

El protestantismo norteamericano 55

Reconocemos nuestra responsabilidad cristiana como ciudadanos. Por tanto, tenemos que poner en duda la confianza errada en el poder militar y económico.... Tenemos que resistir la tentación de hacer de la nación y de sus instituciones objetos de una lealtad casi religiosa.

Declaración de Chicago

Desde la Primera Guerra Mundial hasta la Gran Depresión

Aunque los Estados Unidos participaron en la Primera Guerra Mundial, ese conflicto no tuvo para ellos las mismas consecuencias que tuvo para Europa. Esto se debió principalmente a que los Estados Unidos no entraron en la guerra sino hacia el final, y a que aun entonces su propio terreno no fue campo de batalla. En términos generales, la mayoría de los norteamericanos no sufrió directamente el horror, la destrucción y los sufrimientos de la población civil europea. Por largo tiempo la opinión pública apoyó la política de no involucrarse en la guerra, argumentando que se trataba de un conflicto puramente europeo. Y cuando por fin esa opinión cambió, la participación del país en la guerra se vio en términos de gloria y honor.

Las iglesias, que hasta el 1916 habían insistido en que el país no debía unirse a las naciones beligerantes, a partir de entonces cambiaron de actitud, y sumaron sus voces a la propaganda de guerra. Tanto los liberales como los fundamentalistas predicaban acerca de la necesidad de “salvar la civilización”, y algunos entre los fundamentalistas más radicales se dedicaron a interpretar los acontecimientos de sus días en términos del cumplimiento de las profecías de Daniel y el Apocalipsis. Con la excepción notable de las denominaciones tradicionalmente pacifistas, como los menonitas y los cuáqueros, la fiebre militarista se apoderó de los jefes religiosos. Esto llegó a tal punto que desde algunos púlpitos se llamó al exterminio total del pueblo alemán. Naturalmente, esto les acarreó enormes dificultades a los norteamericanos de ascendencia alemana, muchos de los cuales eran vistos con suspicacia por el solo hecho de pedir más moderación.

La falta de reflexión crítica acerca de la guerra y sus causas tuvo importantes consecuencias. En primer lugar, la esperanza del presidente Woodrow Wilson, de llegar a un tratado de paz justo, de tal modo que los vencidos no se sintieran humillados y obligados a renovar el conflicto, fue frustrada tanto por la ambición de sus aliados como por la falta de apoyo en los Estados Unidos. Los vencidos eran vistos como gentes abominables y carentes de todo sentido de humanidad, y por tanto muchos norteamericanos no veían por qué tratarles humanamente. En segundo lugar, el proyecto de Wilson de crear una Liga de las Naciones que sirviera de foro para resolver los conflictos internacionales fue tan mal visto en un país convencido por la anterior propaganda de guerra, que los Estados Unidos nunca se unieron a la Liga. Aunque para ese tiempo muchos predicadores y otros dirigentes eclesiásticos se esforzaban por desmentir los prejuicios fomentados durante la guerra, pronto se percataron de que su llamado al amor y la comprensión no era tan bien recibido como su anterior mensaje de odio y rencor.

En parte como resultado de la guerra, los Estados Unidos entraron en un nuevo período de aislamiento, de temor a todo lo que fuera o pareciera ser extranjero, y de supresión de aquellas opiniones que no eran del agrado de la mayoría. Durante la década de 1920, el Ku Klux Klan, sociedad secreta dedicada a fomentar los prejuicios raciales, gozó de un notable aumento en su membresía. Esto lo logró, tanto en el Norte como en el Sur, incluyendo en su lista de enemigos del cristianismo y de la democracia, además de los negros, a quienes siempre había odiado, a los católicos y a los judíos. No fueron pocos los predicadores cristianos que, directa o indirectamente, le prestaron su apoyo a esa sociedad y su propaganda. Esta fue también la época del Red Scare, o “susto rojo”, la primera de una serie de cacerías en busca de comunistas, radicales y subversivos. Añadiéndole leña al fuego y aprovechándose de su calor, hubo iglesias que se presentaron a sí mismas como baluartes contra la amenaza roja. El famoso evangelista Billy Sunday, por ejemplo, declaró que la deportación de los elementos radicales era un castigo demasiado suave, a más de costoso para el país. En lugar de ello, lo que el evangelista sugería era que se les ejecutara en masa.

Algunos cristianos, principalmente en denominaciones tales como los metodistas, presbiterianos y congregacionalistas, organizaron comités y campañas para oponerse a esas tendencias. Varias de esas organizaciones lograron el apoyo de las oficinas generales de sus respectivas denominaciones. Así comenzó a darse un fenómeno que sería típico de estas y otras denominaciones durante varias décadas: la ruptura, tanto en el orden político como en el teológico, entre una dirigencia nacional de tendencias liberales y una membresía más conservadora y nacionalista que se consideraba mal representada por sus propios jefes denominacionales.

El periodo de la post-guerra también exacerbó el antiguo conflicto entre liberales y fundamentalistas. De hecho, ése fue el tema bajo la superficie del famoso “juicio de Scopes”, dirigido contra un maestro acusado de enseñar la teoría de la evolución, y que vino a ser símbolo de los esfuerzos por parte de los fundamentalistas de prohibir la enseñanza de esa teoría en las escuelas públicas. Casi todas las denominaciones sufrieron conflictos internos a consecuencia de la controversia sobre los “fundamentos” de la fe—en particular, sobre la infalibilidad de las Escrituras, no solo en cuestiones de fe, sino también en cuestiones de ciencia, geografía, etc., que para entonces se había vuelto el principal de los cinco “fundamentos” originales. Con el correr de los años, varios de esos conflictos dentro de diversas denominaciones resultaron en cismas. Así, por ejemplo, la obra del gran defensor del fundamentalismo entre los Presbiterianos del Norte, el profesor de Princeton J. Gresham Machen, resultó primero en la fundación de un seminario rival, y después en la creación de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa (1936).

Empero durante la misma década de 1920 la mayoría de los protestantes se unió en una gran causa común: la prohibición de las bebidas alcohólicas. Esta era una causa capaz de unir a liberales y conservadores, pues los primeros la veían como una aplicación concreta del Evangelio Social, mientras los últimos la consideraban un intento de regresar a los tiempos antiguos cuando el país supuestamente había sido más puro. Muchos decían que la embriaguez era otro de los muchos males introducidos en el país por los judíos y católicos, uniendo así la campaña prohibicionista con los prejuicios xenofóbicos que parecían reinar por doquier. En todo caso, la campaña logró sus primeros triunfos en las cámaras legislativas de varios estados de la Unión, y luego dirigió sus esfuerzos hacia una enmienda constitucional prohibiendo el uso del alcohol. En 1919, en virtud de la décimo octava enmienda a la Constitución de los Estados Unidos, la prohibición de las bebidas embriagantes vino a ser ley en todo el país, y siguió siéndolo por espacio de más de diez años.

Pero es mucho más fácil promulgar leyes que hacerlas cumplir. Varios intereses comerciales, los pandilleros o “gangsters”, y el público en general, se confabularon para burlar la ley y enriquecerse a costa de ella. A los males de la embriaguez se sumaron entonces los de la corrupción, alentada por un comercio que por haber sido declarado ilícito se había vuelto en extremo provechoso. Cuando por fin la ley fue abolida, el público norteamericano había llegado a la conclusión de que “es imposible legislar acerca de la moral”. Esa idea, que se hizo común primero entre los liberales que comenzaron a dudar de la sabiduría de la prohibición de consumo del alcohol, más tarde halló eco entre los conservadores que se oponían a la legislación contra la segregación racial.

Durante todos esos años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, el tono general del país y de sus habitantes era optimista. La Guerra y sus horrores eran recuerdos lejanos de tierras distantes. En los Estados Unidos, el progreso era todavía la orden del día. En las iglesias y sus púlpitos se oía muy poco acerca de la nueva teología que se iba abriendo paso en Europa y que, bajo la dirección de Barth y otros, abandonaba el fácil optimismo de las generaciones anteriores. Lo poco que se oía sonaba extraño, como algo surgido de un mundo distinto. Entonces vino el desplome.

