

# ¿Para que sirvella teología?

(^Alberto F. Roldan^)

**Hí**

LIBROS DESAFÍO™

# CONTENIDO

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| Presentación por Leopoldo Cervantes-Ortíz .....                   | 9   |
| Prólogo del autor a la segunda edición.....                       | 13  |
| Prólogo de José Míguez Bonino.....                                | 17  |
| Prefacio.....                                                     | 21  |
| 1. ¿Qué es la teología?.....                                      | 25  |
| 2. ¿Cómo se hace la teología?.....                                | 39  |
| 3. ¿Qué servicio presta la teología?.....                         | 63  |
| 4. ¿Cómo se desarrolló la autoridad en la teología?.....          | 77  |
| 5. ¿Qué caminos ha recorrido la teología en América Latina? ..... | 93  |
| 6. ¿Cómo desafía la posmodernidad a la teología?.....             | 119 |
| 7. ¿Teologías posmodernas?.....                                   | 137 |
| 8. Teologías de espiritualidad y de género.....                   | 157 |
| 9. La educación teológica ante los desafíos pluriculturales. .... | 171 |
| 10. Educación y cultura como herramientas para la misión .....    | 189 |
| Conclusión.....                                                   | 199 |
| Glosario.....                                                     | 205 |
| Bibliografía comentada.....                                       | 211 |
| Bibliografía general.....                                         | 215 |

# PRESENTACIÓN

## UNA REIVINDICACIÓN DE LA TEOLOGÍA

Nunca como ahora resulta tan necesaria una introducción a la teología como *¿Para qué sirve la teología?*, de Alberto F. Roldán, porque en muchas iglesias latinoamericanas, desgraciadamente, sigue instalado el antiintelectualismo que supone que estudiar seriamente la teología implica atribuir a la razón una superioridad innecesaria. Como si pensar la fe (o los contenidos de la misma) fuera una labor cuyos resultados atenían de antemano contra la espiritualidad o el crecimiento cristianos. Sorprendentemente, en un contexto europeo, adonde se supone habría menos rechazo a la teología, pensadores tan connotados como Karl Barth y Oscar Cullmann enfrentaron la misma oposición al «estudio creyente» de esta disciplina. De modo que la pertinencia del trabajo de Roldán resulta indiscutible en un ámbito eclesiástico tan precario en cuanto a textos de iniciación para estudiantes y cualquier persona preocupada por profundizar en los misterios de la fe cristiana. Las palabras del autor son elocuentes: «La perspectiva con que personalmente encaro la tarea de 'teologizar' implica, en su esencia, una actitud abierta a la reflexión, a la evaluación y a la revisión de los postulados. La teología, como pensamiento situado, significa una tarea siempre inacabada y abierta al futuro». En la introducción, José Míguez Bonino destaca la creativa respuesta que Roldán ofrece a la respuesta del título de la obra y advierte sobre la necesidad de que las nuevas generaciones de estudiosos evangélicos tengan acceso a libros como el de Roldán.

Estamos, pues, ante un libro analítico, disfrutable y dialogante, que ofrece iluminadoras relaciones entre la teología y la misión-evangelización y otras áreas (pastoral, ética, apologetica) y disciplinas, al mismo tiempo que traza puentes con la existencia-práctica real de la iglesia. Roldán practica el necesario e improrrogable diálogo con la preocupación evangelizadora. En ese contexto, una cita de Spurgeon es especialmente efectiva: «Sed bien instruidos en teología, y no ha-

gáis caso del desprecio de los que se burlan de ella porque la ignoran. Muchos predicadores no son teólogos y de ello proceden los errores que cometen. En nada puede perjudicar al más dinámico evangelista el ser también un teólogo sano, y a menudo puede ser el medio que le salve de cometer enormes disparates».

El autor sigue fielmente las lecciones de quienes no encuentran oposición entre teoría y práctica; su enfoque no olvida el diálogo cultural al ocuparse de la posmodernidad como problema-desafío inexcusable para el cristianismo contemporáneo. Continúa así, consecuentemente, la tradición protestante de atender apasionadamente los debates planteados a la teología por el pensamiento de todas las épocas.

El rigor metodológico no le resta intensidad a la discusión de los temas y se agradece muchísimo como cuando, en un par de capítulos expone el desarrollo de la autoridad teológica y el desarrollo de la teología en América Latina. Partiendo de una comprensiva visión de la sequía de otras épocas en este campo, reconstruye (y reconoce) los pasos que se han dado para inculturar la reflexión en el ambiente eclesial latinoamericano, católico y protestante. No obstante, su equilibrado énfasis en el mundo evangélico será de especial utilidad para los lectores del continente pues sintetiza con precisión los avatares de la reflexión teológica en sus vertientes ligadas a lo que fue el movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) y a la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Su tratamiento de la posmodernidad y de la teología de la prosperidad es un modelo de enjundia en cuanto a la valoración de la influencia ideológica (poco percibida) de aquella sobre las iglesias neopentecostales. Aprovechando los análisis de estudiosos brasileños, Roldán se refiere a los aspectos en que estas iglesias han abandonado el legado bíblico y evangélico para despeñarse en la búsqueda del lucro. Estas tendencias las engloba en lo que denomina «mutaciones teológicas» dominadas por los paradigmas posmodernos de la prosperidad y el éxito, entendidos como las panaceas absolutas para el problema de la pobreza inveterada, esto es, como el cumplimiento del sueño ancestral por superarla. Su juicio es contundente: «La teología de la prosperidad no toma con suficiente realismo la existencia del mal y el sufrimiento en la experiencia humana». Lleva a cabo algo similar con el modelo que llama «simplista», casi omnipresente en muchas iglesias y denominaciones.

Un nuevo capítulo sobre los desafíos pluriculturales a la educación teológica, aludida continuamente en el resto de la obra, propone

algunas pautas para desarrollar y profundizar la preparación de los nuevos pastores, donde las notas dominantes son el diálogo, la crítica y el respeto por la diferencia. Así concluye este volumen, de lectura obligatoria para cualquier persona preocupada por hacer presente el papel insustituible de la teología para la vida de las iglesias que deseen ser fieles al Evangelio de Jesucristo.

Leopoldo Cervantes-Ortiz

# PRÓLOGO DEL AUTOR A LA SEGUNDA EDICIÓN

Un sacerdote está obligado a enseñar a sus catecúmenos y a su comunidad según el símbolo de la Iglesia a la que sirve, puesto que ha sido admitido en ella con esa condición. Pero, como docto, tiene plena libertad, y hasta la misión, de comunicar al público sus ideas —cuidadosamente examinadas y bien intencionadas— acerca de los defectos de ese símbolo, es decir, debe exponer al público las proposiciones relativas a un mejoramiento de las instituciones, referidas a la religión y a la Iglesia.

— Immanuel Kant<sup>1</sup>

La obra que ahora presentamos en su segunda edición: *¿Para qué sirve la teología?* es fruto de muchos años de labor docente en América Latina. Sus contenidos se remontan a apuntes de clases de introducción a la teología que dicté en Bahía Blanca, Argentina, en los años 1980. Tomaron forma final en otros cursos que ofrecí en Buenos Aires y Londrina (Brasil) en la década de los años 1990. En su primera edición en castellano, fue libro de texto de los cursos de la Facultad Internacional de Educación Teológica en la Argentina. Pero donde alcanzó una resonancia mayor fue en Brasil, a partir del año 2000. Para sorpresa de los editores de Descoberta, esa primera edición en portugués se agotó en poco tiempo. Muchos seminarios e institutos teológicos de Brasil encontraron en este libro un texto adecuado para la introducción a los estudios teológicos, destacando su claridad expositiva, su profundidad de análisis y por ser escrito por un teólogo evangélico. Gracias a Dios, el éxito fue tan grande que tuvo que hacerse una segunda edición en portugués, revisada y ampliada, cosa que

1. Immanuel Kant, *Filosofía de la historia: Qué es la Ilustración*, La Plata: Terramar ediciones, 2005, pp. 35-36.

ocurrió en el año 2004. Esa edición contiene un capítulo adicional referido a las teologías feminista y de espiritualidad.

Ahora presentamos la anhelada segunda edición en español, también revisada y ampliada. Esta versión contiene algunas particularidades que es necesario poner de manifiesto. Todo el contenido ha sido revisado, introduciendo nuevos conceptos y notas al pie, con el fin de actualizar algunos conceptos. Especialmente se puede mencionar la cuestión referida a la hermenéutica, al final del capítulo 2 y las nuevas etapas que se desarrollaron en el seno de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, incluyendo especialmente la realización del CLADE IV. La presente edición de *¿Para qué sirve la teología?* contiene, además, tres capítulos nuevos respecto a la primera: el capítulo 8 referido a las teologías de espiritualidad y feminista, el capítulo 9, donde nos referimos a la educación teológica en culturas plurales, que es fruto de una conferencia sobre el tema que ofrecí en California en 2005 y el capítulo 10, referido a la educación y la cultura como herramientas para la misión de la Iglesia. Este último capítulo es -con ligeras modificaciones- una conferencia que pronuncié en Buenos Aires en noviembre de 2006. Los capítulos 9 y 10 ponen de manifiesto mi interés en la educación. Tengo la firme convicción de que la educación es el centro neurálgico de todo cambio cultural que, como tal, debe producirse no sólo en la sociedad sino también y, fundamentalmente, en la Iglesia, que está llamada a ser no una conservadora del statu quo sino, precisamente, un agente de cambio como anticipo del venidero Reino de Dios que ya está actuando en el mundo.

