

FACULTAD DE TEOLOGÍA DEL NORTE DE ESPAÑA

—SEDE DE BURGOS—

INSTITUTO DE MISIONOLOGÍA Y ANIMACIÓN MISIONERA

ESTUDIOS DE MISIONOLOGÍA

20 UNA IGLESIA SINODAL EN MISIÓN UNIVERSAL “ACEPTAR SUFRIR EL CONFLICTO, RESOLVERLO Y TRANSFORMARLO” (EG 227)

30 Simposio de Misionología
9, 10 y 11 de marzo de 2022

Grupo Editorial Fonte – Monte Carmelo
Facultad de Teología del Norte de España – Sede de Burgos

© 2022 Facultad de Teología del Norte de España – Burgos
© 2022 Grupo Editorial Fonte
P. del Empecinado, 1; Apdo. 19 - 09080 - Burgos
Tfno.: 947 25 60 61

www.montecarmelo.com
www.grupoeditorialfonte.com
editorial@grupoeditorialfonte.com

ISBN: 978-84-19307-21-7
Depósito Legal: BU 154-2022

Impresión y Encuadernación:
"Grupo Editorial Fonte" - Burgos
Impreso en España. Printed in Spain

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley,
cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública
y transformación de esta obra sin contar con la autorización
de los titulares de la propiedad intelectual.
La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva
de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal).

ÍNDICE

Presentación

Fernando Susaeta Montoya 7

PONENCIAS

<i>Ante el Sínodo de los Obispos (2023), las interpelaciones desde y para la misión</i>	
Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Giampietro Dal Toso	15
<i>La sinodalidad, paradigma eclesiológico y misionológico</i>	
Eloy Bueno de la Fuente	35
<i>El discernimiento evangélico-sinodal de unas iglesias en misión</i>	
Roberto Calvo Pérez	75
<i>La misión de la Iglesia entre los conflictos del mundo: el caso sudafricano</i>	
M ^a Carmen Márquez Beunza	113
<i>Acariciando sinodalmente los conflictos</i>	
Fernando Susaeta Montoya	147
<i>Una espiritualidad misionera en tiempos de conflictos</i>	
Eduardo Tchapeseka	183

MESAS REDONDAS

I

Una misión universal desde la sinodalidad

Las OMP, una nueva cooperación misionera desde la sinodalidad

José M^a Calderón Castro 213

El SCAM, el servicio a la animación misionera desde la sinodalidad

M^a del Prado Fernández Martín 223

Las Delegaciones Diocesanas de Misiones de Galicia, una experiencia de trabajo sinodal

Jesús Santiago Vázquez 237

II

El quehacer misionero en tiempos de pandemia

Consecuencias y retos para Cáritas tras la Covid-19

María Gutiérrez Pulgar 249

Experiencias desde el IEME en África

Luis Carlos Rilova Hurtado 257

Experiencia desde Brasil

Luis Ángel Plaza Lázaro 271

La misión de la Iglesia entre
los conflictos del mundo:
el caso sudafricano

CARMEN MÁRQUEZ BEUNZA
Universidad Pontificia Comillas

**INTRODUCCIÓN:
SUDÁFRICA,
PARADIGMA DE TESTIMONIO MISIONERO
EN UN CONTEXTO DE CRISIS**

La celebración del Simposio de Misionología de la Facultad de Teología del Norte de España se ha desarrollado en su trigésima edición sobre el trasfondo de la guerra de Ucrania. Confrontados con el mayor conflicto bélico desatado en el corazón de Europa desde la Segunda Guerra Mundial y con la tragedia de miles de refugiados teniendo que huir de sus hogares, adquieren un tinte profético las palabras de Francisco en la encíclica *Fratelli tutti*:

“Durante décadas parecía que el mundo había aprendido de tantas guerras y fracasos y se dirigía lentamente hacia diversas formas de integración. Por ejemplo, avanzó el sueño de una Europa unida, capaz de reconocer raíces comunes y de alegrarse con la diversidad que la habita (...) Pero la historia da muestras de estar volviendo atrás. Se encienden conflictos anacrónicos que se consideraban superados, resurgen nacionalismos cerrados, exasperados, resentidos y agresivos. En varios países una idea de la unidad del pueblo y de la nación, penetrada por diversas ideologías, crea nuevas formas de egoísmo y de pérdida de sentido social enmascaradas bajo una supuesta defensa de los intereses nacionales”¹.

¹ FRANCISCO, *Carta encíclica Fratelli tutti*, Madrid 2020, n.10s. En adelante FT.

Albergábamos la esperanza de que dos guerras mundiales devastadoras habían sido suficientes para desterrar definitivamente de nuestro horizonte la sinrazón de un nuevo conflicto bélico. El dramático contexto actual nos ha hecho, sin embargo, conscientes de estar viviendo la paradoja de una globalización que –en palabras de Francisco– “nos hace más cercanos, pero no más hermanos” (FT 12) y que, a la postre, la Iglesia está abocada a desarrollar su misión en medio de los conflictos del mundo. Como afirma el misionólogo sudafricano David Bosch, “la misión es una empresa que se ejecuta en el contexto de la tensión entre la providencia divina y la confusión humana”².

Sudáfrica constituye un caso paradigmático a la hora de plantear la misión de la Iglesia en contextos de conflicto porque expresa de un modo privilegiado hasta qué punto la identidad y la credibilidad de la Iglesia se juega en su interacción con el mundo. Quizás en ningún lugar se experimentó durante el siglo XX de un modo tan claro la importancia y la necesidad del testimonio eclesial. En ese particular contexto que fue la Sudáfrica del *apartheid*, el elemento religioso se entretreía de tal manera con los acontecimientos socio-políticos, que el modo en que la Biblia era leída, interpretada y proclamada llegó a convertirse en una «cuestión de estado». Para bien o para mal, el conflicto en Sudáfrica tuvo un carácter marcadamente religioso. Los cristianos no tardaron en comprender que lo que estaba en juego no era otra cosa que el mismo ser de la Iglesia.

² D. J. BOSCH, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Grand Rapids 1991, 25.

1. LA MISIÓN DE LA IGLESIA EN PERSPECTIVA NACIONALISTA: LA DEFENSA DE LA IDENTIDAD COMO PRINCIPIO ECLESIAL

En el meollo de la cuestión se hallaba el acérrimo apoyo que la Iglesia Reformada Holandesa otorgaba al régimen del *apartheid*. Dicha Iglesia había proporcionado las bases morales y espirituales que permitían su legitimación y, en buena medida, le correspondía el dudoso mérito de haber dado expresión religiosa a la cosmovisión del *apartheid*. La contribución de sus teólogos no había sido menor: una teología sustentada en unas categorías muy precisas («creación», «elección», «predestinación», «pacto», «separación», «nación»), articulada sobre el fundamento de una lectura literalista de la Escritura de claros tintes veterotestamentarios. De su membresía habían surgido sus mayores ideólogos, algunos de ellos antiguos pastores de sus comunidades, que aplicaron con un celo fanático lo que eufemísticamente denominaron «política de desarrollo separado». Y su papel en la propagación de la mitología política afrikáner había sido nada desdeñable. En resumidas cuentas: el régimen del *apartheid* había sido fundamentado bíblicamente y justificado teológicamente en ese hogar espiritual de los afrikáners que era la Iglesia Reformada Holandesa³. Por ello, el teólogo J. de Gruchy no dudaba en afirmar que las semillas del *apartheid* habían sido sembradas “en el fértil suelo de las creencias religiosas afrikáners”⁴. Se llegó a definir el *apartheid* como una criatura de la Iglesia Reformada Holandesa, porque dicha Iglesia legitimó una ideología racista y a las instituciones políticas que la apoyaban, considerándolas compatibles con el evangelio, mostrándose convencida de que la implantación jurídica del sis-

³ Bajo la denominación “Iglesia Reformada Holandesa” se incluyen las tres Iglesias Reformadas blancas: la *Nederduitse Gereformeerde Kerk*, independizada de su matriz holandesa en 1824; y sus dos escisiones posteriores: la *Nederduits Hervormde Kerk* fundada en 1853 y la *Gereformeerde Kerk*, formada en 1859.