La Gran Depresión y la Segunda Guerra Mundial

El 24 de octubre de 1929, el pánico se posesionó de la Bolsa de Nueva York. Con breves intervalos de aparente y ligera mejoría, las cotizaciones de la Bolsa continuaron cayendo hasta mediados de 1930. Para entonces, casi todo el mundo occidental se hallaba sumido en una gran depresión económica. La cuarta parte de los trabajadores en los Estados Unidos estaba desempleada. En Gran Bretaña y otras naciones, los sistemas de seguridad social y de seguros contra el desempleo acudieron en ayuda de los necesitados. Empero en los Estados Unidos el temor a todo lo que pudiera parecer “socialista” había impedido el establecimiento de tales instituciones, y por tanto las multitudes desempleadas se vieron obligadas a vivir de la caridad de sus parientes y amigos, o de las iglesias. Las largas filas de gentes que esperaban recibir un plato de sopa o un pedazo de pan se volvieron escena común en todas las grandes ciudades, y en muchas otras no tan grandes. Las quiebras de bancos, industrias y particulares alcanzaron una frecuencia insólita. El crédito casi desapareció. Y a consecuencia de todo esto las condiciones económicas se hacían cada vez peores.

Al principio, el país se enfrentó a la Gran Depresión con el mismo optimismo de las décadas anteriores. El presidente Hoover y su gabinete continuaron negando la existencia de una

depresión durante meses después del desplome de la bolsa. Cuando por fin confesaron que el país atravesaba un periodo de depresión, insistieron en que la economía nacional era lo suficientemente fuerte como para rehacerse por sí sola, y que el funcionamiento libre del mercado, con su ley de la oferta y la demanda, era el mejor método para garantizar que la depresión terminaría pronto. Aunque el Presidente mismo era un hombre compasivo que sufría viendo el dolor de los desempleados, a su alrededor había otros que se gozaban en la esperanza de que la depresión destruiría el poder de los sindicatos obreros, y que después la mano de obra sería más barata. Cuando por fin el gobierno tomó medidas para evitar nuevas quiebras en la industria y el comercio, lo que hizo fue prestarles ayuda a los poderosos, y por ello uno de los cómicos más famosos de la época comentó que el gobierno estaba derramando dinero sobre los de arriba, con la esperanza de que salpicara a los de abajo.

Todo esto le puso fin al optimismo de los años anteriores. Aunque los historiadores han mostrado que otras depresiones económicas que tuvieron lugar en el siglo XIX fueron peores en términos económicos, el público norteamericano estaba mal preparado para esta depresión. Toda una generación se había criado sin sufrir escasez alguna, y se le había prometido un futuro cada vez mejor y sin mayores problemas. Y ahora, cuando todo parecía indicar tiempos aun más venturosos, esos sueños dieron por tierra.

Fue entonces que la teología menos optimista que desde antes había aparecido en Europa hizo su impacto en los Estados Unidos. La obra de Karl Barth, *La Palabra de Dios* y la palabra humana, publicada en inglés poco antes del desplome, cautivó el oído de aquellos norteamericanos para quienes la Gran Depresión jugó un papel semejante al que había jugado la Primera Guerra Mundial para Barth y su generación. La teología de los dos hermanos Niebuhr, Reinhold (1892–1970) y H.

Richard (1894–1962), comenzó a abrirse paso. En 1929, H. Richard Niebuhr publicó *Las fuentes sociales del denominacionalismo*, donde argumentaba que el denominacionalismo norteamericano no era sino una adaptación del evangelio a los diversos niveles socioeconómicos de la sociedad, con lo cual el protestantismo norteamericano mostraba “la preponderancia de los intereses de clase y de la ética de preservación propia de las iglesias por encima de la ética del evangelio”. Su conclusión, tanto más certera por cuanto el mundo se asomaba a la peor guerra de toda su historia, era que “un cristianismo que se rinde ante las fuerzas sociales de la vida nacional y económica le ofrece poca esperanza a un mundo dividido”. En 1937, su libro *El Reino de Dios en América* condenaba ese tipo de religión declarando que en él “un dios sin ira trae a gentes sin pecado a un reino sin juicio gracias a la obra de un Cristo sin cruz”.

Mientras tanto su hermano Reinhold, que había sido pastor local en Detroit hasta 1928, llegaba a la conclusión de que el capitalismo desenfrenado es un poder de destrucción, y en 1930 fundó la “Asociación de Cristianos Socialistas”. Reinhold Niebuhr estaba convencido de que, sin instituciones que le pongan coto, toda sociedad es moralmente peor que la suma de sus miembros.

Esa era la tesis que proponía en su libro *El hombre moral y la sociedad inmoral*. Reaccionando contra el optimismo de los liberales, pero sin acercarse por ello a la posición fundamentalista, Reinhold Niebuhr se hacía partícipe de las dudas de los neoortodoxos en cuanto a las potencialidades humanas, y luego comentó que su libro debió haberse llamado “El hombre inmoral y la sociedad todavía más inmoral”. Lo que quería decir era que había llegado el momento en que los cristianos debían volver a equilibrar su opinión acerca de la naturaleza humana, y que esa opinión debía basarse a la vez en una comprensión más cabal del pecado y sus enormes consecuencias, y en una afirmación radical de la gracia de Dios. Fue esto lo que intentó

hacer en 1941 y 1943 en sus dos volúmenes sobre La naturaleza y el destino humanos. En 1934, gracias al interés y apoyo de Reinhold Niebuhr, el teólogo alemán Paul Tillich se le unió como miembro del cuerpo docente del Seminario Union, en Nueva York. Eran los años en que Hitler ascendía al poder en Alemania y Tillich, socialista moderado, fue uno de los primeros en verse obligado a abandonar el país. Aunque pertenecía a la generación de Barth, Tillich no era neo-ortodoxo, sino más bien un teólogo de la cultura que hacía uso de la filosofía existencialista para interpretar el evangelio y su relación con el mundo moderno. En contraste con el énfasis de Barth sobre la Palabra de Dios como punto de partida para el quehacer teológico, Tillich proponía lo que llamaba el “método de correlación”, que consistía en examinar las preguntas existenciales más profundas de las gentes modernas—especialmente lo que él llamaba su “interés último”—y entonces mostrar cómo el evangelio responde a esas preguntas. Su *Teología sistemática* era un intento de tratar acerca de los temas centrales de la teología cristiana a base de este método. Además, Tillich era socialista, y aplicaba su propia versión del análisis marxista para tratar de entender los fracasos y defectos de la civilización occidental. Pero tras su llegada a los Estados Unidos ese aspecto de su pensamiento fue eclipsado por su interés en el existencialismo y en la psicología moderna.

No fue únicamente en las facultades teológicas que la Gran Depresión produjo críticas de la economía tradicional, que parecía dejarlo todo en manos de la ley de la oferta y la demanda. En 1932 tanto la Iglesia Metodista como el Consejo Federal de Iglesias (fundado por treinta y tres denominaciones en 1908) adoptaron posiciones en favor de la participación del gobierno regulando la vida económica y tomando medidas para garantizar el bienestar de los necesitados. En esa época, tales posturas parecían ser radicales y socialistas, y pronto hubo una fuerte reacción contra ellas.

Esa reacción combinaba elementos del fundamentalismo tradicional con ideas políticas opuestas al socialismo, y a veces hasta fascistas. Al tiempo que muchos de los dirigentes de las principales denominaciones se convencían de la necesidad de un sistema de seguridad social, de seguros para los desempleados y de leyes contra los monopolios, muchos de los miembros de las mismas denominaciones se movían en dirección contraria, y acusaban a sus propios jefes denominacionales de haberse dejado infiltrar por ideas comunistas. Al acercarse la guerra, un sector importante de este movimiento se mostró simpatizante del fascismo, y algunos de sus portavoces llegaron a declarar que los cristianos debían dar gracias por Adolfo Hitler, quien estaba deteniendo el avance del socialismo en Europa. Rara vez se hacía distinción alguna entre el comunismo ruso y otras formas de socialismo, y aun cuando se hacía tal distinción la opinión común era que todo socialismo era necesariamente enemigo del evangelio y de la civilización occidental.

La llegada de Franklin D. Roosevelt al poder trajo consigo muchas de las políticas que los supuestos “socialistas” entre los dirigentes de las iglesias habían estado proponiendo. Algunos historiadores afirman que las medidas harto moderadas que se tomaron entonces en beneficio de los pobres, y para garantizarle a la masa obrera cierta medida de seguridad, salvaron el régimen capitalista en los Estados Unidos. En todo caso, aunque las nuevas políticas mejoraron las condiciones de vida de los pobres, la economía del país tomó largos años en rehacerse, y los últimos vestigios de la Gran Depresión no desaparecieron sino hasta 1939, cuando el país se preparaba una vez más para la guerra. En cierto modo, no fueron las medidas gubernamentales, sino la guerra, lo que le puso fin a la depresión.