La primera declaración del libro que aparece en el prefacio a la primera edición dice textualmente: «El presente no es un libro de doctrina». Es preciso que aclare un poco más ese concepto. Muchos de los problemas y de las discusiones que se suscitan en los ámbitos eclesiales en torno a cuestiones doctrinales radican en no distinguir cuidadosamente entre «doctrina» y «teología». Para que una verdad teológica sea considerada «dogma» o «doctrina», debe haber alguna iglesia, denominación o confesión cristiana que así la defina. Pero la teología no consiste en una mera repetición de doctrinas ya aprendidas y consolidadas, sino que requiere una reflexión constante a fin de que, a partir de los datos bíblicos y de nuestro propio marco teórico doctrinal, demos un paso hacia delante para pensar la fe en nuevas situaciones y desafíos. Para decirlo en palabras de Clodovis Boff: «es necesario no confundir el dogma, en el sentido amplio de la doctrina firme de la Comunidad de fe o del patrimonio común de verdades, y la

teología, como una libre interpretación de un teólogo».<sup>2</sup> En América Latina, escenario de nuestra misión, es común embarcarse en debates teológicos surgidos en otras geografías y en otros tiempos históricos. Si la realidad es cambiante —hecho que nadie puede negar— es evidente que cada generación de cristianos y cristianas tiene la ineludible responsabilidad de teologizar o sea, responder desde la fe a los acuciantes problemas del mundo, usando para ello todas las herramientas analíticas a su alcance. Como decía Paul Tillich: «En todas estas cosas se precisa la sabiduría de este mundo y el poder de este mundo ~y todas las cosas son nuestras».<sup>3</sup> Por lo tanto, suscribo plenamente a lo que dice el teólogo reformado Jürgen Moltmann: «Hay problemas teológicos para los que cada generación debe hallar su propia solución si quiere que sean para ella germen de vida. Ninguna concepción histórica es definitiva ni conclusa».<sup>4</sup> Es en esta perspectiva de apertura a nuevos horizontes que la presente obra ha sido pensada y ejecutada.

Además de los contenidos nuevos y capítulos inéditos que aparecen en esta segunda edición de la obra, la misma se enriquece sensiblemente con el prólogo del teólogo y escritor mexicano Leopoldo Cervantes-Ortíz que pondera el libro de un modo tal vez exagerado. ¿Para qué sirve la teología? es un texto que ha sido usado como tal por parte de muchos educadores de América Latina. En particular quisiera mencionar a dos de ellos: El Dr. José Míguez Bonino, del Instituto Universitario Isedet, de Buenos Aires, y el Dr. Mariano Ávila, del Calvin Seminary También es un texto que integra la bibliografía obligatoria del Programa Doctoral Latinoamericano (Prodola), del cual tengo el honor de participar como profesor y asesor teológico.

Finalmente, mi gratitud más sincera a mi esposa Emi, constante y fiel compañera de la vida y la misión, y a mis hijos Myrian, David, Gerardo que, junto a Maximiliano y Débora, Santiago, Miqueas y, más recientemente Sophía, son los dones más preciados que el Dios Creador y Salvador ha querido otorgarme en su infinita gracia y misericordia. A él sea la gloria ahora y para siempre. Amén.

Alberto Fernando Roldán  
Buenos Aires, enero de 2007

2. Clodovis Boff, *Teoría do método teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998, p. 273. Cursivas originales.

3. Paul Tillich, *El Nuevo Ser*, Barcelona: Ariel, 1973, p. 136.

4. Jürgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca: Sigüeme, 1983, p. 11. Cursivas originales.

## PRÓLOGO

¿Por qué habría de interesarse en la teología un pastor o un evangelista latinoamericano? Porque eso es lo que ocurre en este libro de Alberto F. Roldan. Dos posibilidades se descartan solas: la teología no lo hará al autor ni rico ni famoso. Si lo buscara, tal vez otras actividades — incluso dentro del ministerio— le servirían mejor. La «teología» no ha gozado de gran demanda ni popularidad en el mundo evangélico latinoamericano. Podríamos pensar, en cambio, en una «sana curiosidad intelectual» o en una de esas «aficiones» que todos sentimos —un lujo que podemos darnos en momentos libres. Sin embargo, cuando examinamos la relativamente breve lista de «teólogos evangélicos» latinoamericanos (el lector puede hacer su propia selección) es otro el panorama: lo que encontramos son obras de docencia para la iglesia, examen de problemas que surgen de la responsabilidad pastoral, consideración de temas prácticos. Si el término no se prestara a mal entendidos, podríamos hablar de «teologías funcionales». Pero debemos entender que para que algo sea verdaderamente «funcional» no basta —aunque es indispensable— que responda a una necesidad (y por lo tanto que demuestre conocer a fondo esa necesidad) sino que, además, debe ser de calidad, basado en una comprensión profunda del tema o del problema, capaz de producir el efecto que se busca y de tal índole que no produzca más daños que beneficios. En ese sentido, un pastor o un laico responsable —en realidad cualquier creyente que quiera ser un discípulo activo y eficaz— necesita «una buena teología funcional». Esta puede parecer una larga disquisición para presentar la obra del pastor/profesor Alberto F. Roldan. Pero me pareció necesaria, porque entiendo el libro que vamos a leer como una invitación a los hermanos y hermanas evangélicos a adentrarse en esa comprensión de las dimensiones, alcances y posibilidades más ricas y profundas que hacen del creyente un testigo más capacitado del evangelio —una invitación a crecer, a añadir a la sola *leche*, que habrá que seguir bebiendo, el alimento sólido (1 Co. 3:2) que da vigor y eficacia.

En este punto, el propósito de Roldan es explícito: es una reivindicación de la teología. ¿Por qué tomarse ese trabajo? Muy simplemente, por dos razones. Una es que la teología es necesaria: sin un conocimiento más profundo y coherente de la doctrina cristiana mal se puede enseñar, predicar, evangelizar, traducir la fe en acción. Pero, además de necesaria, es inevitable: cada vez que, como creyentes, abrimos la boca, aunque sea sólo para leer un texto, estamos, incluso en las palabras que realzamos en la simple lectura, interpretando, diciendo algo de Jesucristo, de Dios, de la fe, de la iglesia, de la salvación, algo que es bueno o malo, verdadero o distorsionado, constructivo o negativo, claro o confuso, oportuno o desubicado. No podemos evitarlo: y es una grave responsabilidad. La teología es un instrumento indispensable, que todos usamos. Roldan nos invita a entender qué es, de dónde nos viene, cómo funciona, cómo nos ayuda a «discernir».

«Discernir» es un aspecto fundamental en la vida del creyente. El apóstol Pablo nos invita a hacerlo a partir de «una mente nueva» —una nueva manera de entender (Ro. 12:1-2)—, que nace del Espíritu, se hace activo en el amor y se traduce en «conocimiento» —profundidad de comprensión del «misterio de la fe»— y «percepción» —ver con más claridad lo que está ocurriendo a nuestro alrededor (Fil. 1:9). La teología nos ayuda a «discernir». ¿Cómo? El libro que presentamos nos guía por dos caminos que se conectan. Uno es el de las definiciones básicas: qué se propone y en qué se funda la teología, de dónde deriva su autoridad. El otro es el de los procedimientos: la actitud, el método, las formas de interpretación. La forma de hacerlo es a la vez histórica y sistemática —nos permite ver cómo se han ido formando estas interpretaciones que recibimos de nuestros padres en la fe, para que, cuando hoy hacemos la nuestra propia —lo que, como hemos visto, no podemos evitar— tengamos en cuenta los aciertos, los traspiés y las posibilidades que ha vivido la comunidad de fe y aprovechemos de esas experiencias. En el capítulo tercero (¿Qué servicio presta la teología?) nos irá mostrando sistemáticamente las conexiones de la teología con las diversas dimensiones de la vida de la comunidad cristiana en el mundo —la extensión de la fe, la defensa de la fe, el cuidado mutuo que hace a la salud de una congregación y de sus miembros y la práctica de la fe en la vida personal y social del creyente.

Finalmente, el libro nos ofrece, en un lenguaje claro y accesible, dos perspectivas para juzgar las alternativas teológicas que se nos presentan. Por una parte, las direcciones en las que se ha movido la teología en América Latina (particularmente en el mundo evan-

gético) y por otra parte, los nuevos desafíos de la cultura actual. Hay ciertos aspectos de la obra que quisiera subrayar. El primero es su amplitud de visión: Roldan trata de abarcar, con discernimiento pero con respeto, la totalidad de nuestro mundo evangélico y nos relaciona con el pensamiento teológico de diversas corrientes, tanto dentro de nuestro continente como en el panorama mundial. En este sentido, su bibliografía es rica y cuidadosa —se mencionan las obras más fundamentales y significativas de diversas líneas teológicas. En segundo lugar, su trabajo es «respetuoso» del lector: no intenta «capturarlo» para hacerlo «prosélito» de su propia manera de ver sino más bien le abre horizontes, lo invita a pensar, ofrece una «introducción» más bien que «la última palabra». Finalmente, creo que es un trabajo muy oportuno: en este continente, los evangélicos hemos crecido en número: por consiguiente, aumenta nuestra responsabilidad. Las manifestaciones religiosas de los más diversos orígenes invitan y reclaman a nuestro pueblo: es indispensable el discernimiento. Nuestras generaciones jóvenes han crecido en presencia, en preparación intelectual, en participación en la sociedad: reclaman y merecen recibir una comprensión más profunda y abarcativa de la fe que han recibido, para que a su vez puedan atestiguarla en medio de las tensiones, contradicciones y búsquedas de nuestro mundo globalizado. Por eso, no sólo debemos alegrarnos y agradecer a Dios por trabajos como los de un teólogo evangélico joven como Roldan —aunque tiene ya otras obras en su haber— sino que podemos sentirlo como una invitación a participar juntos en esa búsqueda.

José Míguez Bonino  
Ramos Mejía, mayo de 1999

## PREFACIO

El presente no es un libro de doctrina. Entiendo que las iglesias en particular, y las denominaciones en general, son las encargadas de elaborar sus propias doctrinas y enseñarlas a sus miembros. Más bien, esta es una obra de introducción al quehacer teológico, es decir, a su elaboración como pensamiento y a su inserción en los ámbitos eclesiales y sociales con los que la teología se relaciona. Desde los sectores más diversos, ya religiosos, ya universitarios, la teología no ha gozado del debido reconocimiento. Para algunos cristianos, no se sabe de qué se trata. Para otros, la teología no tiene mucho valor práctico y suponen que pueden ministrar en la iglesia, prescindiendo de ella. Otros, instalados en ámbitos académicos, piensan —acaso sin haberla estudiado— que la teología tiene escaso rigor científico. Podría decirse que describen a la teología como «pequeña y desagradable» (Walter Benjamín) y, en consecuencia, no están dispuestos a «aprender de la maestra que se esconde en la enana poco agraciada» (José M. Mar-dones).