⁴ J. DE GRUCHY, *The Church Struggle in South Africa*, Minneapolis 2005, 32.

tema del *apartheid* no era sino una subordinación del imperio de la ley a la Palabra de Dios. Y todo ello sucedió en el marco de la política misionera de la Iglesia Reformada Holandesa, que se convirtió en un triste prelude de la política del *apartheid*. La concepción misionera de las Iglesias afrikáners, influida por la misionología germana de la *volkskirche* y convencida de que los afrikáners habían recibido un mandato divino en Sudáfrica, no halló obstáculo alguno en compatibilizar su visión misionera con la idea del *apartheid*. Veamos cómo se desarrollaron los hechos.

1.1. UNA NACIÓN ELEGIDA: EL PUEBLO BÓER EN EL ESPEJO DE ISRAEL

El factor religioso jugó un papel determinante en la configuración de la identidad afrikáner. En su detallado análisis del nacionalismo afrikáner, el historiador F. A. van Jaarsveld explica cómo fue en los momentos de crisis cuando el pueblo afrikáner desarrolló un fuerte sentido de identidad nacional al tiempo que una conciencia de ser un «pueblo elegido» por Dios para un particular destino. Tres acontecimientos resultaron decisivos: el proceso de britanización de la colonia de El Cabo en las primeras décadas del siglo XIX, que forzaría a los bóers a emprender un éxodo hacia el interior conocido como el *Great Trek*, que pronto adquirirá el carácter de mito fundacional; el intento de anexión de dos repúblicas bóers por parte de Gran Bretaña a finales del siglo XIX, que condujo a la guerra anglobóer (1099-1902); y la crisis producida a mediados del siglo XX por el imparable proceso descolonizador y el creciente retroceso a nivel internacional de las ideologías racistas⁵. El estrecho nexo entre la Biblia y aquellos bóers, conocidos como *vootrekkers*, que se sitúan en el origen de ese proceso identitario ha sido descrito por S. Patterson con los siguientes trazos:

⁵ Cf. F. A. VAN JAARVELD, *The Afrikaner's Ideas of his Calling and Mission in South African History*, «JTSA» 19 (1977) 19-26.

“Para los bóers el Antiguo Testamento fue un espejo en el que reconocerse. En él encontraron desiertos y manantiales, sequía y plagas, cautividad y éxodo. Pero, sobre todo, encontraron un Pueblo Elegido guiado por un Dios severo, aunque parcial, a través de territorios paganos hacia la tierra prometida. Fueron el Antiguo Testamento y las doctrinas de Calvino las que convirtieron a los bóers en los afrikáners de hoy”⁶.

La Biblia acompañó, como único libro y única fuente de conocimiento, a aquellos peregrinos en su éxodo hacia el interior del continente africano: “el bóer con su Biblia y su fusil”, según rezaba un antiguo dicho afrikáner. Y así los había retratado R. Malan: “regían su vida por la fuerza de las armas y el Antiguo Testamento, cuyos relatos de tribus errantes por el desierto eran reveladores para ellos, mientras la noción del ‘ojo por ojo y diente por diente’ les parecía la mejor ley”⁷. La identificación de los *voortrekkers* con el pueblo de Israel no fue difícil. También ellos peregrinaban por el desierto hacia su particular Canaan en el interior del continente africano escapando de la opresión británica, donde fueron igualmente hostigados por los hijos de Cam, en este caso los africanos. Bautizaban con nombres bíblicos los lugares que encontraban a su paso (Belén, Jericó, río Jordán) y escuchaban reiteradamente de boca de sus pastores el relato del Éxodo, que se había convertido en texto predilecto de sus prédicas. Aquellos colonos holandeses que, a decir de F. A. van Jaarsveld, “cuanto más aislados estaban en el interior del continente africano, más literalmente aplicaban las enseñanzas del Antiguo Testamento”⁸, habían sellado su particular pacto con Dios en la batalla de *Blood River* (1838).

⁶ S. PATTERSON, *The last Trek*, London 1957, 177.

⁷ R. MALAN, *Mi corazón de traidor*, Barcelona 1992, 19.

⁸ F. A. VAN JAARVELD, *The Awakening of Afrikaner Nationalism*, Cape Town 1961, 234-235.

En definitiva, la autoconciencia afrikáner se vio reforzada a lo largo del siglo XIX con los conceptos de «vocación divina» y «elección» derivados del Antiguo Testamento. Ciertamente se trataba más de uso metafórico que de una exégesis rigurosa. Pero proporcionó el necesario marco intelectual para interpretar su historia. Los bóers se retrataron a sí mismos como un pueblo «elegido» y predestinado para una misión divina. De modo que esa vocación, al tiempo que se convertía en fundamento de la necesaria existencia del pueblo, contenía como corolario la necesidad de mantener una identidad separada: “aislamiento para la supervivencia” lo llamarían unas décadas más tarde.

Será en el contexto de la anexión del Transvaal por Gran Bretaña (1877), cuando ese «mito de la promesa» recobre toda su fuerza como símbolo del pacto perpetuo de un Dios que conducirá de nuevo a su pueblo a la victoria. Este fenómeno tendrá en la figura del que fuera presidente de la República del Transvaal, Paul Kruger (1825-1904), un intérprete de excepción. Antiguo *voortrekker* firmemente arraigado en un calvinismo ortodoxo que incidía en los conceptos de elección y predestinación, Kruger muestra una profunda convicción: Dios ha elegido para sí un pueblo en la colonia de El Cabo y lo ha conducido por el desierto hasta la tierra prometida del Transvaal. Sus discursos políticos, salpicados de referencias veterotestamentarias, destilan una combinación de una retórica política de liberación con una teología del pueblo elegido, que fortaleció la visión del pueblo afrikáner como un pueblo predestinado por Dios y revestido de una misión divina: establecer la civilización cristiana en África⁹. El nexo entre identidad religiosa e identidad nacional había quedado sólidamente establecido. La historia afrikáner adoptó entonces un carácter sagrado, revistiéndose de un ro-

⁹ Sobre la interpretación religiosa de P. Kruger véase: T. D. MOODIE, *The Rise of Afrikanerdom. Power, Apartheid and the Afrikaner Civil Religion*, Berkeley 1975, 22-38.

paje religioso del ya nunca se desprendería. El credo histórico de Paul Kruger estructuró las mentalidades de las generaciones siguientes. De su mano y la de S. J. du Toit, aquella identificación espontánea y un tanto ingenua entre los bóers e Israel, será idealizada, sancionada, recreada y alentada en las primeras décadas del siglo XX.

El nacionalismo emergerá de la mano del *predikant* D. F. Malan, el líder que llevó al partido afrikáner a la victoria en las elecciones de 1948, de una forma particularmente ferviente: el nacionalismo sacral de un pueblo elegido en su tierra prometida, imbuido de un sentido de misión divina. Al grito de “*volk, Iglesia y Dios*”, Malan encarnó y revitalizó el viejo “espíritu *voortrekker*”:

“Somos portadores de una identidad nacional que nos ha sido otorgada por el Arquitecto del universo, y cuya meta es la formación de una nueva nación entre las naciones del mundo. La última centuria ha mostrado un milagro tras el que anida un plan divino. La historia de los afrikáners revela una voluntad y una determinación que le hace sentir a uno que el *Afrikanerdom* no es una obra humana sino una creación divina”¹⁰.

Como afirma J. A. Loubser, “la religión y la historia se convirtieron en los pilares que salvaron al pueblo afrikáner de la extinción”¹¹.