Las opiniones en los Estados Unidos estaban fuertemente divididas en cuanto a si el país debía o no involucrarse en la guerra que ya ardía en Europa y el Lejano Oriente. Quienes se

oponían a la guerra lo hacían por diversas razones: algunos eran cristianos de convicción profunda que se dolían del militarismo y del nacionalismo que se había posesionado de las iglesias durante el conflicto anterior; otros eran fascistas, o al menos personas cuyo temor del comunismo era tal que veían con simpatía las políticas de Hitler y Mussolini; entre los norteamericanos de origen alemán e italiano algunos se inclinaban hacia las tierras de sus antepasados; los aislacionistas pensaban que los Estados Unidos debían contentarse con su propio bienestar, y dejar que el resto del mundo siguiera el curso que mejor le pareciera; y los que abrigaban ideas de superioridad racial y prejuicios contra los judíos pensaban que los Estados Unidos no debían interrumpir el plan de Hitler.

A la postre, sin embargo, el país no tuvo que decidir si iba a entrar en la guerra o no. El 7 de diciembre de 1941, al atacar a Pearl Harbor, el gobierno japonés decidió que los Estados Unidos se sumarían a las naciones beligerantes. A partir de entonces, todo norteamericano que se atreviera a oponerse al esfuerzo bélico era visto con suspicacia. Los ciudadanos de origen japonés en el Oeste del país, aun aquellos que descendían de varias generaciones de ciudadanos norteamericanos, fueron arrestados y llevados a campamentos de concentración, so pretexto de que algunos de ellos podían ser espías. Mientras otros se aprovechaban de las propiedades que los japoneses encarcelados habían tenido que abandonar, las iglesias en general no alzaron voz de protesta. Por otra parte, quizá debido a su experiencia durante la guerra anterior, la mayor parte de los dirigentes cristianos fueron más moderados en su apoyo al esfuerzo militar. Al tiempo que proveían capellanes para las fuerzas armadas y condenaban las atrocidades de los nazis y sus aliados, las iglesias cuidaban de no confundir su fe con el orgullo nacional. Y es importante señalar que por la misma época había también en Alemania quienes, a un precio mucho más elevado, insistían en la misma distinción entre los propósitos nacionales y los de Dios. Al tiempo que el mundo se dividía como nunca antes, había cristianos en ambos bandos que insistían en ofrecerse como vínculo de unidad, aun si con ello su vida peligraba. Pasado el conflicto, tales vínculos produjeron fruto en el movimiento ecuménico, según veremos en el próximo capítulo.

Las décadas de la post-guerra

La guerra terminó con los horrores de Hiroshima y el nacimiento de la era atómica. Mientras al principio se habló mucho de las grandes promesas de la energía nuclear, su efecto destructor también resultaba evidente. Por primera vez en la historia, toda una generación se crió bajo la sombra de la posibilidad de una gran conflagración nuclear. En los Estados Unidos, esa generación era también la más numerosa en la historia del país, la llamada generación del “baby boom”. A pesar de las atrocidades de Hiroshima y Nagasaki, los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial fueron una época de prosperidad inusitada tanto para la economía del país como para las iglesias. Tras largas décadas en que primero las dificultades económicas y luego la guerra habían limitado la accesibilidad de los bienes materiales, vino un período de abundancia. Durante la guerra, la producción industrial del país se había acelerado a fin de proveer lo necesario para el esfuerzo bélico. Ahora esa gran producción continuó, creando así la más rica sociedad de consumo que el mundo había visto jamás.

Parecía haber oportunidades para todo el que quisiera aprovecharlas. Millones se trasladaron de un lugar a otro buscando mejores condiciones de vida o de empleo y, tras hallarlas, se establecieron en los suburbios de las grandes ciudades. El centro de esas mismas ciudades fue abandonado por los pudientes, y vino a ser el lugar de residencia de las clases bajas,

particularmente de los negros y otras minorías. En la nueva sociedad móvil de los suburbios, las iglesias comenzaron a ocupar un lugar importante como base tanto de estabilidad como de aceptación social.

Era también la época de la Guerra Fría. Apenas derrotado el Eje, apareció en la Unión Soviética un nuevo y aun más temible enemigo. Y ese enemigo parecía tanto más temible por cuanto contaba con simpatizantes en el mundo occidental. En los Estados Unidos, se renovó la antigua cacería de comunistas y otras personas de ideas radicales. El principal instigador de tal cacería era el senador Joseph McCarthy, quien parecía creer que todo el que no concordara con sus ideas era comunista. Una simple acusación podía producir enorme presión, y resultar en la pérdida del empleo. En tales circunstancias, el ser miembro activo de una iglesia se veía como un modo más de mostrar que no se era comunista.

Por todas estas razones, las iglesias en los suburbios crecieron rápidamente. Las décadas del 50 y del 60 fueron la edad de oro para la arquitectura eclesiástica norteamericana, pues las congregaciones de los suburbios, que contaban con abundantes recursos económicos, construían bellos santuarios y edificios anexos.

En 1950, la Asociación Evangelizadora de Billy Graham fue oficialmente incorporada. Esta era continuación de la vieja tradición norteamericana de los avivamientos. Pero era también algo nuevo, pues contaba con abundantes recursos que le hacían posible hacer uso de los últimos medios y técnicas de comunicación. Aunque conservadora en sus lineamientos generales, esta organización evitaba conflictos con otros cristianos de ideas distintas, y pronto se extendió por todo el mundo, dejando el sello de los avivamientos norteamericanos en el cristianismo de todos los continentes.

Sin embargo, bajo la superficie bullían problemas de que muchos no se percataban. A pesar de los grandes esfuerzos y sacrificios de buen número de cristianos, las principales denominaciones del país se habían ajustado de tal modo a los intereses y costumbres de los suburbios y de las clases que vivían en ellos, que perdieron casi todo contacto con las masas en las ciudades y con su membresía rural. En las zonas rurales, quienes siguieron siendo miembros de sus antiguas denominaciones se mostraban suspicaces de los jefes denominacionales y de la denominación en general. En las ciudades, las “iglesias de santidad” trataron de llenar el vacío dejado por las otras denominaciones. Pero la mayor parte de la población perdió todo contacto con iglesia alguna. Veinte años después del gran despertar religioso de la postguerra, se oían constantes llamados a emprender de nuevo la misión a las ciudades; pero eran pocos los que emprendían tal misión, y menos los que lograban cierto éxito. No fue sino en la década del 80 que se empezó a ver en los centros de las ciudades señales de vitalidad por parte de las principales denominaciones. Y aun entonces, lo que estaba sucediendo era que las clases medias y pudientes comenzaban a retornar a las ciudades.

Otra característica del despertar religioso de la post-guerra fue que la fe cristiana se veía ante todo como un medio de alcanzar paz interior y felicidad. Uno de los autores religiosos más leídos de esos años era Norman Vincent Peale, quien anunciaba que la fe y el “pensamiento positivo” producían felicidad y salud mental. El historiador norteamericano Sydney Ahlstrom ha caracterizado la religiosidad de esos tiempos como “fe en la fe”, más bien que fe en Dios. Tal religiosidad se ajustaba bien a las necesidades de los tiempos, pues prometía paz y tranquilidad en medio de un mundo confuso, tenía poco que decir en cuanto a la responsabilidad social del cristiano, y no se arriesgaba a chocar con aquellos cuya mentalidad de la Guerra Fría les había hecho inquisidores de la opinión pública norteamericana. La conclusión de Ahlstrom es severa:

En general, las iglesias parecen haber hecho poco más que proveer un medio de

identificación social para una población móvil que rápidamente perdía la comodidad y seguridad de los viejos contextos.

Había, sin embargo, otras fuerzas que se movían en la sociedad norteamericana, y que a la postre dejarían su huella en el cristianismo del país. Aunque durante los años de la post-guerra esas fuerzas no fueron capaces de deshacer el optimismo reinante, la próxima década les daría mayor pujanza y les permitiría hacer un impacto en la vida nacional.

