano de Cartago escribió la célebre frase que "fuera de la Iglesia no hay salvación" (Epístola 72:21). Cipriano, y otros de los primeros cristianos con él, no podrían haber imaginado la salvación cristiana en la forma en que más tarde se interpretaría en el imaginario social de la cristiandad; donde "la iglesia" llegó a referirse cada vez menos a un cuerpo social distintivo con un conjunto alternativo de comportamientos, disciplinas, prácticas y patrones sociales que incorporan a los creyentes en el nuevo mundo posible gracias a Cristo, sino, cada vez más a una institución aliada del imperio, portando una perfección ya alcanzada de manera que estaba en condiciones tanto de suministrar como de garantizar la salvación para aquellos que pertenecen a ella. Sin duda, las imágenes de Cipriano sobre la iglesia - un arca, un jardín, una fuente sellada, etc. - se prestaron a interpretaciones posteriores por la cristiandad. Pero la iglesia de Cipriano era una que había pasado recientemente a través de la brutal persecución de Decio, y su afirmación de la eclesialidad de la salvación presumía una iglesia cuya política era rival al imperio, en lugar de una iglesia que se había convertido en el brazo apoyador de una política imperial.

Como John Howard Yoder ha señalado, lo que más llama la atención en la transición de una iglesia pre - constantiniana a una iglesia constantiniana ". . . No es que los cristianos ya no fueron perseguidos y comenzaron a ser privilegiados, ni que los emperadores construyeron iglesias y presidieron las deliberaciones ecuménicas sobre la Trinidad". Más bien, dice Yoder, "lo importante es que las dos realidades visibles, iglesia y mundo, se fusionaron. Ya no hay nada a que llamar el "mundo"; el estado, la economía, el arte, la retórica, la superstición y la guerra, todos han sido bautizados (57). La negativa a dejar que el mundo sea el mundo mediante la fusión con la iglesia también significó que la iglesia ya no sería la iglesia - por lo menos no en el sentido de una comunidad dedicada a la manera de Jesús -, una pérdida que demostró tener enormes consecuencias para la misión y la evangelización cristianas. El bautismo, en lugar de obrar la transición de uno de la muerte a la vida nueva en Cristo por la incorporación a su cuerpo, la iglesia, marcaría ahora marcar la membresía de uno en el imperio, un *ethnos* (pueblo) muy diferente.

Antes de su papel como capellán del imperio, la desviación visible de la iglesia fue intrínseca a su testimonio, según lo atestiguan la vida y la muerte de sus mártires. La iglesia 'evangelizaba' por el perdonar a los enemigos, acoger al forastero, compartir el pan con los pobres, y se negaba a luchar en las guerras imperiales o a participar en los espectáculos imperiales. Su vida corporativa juntos, fue su oferta de una nueva creación al mundo. Pero después de haber hecho la paz con el imperio, la iglesia ahora se encontraba ella misma matando a los que el imperio contaba como sus enemigos, sirviendo y beneficiándose de su economía, e imaginando su vida corporativa en términos imperiales.

En un contexto de la cristiandad, la iglesia pasó de *ser* salvación a funcionar más bien como una mediadora institucional, o instrumento, de salvación. En las condiciones de la modernidad tardía, la iglesia se ha vuelto aún más instrumentalizada, como una proveedora orientada al consumidor, de una salvación que es intrínsecamente privada e individual. La iglesia ahora tiene que ser mostrada como un *vehículo* útil y provechoso de una salvación que es esencialmente no eclesial. En el imaginario social de la modernidad tardía, la salvación ahora puede ser interpretada como un asentimiento intelectual de proposiciones acerca de quién es Jesús o de una experiencia privada, interna y desmaterializada de Jesús como el 'salvador personal' de uno, que sólo es posteriormente expresada, si lo es, en la iglesia como un agregado

de individuos salvos. Irónicamente, como Andrew Davison y Alison Milbank señalan, que este tipo de individualismo fue para los primeros cristianos lo que vino con la excomunión, "el remedio y pena última para los infractores" (57). Incluso entonces, duraría sólo por un período, de tal manera que el pecador entendiera la forma eclesial de la salvación.