1.2. ‘AISLAMIENTO PARA LA SUPERVIVENCIA’:

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD SEPARADA

La traumática experiencia de la guerra anglo-bóer y la depresión económica de las décadas posteriores unido al férreo

¹⁰ Citado en *Ibid.*, 248.

¹¹ J. A. LOUBSER, *The Apartheid Bible. A Critical Review of Racial Theology in South Africa*, Johannesburg 1987, 24.

proceso de anglicanización impuesto por Gran Bretaña, fueron el caldo de cultivo de la profunda crisis que vivió la comunidad afrikáner en las primeras décadas del siglo XX. El éxodo masivo de los bóers a las ciudades, la rápida urbanización, la cuestión de los denominados *poor whites*, que había alcanzado proporciones de desastre nacional y la competencia con los africanos por el trabajo no cualificado impulsaron el principio de no equiparación (*geen gelykstelling*) entre blancos y negros. En esa difícil tesitura, encontraron en la propuesta del teólogo holandés Abraham Kuyper el camino más adecuado para responder a los retos que la comunidad afrikáner debía afrontar. Anti-modernista, opuesto al liberalismo teológico, su teoría de la soberanía divina sobre las esferas de la vida tuvo un gran eco entre los calvinistas sudafricanos. Éstos hicieron suyo un slogan importado del nacionalismo holandés: "el aislamiento es nuestra fortaleza", reinterpretado como "aislamiento para la supervivencia". La separación se convertía en un requisito para el mantenimiento del orden natural mundial así como para salvar a los afrikáners del abismo de la marginalidad y la pobreza: su salvación radicaba en la pureza racial y en su existencia separada como nación.

Será el ministro S. J. du Toit quien adapte los principios del neocalvinismo kuyperiano como marco sistemático de la política nacionalista afrikáner. Pero, en esa adaptación a las circunstancias locales sudafricanas, su teología experimentará cambios significativos, viéndose distorsionada en algunos aspectos. El resultado se puede resumir en las palabras de Ch. Villa-Vicencio: "el neo-calvinismo afrikáner es esencialmente una teología natural que otorga a las estructuras políticas una función soteriológica"¹². El estado será entonces concebido como la encarnación institucional de la soberanía divina. Esta

¹² CH. VILLA VICENCIO, *South Africa's Theologized Nationalism*, «The Ecumenical Review» 29 (1977) 376.

orientación se vio reforzada por otro de los influjos que marcaron la vida política y religiosa de esas décadas: el nacionalismo romántico de corte neo-fichteano. Así describe B. Chenu esta ideología:

"Un pueblo alcanza su estatura cuando se realiza como nación. Cada nación tiene pues un carácter propio que se inscribe en el proyecto de Dios. Respetar a Dios será pues respetar esta estructura nacional. Salvaguardar la pureza de la nación será cuidar de la creación de Dios. Por tanto, toda mezcla de razas es un ultraje a la creación diversificada de Dios"¹³.

Es evidente que tras esa interpretación late una exégesis acrítica y altamente problemática, que otorga a los conceptos «pueblo» y «raza» un valor bíblico determinante¹⁴. Dicha exégesis aúna el convencimiento de que las decisiones políticas deben basarse en la visión cristiana y fundarse en la Biblia con el énfasis fundamentalista en el sentido literalista de la Escritura. Desde esos parámetros, la Escritura será leída en el marco de una teología de la creación que sacraliza la idea de nación.

La cuestión de la separación racial se había planteado tempranamente en el seno de la Iglesia, a resultas de la incorporación de los nuevos a las comunidades locales. El Sínodo de 1829, que abordó esta problemática, establecía que se diera la comunión «al mismo tiempo a todos los miembros de la Iglesia sin distinción de color o de origen» porque "es un principio *indiscutible* basado en la Palabra de Dios". Pero en 1857 el Sínodo, aunque declaraba que «la Biblia no enseña una diferenciación de naciones en la mesa del Señor», abría la puerta a la segregación. La decisión otorgaba una cierta legitimación moral a la separación racial, aunque ésta no se justificaba en principios

¹³ B. CHENU, *Teologías de los terceros mundos*, Barcelona 1989, 131.

¹⁴ Cf. W. WORSTER, *The Bible and apartheid*, en J. DE GRUCHY - CH. VILLA VICENCIO (eds.) *Apartheid is a Heresy*, Cape Town 1983, 94-111.

escriurísticos sino en un argumento práctico: la “debilidad de algunos”¹⁵. Pero lo que inicialmente se concibió como excepción no tardaría en convertirse en regla. La creación de Iglesias raciales era solo cuestión de tiempo¹⁶. La división racial había irrumpido en el seno de la Iglesia, haciendo del color criterio de membresía. Con ello se introducía una distorsión eclesiológica de primer orden. Paradójicamente, la decisión respondía al intento de no perder el apoyo de la membresía blanca a la labor misionera de la Iglesia. Pero como afirma J. Kinghorn, “lo que fue inicialmente considerado una cuestión de mera estrategia misionera terminó por convertirse en un asunto de tradición y, por consiguiente, de doctrina”¹⁷. Un paso decisivo en esta dirección se producirá en el marco de la nueva política misionera

¹⁵ En sus actas se lee lo siguiente: “El Sínodo considera deseable y conforme a las Escrituras que aquellos miembros que provienen del paganismo sean aceptados e incorporados en las asambleas existentes, en todas partes en donde sea posible. Pero en aquellos lugares en donde este modo de proceder impidiese, a causa de la debilidad de algunos, la acción de Cristo entre los paganos, las asambleas establecidas entre los paganos o que sean establecidas en el futuro, disfrutarán de sus privilegios cristianos en un edificio o en una institución separada”. Citado en A. LOUBSER, *The Apartheid Bible*, 13.

¹⁶ Se fundaron tres Iglesias étnicamente separadas, conocidas como «Iglesias hijas»: la *Nederduitse Gereformeerde Kerk* para mestizos, la *Nederduitse Gereformeerde Kerk in Afrika* para la comunidad negra, y la *Reformed Church in Africa* de membresía india.

¹⁷ J. KINGHORN, *The Theology of Separate Equality: A Critical Outline of the DRC's Position on Apartheid*, en M. PROZESKY (ed.), *Christianity amidst Apartheid*, London 1990, 60. En este punto, resulta especialmente relevante la tesis formulada por R. Elphick, a saber: que el vínculo inicial entre la religión afrikáner y el *apartheid* no derivó del «calvinismo primitivo» de frontera de la Sudáfrica preindustrial, ni tampoco de la filosofía neocalvinista importada de los Países Bajos a finales del s. XX. A su juicio, se trató más bien de un producto del siglo XX desarrollado, no por los filósofos neocalvinistas, sino por los líderes del movimiento misionero *evangelical* de la Iglesia Reformada Holandesa en un intento fallido de promover el «desarrollo» entre los negros sin que éste amenazase la supremacía blanca. Cf. R. ELPHICK, *The Equality of Believers. Protestant Missionaries and the Racial Politics of South Africa*, Scottsville 2012, 6.

aprobada por el Consejo Federal de la Iglesia en 1935, en cuyas actas se afirmaba lo siguiente:

“El tradicional miedo entre los afrikáners a la equiparación entre negros y blancos surge de su aversión a la idea de la mezcla racial y a todo lo que ésta conlleva. Por otro lado, la Iglesia no niega a los nativos y a los mestizos un *status* social tan digno como sean capaces de alcanzar. Cada nación tiene derecho a la existencia y a tratar de desarrollarse y prosperar. Por ello, aunque la Iglesia rechaza la igualdad social en el sentido de que las diferencias entre razas sean negadas en el curso normal de las cosas, quiere promover la diferenciación social y espiritual y la segregación cultural”¹⁸.