Encarar el estudio de una ciencia determinada, implica la necesidad de responder a preguntas básicas: ¿De qué trata esa ciencia? ¿Qué métodos utiliza? ¿Para qué sirve? Estas son algunas de las preguntas que se procurará responder en este libro. El objetivo general del mismo es proveer a quien se inicia en la teología, de los elementos preliminares que le permitan realizar la tarea teológica con mayor preparación y disposición. Habitualmente, el alumno de teología es expuesto a contenidos teológicos —en general desde la metodología sistemática— sin previa formulación de los prolegómenos: ¿Qué es teología? ¿Es una ciencia? ¿Qué clase de ciencia? ¿Cómo se hace? ¿Es útil? Por supuesto, estas preguntas también son importantes para quienes, sin ser alumnos de esta disciplina, están interesados en ella por motivos diversos.

En el capítulo 1 muestro qué es la teología, proveyendo definiciones y reflexionando sobre la posibilidad de la elaboración de un pensamiento teológico y sus limitaciones. Allí también encaro una

fundamentación de su carácter científico. El capítulo 2 está consagrado al tema epistemológico y metodológico, distinguiendo los distintos procedimientos que se aplican en la elaboración de la teología los cuales, a su vez, permiten distinguir entre «teología bíblica» y «teología sistemática», forma esta última que ha sido fuertemente cuestionada en algunos ámbitos académicos, pero que aquí defiendo apelando a la opinión de especialistas como Paul Tillich, Jürgen Moltmann y Clodovis Boff. También en ese capítulo me refiero al problema hermenéutico, aspecto vital en toda elaboración teológica.

En el capítulo 3 reivindico el carácter práctico de la teología. Contrariamente a lo que se piensa en muchos sectores de las iglesias evangélicas hoy, la teología es insustituible tanto en la vida del discípulo de Jesús como en la misión de la Iglesia. Reflexiono sobre la importancia de la teología para la misión, la evangelización, la tarea pastoral, la apologética y la ética.

En el capítulo 4 desarrollo la doctrina de la autoridad en la historia. Esa sección del libro inicialmente fue un trabajo que elaboré dentro del campo de la historia de las doctrinas. La inclusión de ese trabajo aquí —con algunas ampliaciones— obedece al hecho de que su contenido está íntimamente relacionado con el tema de la autoridad para la teología.

El capítulo 5 fue publicado originalmente por la revista *Kairós* del Seminario Teológico Centroamericano, en su número especial 14-15 de 1994 en homenaje a un apreciado maestro, el Dr. Emilio Antonio Núñez. Aquí es reproducido —en forma sensiblemente ampliada— con permiso de los editores de esa revista. Debo confesar que ese artículo me provocó algunas controversias y críticas elípticas. En la presente versión intento ofrecer una respuesta criteriosa a esas críticas y algunas matizaciones respecto a la identificación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL).

En el capítulo 6 me refiero a los desafíos de la posmodernidad a la Iglesia y, por ende, a su discurso teológico. Finalmente, en el capítulo 7 dedico un amplio espacio al análisis de la llamada «teología de la prosperidad» la que, a mi ver, se construye a partir de un paradigma posmoderno y cuyos énfasis teológicos implican serias modificaciones a la vida y la misión de la Iglesia de Jesucristo en estos tiempos.

Entendiendo que podría ser una herramienta útil, he insertado al final del libro una bibliografía comentada, en la que se ponderan obras que considero fundamentales para ulteriores investigaciones que el lector quisiera encarar. Para las citas bíblicas he usado la versión Reina-Valera 1960, salvo en los casos en que se indican otras traducciones.

Una palabra aclaratoria sobre el subtítulo de la obra: por «respuesta crítica» debe entenderse que la misma no es ni dogmática ni definitiva. La perspectiva con que personalmente encaro la tarea del «teologizar» implica, en su esencia, una actitud abierta a la reflexión, a la evaluación y a la revisión de los postulados. La teología, como pensamiento situado, significa una tarea siempre inacabada y abierta al futuro. Precisamente, la obra artística de tapa, refleja a través del símbolo, el esfuerzo por repensar la teología desde América Latina en busca de nuevos horizontes.

Dejo constancia de una especial palabra de gratitud para Emi, amada esposa que, como auténtica ayuda idónea, realizó con sumo esmero las correcciones del manuscrito. Todo el trabajo de diseño estuvo a cargo de mi hijo David Alberto, a quien también le alcanza la definición de Peter L. Berger: «La teología, al menos para mí, se asemeja a una enfermedad que permanece latente durante años, pero que más adelante vuelve a aparecer a intervalos más o menos periódicos». Acabamos de descubrir, por nuestra parte, que esta «enfermedad» puede ser contagiosa.

Quiero agradecer muy sinceramente a dos colegas amigos que me han alentado en la publicación del presente libro. Uno de ellos es el Dr. José Norberto Saracco, con quien tengo el privilegio de compartir muchos años en la fecunda labor de educación teológica en FIET, y quien no sólo me ha alentado sino que ha visto el potencial de este trabajo para el alumnado de FIET en el mundo hispanoamericano y aún de otras instituciones hermanas. El otro colega es el Dr. José Míguez Bonino, a quien tuve el honor de contarle como asesor de mi tesis doctoral y a quien, muy respetuosamente, dedico el presente libro. Él no sólo se tomó el trabajo de leer minuciosamente el manuscrito sino que también formuló valiosas observaciones. Reconozco que ha sido el maestro que más ha influido en mi forma de pensar y escribir la

teología. Por supuesto, todo error de concepto o imprecisión en los contenidos del libro deben ser atribuidos a mi persona.

El objetivo primordial es que el contenido de esta obra, pueda servir de punto de partida para entender a la teología como una reflexión que, desde los datos de la Biblia, entra en un fecundo diálogo con la realidad eclesial y social en que estamos insertos como cristianos. Es mi ruego que la abundante gracia del Señor nos capacite para hacer teología con devoción, humildad y actitud de servicio.

Alberto F. Roldan

Ramos Mejía, invierno de 1999

# CAPÍTULO 1:

## ¿QUÉ ES LA TEOLOGÍA?

No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyere no llegaría a comprender.

— Anselmo de Canterbury

Cuando realizamos un viaje de larga distancia, ya sea en ómnibus, tren o avión, es habitual que se suscite un diálogo con la persona que circunstancialmente se sienta a nuestro lado. Ese diálogo, en el caso de quienes nos dedicamos a la teología, puede darse en los siguientes términos:

¿Mi profesión? Bien... soy teólogo. No, el señor no me oyó bien. No soy geólogo. Teólogo. Eso mismo...  
No es necesario disimular el espanto puesto que yo mismo me espanto, frecuentemente. Ni esconder la sonrisa. Yo comprendo. Tampoco es necesario pedir disculpas. Sé que su intención fue buena. Preguntó sobre mi profesión sólo para iniciar una conversación. El viaje es largo. Es fácil hablar sobre profesiones. Todo habría andado bien si mi profesión fuese una de las que conoce todo el mundo. Si yo hubiese dicho dentista, médico, mecánico, agente fúnebre, estaríamos ya en medio de una animada charla. De la profesión pasaríamos a la crisis económica, de la crisis económica saltaríamos hacia la política y el mundo sería nuestro..."

Este relato del teólogo brasileño Rubem Alves refleja asombro y confusión. A veces, decir que somos «teólogos» resulta incomprensible o chocante. La gente nos confunde por «geólogos», término fonéticamente parecido. En algunos casos, nos considera como «expertos en cuestiones de religión». En otras ocasiones, da por sentado que somos sacerdotes y se extraña cuando aclaramos que somos pastores.

## 1. Etimología y definiciones

Curiosamente, el término «teología» no es de origen bíblico, es decir, no se encuentra en las Sagradas Escrituras. Fueron los griegos, no los apóstoles, quienes acuñaron el término para designar al discurso que los poetas elaboraban con referencia a los dioses. No debe sorprendernos, entonces, que Orfeo y Homero hayan sido denominados «teólogos». Con suficiente razón, André Dumas se refiere a la teología como «ese vocablo elaborado con vacilaciones por los griegos, aplicado con una resolución a menudo exagerada por la tradición cristiana. . .»<sup>2</sup> A pesar de ello, lo cierto es que a través del uso del vocablo por los padres de la Iglesia (escritores cristianos de los primeros siglos) y los teólogos de la Edad Media, la teología ha llegado a constituirse en una ciencia y una tarea fundamental para la Iglesia Cristiana. En cierto modo, podemos decir que a partir del momento en que empezamos a reflexionar y hablar acerca de Dios, estamos haciendo teología. Por ende, vale la pena que encaremos la tarea con la mayor seriedad y precisión, toda vez que se trata del estudio más sublime al que el hombre pueda aspirar.

¿Cómo puede definirse a la teología? Toda definición, como sabemos, supone una delimitación entre lo esencial y lo secundario, lo central y lo periférico. Si en otras ramas del conocimiento humano, tales como la filosofía, la sociología o la historia resulta poco menos que imposible elaborar una definición enteramente satisfactoria y aceptable para todos, ¡cuánto más lo es en el caso de la teología! No obstante, es posible ir desde definiciones generales hasta definiciones descriptivas más elaboradas. He aquí algunas:

«Discurso concerniente a Dios»

«Ciencia de lo sobrenatural»

«Ciencia de la religión»

2. André Dumas, *Dietrich Bonhoeffer: Una teología de la realidad*, trad. por Jesús Cordero, Bilbao: Descleé de Brouwer, 1971, p. 11.

«Estudio sobre Dios».

Definiciones más elaboradas son las siguientes:

«La ciencia de Dios según él se ha revelado a sí mismo en su Palabra» (Ernest Kevan).