Una de esas fuerzas fue el movimiento negro, que se había ido formando durante largos años, pero no salió a la luz con todo vigor sino en tiempos más recientes. La National Association for the Advancement of Colored People—“Asociación nacional para el progreso de las personas de color”—fue fundada en 1909, y había ganado importantes batallas legales antes que el movimiento negro llegara a ocupar los titulares de los diarios. Al mismo tiempo, había entre los negros quienes insistían en ver la religión como un refugio que les prometía recompensas en la vida futura, o les hacía sentirse bienvenidos y cómodos en una pequeña comunidad religiosa, sin enfrentarse a las injusticias del orden social. En algunos casos, esto dio lugar a nuevas religiones que alcanzaron gran éxito entre la población negra. Las más notables de ellas fueron las fundadas por el “Padre Divino”, quien murió en 1965, y por el “Dulce Papá Gracia” (Sweet Daddy Grace), quien murió en 1960.

Pero con esto no bastaba. Los soldados y marinos negros que regresaban de la guerra—donde habían peleado en unidades separadas para los negros—encontraban que la libertad que habían defendido en ultramar dejaba mucho que desear en su propia tierra—. El gobierno respondió en 1949 poniéndole fin a la segregación racial en las fuerzas armadas, y mediante la importante decisión del Tribunal Supremo en 1952, que las escuelas públicas debían también integrarse. Algunos blancos apoyaron el movimiento, y en los primeros años ese apoyo fue valioso. El Consejo Nacional de Iglesias (antes llamado Consejo Federal de Iglesias), al igual que casi todas las principales denominaciones, también se declaró opuesto a la segregación racial. Pero lo que hizo que el movimiento fuera irresistible fue la participación y dirección por parte de los negros mismos.

Casi todos los jefes del movimiento, al menos hasta bien avanzada la década del 60, eran miembros del clero. Entre ellos se contaban, durante los primeros años de la post-guerra, Adam Clayton Powell, Jr. y más tarde Martin Luther King, Jr. En una demostración casi sin precedentes de fe, valor y perseverancia, millares de negros se mostraron dispuestos a desobedecer y desenmascarar las leyes opresivas bajo las que se les hacía vivir. A costa de grandes sufrimientos, atropellos y hasta muerte, multitudes de negros, muchos de ellos de escasísima educación formal, mostraron ser por lo menos iguales—si no superiores—a los blancos que les tenían por seres inferiores.

La Southern Christian Leadership Conference, fundada por el Dr. King, y varias otras organizaciones cristianas, insistían en la necesidad de que la protesta, al mismo tiempo que firme y decidida, no fuese violenta. Empero esas organizaciones y sus protestas no bastaban para canalizar la ira y frustración que los siglos de sufrimiento habían engendrado entre los negros. Por espacio de varias décadas, algunos entre los negros habían visto en el Islam una religión en que los blancos no dominaban, y ello le dio origen a los “musulmanes negros” y a varios otros movimientos parecidos. Otros, particularmente en las barriadas pobres de grandes ciudades como Los Angeles y Nueva York, expresaron su ira en motines e incendios. Hacia mediados de la década de 1960, muchos negros habían llegado a la conclusión de que no alcanzarían la plenitud de sus derechos civiles hasta tanto tuvieran su justa medida de poder. Así surgió el grito de “poder negro”, un grito con frecuencia interpretado erróneamente como si los negros quisieran

hacerse dueños del poder para oprimir a los blancos y tomar venganza.

Al mismo tiempo, en parte gracias a su inspiración cristiana, el movimiento del Dr. King se extendía a otros intereses y cuestiones que no eran estrictamente raciales. King y varios de sus colegas se convencieron de que su lucha debía ser contra toda suerte de injusticia. Era la época de la guerra en el Asia Sudoriental, y King comenzó a criticar la política del gobierno en esa región, pues llegó al convencimiento de que se estaba cometiendo allí una injusticia semejante a la que tenía lugar contra los negros en los Estados Unidos. En su propio país, King llegó a la conclusión de que la lucha debía ocuparse de todos los pobres de cualquier raza. Por ello, dirigía una “marcha de los pobres” cuando fue asesinado en 1968.

El movimiento todo derivaba buena parte de su inspiración del mensaje cristiano y de la fe cristiana de los negros. Los antiguos cantos conocidos como “Negro spirituals” cobraron nuevo sentido de protesta y liberación, un sentido a veces semejante al que habían tenido cuando primero los cantaron los esclavos en las plantaciones. Las iglesias se volvieron centros de reunión y de adiestramiento para las protestas. Los predicadores negros le daban expresión a la íntima relación entre el evangelio y el movimiento liberador. A la postre surgió una “teología negra”. Se trataba de una teología básicamente ortodoxa que al mismo tiempo era una afirmación de las tradiciones negras, y un llamado a la lucha y la esperanza. Su figura principal era el profesor del Seminario Union en Nueva York James H. Cone, quien declaró:

No puede haber teología cristiana que no se identifique sin reservas con los humillados y explotados. De hecho, la teología deja de ser teología del evangelio cuando no surge de la comunidad de los oprimidos. Porque es imposible hablar del Dios de la historia de Israel, quien es el Dios que se revela en Jesucristo, sin reconocer que es el Dios de y para los que están trabajados y agobiados.

Mientras todo esto sucedía, otro movimiento, el de la liberación femenina, cobraba impulso. Durante más de un siglo, las mujeres norteamericanas habían estado reclamando sus derechos. En el siglo XIX, las mujeres habían fundado y dirigido varias organizaciones para ponerle fin a la esclavitud. Más tarde, habían ocupado un lugar importante en la campaña para prohibir las bebidas alcohólicas. La Women’s Christian Temperance Union —Union Cristiana Femenina de Temperancia— se había distinguido tanto por el celo de sus miembros como por el poder político que llegó a ejercer.

Por la misma época, las mujeres reclamaron el derecho a votar, que por fin lograron en 1920. Pero a pesar de todo esto, a mediados del siglo XX las mujeres se encontraban todavía en condiciones de desventaja tanto en la sociedad como en la iglesia. En unas pocas denominaciones les era permitido ser ordenadas para el ministerio; pero el resto lo prohibía. Y en todo caso, mientras las mujeres constituían la mayoría de los miembros, todas las denominaciones estaban bajo el gobierno de los varones. Durante la década del 50 hubo grandes cambios en la estructura social, y tanto en la iglesia como en la sociedad en general el movimiento femenino cobró fuerza y experiencia. Dentro de la iglesia, la batalla se peleó en dos frentes: el derecho de las mujeres a responder al llamado al ministerio y ser ordenadas, y la crítica de toda una tradición teológica que reflejaba los intereses y experiencias de los hombres, pero no de las mujeres. Para la década del 80, casi todas las principales denominaciones protestantes ordenaban mujeres. Y en la Iglesia Calólica, que no lo hacía, había una fuerte campaña en pro de la ordenación de mujeres. En el campo de la teología, varias mujeres proponían corregir los prejuicios masculinos de la teología tradicional. La mayoría de estas teólogas afirmaba las doctrinas tradicionales del cristianismo, aunque mostrando cómo habían sido mal interpretadas debido al carácter casi exclusivamente masculino de la teología

tradicional. Otras, más radicales, a la postre abandonaron la fe cristiana, dándose el título de “graduadas” de la iglesia y declarando que aguardaban una encarnación femenina de Dios. Pero tales extremos, frecuentemente discutidos en la prensa, no han de ocultar los grandes logros de las mujeres dentro de la iglesia, ni lo mucho que han contribuido a ella según se les ha comenzado a escuchar. Al mismo tiempo, otros acontecimientos nacionales e internacionales dejaban su huella en el país y sus iglesias. El más importante de ellos fue la guerra en el Asia Sudoriental. Lo que al principio no era sino una pequeña ayuda militar a un país supuestamente aliado, en 1965 comenzó a crecer a un ritmo cada vez más acelerado, hasta que se volvió la guerra más larga en toda la historia de los Estados Unidos. En sus esfuerzos por detener el avance del comunismo en el Asia Sudoriental —esfuerzos que a la larga fracasaron— los Estados Unidos les prestaron su apoyo a gobiernos corruptos y opresores, y a la postre desencadenaron todo su poderío militar—con la excepción de las armas nucleares—sobre una nación mucho más pequeña a la que no pudieron vencer ni doblegar. La televisión llevó a cada hogar escenas gráficas de las atrocidades de la guerra. Entonces se descubrió que tanto el público como el Congreso habían sido engañados con respecto a los incidentes que le dieron origen a la guerra. Las protestas, la amargura y la desilusión barrieron las universidades del país, y pronto se extendieron a otros campos.