Lo que en 1857 había sido considerado una concesión, se convertía ahora en un principio rector a la hora de determinar la estructura de la Iglesia y de la sociedad. J. Kinghorn advierte cómo en la política misionera de 1935 la decisión se sustenta en un peligroso principio: la defensa de la «no equiparación» y el aislamiento como modo de evitar el conflicto¹⁹. La separación se presentaba como la mejor solución para resolver la denominada «cuestión racial». En el trasfondo de la nueva política misionera estaba la teología germana de la *Volkskirche*, que proporcionaba el marco para articular una teología de la misión y de las relaciones raciales distintivamente afrikáner. Los documentos misioneros de la época apuntan hacia una separación encaminada a preservar las identidades prescritas por Dios y al desarrollo de dichas identidades como un fin en sí mismo, al tiempo que expresan, de forma cada vez más nítida, la convicción de que ese modo de estructuración social era la única solución viable de carácter permanente. Convencidas de ello, las Iglesias afrikáners comenzaron a instar al gobierno a adoptar medidas encaminadas a lograr lo que describían como «una

¹⁸ Citado en J. KINGHORN. «The Theology of Separate Equality» 61.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 66.

sana política segregatoria cristiana» que protegiese los derechos culturales étnicos y garantizase la supervivencia nacional: «La Iglesia desearía ver este principio del *apartheid* racial estrictamente mantenido en el futuro», afirmaba en 1943 el Consejo Federal de la Iglesia, en uno de los primeros documentos en los que se emplea el término *apartheid* (separación). Éste era concebido como una suerte de «solución final» orientado a asegurar su supervivencia cultural. Pero su justificación requería de dos elementos: garantizar su carácter ético y mostrar su fundamento bíblico o, al menos, probar que no estaba en contradicción con la Escritura. De ese modo, la política de la separación no solo proporcionaría una solución realista a los problemas raciales, también podría ser defendida desde la fe cristiana.

Con la llegada al poder del partido afrikáner en 1948 se introdujo un significativo giro lingüístico: el término *segregación* fue sustituido por el término *apartheid*. El cambio respondía a ese intento de formular un nuevo lenguaje que otorgara legitimidad moral al proyecto de reestructuración radical de la sociedad²⁰. Si la segregación se había construido sobre la noción de raza, la esencia del *apartheid* se asentaba sobre el concepto de nación (*volk*). El problema sudafricano quedaba redefinido teóricamente: ya no se trataba de un problema racial sino de una cuestión de identidades nacionales. Los teólogos afrikáners consideraron que, con la eliminación del concepto de «raza», quedaba erradicado todo elemento racista, lo que aseguraba su legitimidad moral. Pero todavía faltaba mostrar su fundamentación bíblica.

²⁰ Cf. H. GILJOMEE, *The Making of the Apartheid Plan, 1929-1948*, «Journal of Southern African Studies» 29/2 (2003) 375.

1.3. LA 'TEOLOGÍA DE LA DIFERENCIACIÓN': DIOS COMO *HAMMABDIL*

En el período comprendido entre 1935 y 1950 quedan establecidas las bases teológicas de un discurso nacionalista. Será entonces cuando, por primera vez, se desarrolle una justificación bíblica a la separación racial y a la política del *apartheid*, alumbrando lo que ha sido bautizado como «teología del desarrollo separado»²¹. Dicha teología ha sido caracterizada por el teólogo J. Kinghorn como una teología defensiva, sustanciada en torno al relato de Babel y articulada en los siguientes parámetros: en el marco de confrontación con la modernidad y experimentando un fuerte sentimiento de inseguridad, consecuencia de la exposición a un mundo extraño y plural que camina hacia la uniformidad, el relato de Babel se convierte en paradigma del fracaso de la pretensión humana de creación de una sociedad plural. Frente a este modelo, se proclama a Dios como fuerza anti-moderna, anti-cosmopolita y anti-plural, que llama a luchar contra esa fuerza uniformizadora. La teología neocalvinista del teólogo holandés Abraham Kuyper vendrá entonces a proporcionar las bases de una nueva cosmología social que preserve el orden creacional establecido por Dios²².

Pocos meses después del triunfo electoral afrikáner (1948), el Sínodo del Transvaal aprobó el documento *Racial and National Apartheid in the Bible*. El texto, definido como el «documento fundacional de la teología del *apartheid*» era el primer intento exegético de defender que la separación racial era una práctica acorde a la Escritura. En 1974, la Iglesia Reformada Holandesa publica un nuevo documento titulado *Human Relations and the South African Scene in the Light of Scripture*²³.

²¹ Cf. J. KINGHORN, «The Theology of Separate Equality» 57-70.

²² Cf. J. KINGHORN, *Aspects of the Role of the white Afrikaans Component in the Transition in South Africa*, en W. WEISSE - C. ANTHONISSEN (eds.), *Religion and Politics in South Africa (From Apartheid to Democracy)*, Münster 1999, 29-42.

²³ DUTCH REFORMED CHURCH, *Human Relations and the South African Scene in the Light of Scripture*, Cape Town 1976.

El texto constituye el intento más importante de proporcionar una defensa bíblica de las políticas gubernamentales. Aunque con diferentes acentos, ambos documentos coinciden en su línea argumental y articulan la fundamentación bíblica del *apartheid* en torno al mismo *corpus* de textos (Gn 1-2, 10-11, Dt 32,8 y Hech 17,26), que tiene como núcleo una relectura de los relatos de la creación y la protohistoria de Gen 1-11.

La creación, como obra de Dios, es la raíz de la que brota toda la comprensión afrikáner del ser humano, de la nación y de las relaciones entre los grupos sociales. Según el relato de Gn 1, Dios debe separar los elementos para crear el cosmos. También los seres humanos aparecen bajo las formas diversas de hombre y mujer. La creación no es, por tanto, un acto de uniformidad, sino de una multiplicidad que se enriquece con las diferencias. Dios se muestra así en este relato como el gran *Hammabdil*, el que establece la división. Dicha perspectiva se ve confirmada por el Nuevo Testamento en el relato de Babel (Hch 2,5-11), en el que Dios vuelve a intervenir como *Hammabdil*. El pecado habría consistido en el intento artificial de alcanzar una unidad de la humanidad basada en la arrogancia humana, alterando con ello el orden creacional. La intervención de Dios es interpretada como en restablecimiento del designio original de Dios mostrado en el proceso de diferenciación²⁴. Por tanto, aunque la unidad de la humanidad es siempre la realidad básica otorgada en la creación, hay también una diferenciación que pertenece al orden de la creación.

Si la revelación bíblica enseña que la raza humana es una, la experiencia muestra la diversidad de la humanidad. En este tiempo, la «diversidad» constituye el gran mandato de la creación. La interpretación del relato genesiaco, condensada en torno al término «separación», puede sustanciarse en el lema *vox*

²⁴ Cf. L. JONKER, *The Biblical Legitimization of Ethnic Diversity in Apartheid Theology*, «Scriptura» 77 (2001) 171-172.

*Dei, vox separationis est*²⁵. Se trata de una separación encaminada a preservar las identidades prescritas por Dios y orientada bajo una norma suprema: no mezclar lo que Dios ha diferenciado. La separación racial adquiere un halo sagrado y se interpreta como un mandato divino. No cabe alterar el orden de la creación de Dios, pues ello implicaría poner en tela de juicio su obra. El *apartheid* se convierte así en la transcripción política de una vocación divina. La creación es, por tanto, concebida como una obra estática, acabada de una vez para siempre. Desde esa perspectiva, la respuesta humana solo puede concebirse como el intento de respetar ese orden creacional, sin que quepa pensar en una colaboración dinámica y libre al proceso continuo de recreación e integración de todas las cosas en Cristo.