«Teología es la exhibición de los hechos de la Escritura, en su propio orden y relación» (Charles Hodge).

«... la interpretación metódica de los contenidos de la fe cristiana» (Paul Tillich).

«Dogmática<sup>3</sup> es la ciencia en la cual la Iglesia, según el estado actual de su conocimiento, expone el contenido de su mensaje, críticamente, esto es, midiéndolo por medio de las Sagradas Escrituras y guiándose por sus Escritos Confesionales» (Karl Barth).

Estas definiciones representan distintos enfoques de lo que es teología y contienen elementos comunes y otros que son particulares de cada autor. Por ejemplo, tanto Kevan como Barth definen a la teología como ciencia, pero mientras el primero sólo se refiere a la revelación de Dios en su Palabra, Barth es más amplio, ya que señala que esa ciencia es forjada por la Iglesia, de acuerdo al estado de su conocimiento, para exponer el mensaje en forma crítica. Para que no queden dudas, Barth indica a las Sagradas Escrituras y a las confesiones de la Iglesia como los parámetros que hay que tener en cuenta en la elaboración teológica.

Por su parte Charles Hodge define la teología como una exhibición de los hechos de la Biblia, poniendo énfasis en el ordenamiento de los mismos y su relación. La definición es clara, no obstante cabe preguntarse cuál es ese orden y relación. Se trata de algo difícil de poder determinar a partir de la Biblia, ya que, como sabemos, la Biblia no nos ha sido dada en un ordenamiento de temas. Casi podríamos decir que no hay nada más asistemático que las Sagradas Escrituras.

3. Podemos interpretar la palabra «Dogmática» en sentido lato como sinónimo de «Teología Sistemática». No obstante, «Dogmática» tiene un matiz que hace referencia a la doctrina que cree la Iglesia y no tanto a postulados sistemáticos que elabora un teólogo determinado. Para más información sobre dogmas, dogmática y teología sistemática, véase Luis Berkhof, *Introducción a la Teología Sistemática*, trad. Felipe Delgado Cortés, Grand Rapids: Tell, 1973, pp. 4-36.

El orden de que habla Hodge, sí tiene que ver con la teología sistemática propiamente dicha. Podemos ilustrar el hecho comentando el orden que clásicamente ha seguido la teología sistemática. En efecto, la teología sistemática comienza con el tema de Dios, a lo que denomina «teología propia», es decir, «teología propiamente dicha» porque aborda el tema central de la teología: Dios, su existencia, sus atributos, su obrar. Luego, la sistemática se ocupa de enfocar el tema del hombre, es decir, la antropología. Allí se analiza la creación del hombre, su naturaleza y su condición pecaminosa. Esto último, precisamente, sirve de nexo para la doctrina del pecado, que técnicamente se denomina «jamartiología» (transliterando la expresión griega *jamartía*, que significa «pecado»). Luego, la teología sistemática se ocupa de la persona de Cristo, es decir, la «cristología», sus naturalezas, sus nombres y, por supuesto, su obra. Esto último, sirve de puente para el gran apartado referido a la salvación, es decir, la «soteriología». En las últimas secciones de la sistemática, nos encontramos con la eclesiología y la escatología, consagradas a la Iglesia y las cosas finales, respectivamente. Este breve recorrido de la sistemática, tal como ha sido concebida clásicamente, no carece de flancos débiles. Inclusive, no han faltado quienes han criticado el planteamiento del tema teológico a partir de Dios. Esta crítica, que a primera vista pareciera injustificada, no es tan así. Por supuesto, el tema central de la teología es Dios. No cabe duda de ello. Pero de lo que se trata es de saber si la primera pregunta que naturalmente se hace el hombre es referida a un Ser superior o, más bien, es una pregunta sobre sí mismo. Como bien señala Hans Küng:

El problema de Dios es también el problema del hombre, pero también vale la inversa: el problema del hombre es el problema de Dios, sea para aceptarlo o para desecharlo. A su vez, la pregunta por la teología y la antropología, o por la antropología y la teología, acusa una estrecha interdependencia con el problema de la cristología.<sup>4</sup>

Este agudo comentario muestra la interdependencia de los temas teológicos e indica que no siempre es fácil determinar cuál es el primer tema en teología, sobre todo si no distinguimos entre importancia ontológica e importancia existencial. En otros términos, aunque no dudamos de que Dios es el tema o, más bien, la persona más importante de la teología, no es menos cierto que el punto de partida de la

4. Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, trad. Rufino Jimeno, Barcelona: Herder, 1974, p. 14.

reflexión teológica muchas veces es la existencia histórica, concreta y a veces trágica del hombre que piensa.

Es probable que el clásico primer tema de la sistemática, Dios, su existencia y atributos, sea una herencia del pensamiento griego en torno al *Ser* y de lo cual, ha derivado en el planteamiento de las famosas «pruebas teístas», aceptadas sin mayores vacilaciones por los teólogos sistemáticos e incorporadas al inconsciente colectivo de los cristianos que las aceptan como si fuera parte de la revelación misma. Por otra parte, en lo que se refiere a la escatología, históricamente ella ha sido colocada en las postrimerías de los tratados teológicos. En tiempos recientes, Moltmann ha cuestionado esta ubicación postrera de las doctrinas escatológicas ya que «llevaban una vida peculiarmente estéril, situadas al final de la dogmática cristiana».<sup>5</sup> En lugar de ello, Moltmann postula que «lo escatológico no es algo situado *al lado del* cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana».<sup>6</sup>

Finalmente, un breve comentario a la definición de Paul Tillich. Este gran teólogo luterano define la teología como «la interpretación metódica de los contenidos de la fe cristiana». Si observamos detenidamente, el énfasis está puesto en el método que, en su caso, y como veremos más adelante, es el de la correlación. Pero el segundo elemento importante de la definición está en que Tillich, a diferencia de Kevan y Hodge, no menciona la Biblia, sino que se refiere a «la fe cristiana». Obviamente, a la hora de hacer teología, Tillich no podrá evitar el uso de la Biblia. Pero en su comprensión —a mi ver, adecuada— la teología sistemática no es un mero alineamiento de textos bíblicos, sino que representa, junto a la exposición de los datos bíblicos, un diálogo constante con la cultura en la que estamos inmersos. Como lo define adecuadamente Daniel Migliore:

Teología no es una mera repetición de doctrinas tradicionales sino una persistente búsqueda de la verdad que ellas señalan, y que sólo expresan en forma parcial y fragmentaria. Como búsqueda continuada, el espíritu de la teología es interrogativo antes que doctrinario; presupone una disposición para cuestionar y para ser cuestionado.<sup>7</sup>

5. Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, trad. Diorki (A. P. Sánchez Pascual), Salamanca: Sigüeme, 1969, p. 19.

6. *Ibid*, p. 20. Énfasis original.

7. Daniel L. Migliore, *Faith seeking understanding: An introduction to a Christian Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, p. 1.

## 2. Posibilidad de la teología

¿Es posible la teología? ¿Se puede elaborar un discurso sobre Dios? En un sentido estricto, es muy cierto aquello que dijera Karl Barth: «de Dios puede hablar sólo Dios». De modo que, en términos absolutos, hay sólo una teología infalible, perfecta, es decir, la teología de Dios, su Palabra. Pero, con todo, **es posible elaborar un discurso actual sobre Dios, si tenemos en cuenta los siguientes hechos:**

En primer lugar, Dios existe, ha actuado y ha hablado. El que se acerca a Dios debe creer que él existe (Heb. 11:6). Este Dios vivo y verdadero, eterno, ha actuado en el tiempo de los hombres. Es el Creador de todas las cosas, el Soberano. Pero a pesar de su grandeza, no ha dejado al hombre, su criatura, en el abandono o la ignorancia. Por el contrario, se ha revelado tanto en forma general como especial. Se ha revelado en su creación y en su Palabra: encarnada y escrita. «Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras a nuestros padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo» (Heb. 1:1-2). Son las Escrituras las que contienen el registro de este hablar de Dios. Su centro es la Persona de Jesucristo, el Verbo, la Palabra, el Logos de Dios (Jn. 1:1, 14). Las Escrituras constituyen el texto de la teología, porque el tema de esta ciencia no es Dios en absoluto sino Dios en su revelación. El conocimiento que logramos adquirir de Dios, no será exhaustivo —¡no podemos agotar a Dios!— pero sí verdadero, porque está fundamentado en su revelación.

En segundo lugar, la teología es posible a partir de la realidad de que el hombre ha sido creado a la imagen de Dios. La afirmación básica de la Biblia en cuanto al hombre es precisamente ésta: el hombre ha sido creado por Dios a su imagen, semejante. De alguna manera, que la teología después tratará de definir, el hombre es portador de la imagen de Dios. Es ese parecido con Dios, lo que permite que el hombre escuche a Dios y le responda con fe. No se trata de una fe como mero asentimiento intelectual a ciertas fórmulas dadas. Se trata de una fe como actitud de respeto y obediencia a Dios. Una disposición que involucra a toda la persona: intelecto, emoción, sentimiento, voluntad. Jesús dice que «el que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la doctrina es de Dios o si yo hablo por mi propia cuenta» (Jn. 7:17). El requisito para todo conocimiento teológico auténtico, es la disposición a realizar la voluntad de Dios.

En tercer lugar, la teología es posible por la acción iluminadora y didáctica del Espíritu Santo. Así como el Logos es el intérprete del Padre («declaró» en Jn. 1:18 en el original griego se puede traducir:

«exegetó» o «hacer la exégesis» señalando a Jesucristo como el intérprete del Padre) el Espíritu Santo es el que hace posible que conozcamos las cosas de Dios. Pablo dice que «Dios nos las reveló a nosotros por el Espíritu; porque el Espíritu todo lo escudriña, aún lo profundo de Dios» (1 Co. 2:10). Y añade: «lo que Dios nos ha concedido... también hablamos, no con palabras enseñadas por sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu» (1 Co. 1:12b-13). En otros términos, podríamos decir que estudiamos y elaboramos teología, por la misericordia de Dios concedida a nosotros y mediante la acción del Espíritu de Dios. No hay teología si el Espíritu está ausente.