Finalmente, los Estados Unidos, por primera vez en su historia, perdieron la guerra. Pero aun más, perdieron la ingenua inocencia que les había permitido verse como el país defensor de la justicia y la libertad. La prosperidad misma que la guerra produjo, seguida por un período de estrechez económica, llevó a muchos a preguntarse si el sistema económico mismo no requería el estímulo artificial y mortífero de la guerra. A esto se añadieron las dudas y decepciones del escándalo de “Watergate”, que obligó al presidente Nixon a renunciar. Y para complicar la situación, la generación que se planteaba todas estas cuestiones era la más numerosa en toda la historia del país, y la primera que se había formado bajo la sombra monstruosa de la posible destrucción de toda la humanidad como resultado de la ambición y necesidad humanas.

Mientras todo esto sucedía en el país, las iglesias participaban de las dificultades de los tiempos. La empresa teológica protestante se fragmentó, dando lugar a docenas de escuelas diferentes, muchas de las cuales no fueron sino relámpagos pasajeros. Unos hablaban de la “muerte de Dios”; otros se preocupaban por el secularismo creciente; otros afirmaban que ese secularismo era una gran oportunidad y acción de Dios; otros trataban de desarrollar una nueva teología sobre la base de la “filosofía del proceso”; otros reproducían en términos norteamericanos algo muy parecido a la “teología de la esperanza” de Moltmann. Entre los blancos varones, algunos comenzaban a buscar nuevas luces en las teologías negras, feministas, o de liberación latinoamericana. En medio de toda esa confusión, sin embargo, hay tres temas que parecen ser centrales en la teología norteamericana hacia fines del siglo XX: la mirada dirigida hacia el futuro, un interés en las realidades socio-políticas, y la cuestión de cómo relacionar la esperanza futura con las realidades presentes. En otras palabras, que la característica común y predominante en casi todas estas teologías es el redescubrimiento de la escatología como esperanza futura que sin embargo tiene vigencia para la acción social presente. A esto se le ha añadido una renovación litúrgica que subraya tanto la dimensión escatológica de la adoración como su pertinencia socio-política.

El interés en las cuestiones sociales y económicas recibió gran impulso a través de los contactos internacionales de las iglesias. Cuestiones tales como el hambre mundial, la opresión política y económica y la injusticia del orden económico internacional cobraron mayor importancia para aquellos cristianos que constantemente veían las consecuencias de todo esto en

diversas partes del mundo. Por ello, los cristianos y las organizaciones que tenían tales contactos llegaron a mostrar mayor preocupación por esas cuestiones que muchos otros miembros de las iglesias. Como resultado, casi todas las agencias ecuménicas, y las juntas de misiones de las principales denominaciones del país, eran vistas por los miembros más conservadores de las iglesias como organizaciones radicales o subversivas con simpatías ocultas hacia el comunismo internacional.

Mientras tanto, el movimiento carismático que había nacido a principios de siglo en la calle Azusa tomaba nueva forma. Durante la primera mitad del siglo su impacto se había hecho sentir mayormente entre las clases bajas y las iglesias de santidad. Hacia fines de la década del 50, sin embargo, comenzó a florecer en los suburbios acaudalados y en todas las principales denominaciones, inclusive la católica. Casi todos los participantes de este nuevo movimiento carismático continuaban siendo miembros de sus iglesias. Pero al mismo tiempo había fuertes lazos de afecto entre los carismáticos de diversas denominaciones, y ello le dio origen a un movimiento ecuménico que no tenía relación alguna con el ecumenismo institucional de los concilios y conferencias. Aunque algunos críticos veían en esta fase del movimiento la contraparte religiosa de la huida de las clases acaudaladas hacia los suburbios, lo cierto es que el movimiento carismático era muy variado, y que en sus filas había quienes utilizaban sus experiencias religiosas para huir del mundo y sus realidades sociales y políticas, así como también otros que estaban convencidos de que el don del Espíritu debía llevarles a una mayor participación en la lucha por el bienestar humano y la justicia social.

Los evangélicos herederos de la vieja tradición fundamentalista estaban igualmente divididos. Durante las décadas del 70 y del 80 su uso de la radio y la televisión aumentó a pasos agigantados. Algunos predicadores por televisión crearon grandes corporaciones para recaudar y administrar sus fondos y dirigir su ministerio. Algunos críticos señalaban que lo que estaba resultando era una “iglesia electrónica” en la que las gentes podían escuchar mensajes religiosos, contribuir económicamente a la obra de sus predicadores favoritos, y considerarse satisfechos sin participar en comunidad cristiana alguna. En todo caso, los temas comunes de muchos de estos predicadores eran la pérdida de los valores tradicionales de la sociedad norteamericana, y la desintegración social y política que sería su consecuencia inevitable, temas estos que se remontaban a tiempos de la lucha en pro de la prohibición de bebidas alcohólicas.

Inspirándose en esa vieja lucha, algunos de los jefes del movimiento organizaron la “Mayoría Moral”, cuyo propósito era defender los valores morales y apoyar a políticos conservadores tanto en cuestiones de moral personal como en cuestiones económicas y sociales.

Por otra parte, había un número creciente de evangélicos que, sin abandonar sus creencias y convicciones tradicionales, estaban convencidos de que su fe les obligaba a criticar el orden económico y social, tanto en los Estados Unidos como en lo internacional, y a buscar un orden más justo y humano. Según afirmaban, los cristianos tienen la obligación de oponerse a toda forma de injusticia, sufrimiento, hambre y opresión. En 1973, un grupo de dirigentes de diversas iglesias conservadoras se reunió en Chicago y produjo una “Declaración” que parecía expresar la opinión de un creciente número de cristianos en el país:

Como cristianos evangélicos dedicados al Señor Jesucristo y a la completa autoridad de la Palabra de Dios, afirmamos que Dios reclama una soberanía total sobre las vidas de su pueblo. Por tanto, no podemos separar nuestras vidas en Cristo de la situación en que Dios nos ha colocado en los Estados Unidos y en el mundo.

Confesamos que no hemos reconocido la soberanía total de Dios sobre

nuestras vidas.

Reconocemos que Dios nos manda amar. Pero no hemos dado muestras del amor de Dios a quienes sufren injusticia social.

Reconocemos que Dios requiere justicia. Pero no hemos proclamado ni demostrado su justicia a una sociedad norteamericana injusta. Aunque el Señor nos llama a defender los derechos sociales y económicos de los oprimidos, por lo general hemos guardado silencio. Nos dolemos de la participación histórica de la iglesia norteamericana en el racismo, y la notable responsabilidad de la comunidad evangélica por haber perpetuado las actitudes personales y las estructuras institucionales que han dividido el cuerpo de Cristo a base del color de la piel. Aun más, no hemos condenado el uso del racismo en provecho de nuestro sistema económico, tanto aquí como en el extranjero...

Tenemos que atacar el materialismo de nuestra cultura y la mala distribución de la riqueza y los servicios nacionales. Reconocemos que como nación jugamos un papel importante en el desequilibrio y la injusticia del comercio y el desarrollo internacionales. Ante Dios y mil millones de prójimos hambrientos, tenemos que redefinir nuestros valores...

Es importante notar que esta declaración era muy semejante a muchas otras hechas por cristianos en otras partes del mundo, sobre bases teológicas muy diferentes, pero llegando todas a conclusiones semejantes. Desde una perspectiva global, esta declaración y muchos otros indicios parecían anunciar que la iglesias norteamericanas estaban por fin respondiendo a los retos de una era ecuménica y post-constantina.

Desde lo último de la tierra 56

Alabamos a Dios nuestro Padre, y a nuestro Señor Jesucristo, quien une a los hijos de Dios esparcidos por todo el mundo.... Nos dividen no solamente cuestiones de fe, orden y tradición, sino también el orgullo de clase, raza y nación. Pero Cristo nos ha hecho uno, y El no está dividido. Buscándole a El nos encontramos los unos a los otros.

Primera Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias

El siglo XIX había visto el surgimiento de una iglesia verdaderamente universal. Durante la segunda mitad de ese siglo, había varios movimientos que buscaban mejores relaciones entre las diversas iglesias en cada región. En 1910 la Conferencia Misionera Mundial, reunida en Edimburgo, le dio nuevo ímpetu a un movimiento que, a pesar de haber sido interrumpido por dos guerras mundiales, a la postre llevaría a la fundación del Consejo Mundial de Iglesias y de otras manifestaciones del espíritu de unidad cristiana. Pronto, sin embargo, resultó claro que tal unidad no quería decir que los cristianos de diversas partes del mundo adoptarían las prácticas y tradiciones de las iglesias occidentales, sino más bien que todos los cristianos, de cualquier raza o nacionalidad, se unirían en una búsqueda común del sentido de la obediencia a Jesucristo en el mundo moderno. Luego, el movimiento ecuménico tuvo desde sus inicios dos facetas. La primera y más conocida era la búsqueda de una unidad mayor y más manifiesta. La segunda, cuyas consecuencias serían quizás más importantes, era el nacimiento de una iglesia verdaderamente universal, en la que cristianos de todas partes del mundo fueran escuchados por igual, y unos a otros se ayudaran en sus esfuerzos por servir a Jesucristo.