Es cierto que la Escritura establece la unidad de la humanidad. Toda la humanidad descende de Adán, de una misma sangre. Pero en la Biblia —argumentan— también se consigna la división de la humanidad en razas y naciones (Dt 32,8 y Hch 17,26). Dicha división es presentada como un acto normativo de Dios, elevando así un dato histórico y sociológico a la categoría de normatividad. La diversidad de razas y naciones se basa en la predestinación de Dios y sirve a la glorificación de su nombre. El hecho de que Dios otorgue existencias separadas a las diferentes naciones implica que deben permanecer para siempre separadas. Sin duda, tras esta lectura se aprecia un modo deficiente de articular la unidad de la humanidad y la diversidad étnica. Respecto a la Iglesia, se afirma la unidad en Cristo. Pero se añade que dicha unidad es de orden espiritual, sin que afecte a la realidad histórica de la Iglesia.

²⁵ Cf. B. CHENU, *L'apartheid comme théologie chrétienne*, «Lumière et vie» 181 (1987) 79-84.

2. LA MISIÓN EN CLAVE DE TESTIMONIO PROFÉTICO: CONFESAR LA FE Y PROCLAMAR EL EVANGELIO EN UN TIEMPO KAIROLÓGICO

Frente a lo que terminó siendo una lectura distorsionada de la realidad, y una interpretación aberrante de la Biblia y de la fe cristiana, se alzó el testimonio de una Iglesia confesante y profética, que entendió que, junto al conflicto político y social desatado en el país, se libraba otro de orden religioso y moral. Las Iglesias eran conscientes de enfrentarse a un *kairoi*, a un momento de verdad, a un tiempo decisivo en el que estaba en juego la credibilidad de la Iglesia y en el que no cabía permanecer en la neutralidad y la aquiescencia porque era la misma integridad de la Iglesia la que estaba en juego. Las Iglesias cristianas no podían permanecer neutrales, debían dar un paso adelante, cumplir su misión profética y defender la justicia.

Si el sistema del *apartheid* había encontrado una justificación religiosa, la resistencia negra contra el mismo se alimentaba también de un componente religioso. Sus líderes eran, más que cualquier cosa, un fruto de las misiones cristianas y de los ideales de fraternidad que habían asimilado en sus escuelas. Las denominadas «Iglesias multirraciales», entre las que se encontraban la Iglesia Católica y la Anglicana, así como la comunidad ecuménica se situaron también al frente de la lucha, proporcionando apoyo teológico y moral al combate contra el *apartheid*. Y en las propias filas del calvinismo afrikáner surgió un movimiento teológico que cuestionaba la legitimidad de aquella teología que servía de soporte ideológico al régimen de Pretoria.

En el mundo eclesial se fraguó una honda convicción: la de hallarse en un momento decisivo, no solo de la vida del país, sino de la vida misma de las Iglesias, que se encontraban ante el difícil reto de definir su esencia y su misión. ¿Cómo interpretar teológicamente y responder eclesialmente a los dramáticos

acontecimientos que se sucedían diariamente? A esta radical pregunta se enfrentaban las Iglesias en Sudáfrica. Es entonces cuando se apela al lenguaje teológico de la confesión y a la categoría *status confessionis*. Porque aunque toda la vida del cristiano y de la Iglesia es, en esencia, un tiempo de confesión, hay situaciones históricas que requieren la defensa pública del Evangelio y de la integridad de la fe.

2.1. LA IGLESIA ANTE UNA SITUACIÓN DE STATUS CONFESSIOINIS: DISIDENCIA EN LAS FILAS CALVINISTAS

K. Barth y D. Bonhoeffer se convirtieron en referentes de una teología profética que, desde los presupuestos de la fe protestante, denunciaba el carácter herético de la justificación teológica del *apartheid*. Si la teología de los órdenes de la creación había servido como justificación de la ética política del Estado, la distinción entre creación y escatología permitía fundar una praxis política de signo contrario. La provisionalidad del orden actual del mundo creado servía para relativizar cualquier proyecto histórico-político que se presentase con pretensión de absoluto y con connotaciones salvíficas. Como había mostrado la Iglesia Confesante alemana, la doctrina del señorío de Jesucristo podía convertirse en una ética militante capaz de capitanear el compromiso eclesial en la lucha contra el *apartheid*.

En su ensayo *La Iglesia y la cuestión judía*, el teólogo D. Bonhoeffer había recuperado la categoría teológica *status confessionis*. Con ella, se hacía referencia en los orígenes de la Reforma a aquellas cuestiones que, pudiendo ser secundarias en otro momento para la fe, se convertían en materia de «confesión» en un contexto determinado, pues ponían en juego la esencia misma del Evangelio y la credibilidad de la Iglesia. El teólogo germano la aplicaba a la difícil situación que debía afrontar la Iglesia luterana alemana condicionada por el Estado en su esencia y proclamación, al excluir de sus congregacio-

nes a los judíos bautizados. Las leyes racistas y discriminatorias amenazaban un aspecto esencial de la vida de la Iglesia como *koinonia*. El Estado había impuesto un criterio no evangélico: que la membresía dejara de definirse por el bautismo para pasar a definirse por factores raciales. De igual modo, el racismo y el *apartheid* habían dejado de ser «cuestiones neutrales» en Sudáfrica, pues ponían en entredicho la verdad misma del Evangelio. Así lo expresaron la Federación Luterana Mundial y la Alianza Reformada Mundial. Y así lo consignó una de las denominadas «Iglesias hijas», la *NG Sendingkerk*, que, en 1982, elaboró una nueva Confesión de fe, la Confesión Belhar.

2.2. EL COMPROMISO ECLESIAL Y ECUMÉNICO EN LA LUCHA CONTRA EL RACISMO

Las Iglesias comprendieron la necesidad de una teología que desacreditara el *apartheid* como una distorsión de la verdad revelada en Cristo. En base a ello, la Federación Luterana Mundial declaró una situación de *status confessionis* proclamando que, como había sucedida en Alemania bajo el régimen nazi, en Sudáfrica se había producido una situación de *status confessionis*, en la que las Iglesias debían reconocer el *apartheid* como una herejía, contraria al Evangelio y contradictoria con la tradición Reformada. Era evidente que el sistema del *apartheid* podía y debía definirse como inmoral e injusto. Pero ¿por qué emplear el término «herejía»? La respuesta resultaba inequívoca: la justificación teológica y su intento de sanción bíblica implicaban una distorsión del Evangelio. Tras la división de la Iglesia respondiendo a criterios étnicos y culturales anidaba una herejía eclesiológica. Y tras la ideología del *apartheid* anidaba una herejía antropológica, que negaba una afirmación central de la fe cristiana: que Dios ha reconciliado el mundo consigo.

Una de las refutaciones más duras de la exégesis desarrollada en el seno de la Iglesia Reformada Holandesa provino de las

mismas filas calvinistas. En 1982 la Alianza Reformada Mundial emitió el siguiente pronunciamiento:

“Declaramos, con los cristianos reformados negros de Sudáfrica, que el *apartheid* (‘desarrollo separado’) es un pecado, que su justificación moral y teológica es una parodia del Evangelio y que, tras el persistente desprecio que muestra hacia la Palabra de Dios, anida una herejía teológica”²⁶.

La dura crítica de la Alianza Reformada Mundial se acompañó de la expulsión de la Iglesia Reformada Sudafricana del organismo. El nombramiento del pastor Allan Boesak, miembro de una de las denominadas «Iglesias hijas» como Secretario General del citado organismo significa un inequívoco apoyo de la familia calvinista a la oposición al *apartheid*.