La teología es posible a partir de tres realidades expuestas y que sintetizamos:

- A. DIOS, QUE SE HA REVELADO EN JESUCRISTO Y LA ESCRITURA
- B. EL HOMBRE, CREADO A SU IMAGEN (MENTE, INTELIGENCIA)
- C. LA ACCIÓN ILUMINADORA DEL ESPÍRITU SANTO

Pero ¿significa esto que la teología no tiene límites? Veamos... Como toda ciencia, la teología aspira a un conocimiento cierto y auténtico del objeto que estudia, pero su certeza y autenticidad no son sinónimos de infinitud ni de exhaustividad. Por el contrario, todavía sigue en vigencia aquella pregunta registrada en Job 11:7: «¿Descubrirás tú los secretos de Dios? ¿Llegarás tú a la perfección del Todopoderoso?» Y también debemos atender la expresión de Pablo en Romanos 11:33: «¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuan insondables son sus juicios, e inescrutables sus caminos!» Por más penetración que tenga el teólogo, nunca logrará conocer en toda su dimensión la eterna sabiduría de Dios. Su conocimiento será verdadero pero limitado. Por otra parte, no siempre el lenguaje humano es suficiente como para expresar adecuadamente las verdades de Dios. Y, además, mientras la Biblia es la Palabra de Dios y en sí misma es completa para todo cuanto necesitamos saber en orden a la salvación, ciertamente no es exhaustiva. En ciertos temas sobre los cuales nos gustaría recibir mayor información, o bien guarda silencio o nos proporciona escasos datos. Pero, aparte de los límites señalados, podemos también agregar que así como en otras ciencias el conocimiento es inacabado, también ocurre lo mismo con la teología. A ello se suma el problema de la hermenéutica

que debe aplicarse al estudio de la Biblia. Y, finalmente, nuestra falta de discernimiento espiritual en cuanto a las cosas de Dios, debido a nuestra fmitud y nuestro pecado.

### 3. Una ciencia en relaciones

Así como tuvimos problemas al procurar definir la teología, nos ocurre lo mismo al intentar definir la ciencia. ¿Qué es «ciencia»? Etimológicamente, «ciencia» significa simplemente «saber», «conocimiento». «La ciencia es un modo de conocimiento que aspira a formular mediante lenguajes rigurosos y apropiados —en lo posible, con auxilio del lenguaje matemático— leyes por medio de las cuales se rigen los fenómenos».<sup>8</sup> La definición de ciencia no es totalmente aplicable a los diversos campos que abarca lo científico. Por ello, es menester hacer una aclaración acerca de las varias clases de ciencias. Se puede hablar de «ciencias especulativas», que son las que estudian las relaciones entre los conceptos abstractos. Un ejemplo de este tipo de ciencias serían las matemáticas.

Existen también las llamadas «ciencias naturales», que estudian los fenómenos de la naturaleza, tanto en su aspecto teórico como práctico. Su amplio campo abarca, entre otras, a la biología, la geología, la botánica. Pero todavía queda otro espectro de ciencias que tienen como objeto de estudio al hombre, es decir, al hombre en relaciones sociales. Por ello, a esas ciencias se las denomina «sociales». El filósofo alemán Wilhelm Dilthey denominó «ciencias del espíritu» a la historia, la sicología, y la sociología. Este breve panorama en cuanto a la diversidad del campo científico, nos muestra que no es posible rechazar en forma apriorística a la teología como ciencia. Como otras ciencias, la teología tampoco trabaja en laboratorio, mediante experimentos y repeticiones de fenómenos que permitan elaborar teorías operativas. Pero no por ello deja de tener un carácter científico.

Pero veamos por un momento, por qué se ha rechazado a la teología como ciencia y qué clase de ciencia es. Luis Berkhof provee algunos datos importantes respecto al cuestionamiento de la teología como ciencia, al decir:

Fue de manera especial, a fines del siglo xvm cuando se puso a discusión el derecho de la teología a ser considerada ciencia, y hasta se le negó explícitamente. Esto se debió en parte a la crítica de Kant respecto a la facultad del conocimiento, según

8. José Ferrater Mora, «ciencia» en *Diccionario de Filosofía Abreviado*, 3ra. edición, Barcelona: Edhasa-Sudamericana, 1978.

la cual es imposible obtener cualquier conocimiento teórico acerca de Dios y de lo supersensible en general; y en parte a la presuntuosa demanda de las ciencias naturales de ser las únicas ciencias dignas de ese nombre.<sup>9</sup>

La referencia que hace Berkhof a la influencia de Kant, fundamentalmente es en cuanto a su reducción de la razón pura al campo de los fenómenos. Como se recordará, Kant habla de dos ámbitos: lo *noumenal* y lo *fenomenal*. Las realidades de este último campo, pueden ser conocidas por lo que él llama «razón pura». Pero lo que está fuera de nuestros sentidos —realidades como Dios, la vida eterna, etc.— sólo pueden ser conocidas por un ejercicio práctico de la razón, es decir, la «razón práctica». Apelamos a Hans Küng para entender mejor esta cuestión:

[...] la idea de Dios es un *concepto-límite teórico necesario*, que como una estrella lejana resulta inalcanzable en el proceso cognoscitivo, pero que siempre se puede tener como meta ideal.<sup>10</sup>

¿Cómo se conoce a Dios? Dice Küng interpretando a Kant: «no por la razón teórica, sino solamente por la *razón práctica*; no en la ciencia, sino en la moral»<sup>11</sup> y «Tuve, pues, que eliminar el *saber* para dejar lugar a *la fe*».<sup>12</sup> Resulta claro, entonces, que al separar a la *razón* en dos campos, y al reducir el saber y la ciencia sólo al campo de lo fenoménico, Kant de alguna manera influye para que la teología no sea considerada en sentido estricto: una ciencia. Pero ¿es ciencia?

Para ser considerada «ciencia», la teología debe tener un objeto de estudio y una metodología adecuada a ese estudio. El problema de la negación de la teología como ciencia, puede radicar en el hecho de que se pretende aplicarle los métodos propios de otras ciencias. Al respecto, señala agudamente Robert McAfee Brown:

9. Luis Berkhof, *Introducción*, pp. 36-37.

10. Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 4ta. edición, trad. X Ma. Bravo Navapetro, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 737. Énfasis original.

11. *Ibid.* Énfasis original. Kant distingue entre creencia, convicción y persuasión, cuando dice: «La creencia (*das Fürwahrhalten*) es un hecho de nuestro entendimiento susceptible de descansar sobre principios objetivos, pero que exige también causas subjetivas en el espíritu del que juzga. Cuando es admisible por cada cual en tanto, por lo menos, que tenga razón, su principio es objetivamente suficiente y la creencia se llama *convicción*. Si sólo se fundamenta en la naturaleza particular del sujeto, se llama *persuasión*.» Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, 5ta. edición, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Nuñez, México: Editorial Porrúa, 1979, p. 355.

12. Küng, *Op. Cit.*, p. 742. Énfasis original.

[...] sería muy anticientífico exigir que el geólogo estudie la Era Paleozoica de acuerdo con los métodos usados por el sicólogo para investigar los desórdenes neuróticos.<sup>13</sup>

Por ende, este autor sugiere los elementos esenciales para la elaboración científica de la teología:

Consecuentemente, el lenguaje, y el método de la teología debe estar íntimamente relacionado al compromiso, confianza, oración, relación personal, adoración y alabanza. Tratar de divorciar la teología de ello, sería realmente la cosa más «anticientífica» que uno podría hacer.<sup>14</sup>

El carácter científico de la teología ha sido defendido por varios autores. Tomás de Aquino, por ejemplo, exigió para la teología el título de ciencia en el sentido más pleno. En el siglo xm se veía a la teología partiendo de artículos de fe, de axiomas o presupuestos a partir de los cuales se construía la teología. La teología se presentaba con un método deductivo. La diferencia con las ciencias de la razón, para Tomás, estaba dada en que mientras ellas partían de la luz de la razón (*lumen rationis*), la teología partía de la luz de la fe (*lumen fidei*).

También en el siglo xm Alejandro de Hales y Buenaventura subrayaron el carácter práctico de la teología para fundamentar su cientificidad. Por «práctico» ellos concebían despertar el temor y el amor a Dios. Esta orientación aparece contrastando el intento tomista de hablar de la teología como ciencia especulativa en el sentido aristotélico.

Asimismo, también se habla de la teología como ciencia positiva. Es distinguible de la teología escolástica. Esta última, se basaba en argumentos racionales y filosóficos. La teología positiva se basa en presupuestos tomados de la Sagrada Escritura. Mientras la teología especulativa intenta profundizar y sintetizar intelectualmente el contenido de la revelación de Dios, la teología positiva intenta responder —mediante investigación histórica y exegética— a la pregunta: ¿cuál es la verdad revelada por Dios?<sup>15</sup>

Finalmente, una breve referencia a Barth en cuanto a la cientificidad de la teología. Para Barth la teología como ciencia se mide en su adecuación a los hechos y al objeto de la teología. El objeto de la

13. Robert McAfee Brown, *The Spirit of Protestantism*, New York: Oxford University Press, 1961, p. 125.

14. *Ibid.* p. 126.

15. Estas ideas están más desarrolladas en Wolfhart Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, trad. Eloy Rodríguez Navarro, Madrid: Libros Europa-Cristiandad, 1981, pp. 249-257.

teología es Dios en su revelación. De Dios sólo puede hablar Dios. Luego, la teología sólo puede ser servicio a la voluntad de Dios, servicio a la palabra de Dios. «La teología sirve a la revelación, sirviendo a la predicación».

¿Con qué ciencias se relaciona la teología? Obviamente, la teología tiene poco que ver con las ciencias naturales o las ciencias matemáticas, físicas o químicas. Pero sí se relaciona íntimamente con las ciencias humanas, las ciencias sociales y las ciencias del lenguaje. Por ejemplo, al hablar de teología nos estamos refiriendo a lo discursivo y que se elabora a partir de datos extraídos de un libro: la Biblia. Luego, esto implica una vinculación directa con la lingüística, la hermenéutica, la filología.