En pos de la unidad cristiana

La Conferencia Mundial Misionera de 1910 nombró un Comité de Continuación, que a su vez fundó el Consejo Internacional Misionero en 1921. Para esa fecha ya habían aparecido otros organismos de cooperación misionera en Europa, los Estados Unidos, Canadá y Australia, en parte como resultado del trabajo hecho en Edimburgo. Esos organismos formaron el núcleo del Consejo Internacional Misionero. Pero se pensó además que las “iglesias jóvenes” surgidas de la obra misionera debían tener representación directa en el nuevo consejo. Siguiendo la política establecida en la convocatoria a la Conferencia de Edimburgo, el Consejo Internacional Misionero no intentó establecer reglas para el trabajo misionero de cada denominación, sino que sirvió más bien de foro donde era posible intercambiar experiencias y proyectar empresas conjuntas. La primera asamblea del Consejo Internacional Misionero tuvo lugar en Jerusalén en 1928, y en ella casi la cuarta parte de los delegados eran representantes de las iglesias jóvenes.

Esto en sí era un gran paso de avance con respecto a la Conferencia de Edimburgo, donde los miembros de esas iglesias no pasaron de diecisiete. Tanto en Jerusalén como en la segunda asamblea, que tuvo lugar en Madrás en 1938, surgió el tema de la naturaleza de la iglesia y del contenido del mensaje cristiano. Esto daba a entender que no era posible tener un encuentro verdaderamente franco acerca de la labor misionera sin discutir cuestiones de teología. Pero entonces la Segunda Guerra Mundial interrumpió las labores del Consejo, cuya tercera asamblea, reunida en Canadá en 1947, dedicó la mayor parte de sus esfuerzos a restaurar los vínculos que la guerra había roto, y a proyectar la reconstrucción de la obra misionera que el conflicto había destruido. Ya para esa fecha, sin embargo, muchos sostenían que la iglesia no debía separarse de la misión, y que por tanto no era sabio discutir cuestiones de estrategia misionera sin abrir el diálogo acerca de la naturaleza de la iglesia y otras cuestiones teológicas. Tales ideas se oyeron repetidamente en las dos próximas asambleas del Consejo Misionero, la de 1952 en Alemania, y la de 1957 y 1958 en Ghana. Para esta última fecha, se había decidido que el Consejo Internacional Misionero debía unirse al Consejo Mundial de Iglesias, y esa unión tuvo lugar en la asamblea de Nueva Delhi, en 1961.

Otro de los movimientos que a la postre se unieron para formar el Consejo Mundial de Iglesias fue el movimiento de “fe y orden”. A fin de no despertar sospechas, la convocatoria para la Conferencia Internacional Misionera de 1910 había excluido explícitamente toda cuestión de

“fe y orden”, es decir, toda discusión de las doctrinas de las diversas iglesias, del modo en que entendían y administraban los sacramentos, etc. Aunque esa exclusión fue necesaria para que la Conferencia pudiera incluir a cristianos de diferentes tradiciones envueltos en la labor misionera, había muchos que estaban convencidos de que había llegado la hora de organizar un foro donde tales cuestiones y diferencias pudieran discutirse con toda franqueza y caridad. Entre tales personas se contaba Charles H. Brent, obispo de la Iglesia Episcopal que tras repetidos esfuerzos logró que la comunión anglicana convocara a una reunión para tratar acerca de cuestiones de fe y orden. Otros se unieron a la convocatoria, pero la Primera Guerra Mundial interrumpió sus planes, y no fue sino en 1927 que por fin se reunió en Lausana, Suiza, la Primera Conferencia Mundial sobre Fe y Orden. Sus cuatrocientos delegados eran miembros de ciento ocho iglesias protestantes y ortodoxas, además de los “católicos antiguos”, que se habían separado de Roma cuando se promulgó el dogma de la infalibilidad papal. Muchos de los presentes habían sido miembros activos del Movimiento Estudiantil Cristiano, y dentro de ese movimiento habían tenido oportunidad de participar de otros encuentros internacionales y ecuménicos (de hecho, durante varias décadas muchos de los personajes más distinguidos del movimiento ecuménico fueron formados dentro del Movimiento Estudiantil Cristiano). En la conferencia misma, se decidió no tratar de lograr acuerdos unánimes haciendo declaraciones vagas y por tanto inocuas, o mediante definiciones doctrinales que necesariamente excluirían a algunos de los participantes. En lugar de esto, se siguió un método de discusión cuyo resultado sería una serie de documentos que subrayaran los puntos en los que se había logrado llegar a un acuerdo, pero también dejaran constancia de las diferencias que todavía subsistían. Luego, por largo tiempo los documentos de Fe y Orden se caracterizaron por párrafos en los que se exponían los puntos en que todos estaban acordes, seguidos entonces de otras clarificaciones que comenzaban con frases tales como “hay entre nosotros opiniones diferentes” o “muchas de las iglesias representadas en la Conferencia”. En todo caso, al terminar aquella Primera Conferencia Mundial de Fe y Orden, resultaba claro que los puntos de acuerdo eran muchos más, y más importantes, que los de desacuerdo, y que posiblemente muchos de los últimos podrían resolverse mediante mayor diálogo y clarificación. Antes de disolver la Conferencia, se nombró un Comité de Continuación, cuyo jefe era William Temple, arzobispo de York (y más tarde de Canterbury). Tras la muerte de Temple, Brent tomó su lugar, hasta que la Segunda Conferencia Mundial sobre Fe y Orden se reunió en Edimburgo en 1937. Esta asamblea siguió el mismo método que la de Lausana, con resultados igualmente prometedores. Pero la decisión más importante que allí se tomó fue concordar con la Segunda Conferencia sobre Vida y Obra, que se había reunido en Oxford el mes anterior, en que había llegado el momento de fundar un “Consejo Mundial de Iglesias”.

El Movimiento de Vida y Obra era otro de los resultados de las experiencias misioneras de las generaciones anteriores, así como de la convicción de que las diversas iglesias debían unirse para colaborar en todo lo que fuera posible. Su principal promotor fue Nathan Soderblom, arzobispo luterano de Upsala, en Suecia. La Primera Guerra Mundial, aunque interrumpió los proyectos de reunir una conferencia mundial, sí les dio a Soderblom y a muchos otros la oportunidad de cooperar en la búsqueda de soluciones a los grandes problemas causados por el conflicto. Por fin, la primera conferencia sobre “Cristianismo Práctico”—como el movimiento se llamaba en sus inicios—se reunió en Estocolmo en 1925. Su agenda consistía en buscar soluciones comunes, a base del evangelio, a los problemas de la época. Sus delegados se dividieron en cinco grupos, cada uno de ellos dedicado a discutir un tema distinto: cuestiones económicas e industriales, asuntos morales y sociales, relaciones internacionales, educación cristiana, y los medios que las iglesias podrían emplear para colaborar mejor y más ampliamente.

Desde sus inicios, este movimiento se opuso tenazmente a toda forma de explotación, injusticia e imperialismo. En una época en que la mecanización causaba gran desempleo, debilitaba los sindicatos obreros y hacía bajar los salarios, la Conferencia se hizo eco de “las aspiraciones de los obreros a un orden equitativo y fraternal, el único compatible con el plan divino de redención”. Además, con voz profética cuya verdad sería confirmada por acontecimientos posteriores hizo notar “el resentimiento general contra el imperialismo blanco” que amenazaba resultar en nuevas guerras y conflictos. También esta conferencia nombró un Comité de Continuación que organizó la Segunda Conferencia de Vida y Obra. Esta se reunió en Oxford en 1937, y sus documentos finales incluían fuertes palabras contra toda forma de gobierno totalitario, y una condenación de la guerra como medio de resolver los conflictos internacionales. Como hemos consignado, fue esta conferencia la que invitó al movimiento de Fe y Orden a unirse a su llamado para la formación de un “Consejo Mundial de Iglesias”.