Contra la interpretación afrikáner del relato genesiaco se manifestó tenazmente desde las filas anglicanas Desmond Tutu tildándola de «exégesis perversa». El arzobispo de Ciudad de El Cabo argumentaba que el dato central del relato de la creación es que Dios crea a los seres humanos a su imagen (Gn 1,26) sin que, en este punto, la Biblia haga referencia alguna a características raciales, étnicas o biológicas. El *apartheid* –sostenía– no solo niega esta verdad bíblica, sorprendentemente niega también el acto central reconciliador del Nuevo Testamento realizado por Dios en Jesucristo:

“El *apartheid* contradice categóricamente el testimonio bíblico. Mientras la Biblia afirma que el propósito de Dios para la humanidad y la creación entera es la armonía, la paz, la justicia, la plenitud y la fraternidad, el *apartheid* sostiene que los seres humanos han sido fundamentalmente creados para la separación, la división y la alienación. Los apologistas del *apartheid* han interpretado frecuentemente el relato

²⁶ WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES, *Racism and South Africa. Statement adopted by the General Council in Ottawa on 25 August 1982*, en J. DE GRUCHY - CH. VILLA VICENCIO (eds.), *Apartheid is an Heresy*, 168-173. La cita en p. 170.

de Babel como una sanción divina a su ideología del "desarrollo separado" y la identidad étnica (...) Es ciertamente una exégesis perversa decir que esa historia, que claramente describe el castigo al pecado humano retratándolo como la incapacidad para comunicarse confraternizar con sus congéneres, sea interpretada como la voluntad de Dios para sus criaturas. Hacer eso es quedarse en la literalidad de las palabras, vaciándolas de sentido. La única separación legítima que el Antiguo Testamento reconoce es la separación entre creyentes y paganos²⁷.

La respuesta de la comunidad ecuménica fue decisiva. En la asamblea de Nairobi celebrada en 1975, el Consejo Ecuménico de Iglesias (CEI) había llegado a la convicción de que la vida y misión de la Iglesia debía ser repensada en el contexto de las situaciones humanas que agitaban a la humanidad. El organismo ecuménico comprendía la misión en una doble dimensión: como llamada a la conversión personal, y como llamada a instaurar la justicia de Dios en el mundo. Justicia social, salvación personal, afirmación cultural y crecimiento de la Iglesia formaban todas ellas parte de la salvación integral de Dios. Con ello, el CEI daba respuesta al debate misionológico que había ocupado buena parte del siglo XX y que, en ámbitos protestantes, quedaba sustanciado en la pregunta: ¿salvar las almas o transformar las estructuras sociales?

El movimiento ecuménico, que nació de la misión, había mantenido siempre la convicción de la existencia de un profundo vínculo entre la unidad de la Iglesia y su misión en el mundo, que todo aquello que divide a la humanidad divide también a la Iglesia, que la unidad que Cristo llama a construir no se restringe a una unidad puramente conceptual o doctrinal, ni tampoco a una unidad exclusivamente espiritual. La unidad cristiana es

²⁷ Cf. D. TUTU, *Christianity and Apartheid*, en *Apartheid is a Heresy*, 39-47. La cita en p. 41s.

un asunto tanto de fe como de vida. No se trataba, por tanto, de gestar una unidad al margen del mundo y sus conflictos, sino de alumbrar una unidad al servicio del mundo. Desde esa perspectiva, la misión cristiana era interpretada como un servicio a la unidad de la humanidad. Ante la realidad de un mundo dividido, marcado por las rupturas a causa de la guerra, la pobreza, las injusticias, el racismo o la degradación del medio ambiente, la búsqueda de unidad no podía reducirse a acuerdos doctrinales entre las Iglesias, por importantes que estos fueran. La unidad debía desembocar en testimonio y servicio en el mundo, buscando la unidad del género humano y haciendo de la *oikumene* un hogar habitable para todos. Desde sus inicios, la comunidad ecuménica había testimoniado que la unidad de la Iglesia implica igualmente el testimonio ante el mundo mediante una comunidad que trascienda toda diferencia de raza, color o civilización. El problema de los refugiados, el racismo, el combate contra la pobreza o la injusticia habían formado parte de la agenda ecuménica. Ahora el CEI daba un paso más en su compromiso poniendo en marcha el *Programa de Lucha contra el Racismo*.

En un intento de clarificar la situación e impulsar el compromiso eclesial, un grupo ecuménico de teólogos publicó el documento *Kairós* (1985)²⁸. En él distinguía tres tipos de teología: la *teología de la Iglesia*, entendiendo por tal aquella teología que justificaba al gobierno de Pretoria; la *teología del estado*, refiriéndose a las Iglesias de habla inglesa, a las que cuestionaba su pretendida neutralidad, considerando que hay ocasiones en las que permanecer neutral implica ponerse del lado del opresor; y la *teología profética*, como la única respuesta posible a la que invitaba el documento porque, en un contexto conflictivo como el que se planteaba en Sudáfrica, no había la complicidad ni el silencio.

²⁸ WORLD COUNCIL OF CHURCHES (ed.), *Challenge to the Church: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa - The Kairos Document*, Geneva 1985.

3. ALGUNAS LECCIONES DEL CASO SUDAFRICANO

3.1. EL PELIGRO DE UNA TEOLOGÍA CONVERTIDA EN IDEOLOGÍA

La primera reflexión brota a partir de lo ocurrido en la Iglesia Reformada Holandesa y se refiere al peligro de una teología convertida en ideología y de una Iglesia transformada en una *volkskerk*. Lo acontecido en la comunidad calvinista afrikáner nos alerta del peligro de exaltar las identidades nacionales y de los riesgos de una misión entendida en clave nacionalista que oscurece la universalidad de la fe cristiana. Se trata, sin duda, de un firme aviso para navegantes en el actual contexto de crecientes nacionalismos. Lo que ocurrió en Sudáfrica debe prevenir a la Iglesia en el desempeño de su misión frente al riesgo de permanecer cautivos de intereses que no sean el Evangelio y la proclamación del Reino, así como del peligro de elaborar una teología errónea que emplee el nombre de Dios para justificar las propias posiciones. La Iglesia Reformada Holandesa permaneció cautiva de los intereses del nacionalismo afrikáner. Apoyando la lucha por la identidad cultural afrikáner, por sus derechos políticos, terminó por ser una Iglesia ligada al patrimonio étnico y a los vínculos de sangre. Sucumbió a la peligrosa tentación de considerar los valores de un pueblo o del estado como expresión clara e inmediata de la voluntad de Dios y al intento de buscar la palabra de Dios en los acontecimientos históricos, en el pueblo, en la raza y en unos órdenes de la creación desvinculados de la persona de Cristo.

En esa peculiar versión sudafricana de la teoría del 'destino manifiesto', la misión fue concebida como la construcción de un nuevo orden mundano y como el afianzamiento de los valores étnicos de un pueblo, en una evangelización que ensalzaba los valores del espíritu y de la raza. Tras esa tendencia a otorgar a los elementos patrióticos y nacionales categoría de revelación divina latía una confusión de la historia profana con la misma historia de la salvación. Queda así al descubierto uno de los

errores que operan en esta teología: una deficiente articulación entre creación y redención, que entraña el riesgo de separar los «órdenes de la creación» del resto de la revelación, dando lugar a una identificación de las leyes de la nación con la ley de Dios manifestada en los órdenes de la creación. En esta se produce una valoración excesiva de la creación en detrimento de la cristología, una acentuación unilateral de los órdenes de la creación a los que se atribuye una obligatoriedad ética propia.

Lo acontecido en Sudáfrica nos advierte también de la importancia de realizar una interpretación correcta de la realidad. Algo que en los contextos de conflicto no siempre resulta fácil. El dominico sudafricano Albert Nolan solía decir "en Sudáfrica, el mal se disfraza de cristianismo"²⁹. La Iglesia debe realizar un correcto análisis de la realidad para poder responder adecuadamente a una pregunta decisiva: ¿Cómo contribuir a revelar la verdad, promover la paz y hacer justicia en un en las situaciones de conflicto? En Sudáfrica, como reconocía el documento *Kairós*, la propia Iglesia era un ámbito de lucha. Las divisiones e intereses que dividían la sociedad habían permeado y dividían la Iglesia. Los cristianos se situaban a ambos lados del conflicto, haciendo que la respuesta de la Iglesia y de los cristianos resultara contradictoria y ambigua: una parte de la Iglesia se situaba a la vanguardia de la Iglesia en la lucha por un futuro democrático, otra parte defendía el poder y los privilegios blancos. Y, entre ambos bandos, muchos cristianos se sentían indecisos sobre cómo tomar partido. Las divisiones confesionales se vieron exacerbadas por divisiones de carácter étnico y cultural. "Somos un pueblo profundamente dividido", solía afirmar el arzobispo Desmond Tutu.