También la teología se relaciona con la filosofía, especialmente, como se verá más adelante, la teología sistemática. En efecto, ha sido la filosofía la que ha dado el marco o aparato conceptual para su expresión. Por supuesto, cuando hablamos de teología pastoral, la vinculación más directa hoy es con la psicología. Nuevas corrientes en el pensamiento teológico actual nos llevan a ver la relación entre teología, sociología y política. La «teología de la esperanza», elaborada por Jürgen Moltmann, y la «teología de la liberación», son claros ejemplos de esta clase de relaciones.

Wolfhart Pannenberg en la obra recién citada, vincula a la teología tanto con la filosofía como con la ciencia histórica. Dice: «En cuanto que la experiencia religiosa, que es materia de la teología, es histórica, la teología está relacionada no sólo con la filosofía, sino también con la ciencia histórica [...]».<sup>16</sup> Al vincularse con ese tipo de ciencias, su carácter epistemológico obviamente no es del mismo carácter que las llamadas «ciencias duras» pero lo que se quiere expresar es que la teología, al explicar sus enunciados lo debe hacer de un modo coherente así como son formuladas las hipótesis históricas y hermenéuticas. También es atendible la perspectiva de Juan Luis Segundo cuando sostiene que la teología «fuera de los círculos académicos, no tiene un estatuto propiamente científico. Más que una ciencia, deberíamos convenir en que es un arte».<sup>17</sup> En síntesis: si la teología es considerada una «ciencia» nunca se trata de una ciencia exacta o dura que trabaja sobre hipótesis verificables empíricamente. Ni tampoco de una ciencia aislada de otros saberes. En todo caso, es una ciencia vinculada a las ciencias sociales y humanas cuyo carácter epistemológico siempre ha sido cuestionado. Si la teología es una especie de arte se

16. *Ibíd.*, p. 344.

17. Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*, Santander: Sal Terrae, 1989, p. 31.

trata de un arte muy especial y que, de alguna manera debe ajustarse a ciertas exigencias de coherencia discursiva y de lógica argumentativa.

#### 4. La autoridad en teología

¿Tiene autoridad la teología? ¿Dónde radica su autoridad? Estos son los asuntos más importantes en cuanto a este tema.

En primer lugar, debemos decir que si el texto fundamental de la teología es la Biblia, luego, ella es la autoridad suprema para la teología. En este sentido, no hay, fuera de las Sagradas Escrituras, autoridad superior para la Iglesia. Como dice Andrés Kirk:

En la práctica, no hay ninguna Iglesia, ni cristiano, que no apela a la Biblia para sustanciar su doctrina o punto de vista. El sometimiento incondicional a la enseñanza de la Biblia siempre ha sido el punto de referencia para marcar la autenticidad de un cristiano, distinguiéndolo del miembro de una secta u otra religión.<sup>18</sup>

Pero la autoridad de la Biblia, aunque inconfundible en sí misma, muchas veces nos viene «mediada» por afirmaciones doctrinales, credos, declaraciones de fe. Para decirlo en otros términos, existe una teología de Dios mismo: su revelación escrita. Luego, existe una teología derivada de la Biblia, que tiene autoridad, en la medida que represente fielmente el contenido de la Biblia. Para elaborarla, necesariamente la comunidad de fe debe interpretar la Biblia, debe aplicar una hermenéutica.

A través de los siglos, la Iglesia ha debido poner en definiciones doctrinales cómo ha entendido la Biblia y su mensaje. Ha determinado —mediante concilios o reuniones oficiales— qué es lo esencial en doctrina. No siempre ha habido un acuerdo uniforme, ciertamente. Por eso, es tan importante que podamos lograr un concepto claro de qué es doctrina y qué es meramente interpretación de aspectos secundarios, que no son doctrina o que, a lo menos, sobre ellos no necesariamente lograremos un acuerdo.

Para decirlo con términos más claros: la Biblia es autoridad suprema en materia de fe y doctrina, es decir, en teología. Textos que avalan este aserto: 2 Timoteo 3:16, 17; Juan 10:35; Mateo 5:17-18; 4:7-10.

Hay una autoridad —en un segundo plano— en los credos y declaraciones de fe. Pero esa autoridad, debemos decirlo con claridad, no puede ser igualada con la autoridad de la Biblia misma. El propio

18. Andrés Kirk, *Así Confesamos la Fe Cristiana*, Buenos Aires: La Aurora, 1976, pp. 35-36.

Barth habla de la misión de la Iglesia, haciendo hincapié en la autoridad de la Biblia cuando dice:

Su tarea y misión es decirle al mundo que tampoco para él puede haber otra palabra de Dios revelada, otra palabra autorizada en sentido estricto, otra palabra de Dios revelada, otra forma de gobierno divino con obligatoriedad absoluta que la Sagrada Escritura.<sup>19</sup>

Esta declaración de Barth desmiente la acusación que se le ha hecho —y se le sigue haciendo— en el sentido de que el teólogo suizo no tenía respeto a la Biblia. Lejos de ello, Barth pone énfasis en el carácter obligatorio y absoluto de la Sagrada Escritura. Por supuesto, esta perspectiva barthiana no necesariamente es coincidente con la que representa el fundamentalismo. Las cuestiones referidas a la autoridad serán tratadas en el capítulo 4 donde abordaremos el desarrollo histórico de la autoridad en la Iglesia. Ahora nos corresponde formular una pregunta crucial: ¿Cómo se hace la teología? Intentamos dar una respuesta en el próximo capítulo.

19. Karl Barth, *Ensayos Teológicos*, trad. Claudio Gancho, Barcelona: Herder, 1978, p. 178.

## CAPÍTULO 2:

# ¿CÓMO SE HACE LA TEOLOGÍA?

Contemplación y práctica se sitúan en el ámbito del encuentro con el Señor. Solamente después es posible hacer teología. La teología es un segundo momento, el acto primero es la vida cristiana, es decir, la contemplación y la práctica.

— Gustavo Gutiérrez

**E**l punto de partida de la teología es la comunidad de fe ¿Qué queremos decir con esta afirmación? Básicamente, que toda elaboración teológica es una función no tanto de un teólogo aislado que vive en una especie de «torre de marfil», sino en función de toda la comunidad creyente. Uno de los autores que mejor lo ha expresado es el educador James Smart cuando dice:

La teología es simplemente la Iglesia tomando muy en serio el problema de su propia existencia y averiguando con detenimiento en qué puntos está dejando de ser la Iglesia de Dios.<sup>1</sup>

La Iglesia de Jesucristo está llamada a analizar su fe y su práctica y ello, a la luz de la revelación de Dios que es su Santa Escritura. Por lo tanto, la labor teológica es esencialmente comunitaria y no meramente individual, como si delegáramos en «especialistas» lo que debe ser función de todos los creyentes. Esto no niega la importancia, dones y ministerios de los doctores (cf. Ef. 4:11 y 12) para la Iglesia. Pero todo maestro y todo doctor de la Palabra, debe actuar en función de la comunidad de fe, sirviéndola con humildad e inserto plenamente en su vida y misión.

1. James D. Smart, El ministerio docente de la Iglesia, Buenos Aires: Methopress, 1963, p.40.

Karl Barth es uno de los teólogos que más ha insistido en esta cuestión que comentamos. Sostiene que el sujeto de la dogmática es la Iglesia Cristiana. Porque sólo puede ser sujeto de una ciencia aquello que esté familiarizado con el objeto en cuestión y asimismo con el campo de acción correspondiente. La Iglesia es el lugar, es la colectividad humana a la cual ha sido encomendado el objeto y la acción a que se refiere la dogmática (la teología), esto es: la predicación del Evangelio. Por eso es que Barth insiste que todo aquel que se ocupe de la dogmática, aprendiendo o enseñando, ha de situarse con responsabilidad, en el terreno de la comunidad y su obra. Esta es la condición *sine qua non*. En este contexto, Barth sugiere que evitemos el término «Iglesia» por estar cargado de connotaciones equívocas y se opte por el vocablo «comunidad», que —como sabemos— era el favorito de Lutero para hablar de la Iglesia. Barth aclara a qué hace referencia específica con el término «comunidad»:

[...] la «Comunión de los Santos», es decir, de las personas que, mediante el testimonio original de los profetas y apóstoles, han sido alcanzadas y conmovidas por ella de tal manera que no pudieron sustraerse a su mensaje y su llamado sino que llegaron a ser capaces y dispuestas a recibirla y a ponerse a su disposición como testigos de segunda instancia, con su vida, su pensar y su hablar. Porque la Palabra clama por ser creída, es decir, por ser escuchada con reconocimiento, confianza y obediencia.<sup>2</sup>

Barth vincula tres expresiones referidas a la Iglesia. Dice que «ella es la *communio sanctorum*, por ser *congregado fidelium* y como tal *coniuratio testium* que, por creer, también está autorizada y obligada a hablar».<sup>3</sup>

Esto significa que la Iglesia, en primer lugar, es congregación de fieles, para ser, entonces, congregación de los santos y convertirse ante el mundo en un juramento de testigos, es decir, una comunidad que tiene el privilegio y la obligación de dar testimonio de la Palabra, que es Jesucristo. La relación entre la comunidad y la teología es una relación indisoluble, en tanto y en cuanto la Iglesia no puede prescindir de la teología, ya sea para dar testimonio de su fe, como para la comprensión de su fe. Por eso, en un sentido, dice Barth, «cada cristiano está llamado a ser teólogo».<sup>4</sup> Por supuesto, esto no implica desconocer

2. Karl Barth, *Introducción a la Teología Evangélica*, trad. Elizabeth Linderberg de Delmonte, Buenos Aires: La Aurora, 1986, p. 60.

3. *Ibíd.*, p. 61.

4. *Ibíd.*, p. 63.

la función especial de quienes han sido llamados al ministerio de la Palabra, ya sean pastores o teólogos.