Así todo quedó dispuesto para la fundación del propuesto consejo. Los dos movimientos, el de Fe y Orden y el de Vida y Obra, nombraron un comité conjunto que comenzó a proyectar y preparar la convocatoria para la primera asamblea. Empero la Segunda Guerra Mundial interrumpió todos esos proyectos. Durante el conflicto, los vínculos establecidos gracias al movimiento ecuménico no se rompieron, sino que sirvieron a la vez para sostener a la Iglesia Confesante en Alemania y para crear una red de cristianos dedicada a salvar a los judíos cuya vida peligraba bajo el régimen nazi. Por fin, pasada la guerra, la Primera Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias comenzó sus sesiones en Amsterdam, el 22 de agosto de 1948. Ciento siete iglesias de cuarenta y cuatro países formaban parte de la nueva organización. El sermón de apertura estuvo a cargo de D. T. Niles, un metodista de Ceilán que había tenido amplia experiencia internacional y ecuménica como miembro del Movimiento Estudiantil Cristiano. También hubo ponencias y otras presentaciones por Karl Barth, J. Hromádka, Martin Niemöller, Reinhold Niebuhr, y otros personajes distinguidos.

Al tiempo que se regocijaban por la unidad cristiana que la existencia misma del Consejo ponía de manifiesto, los delegados se ocuparon de examinar el mundo de sus días, y de tratar acerca de los temas cruciales para la vida de ese mundo. Era la época en que empezaba la Guerra Fría, y el Consejo hizo un llamado a todas las iglesias a rechazar tanto el comunismo como el capitalismo liberal, y a oponerse a la idea de que esos dos sistemas eran las únicas alternativas viables. Como era de esperarse, esa declaración, y varias otras de semejante tono, no siempre fueron bien recibidas.

A partir de 1948, la membresía del Consejo Mundial aumentó continuamente. Uno de los hechos más notables fue la creciente participación de los ortodoxos orientales, quienes habían decidido en conjunto abstenerse de asistir a la primera asamblea del Consejo. Cuando quedó claro que el Consejo no era ni pretendía ser un “concilio ecuménico” a la manera del de Nicea, y que no tenía intención alguna de convertirse en una “superiglesia”, los ortodoxos decidieron unirse a él.

Puesto que varias iglesias ortodoxas existían bajo regímenes comunistas, y sus delegados necesitaban permiso de sus respectivos gobiernos para asistir a las reuniones del Consejo y de sus diversos departamentos, esto aumentó la sospecha por parte de muchos, de que el Consejo Mundial se estaba volviendo un instrumento del comunismo internacional. En todo caso, cuando la segunda asamblea del Consejo se reunió en Evanston, en los Estados Unidos, en 1954 ciento sesenta y tres iglesias enviaron sus representantes. En esa reunión el Consejo comenzó a dirigir su atención hacia la iglesia como entidad concreta al nivel local, tratando así de evitar el peligro de olvidar que los que se reunían en sus asambleas no eran sino los representantes de millones de

creyentes en todos los rincones del mundo. Cuando la tercera asamblea se reunió en Nueva Delhi, en 1961, las iglesias miembros del Consejo eran ciento noventa y siete. En esa tercera asamblea el Consejo Internacional Misionero se unió al Consejo Mundial de Iglesias, con lo cual aumentó la participación de las iglesias jóvenes en las actividades de este último. Cada vez más, el Consejo Mundial de Iglesias se iba volviendo una organización verdaderamente mundial, como pudo verse en esa tercera asamblea cuando dos iglesias pentecostales de Chile se unieron a él. Al mismo tiempo, al referirse a la unidad de “todos en cada lugar”, la asamblea de Nueva Delhi continuó subrayando la importancia de la vida eclesiástica al nivel local y congregacional. Las asambleas subsiguientes, reunidas en Upsala (1968), Nairobi (1975), Vancouver (1983) y Cambera (1991), siguieron la misma dirección. En Vancouver, los delegados insistieron en la relación indisoluble entre la paz y la justicia, refiriéndose a la “oscura sombra” de la carrera armamentista como algo íntimamente unido a la existencia de los más devastadores “sistemas de injusticia”. Para esa fecha, en respuesta a la nueva apertura de la Iglesia Católica que Juan XXIII había fomentado y el Segundo Concilio Vaticano había refrendado, el Consejo Mundial había establecido varios medios de colaboración con el catolicismo romano.

Mientras todo esto sucedía al nivel mundial, en el plano nacional y regional el movimiento ecuménico estaba produciendo resultados paralelos. Esto podía verse tanto en la fundación de consejos de iglesias regionales, nacionales y locales, como en la unión orgánica de varias iglesias en diversos lugares. La mayoría de esas uniones, especialmente en Europa y los Estados Unidos, comprendía iglesias procedentes de tradiciones semejantes y con posiciones teológicas muy parecidas. Pero en otras partes del mundo hubo uniones mucho más sorprendentes. En 1925, se fundó la Iglesia Unida de Canadá, surgida de una larga y complicada serie de diecinueve reuniones, hasta llegar a incluir las que antes habían sido cuarenta denominaciones. En 1922, el Consejo Nacional Cristiano de China les pidió a los misioneros y a las iglesias que los sostenían que quitaran “los obstáculos” puestos en el camino hacia la unidad de las iglesias protestantes en el país. Como resultado de ello, en 1927 se reunió el primer sínodo de la Iglesia de Cristo en China, que incluía cristianos reformados, metodistas, bautistas, congregacionalistas, y otros.

Durante la Segunda Guerra Mundial, se fundó en el Japón, debido en parte a presiones gubernamentales, la Iglesia de Cristo en Japón, con la participación de cuarenta y dos denominaciones. Tras la guerra, varios grupos se retiraron de esa iglesia; pero la mayoría permaneció en ella, convencida de que para ser obedientes al evangelio debían presentar un testimonio unido. En 1947 se fundó la Iglesia del Sur de la India. Esta era particularmente significativa, pues por primera vez se produjo una unión orgánica que incluía algunos cristianos que insistían en la sucesión apostólica de sus obispos (los anglicanos) y otros que ni siquiera tenían obispos. A partir de entonces, las conversaciones conducentes a la unión orgánica se han contado por centenares, y varias docenas de ellas han resultado en nuevas iglesias unidas.

En la América Latina, el movimiento hacia la unidad cristiana ha seguido un camino semejante. Tras la reunión de Panamá a que nos hemos referido en la sección anterior, las principales denominaciones en cada país colaboraron entre sí, y poco a poco fueron apareciendo concilios de iglesias y otras organizaciones evangélicas al nivel nacional y local. Empero, puesto que buena parte de los protestantes en la América Latina pertenece a iglesias y tradiciones que no han participado del movimiento ecuménico mundial, al nivel regional la marcha hacia la unidad fue mucho más lenta. Tras largos años de trabajos preparatorios, en septiembre de 1978, en Oaxtepec, México, se decidió por fin fundar un Concilio Latinoamericano de Iglesias (CLAI). Este nació oficialmente en Lima, en noviembre de 1982. La característica más notable de este cuerpo ecuménico es la gran variedad de tradiciones teológicas representadas en él. Al tiempo

que incluye las denominaciones más tradicionales, como los presbiterianos y metodistas, incluye también varias iglesias bautistas, y el 27% de sus miembros son pentecostales.

En América Latina, sin embargo, ha existido siempre cierta suspicacia hacia el movimiento ecuménico. En repetidos casos, el resultado ha sido el surgimiento de otros movimientos ecuménicos que no utilizan ese término, sino que se llaman más bien “interdenominacionales”. Esta suspicacia se debe a muchas razones. Una de ellas es que la prediciación protestante en nuestra América frecuentemente ha sido anticatólica. Pero posiblemente las raíces últimas de esta suspicacia se encuentren en el hecho mismo de que, cuando comenzó el movimiento ecuménico moderno, en la Conferencia de Edimburgo de 1910, la América Latina fue excluida.

Desde lo último de la tierra

La empresa misionera siempre había afirmado que su propósito era fundar iglesias autóctonas y maduras en las diversas partes del mundo. En los círculos católicos, esto tradicionalmente ha querido decir crear una iglesia con su propia jerarquía, cuyos cargos poco a poco han de quedar en manos de los cristianos del país. Entre protestantes, se ha hablado frecuentemente de tres características de una iglesia verdaderamente nacional y madura: gobierno, propagación y sostén propios. En estas diversas formulaciones, sin embargo, tanto católicos como protestantes han dado por sentado que la teología misma, el modo en que han de entenderse el evangelio y sus implicaciones, siempre vendría de las iglesias más antiguas, o al menos continuaría repitiendo lo que las iglesias jóvenes aprendieron de los misioneros. Cuando más, se hablaba de la esperanza de que las iglesias jóvenes aprendieran a expresar en términos de su propia cultura la teología que habían recibido de los misioneros y de las iglesias que los enviaron. Empero el movimiento ecuménico y el fin del colonialismo han producido resultados inesperados, pues varias de las iglesias jóvenes han comenzado a plantearse preguntas y a ofrecer respuestas que pasan de ser una mera adaptación de la teología recibida, y bien pueden considerarse un reto a esa teología.