Lo que para Cipriano era una tautología (que la salvación cristiana es la incorporación de uno a la Iglesia como el cuerpo de Cristo), en nuestro tiempo es ampliamente rechazada como un eclesiocentrismo repugnante. En lugar de corregir la eclesiología imperial en la que la misión cristiana llegó a fundarse y sobre la que se estableció la eclesialidad de la salvación, la 'corrección' post-cristiana vira en el sentido de rechazar la salvación eclesial por completo. Como era de esperar, hay formas de cristianismo que han surgido dentro de la modernidad que abogan por algo así como un cristianismo 'sin iglesia'². Porque hay un salto relativamente corto de la concepción de la iglesia como teniendo una relación instrumental para la salvación, a la concepción de la Iglesia no sólo como innecesaria, sino incluso como un obstáculo para la salvación³.

Sin embargo, si la 'salvación' es una forma de nombrar las prácticas reales, patrones, hábitos y estilo de vida del cuerpo de Cristo, entonces la iglesia no es más que la *aplicación* social de una fe salvadora previa e individual. Por el contrario, la salvación es nuestro ser hecho parte de un pueblo nuevo y, por lo tanto, imposible aparte de la iglesia. Esto no es porque la iglesia ha recibido la salvación como una posesión y ahora está en posición de suministrar ésta a unos o de retenerla de otros. Más bien, la salvación es, en primer lugar, una forma distinta de la existencia social. Ser salvo es, literalmente, ser hecho parte de un pueblo nuevo y un nuevo cuerpo social - el cuerpo de Cristo. Karl Barth lo expresó así:

[El cristiano] no se encuentra en [la iglesia] en el sentido de que primero podría ser más o menos un buen cristiano por su elección y llamado personal y bajo su propia responsabilidad como un oyente solitario de la Palabra de Dios, y sólo posteriormente, tal vez opcionalmente y sólo a su propio gusto, pueda tomar en cuenta su pertenencia a la

² Estos van desde el movimiento 'no iglesia' fundada por Uchimura Kanzo en 1901 en Japón, hasta las formas más recientes de la iglesia emergente.

³ Como escribe un blogger de una iglesia emergente: "Después de todo, si se entrega la salvación, o se encuentra, en o por medio de la iglesia entonces ¿qué importa cuál es mi relación con Cristo? Todo lo que necesito hacer es ir a la iglesia semanalmente [como base], sentarme allí, y seré salvo. La idea de que la salvación está ligada a la iglesia es a la vez no-bíblica y controladora. *Evolución Emergente*, http://postmodern_theology.blogspot.com/2005_01_01_archive.html.

Iglesia. Si él no estuviera en la iglesia, no estaría en Cristo. Es elegido y llamado, no para existencia y acción de una persona particular con un interés cristiano, sino para ser un miembro vivo de la comunidad viva del Señor Jesús viviente (188).

Una salvación que es concebida como fundamentalmente privada e individual es en gran medida compatible con las demandas cada vez más hegemónicas y de largo alcance del imperio sobre nuestras vidas, al igual que una iglesia que es reducida a un brazo privado del imperio no representa una amenaza real para las pretensiones de dicho imperio. La afirmación de que Jesús es el Señor, se convierte ahora en compatible con la realidad de facto de que el emperador es el Señor, en la medida que la relación de la iglesia al imperio es despolitizada. Pero, en realidad, una fe despolitizada es tanto más política, precisamente en virtud de la forma en que se alinea al statu quo político, aunque sólo sea implícitamente. Como lo señala Rieger,

Una de las cosas extrañas sobre el imperio de nuestro tiempo es que muchas personas no tienen sentidos para las presiones producidas por el imperio y no perciben al imperio en acción. Como resultado, no existe un contexto para la observación de la diferencia entre Cristo como Señor y el emperador como Señor. Esto puede explicar la extraña atracción por el lenguaje "puramente religioso" y despolitizado. Sin embargo, cuando los cristianos en el contexto del imperio no son conscientes de las implicaciones políticas de su fe, su Cristo, es probable que sea cooptado por el imperio por default (defecto) (44).