²⁹ A. NOLAN, *Dios en Sudáfrica*, Santander 1989, 105.

3.2. LA IMPORTANCIA DE INTERPRETAR CORRECTAMENTE LA BIBLIA

“Qué hemos hecho con nuestro enorme ‘potencial lector’ del libro más poderoso en Sudáfrica?”, se lamentaba el exégeta Piet Naudé cuando Mandela ostentaba ya la presidencia del país. La pregunta, de innegable carácter ético, recordaba a la comunidad biblista sudafricana la necesidad de aplicar una «ética hermenéutica» y una «ética bíblica» a la hora de interpretar la Escritura en referencia a la situación sociopolítica del país³³. En el trasfondo de su queja latía la constatación de que la perspectiva ética había estado ausente durante décadas en la tarea exegética.

El conflicto suscitado en Sudáfrica pone sobre el tapete el grave problema hermenéutico de la interpretación de la Escritura. Es preciso alertar frente a una ideología que se erige en principio hermenéutico que determina y controla la comprensión del evangelio y la vida de la Iglesia. Una de las refutaciones más duras de la exégesis desarrollada en el seno de la Iglesia Reformada Holandesa provino de las mismas filas calvinistas. En 1982 la Alianza Reformada Mundial emitió el siguiente pronunciamiento:

“Declaramos, con los cristianos reformados negros de Sudáfrica, que el *apartheid* (‘desarrollo separado’) es un pecado, que su justificación moral y teológica es una parodia del Evangelio y que, tras el persistente desprecio que muestra hacia la Palabra de Dios, anida una herejía teológica”³⁴.

La Iglesia Católica no tardaría en manifestarse en la misma dirección. El documento de la Pontificia Comisión Justicia y Paz *La Iglesia ante el racismo* lanzaba un mensaje sin paliativos: “El recurso a la Biblia para justificar a posteriori prejuicios racistas deber ser enérgicamente condenado. La Iglesia no ha autorizado nunca semejante distorsión de la interpretación

bíblica”³⁰. En su afirmación resuena la clave del problema: la necesidad de una hermenéutica bíblica. A ese respecto, resulta especialmente esclarecedor el documento *Un tesoro en vasos de barro. Contribución a una reflexión ecuménica sobre hermenéutica*, elaborado por la Comisión Fe y Constitución en 1999³¹. El texto llama la atención sobre los prejuicios o presupuestos que pueden viciar una lectura de los textos bíblicos y hace constar que «el propio interés, el poder, la identidad nacional o étnica, condición social y sexo influyen en la lectura de los textos». Todo ello impide un verdadero discernimiento y una adecuada aproximación al texto. El documento alerta frente a lecturas parciales y selectivas y pide que se preste más atención al testimonio más amplio de la Escritura y a la experiencia de los oprimidos. En ese sentido, destaca el deber de la Iglesia de tomar conciencia «de las falsas interpretaciones del evangelio que pueden tener consecuencias contextuales negativas para la vida» (n. 52), y pone como ejemplo aquellas interpretaciones que legitimen el racismo. En concreto, la interpretación calvinista en el contexto del *apartheid* adolece de un doble déficit. En primer lugar, un *déficit cristológico*, al que se ha referido J. Kinhorn: la total ausencia de un constitutivo componente cristológico sin el cual ninguna teología puede ser calificada como cristiana³². Late aquí la tendencia de fondo de la exégesis calvinista propensa a quedarse excesivamente ligada al Antiguo Testamento, dejando en penumbra la obra salvífica de Cristo. Frente a este tipo de exégesis hay que recordar que el mensaje de la revelación bíblica afirma sin ambages la dignidad de todo ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, la unidad

³⁰ PONTIFICIA COMISIÓN JUSTICIA Y PAZ, *La Iglesia ante el racismo*, «Ecclesia» 2412 (1989) 29.

³¹ COMISIÓN FE Y CONSTITUCIÓN, *Un tesoro en vasos de barro. Contribución a una reflexión ecuménica sobre hermenéutica*, «Diálogo Ecuménico» 111 (2000) 155-194.

³² Cf. KINHORN, *The Theology of Separate Equality*, 75.

del género humano en los designios del Creador y la dinámica de reconciliación realizada por Cristo redentor para recapitular en sí todas las cosas. En segundo lugar, un *déficit eclesiológico*, que articula deficientemente la relación entre la unidad eclesial y la diversidad cultural. Las Iglesias afrikáners desarrollaron una idea espiritualizada de la unidad de la Iglesia, que quedaba reducida a su dimensión invisible, reflejando así la típica distinción de origen reformado entre la Iglesia visible y la Iglesia *abscondita*.

4. REFLEXIONES CONCLUSIVAS:

MISIÓN EN CLAVE DE RECONCILIACIÓN

El proceso de negociaciones entre el gobierno y Nelson Mandela inauguraba una nueva etapa en la vida sudafricana que planteaba una pregunta crucial: ¿cómo podían las Iglesias ayudar a superar el legado del *apartheid* y promover una transición pacífica hacia un nuevo orden político? Había llegado el momento de redefinir el rol de las Iglesias: se trataba, en definitiva, de la esencial misión de la Iglesia en las transiciones políticas y en los procesos de reconciliación. La labor de las Iglesias fue determinante a la hora de llevar adelante una difícil tarea: la obligación de confrontarse con el propio pasado y abrir caminos a la reconciliación. En el caso sudafricano el proceso pasaba necesariamente por una «confesión de culpas» por parte de la Iglesia Reformada Holandesa. En 1986 dicha Iglesia dio un paso crucial al publicar el informe *Church and Society. A Testimony of the Dutch Reformed Church*. La Iglesia Reformada revisaba su política racial abandonando todo intento de otorgar un soporte bíblico a una política racial gubernamental cada vez más cuestionada. El documento establecía que “la separación forzosa y división de los pueblos no puede considerarse un imperativo bíblico”. El sínodo de la Iglesia se retractaba así de la justificación bíblica del *apartheid* que había mantenido durante

los anteriores cuarenta y tres años, al tiempo que emitía una resolución que abría la membresía a personas de cualquier raza. Era un primer paso para dejar atrás una tortuosa trayectoria que durante décadas había convertido al calvinismo sudafricano en cómplice de uno de los sistemas políticos más injustos del planeta. Pero todavía quedaba un largo camino de reconciliación por delante.

No resultaba, sin embargo, fácil hablar de reconciliación. “La reconciliación en Sudáfrica se ha convertido en un término ambiguo”, había afirmado K. Nürnberger³³. Y es que la reconciliación, en el conflicto sudafricano, era un símbolo extremadamente problemático, que había sido distorsionado y hacía desconfiar a la población negra. En el centro del debate estaba el verdadero sentido de la reconciliación y la violencia. El arzobispo Desmond Tutu denunció hasta la saciedad lo que tildaba de «reconciliación barata» en analogía con la noción de «gracia barata» acuñado por D. Bonhoefer para referirse a esa tendencia a recibir el amor de Dios sin un sentido de obligación fraterna hacia los hermanos. No cabe reconciliación sin verdad y justicia, afirmaba con contundencia. Una adecuada noción de reconciliación debe incluir la justicia como uno de sus elementos constitutivos. En su primera carta pastoral, escrita a finales de 1975, se había referido a la reconciliación en estos términos:

“Estoy comprometido con la reconciliación, pero ciertamente no con una reconciliación barata. La auténtica reconciliación le costó a Dios la muerte de su Hijo y, si nosotros debemos ser instrumentos de su paz, debemos saber de lo que hablamos, debemos estar dispuestos a quedar marcados por la cruz de la reconciliación³⁴.”