Finalmente, Barth subraya que la teología es una ciencia viva y, como tal, es altamente recomendable siempre que se mantenga un contacto vivo con la congregación de ayer y de hoy, es decir, del testimonio de la historia y del presente de la Iglesia.<sup>5</sup>

## 1. Dos perspectivas: el balcón y el camino.

Hay dos formas de encarar la vida, como hay dos formas de hacer teología. Unos encaran la vida como meros espectadores, no se juegan, no apuestan a nada, no se arriesgan. Esa es la posición de quienes están en el balcón, como espectadores de un partido de fútbol, criticando a quienes juegan, pero nunca animándose a entrar a la cancha y jugar ellos mismos. Otros, encaran la vida con pasión, participando, jugándose en cada acción.

El autor que mejor ha expresado estas dos alternativas es Juan A. Mackay, que fuera un destacado teólogo y educador presbiteriano de origen escocés, pero enamorado de la cultura española. Radicado en Perú, realizó una notable labor teológica y educativa y produjo varios libros sobre teología y misión de la Iglesia. En su *Prefacio a la teología cristiana*, Mackay plantea las dos formas de encarar la vida: el balcón y el camino. Por supuesto, se trata de dos metáforas que señalan dos formas de vivir: como espectadores o como caminantes. Los primeros son «halconeros» en el sentido de que pasan la vida mirando, observando y teorizando. Los otros, son los que se juegan en la vida, arriesgando, actuando con pasión y decisión. Como ilustraciones de quienes contemplan la verdad desde el balcón, Mackay cita los casos de Aristóteles, Renán —autor francés de una famosa *Vida de Jesús*— y el filósofo alemán Georg Friedrich W. Hegel. Otros ejemplos de la misma actitud, son los fariseos y los escribas que, según aparecen reflejados en los evangelios, fueron personas que teorizaban sobre la Ley de Dios, desarrollando una amplísima codificación de ella, pero no la cumplían. En contraste con esa forma de encarar la vida, están quienes se juegan por un ideal, por un llamado o una vocación. Como arquetipo de este modelo, Mackay presenta el caso de Søren Kierkegaard, el pensador danés, representativo de quien, al oponerse a la postura meramente contemplativa de quienes viven «en el balcón», opta por dar «el salto» de la fe y de la decisión. Descartando la fórmula cartesiana del «pienso, luego soy», Kierkegaard prefiere el «luchó,

5. Wd.,p.69.

luego soy», porque la vida justamente es lucha. El «existir» es para Kierkegaard:

[...] realizar las tareas immanentes en la síntesis del tiempo y la eternidad. Es decir, un hombre «existe» cuando para él lo eterno se convierte en un principio activo dentro de lo temporal. Cuando lo eterno produce en la vida de un hombre un impacto tal que, en su finitud, y en la situación concreta en que se halla, éste queda completamente dominado por dicho impacto en todas las fases de su ser, entonces ese hombre «existe», entonces realmente «pone pie» en el Camino.<sup>6</sup>

Tomando a Kierkegaard como un paradigma de la verdadera existencia teológica, diríamos que la teología que responde a la Iglesia y a la situación del mundo es aquella que se forja en la lucha diaria de la vida, no la que se desarrolla en el plácido escritorio de un investigador.

## 2. La cuestión del método.

La teología es una ciencia cuyo objeto de conocimiento es Dios en su revelación, y trata de las relaciones que él tiene con el hombre y el mundo. Ahora bien, si la teología es ciencia, ¿cuáles son los métodos que utiliza? ¿qué productos surgen como resultado de la utilización de esos métodos? ¿cuál es el proceso que se sigue en la elaboración de un pensamiento teológico?

Como sabemos, existen dos métodos básicos en toda ciencia: el método deductivo y el método inductivo. El primero es *apriori*. Esto significa que trabaja a partir de datos dados. De una proposición (afirmación) o una serie de proposiciones deduce o infiere una serie de hechos. Por otra parte, existe el método inductivo. Éste parte de lo particular y luego, *aposteriori*, llega a un enunciado o afirmación general.

En un esquema lo veremos más claramente:

**MÉTODO DEDUCTIVO:** de lo general a lo particular.

**MÉTODO INDUCTIVO:** de lo particular a lo general.

Ambos métodos se utilizan en la elaboración de la teología. De ello, surgen dos tipos o maneras de hacer teología que llamamos «sistemática» y «bíblica». Veamos el cuadro:

6. Juan A. Mackay, *Prefacio a la teología cristiana*, 3ra. edición, trad. Gonzalo Báez-Camargo, México: Casa Unida de Publicaciones, 1984, p. 57.

**MÉTODO DEDUCTIVO = TEOLOGÍA SISTEMÁTICA**

**MÉTODO INDUCTIVO = TEOLOGÍA BÍBLICA**

Podemos intentar una ilustración para cada caso. Por ejemplo el método deductivo se aplicaría así:

«Dios es omnipotente» = afirmación general.

Luego, deducimos que: puede dar vida, resucitar muertos, crear, etc. El método inductivo procedería del siguiente modo:

«Dios puede dar vida» = afirmación particular

«Dios puede crear» = afirmación particular

«Dios puede resucitar muertos» = afirmación particular

Luego se llega a una conclusión general:

**DIOS ES OMNIPOTENTE, ES DECIR, PUEDE HACER TODAS LAS COSAS.**

### 3. Los productos: teología sistemática y teología bíblica.

Es importante que nos demos cuenta que la aplicación de diferentes metodologías en la investigación teológica da como resultado diferentes «productos». Confiamos que esas diferencias se capten, para lo cual haremos uso de definiciones que hemos seleccionado.

#### TEOLOGÍA SISTEMÁTICA:

«Por la Teología Sistemática estudiamos la Revelación como un todo en su carácter orgánico y estructural, como un sistema de doctrina y de moral».<sup>7</sup> Por su parte, J. Palanck sostiene:

La teología sistemática es la síntesis precisamente de las verdades religiosas que están contenidas en la Biblia, sólo que en ella están desarrolladas de acuerdo con sus presupuestos y consecuencias, es decir, situadas en el contexto que le es apropiado a sus relaciones entre sí, o —con otras palabras— son expuestas en un orden en el que una o demuestra y aclara a la otra o la limita y define con más precisión.<sup>8</sup>

7. José Grau, *Introducción a la Teología*, Barcelona: Clie, 1973, p. 27.

8. X Palanck, cit. por W. Pannenberg, *op. cit.*, pp. 412-13.

A la luz de estas definiciones, podemos ver que surgen como características propias de la teología sistemática las siguientes:

- síntesis de todo el contenido de la Biblia o de sus verdades teológicas y doctrinales.
- carácter orgánico y estructural del trabajo.

Podemos decir que el intento de sistematizar la enseñanza de la Biblia es plausible. También podemos admitir que en un sentido general, la enseñanza de la Biblia es una sola. Pero, surgen preguntas tales como: ¿cuál es el principio unificador del sistema? ¿qué importancia se le da al trabajo exegético de los textos bíblicos que la teología sistemática utiliza?

En relación con esto último, aunque refiriéndose a la escatología, pero aplicable a todos los aspectos de la sistemática, dice Juan Stam:

En toda interpretación, y sobre todo en la interpretación escatológica, ¿cuál es la relación entre «métodos exegéticos» (de estricta interpretación del texto como tal) y «métodos sistemáticos» (con inferencia racional y correlación lógica según esquemas no presentes en el texto mismo)? ¿Hasta qué punto proponen los textos bíblicos «esquemas globales» para un ordenamiento sistemático de su rica diversidad de detalles? ¿Hasta qué punto son válidos exegéticamente los esquemas escatológicos que se proponen hoy, o válido bíblicamente el intento de esquematizar las enseñanzas en tales sistemas?<sup>9</sup>

Además, es bueno que señalemos que, tradicionalmente, la filosofía griega ha sido el instrumental con el que se manejó la teología sistemática, platónica o aristotélica, según los casos. Henri Bouillard lo admite en estos términos:

Los grandes teólogos del pasado han sabido y admitido por lo general que la reflexión teológica implicaba inevitablemente un pensamiento filosófico, configurado en la escuela de los grandes filósofos.<sup>10</sup>

9. Juan Stam, «Escatología», *Revista Misión*, N° 8, p. 23.

10. Henri Bouillard, *Exégesis y Hermenéutica*, trad. por G. Torrente Ballester, Madrid: Cristiandad, 1976, p. 217. Uno de los teólogos que mejor ha trabajado las relaciones entre teología y filosofía es Paul Tillich. Dice que «la filosofía levanta necesariamente la pregunta de la realidad como un todo, la cuestión de la estructura del ser. La teología necesariamente levanta la misma pregunta. Pues aquello que nos interesa de forma última debe pertenecer a la realidad como un todo», *Teología Sistemática*, trad. Getúlio Bertelli, Sao Paulo: Paulinas-Sinodal, 1984, p. 27. Luego, Tillich presenta las tendencias divergentes entre el filósofo y el teólogo que son: diferente actitud cognoscitiva, o sea, objetividad distanciada del objeto

Esta injerencia del pensamiento griego ya está latente en el Nuevo Testamento y es enérgicamente rechazada por los apóstoles. A modo de ejemplos, podemos citar 1 Corintios 6, donde Pablo establece un contraste entre la concepción griega del cuerpo (especie de cárcel o tumba del alma) y la concepción hebreo-cristiana del cuerpo como templo del Espíritu. El dualismo griego permitía a los corintios, pensar que mientras glorificaran a Dios «en el espíritu» no importaba lo que hicieran con el cuerpo. De paso, digamos que el texto final de ese capítulo, en los mejores manuscritos griegos dice simplemente: «glorifiquen a Dios en vuestros cuerpos». La expresión: «y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios» sería un agregado posterior. Los corintios ya sabían esto último. Lo que ignoraban era que sus cuerpos también son importantes tanto como sus espíritus. En la misma carta, capítulo 15 Pablo critica la idea griega de la «inmortalidad del alma» como sustituto de la resurrección de los muertos. También en Colosenses 2:8, 9, el apóstol advierte acerca de las «filosofías y huecas sutilezas» que apartan de la centralidad de Jesucristo.