En contraste con la postura de capellanía que acepta la domesticación de la Iglesia en el medio y en los términos que el imperio nos ha proporcionado, nuestra tarea principal no es encontrar mejores maneras de involucrar a la iglesia con mayor eficacia en la política imperial; sino más bien la de ser una política distintiva en el contexto del imperio. Con demasiada frecuencia, cuando los cristianos actuamos 'en la arena pública', lo hacemos desde supuestos residuales de la cristiandad respecto a la relación de la iglesia con el imperio, de modo que llegamos a creer que el testimonio público significa la oscilación eleccionaria o el dominar juntas escolares, en lugar de modelar ante el mundo una nueva política del Espíritu que va en contra de los patrones prevalecientes de riqueza y pobreza, dominación y subordinación, ser alguien de dentro y o de fuera. En otras palabras, el testimonio público que tenemos es muy a menudo, una parodia en sí mismo, una caricatura, y más como un bloque votante. Un bloque votante, sin embargo, no es una iglesia. Y en la medida en que esto es lo más a lo que nuestro testimonio social llegue, nunca vamos a ser un problema para las aspiraciones del imperio.

La eclesialidad de la misión

Si los efectos de la instrumentalización de la Iglesia en relación a la salvación han dado forma a la manera en que la Iglesia piensa y se involucra en la misión, no está claro que el reciente énfasis en la ‘misionalidad’ de la Iglesia haya demostrado ser una excepción a esta instrumentalización. Sin duda, el énfasis en la ‘iglesia misional’, con su concurrente cambio que se distancia de un eclesiocentrismo narcisista a un enfoque en la misión de Dios en el mundo es un correctivo saludable a las tendencias de la cristiandad sobre la iglesia. Pero la subordinación de la Iglesia a la misión, genera una dicotomía falsa y obliga a un resultado que fácilmente pierde el carácter escatológico y no meramente funcional del pueblo de Dios en la economía de la salvación. Como John Howard Yoder lo expresa muy bien:

La novedad política que Dios trae al mundo es una comunidad de aquellos que sirven en lugar de gobernar, que sufren en vez de infligir sufrimiento, cuya comunión cruza límites sociales en lugar de reforzarlos. Esta nueva comunidad cristiana en la que los muros se rompen no por el idealismo humano o el legalismo democrático por que la obra de Cristo no es sólo un vehículo del evangelio o sólo un fruto del evangelio; es la buena noticia. No es sólo el agente de la misión o la circunscripción de una agencia misionera. Esta es la misión (91).

Mientras que la iglesia debe, sin duda, ser misional, el lenguaje de la "misión" es notoriamente maleable. Consideremos, por ejemplo, el discurso de George W. Bush del 2004, sobre el Estado de la Unión:

Estados Unidos es una nación con una misión, y esa misión proviene de nuestras creencias más básicas. No tenemos ningún deseo de dominar, sin ambiciones de imperio. Nuestro objetivo es una paz democrática - una paz fundada en la dignidad y los derechos de cada hombre y mujer. América actúa en esta causa con amigos y aliados a nuestro lado, sin embargo, entendemos nuestro llamado especial: Esta gran república dirigirá la causa de la libertad.⁴

Al parecer, ¡los Estados Unidos es una nación misional! Pero noten el modo particular en que las palabras ‘imperio’ y ‘misión’ se vinculan en el discurso de Bush, ya que ilustra la forma en que el poder imperial fácilmente coopta el lenguaje y las imágenes de la ‘misión’, mientras simultáneamente desconoce pretensiones hacia el imperio. Al mismo tiempo, esta vinculación sugiere la posibilidad de que la comprensión de la Iglesia y la práctica de la ‘misión’, especialmente cuando se forman en el contexto del imperio, pueden ya habitar un imaginario

⁴ Citado en Jack Nelson-Pallmeyer, *Saving Christianity from Empire* (New York: Continuum, 2007), p. 1.

social imperial que se basa en el discurso de la benevolencia, el llamado, el liderazgo y la responsabilidad global. Por lo menos, las palabras de Bush pueden llevarnos a sospechar de la naturaleza vacía de palabras como 'misión' y 'misional', tanto si se aplican a la iglesia o a cualquier otra entidad.