³³ K. NÜRNBERGER - J. TOOKE (eds.), *The Cost of Reconciliation in South Africa*, Cape Town 1988, 4.

³⁴ Citado en J. ALLEN, *Rabble-Rouser for Peace*, New York 2006, 147.

Mandela estaba convencido de que la unidad de la nación requería el perdón y afrontar la verdad de lo que había ocurrido en ambos bandos³⁵. Sabía de la importancia de la participación eclesial en el proceso. Comprendía la necesidad de articular el proceso de reconciliación desde una perspectiva tanto jurídica como espiritual y confiaba en la capacidad del arzobispo anglicano para llevar adelante ese cometido. Por ello, cuando decidió crear la Comisión Verdad y Reconciliación, le puso al frente de la misma. Si algo tenían en común Tutu y Mandela era su convicción de que cualquier realidad podía ser transfigurada porque, si los seres humanos somos capaces de lo peor, también lo somos de lo mejor. Ambos hacían gala de un confiado optimismo antropológico que les llevaba a confiar en el potencial de los seres humanos. que para Tutu tenía un claro fundamento cristológico: porque Dios nos ha reconciliado con él por el sacrificio de su Hijo en la cruz es posible una reconciliación verdadera y perdurable entre las personas.

Concebida como un intento de caminar hacia la curación de una nación, la Comisión proyectó un proceso de perdón a escala nacional, que ayudara a realizar la necesaria transición de la represión y la injusticia a la democracia y la libertad. La reconciliación debía ser considerada como un proceso nacional, y no como un acto transaccional entre individuos aislados. Así lo concebía Tutu en su primera intervención ante la Comisión: “Trabajaremos en lo que debería ser un proceso colectivo a escala nacional de sanación a través de la contrición, la confesión y el perdón. Para ser capaz de perdonar, uno debe conocer a quien se está perdonando y por qué. Por ello es tan importante la verdad en este proceso”³⁶. No se trataba, por tanto, de una cuestión entre individuos, sino de un proceso en el que estaba

³⁵ Sobre la visión de Mandela acerca de la reconciliación, véase: A. SAMPSON, *Mandela. The Authorised Biography*, New York 2000, 520-533.

³⁶ Citado en R. DAYE, *Political Forgiveness (Lessons from South Africa)*, Maryknoll 2004, 5.

implicada toda la sociedad sudafricana, en lo que se tornaría una prolongada conversación nacional sobre los conflictos y la violencia del pasado y la forma de dejar todo eso atrás y seguir caminando hacia adelante.

Una de las primeras cuestiones a dirimir era el modo adecuado de abordar las violaciones de los derechos humanos que se habían cometido en el pasado. Tutu se mostraba contrario a la concesión de una amnistía general, que pretendía que se olvidara el pasado. “Perdonar no significa olvidar”, había afirmado en diversas ocasiones. Pero tampoco parecía adecuado establecer un proceso como los de Núremberg: “En nuestro caso, ni el gobierno del *apartheid* ni los movimientos de liberación habían derrotado a sus adversarios”. Parecía claro que había que optar por otra vía. Así las cosas, los negociadores optaron por un compromiso de principios: amnistía individual, no amnistía general, a cambio de la verdad completa relativa a la ofensa para la que se pedía la amnistía. Amnistía a cambio de verdad, fue finalmente la solución pactada para el delicado periodo de transición. Como afirmaba Tutu, “lejos de fomentar la impunidad, esta forma de abordar las cosas hacía hincapié en la responsabilidad, ya que quien quería ser amnistiado tenía que admitir que había cometido un delito”³⁷. En realidad, esta vía coincidía con la visión que Tutu había expresado en 1990, cuando las Iglesias de Sudáfrica se habían reunido para formular una estrategia que condujese a la negociación, a la reconciliación y al cambio, respondiendo a la petición que, en su mensaje de Navidad de 1989, el presidente De Klerk había dirigido a las Iglesias³⁸. Entonces abogaron por un modelo de reconciliación

³⁷ J. ALLEN (ed.), *Dios no es cristiano*, Bilbao 2012, 41.

³⁸ En respuesta a dicha invitación, representantes de ochenta denominaciones cristianas y cerca de cuarenta organizaciones eclesiales se reunieron en Rustenburg en noviembre de 1991. Las alocuciones eclesiales se reunieron en publicados en el siguiente volumen: L. ALBERTS – F. CHIKANE (eds.), *The Road to Rustenburg. The Church looking for a New South Africa*, Cape Town 1991. La intervención de Tutu en p. 19-26.

explícitamente cristiano, que implicaba tres pasos: los culpables debían, en primer lugar, reconocer sus acciones y pedir perdón por el daño causado; en segundo lugar, debían estar dispuestos a restituir y, en la medida de lo posible, reparar el daño causado; las víctimas, por su parte, debían estar dispuestas a perdonar, siguiendo el mandato bíblico.

La presencia del arzobispo imprimió un carácter espiritual a la Comisión. Junto a los juristas, Tutu contó con el asesoramiento de algunos de los mejores teólogos del país, que pusieron la reflexión bíblica y teológica sobre el perdón y la reconciliación al servicio de la sanación del país. Las audiciones se convirtieron en una mezcla de juicio, confesión y escenificación moral, que se desarrollaban en el marco de una paraliturgia religiosa, en la que un Tutu revestido de púrpura, respondía intuitivamente a las necesidades de las víctimas y de la audiencia y afrontaba los momentos más traumáticos empleando himnos y oraciones³⁹. Su mayor contribución fue dotar de un claro carácter ético a la Comisión, y encastrarla en un marco teológico, en una ética esencialmente cristiana, llamando al arrepentimiento y a la reconciliación. “La religión es central en el proceso de sanación”, afirmaba un Tutu que supo llevar a cabo una creativa síntesis entre la dimensión cristiana del perdón y la reconciliación y la visión antropológica africana y su sentido comunitario reflejado en el concepto del *ubuntu*, que explicaba del siguiente modo:

“Sabéis que en África hemos tenido una jurisprudencia, una ciencia penal, que no es retributiva. Hemos tenido una jurisprudencia que era restaurativa. Cuando las personas tenían un conflicto en la sociedad tradicional, la intención principal no era castigar al delincuente, sino restaurar las buenas

³⁹ Sobre el papel de la religión en la Comisión, véase: P. MIERING, *The baruti versus de lawyers: the role of religion in the TRC process*, en Ch. VILLA-VICENCIO – W. VERWOERD (eds.), *Looking Back Reaching Forward (Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa)*, Cape Town 2000, 123-131.

relaciones. Porque África está preocupada o estaba preocupada, por las relaciones, por la integridad de las relaciones. Esto es lo que podemos aportar al mundo, un mundo que está polarizado, fragmentado, un mundo que destruye a las personas”⁴⁰.

Si Sudáfrica había sido paradigma de los peligros de toda ideologización de la fe cristiana, es también ejemplo del importante rol que la Iglesia está llamada a desempeñar en su misión de reconciliación. Recordar sus páginas más oscuras y sus momentos más luminosos nos sirve, en definitiva, de acicate para no olvidar que la Iglesia está llamada a ser Palabra de Dios para el mundo y que, como afirma D. Bosch, “en nuestra época, el sí de Dios al mundo se revela, en gran parte, a través de la participación misionera de la Iglesia en las realidades de injusticia, opresión, pobreza, discriminación y violencia”⁴¹.

⁴⁰ J. ALLEN (ed.), *Dios no es cristiano*, 32.

⁴¹ D. BOSCH, *Misión en transformación*, 26.