Entre los protestantes, varios teólogos en diversas partes del mundo han llenado esa función. En tal contexto, cabe mencionar, en Asia, al japonés, antes misionero en Tailandia, Kosuke Koyama, y al chino Choan-Seng Song; en Africa, a Allan A. Boesak, tenaz crítico del régimen racista de Sudáfrica; y en América Latina, entre muchos otros, a José Míguez Bonino. Al tiempo que difieren entre sí, todos estos teólogos tienen una característica común: todos ellos ven la teología cristiana, y el sentido del evangelio, desde una perspectiva distinta de la de la teología nacida en el Atlántico del Norte. Y esa perspectiva es distinta por cuanto toma en cuenta los diversos contextos culturales de cada país, pero también la lucha social y económica de los oprimidos. A partir de su nueva perspectiva, estos teólogos han invitado a las iglesias a releer las Escrituras, hallando en ellas temas y enseñanzas frecuentemente olvidados.

Entre los católicos, el surgimiento de la nueva teología latinoamericana es probablemente el acontecimiento teológico más importante de las últimas décadas. Varios factores se han unido para producir esta teología. En primer lugar, como consignamos en la Séptima Sección de esta historia, desde sus inicios el catolicismo latinoamericano ha estado dividido entre una iglesia al servicio de los poderosos, y otra iglesia, bajo la dirección de frailes con votos de pobreza, que ha vivido con los pobres, participado de sus luchas, y defendido sus derechos. En segundo lugar, la existencia de una organización regional que incluye a todos los obispos del continente (CELAM), y la tendencia de las últimas décadas de darles mayor libertad de acción a los obispos de cada región, proveyeron la estructura institucional que les ha permitido a los católicos plantearse preguntas al nivel continental. Por último, el Segundo Concilio Vaticano, con su

apertura hacia el mundo moderno, les dio a los católicos latinoamericanos el estímulo necesario para impulsarles a reflexionar acerca de la misión de la iglesia en el contexto latinoamericano. Tras varios trabajos preliminares, esa reflexión dio fruto y recibió mayor estímulo en Medellín en 1968, cuando los obispos latinoamericanos rechazaron tanto el capitalismo como el comunismo como respuesta a las necesidades económicas y sociales de su pueblo. Tras declarar que la injusticia en América Latina clama al cielo, los obispos latinoamericanos se comprometieron a luchar en pro de la justicia, y exhortaron a su grey a tomar el partido de los campesinos y de los indios en su lucha en busca de dignidad y de mejores condiciones de vida. Según los obispos declararon en Medellín, los cristianos han de buscar la justicia social porque así lo requieren las Escrituras.

Tras tales aseveraciones se encontraba la obra de varios pastores y teólogos que habían llegado a la conclusión de que el evangelio requiere que la iglesia tome partido a favor de los pobres en su lucha por la liberación. Los más conocidos entre ellos son Gustavo Gutiérrez y Juan Luis Segundo, aunque hay que decir que en realidad se trata de centenares de pastores, monjas y catequistas laicos que han llegado a las mismas conclusiones. Lo que se propone entonces no es sencillamente una teología que trate acerca del tema de la liberación, sino más bien una teología que vea todo el sistema de doctrina cristiana desde la perspectiva de los pobres y los oprimidos a quienes Dios ofrece libertad, o, con el decir de algunos, una teología hecha “desde abajo”. A partir de tal perspectiva, afirman estos teólogos, es posible reafirmar la doctrina cristiana ortodoxa, aunque interpretándola de tal modo que se vea su poder liberador. Esto es entonces la llamada “teología de la liberación”. En particular, insisten, esa perspectiva nos ayuda a redescubrir en la Biblia temas y elementos que han sido frecuentemente olvidados o relegados a segundo plano. Debido a tales aseveraciones, la obra de estos teólogos se vuelve un reto, no únicamente a los poderosos en América Latina y en el resto del mundo, sino a toda la comunidad cristiana, que ha de responder a su interpretación del evangelio, y ver si de hecho hay en las Escrituras lo que estos teólogos dicen encontrar en ellas.

La respuesta no se hizo esperar. Roma comenzó a ejercer presión sobre los obispos latinoamericanos, y cuando se preparaba su próxima reunión en Puebla había indicaciones de que al menos algunos de los obispos tratarían de deshacer lo hecho en Medellín. Pero a pesar de los esfuerzos de Roma, y de las presiones ejercidas por diversos intereses económicos y políticos, los obispos reunidos en Puebla reafirmaron lo dicho en Medellín.

En la prensa norteamericana, esta teología de la liberación fue frecuentemente interpretada en términos del conflicto entre el Oriente y el Occidente, y presentada sencillamente como una “teología marxista”. En la América Latina hubo también quienes reaccionaron violentamente contra ella. Según las confrontaciones se fueron haciendo más intensas, dos bandos opuestos fueron consolidándose. En El Salvador, el arzobispo Oscar Romero fue asesinado por quienes veían una amenaza en sus críticas a la injusticia existente. En el Brasil, Helder Camara y Paulo Evaristo Arns, entre otros, encabezaban a los obispos que pedían un nuevo orden. En Nicaragua, hubo un enfrentamiento entre la jerarquía católica y el gobierno sandinista. En Guatemala y otros países, fueron cientos los catequistas laicos muertos por quienes los consideraban subversivos. En los Estados Unidos y Europa, algunos declaraban que la nueva teología era anatema, mientras otros afirmaban que su llamado a tomar en cuenta las demandas radicales del evangelio era acertado. De todo esto, al menos una cosa resultaba clara: que las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI se caracterizarían por tensiones crecientes, no ya entre el Oriente y el Occidente, sino entre el Norte y el Sur. Desde la perspectiva del Norte, durante buena parte de la segunda mitad del siglo XX, el gran reto había sido la confrontación entre Oriente y Occidente.

Aunque el conflicto entre el capitalismo occidental y el comunismo ruso fue importante, no lo era menos el conflicto entre las naciones empobrecidas del hemisferio sur y las más ricas del hemisferio norte. Desde la perspectiva del Sur, los temas dominantes no habían sido nunca los de la Guerra Fría, sino más bien la búsqueda de un orden económico internacional que no continuara empobreciendo al Tercer Mundo, la redistribución de la riqueza dentro de cada país, y el temor de volverse campo de batalla donde las grandes potencias del Norte dirimieran sus conflictos. Al terminar la Guerra Fría, estos temas no perdieron importancia, sino todo lo contrario.

Mientras todo esto iba sucediendo, también resultaba claro que el Norte se iba descristianizando, mientras el gran crecimiento numérico de la iglesia estaba teniendo lugar en el Sur. Y algunas iglesias en el Sur hasta poco antes al parecer letárgicas, como la Iglesia Católica en América Latina, estaban dando muestras de inesperada pujanza y vitalidad. Mientras en 1900 el 49.9% de todos los cristianos vivía en Europa, hacia 1985 ese número se calculaba en un 27.2%. Y, mientras en 1900 el 81.1 % de todos los cristianos era de raza blanca, para el año 2000 se esperaba que esa cifra fuera el 39.8%. Luego, no importa cuál sea la reacción de cada cual a las teologías del Tercer Mundo, es fácil suponer que el siglo XXI se caracterizará por una vasta empresa misionera de las iglesias del Sur hacia el Norte. Por tanto, las tierras que dos siglos antes fueron consideradas “el fin de la tierra” tendrán entonces la oportunidad de devolver el testimonio del evangelio que escucharon del Norte generaciones antes. Y así la misión “hasta lo último de la tierra” se volverá misión “desde lo último de la tierra”, mostrando una vez más que la Palabra de Dios no volverá vacía, sino que hará aquello para lo cual Dios la ha enviado, por extraño e increíble que nos parezca a nosotros los mortales.¹

¹ Justo L. González, *Historia Del Cristianismo: Tomo 2*, vol. 2 (Miami, FL: Editorial Unilit, 2003), 537–558.