Cuando la misión se convierte en la meta y a la iglesia se le concede una importancia relativa al servicio de ese objetivo, lo que Davison y Milbank dicen sobre el movimiento de Nuevas Expresiones relacionado a la Iglesia Anglicana, da en el clavo: "La misión se convierte en nada más que en sí misma" (53). Incluso el culto está subordinado a la misión. Esta instrumentalización de la iglesia, sin embargo, es en última instancia una instrumentalización, cuando no un rechazo, de una mediación física y social que viene con la separación de la forma de su contenido, por lo que la forma de la iglesia flota en gran parte libre de la misma buena nueva, determinada únicamente por el contexto o por una preferencia personal. Ese rechazo también viene con un entendimiento de la fe des-culturada e intelectualizada o espiritualizada, que es lógicamente previa y abstraída de la forma particular de vida que hace que la fe sea significativa.

La relativización (si no rechazo) de la mediación corporal y social produce una iglesia que ahora es libre de ser reclutada por el imperio para matar a los que el imperio considera como sus enemigos, sirviendo y beneficiándose de sus conquistas económicas, e inevitablemente imaginando su propia vida corporativa juntos en términos de lo establecido por el imperio. La pregunta real para la práctica de la misión hoy, no es si o cómo podemos llegar a más personas para Cristo, crecer nuestras iglesias, o ampliar nuestra influencia. La pregunta fundamental es si es posible para la iglesia el aprender de nuevo a dar testimonio público en condiciones distintas que en los términos imperiales y quizás recuperar parte de la desviación contra-imperial de la antigua iglesia., Como Shane Claiborne ha dicho con razón, lo que necesitamos no es "más iglesias", sino "la iglesia " (145).

Ciertamente, la iglesia hoy lucirá muy diferente de lo que fue en el segundo o tercer siglos. Pero ahora, como entonces, un denominador común del testimonio de los cristianos en el contexto del imperio sigue siendo que Jesús es el Señor y no el César. Es la confesión, no la ontología o pureza moral lo que separa a la iglesia del mundo en este momento. El reino de Dios no es real porque nosotros lo hacemos así. Tampoco se hace visible y habitable en el mundo en

la medida en que los imperios opresores son desmantelados, los terroristas destruidos y los tiranos derrocados. Se hace visible, cuando en medio de la violencia, la opresión, el terrorismo, y el imperio, un pueblo que adora a Dios como su soberano, refuta encontrar la seguridad y el sentido de su vida en su propio poder. Se hace visible y habitable cuando ese pueblo, poniéndose en las manos del Espíritu queda despojado de toda pretensión de obtener un punto de apoyo en el mundo para sí mismo o para su causa. La primera y principal misión de la iglesia como ciudadanos del reino de Dios, es vivir como ciudadanos de la comunidad de Dios haciendo así visible en sus propios cuerpos, el cuerpo de Cristo.

Bibliografía

- Barth, Karl. 1981. *The Christian Life: Church Dogmatics IV, 4 Lecture Fragments*. London: T&T Clark International.
- Cavanaugh, William. 1998. *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell.
- Claiborne, Shane. 2006. *The Irresistible Revolution: Living as an Ordinary Radical*. Grand Rapids: Zondervan.
- Cyprian of Carthage. 1931. "To Jubaianus, Concerning the Baptism of Heretics" (Epistle 72) in Alexander Roberts and James Donaldson, eds, *The Ante-Nicene Fathers*. Grand Rapids: Eerdmans, 8: 260-76.
- Davison, Andrew, and Alison Milbank. 2010. *For the Parish: A Critique of Fresh Expressions*. London: SCM Press.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri. *Empire*. 2000. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Josgrilberg, Rui de Souza. 2006. "Wesley e a experiência crista," *Revista Caminhando* 11:18 (Jul-Dec), 41-54.
- Newbiggin, Lesslie. 2006. *Lesslie Newbiggin: Missionary Theologian: A Reader*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Rieger, Joerg. 2007. *Christ and Empire: From Paul to Postcolonial Times*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sugirtharajah, R. S. 2004. "Complacencies and Cul-de-sacs: Christina Theologies and Colonialism," in Catherine Keller, Michael Nausner, and Mayra Rivera, editors, *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*. St. Louis: Chalice Press, 22-38.
- Yoder, John Howard. 1998. *The Royal Priesthood*. Scottdale, PA: Herald Press.