En cuanto a la influencia que las categorías filosóficas (conceptos fundamentales) en los sistemas teológicos, podemos recordar a Clemente y Orígenes de Alejandría (siglo II) que siguen pautas trazadas por el platonismo. Orígenes, por caso, creía en la preexistencia de las almas y decía que «el verdadero conocimiento es producto de esa realidad»<sup>11</sup>.

Hasta nuestros días, las famosas «pruebas teístas» elaboradas a partir de la filosofía, forman parte de los contenidos esenciales de

por parte del filósofo mientras el teólogo se apasiona por el objeto; otra diferencia está en las fuentes de ambos, el filósofo mira la totalidad de la realidad, el *logos*, mientras el teólogo considera como su fuente al *logos* hecho carne; en tercer lugar, mientras el filósofo trata de las categorías del ser, el teólogo relaciona las mismas categorías con «el nuevo ser» *Ibid.*, pp. 28-30. Pero, en opinión de Tillich, esas divergencias son balanceadas con la convergencia, lo que le permite afirmar que «difícilmente se encuentra un filósofo importante históricamente que no muestre esas marcas de un teólogo», *Ibid.*, p. 30. En síntesis, «La dualidad de divergencia y convergencia en la relación entre teología y filosofía conduce a una doble pregunta: ¿hay un conflicto necesario entre las dos y hay una síntesis posible entre ellas? Ambas respuestas deben ser negativas. No existe un conflicto necesario entre filosofía y teología ni es posible una síntesis entre ellas». *Ibid.*, 31. El propio Tillich era tanto filósofo como teólogo. Sobre su participación activa en la llamada «Escuela de Frankfurt», conocida por filósofos de la talla de Theodor Adorno y Max Horkheimer, entre otros, véase el capítulo de Roberto Palermo, «Urna organizacao itinerante: O Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt», en Domenico De Masi, organizacao, *A Etnofão e a Regra. Os grupos criativos na Europa de 1850-1950*, 3ra. Edicao, trad. Elia Ferreira Edel, Rio de Janeiro, Editora Universidade de Brasília, José Olympio Editora, 1999, pp. 259-282. Allí, Palermo consigna el dato quizás poco conocido, de que un argentino, Félix Weil, nacido en Buenos Aires en 1898, fue el que financió ese nucleamiento de pensadores, a partir de la fortuna que su padre había logrado mediante la exportación de trigo desde la Argentina a Europa.

11. Justo L. González, *Itinerario de la Teología Cristiana*, Miami: Caribe, 1975, p. 32.

muchas teologías sistemáticas. Se trata de argumentaciones especulativas cuyo punto de partida no es la Sagrada Escritura, precisamente, sino el pensamiento aristotélico que concebía a Dios como «el ser inmóvil, porque lo que está en movimiento significa cambio y contingencia».<sup>12</sup> Uno se pregunta: ¿qué relación esencial habrá entre

este «motor inmóvil» y el Dios vivo y verdadero que se ha revelado en la historia de Israel y de Jesús de Nazaret? Además, aún en el caso de que fuera posible demostrar su existencia ¿sería en tal caso el mismo Dios de la revelación en la historia? Por otra parte, la evaluación que después de tantos siglos de especulación filosófica sobre la existencia de Dios y de la elaboración de argumentos que demuestren su existencia, aparece más bien como negativa. Es decir, los resultados parecen no ser los esperados. En otros términos, las pruebas teístas tales como los argumentos que hablan de una causa no causada (Dios) o una finalidad en todas las cosas que vemos (argumento ideológico, del griego *telos* = fin, finalidad), ya no aparecen tan convincentes como cuando fueron formuladas, lo cual no debe considerarse como que hayan perdido su fascinación. En efecto, el teólogo católico Hans Küng sostiene:

Es posible que las pruebas de la existencia de Dios hayan fracasado y fenecido como tales pruebas. No obstante, aun fracasadas y fenecidas, siguen infundiendo respeto a las generaciones que han nacido después. Y no son pocos los que ante el ataúd de las pruebas de la existencia de Dios se han visto sobrecogidos por un desecho nostálgico: ¿debería ser posible, a pesar de todo!<sup>13</sup>

A pesar de los hechos comentados, hasta el día de hoy las famosas «pruebas de la existencia de Dios» aparecen en algunas teologías sistemáticas como contenidos esenciales de la fe y de la teología. Y ello tanto en las dogmáticas católicas como en las protestantes. Es sabido que Tomás de Aquino (teólogo del siglo xm), Doctor Angélico para la Iglesia Católica, estructura todo su pensamiento siguiendo los li-

12. Manuel García Morente, *Lecciones Preliminares de Filosofía*, 24ª edición, Buenos Aires: Losada, 1982, pp. 108-109.

13. Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, p. 722. Este notable teólogo, silenciado por el Magisterio de la Iglesia a causa de su pensamiento crítico, sostiene que el filósofo que más ha influido para el descrédito más o menos manifiesto de esas pruebas ha sido Emanuel Kant. Véase Kant, *op. cit.*, pp. 266-311. En lo personal, Kant no dudaba de la existencia de Dios, pero hablaba de tres clases de fe, pragmática, doctrinal y moral. Sobre esta última decía: «la fe en un Dios y en otro mundo está de tal forma unida a mi disposición moral, que no corro el riesgo de perder esta fe no creyendo poder ser despojado jamás de esta disposición», *ibíd.*, p. 358.

neamientos de Aristóteles, quien a la sazón había sido redescubierto a través de las traducciones árabes de sus obras en griego. En el ámbito protestante hay teologías sistemáticas que insisten con mayor o menor énfasis, en la importancia de las pruebas teístas.<sup>14</sup>

Debemos insistir que la lectura de las Escrituras nos ofrece un panorama bien distinto al expuesto. En efecto, observamos al Dios viviente que está activo en la historia humana y profundamente interesado en los procesos espirituales y sociales de su pueblo. En síntesis, se trata del Dios que actúa<sup>15</sup> y no de un mero «motor inmóvil». En palabras de Justo González:

[...] la fe del Nuevo Testamento es un monoteísmo dinámico... El Dios de la Biblia no es el primer motor inmóvil de la filosofía aristotélica. Cuando los autores bíblicos hablan acerca de Dios, no lo hacen en términos estáticos, como si Dios fuese un ser impasible e inmutable, sino que hablan de Dios en términos dinámicos y de relación.<sup>16</sup>

¿Qué influencias ha dejado el pensamiento helénico filtrado en la teología sistemática? Ya hemos hablado algo de la antropología, que concibe al ser humano como esencialmente «espíritu» aunque «tiene cuerpo», mientras la Biblia lo concibe como «un ser viviente» como una unidad indisoluble de cuerpo-alma-espíritu-pensamiento-sentimientos. Una unidad e integridad a la que se llama tanto «cuerpo» como «alma» pero entendiéndola como una totalidad. Como dijera un teólogo: «Más que un alma encarnada, el hombre es un cuerpo animado», en lenguaje del Génesis: «un alma viviente». El dualismo antropológico, por el contrario, establece una jerarquía entre «el alma» o «el espíritu» como lo más importante, y luego «el cuerpo» como algo

14. Por ej. Luis Berkhof en su obra *Teología Sistemática*, trad. Felipe Delgado, Grand Rapids: Libros Desafío, 1969, pp. 27-30 y J. Oliver Buswell Jr., *Teología Sistemática I, Dios y su revelación*, Miami: Logoi, 1979, pp. 55-83. Este último autor reconoce, sin embargo, que estos argumentos sólo «establecen una presunción en favor de la fe en el Dios de la Biblia. Nunca debemos sostener que estos argumentos están en la misma categoría que los procesos matemáticos.» p. 82.

15. Existe una importante obra del teólogo británico Ernst Wright titulada precisamente *El Dios que actúa*, cuya traducción y publicación española fuera hecha por Fax de Madrid (1974), en la que su autor, a propósito de la importancia de la teología bíblica, sostiene: «la teología bíblica, aunque no se trate de la dogmática proposicional y sistemática, es sin embargo una entidad defendible en su género, la cual debería influir en el trabajo de los teólogos contemporáneos más profundamente de lo que hasta ahora lo viene haciendo. Es una teología de la narración o proclamación de las acciones de Dios, al mismo tiempo que de las deducciones que de aquéllas se sacan.» (p. 6).

16. Justo L. González, *Itinerario de la Teología Cristiana*, p. 18.

secundario en importancia y que podría existir o no.<sup>17</sup> En la vida de muchos cristianos pueden detectarse estas influencias, como cuando se habla de que «lo espiritual es lo importante», «salva tu alma» o «hay una chispa de divinidad en tu ser». Como si el destino de los cristianos fuera sólo una inmortalidad desencarnada, sin cuerpo. Bien ha dicho el teólogo José Severino Croatto:

[...] la helenización del mensaje bíblico nos hizo jugar mucho con el «otro mundo», entendido como el reino de lo inmortal y descarnado, y a la salvación de todos los males de este mundo. Las cosas se solucionarán *después*. Pero en un universo que nada tiene que ver con el presente.<sup>18</sup>

Finalmente, debemos estar conscientes de que todo intento de sistematización de la teología en un todo coherente no es tarea fácil ni carente de obstáculos. Uno de los hechos más comunes es adoptar un sistema preelaborado que juega a modo de lente a través del cual leemos toda la Biblia. En rigor, nadie llega a la Biblia como una especie de «tabula rasa»<sup>19</sup> sino que todos de algún modo llegamos con preconceptos. Lo menos que recibimos como información previa es que la Biblia es Palabra de Dios e inspirada por el Espíritu Santo. Ese ya es un dato previo. Pero también recibimos otras informaciones que pueden formar parte de cierto sistema teológico o eclesiástico. A ese respecto dice Rene Padilla:

[...] con demasiada frecuencia la tradición se convierte (incluso entre quienes profesan el principio de la *sola scriptura*) en un factor de control exegético que impide que el intérprete escuche el mensaje de las Escrituras. Ese es el origen de muchas de las características doctrinales que dividen a los cristianos en «denominaciones», cada una de las cuales se considera superior a las demás.<sup>20</sup>

Admitimos que es necesario sistematizar nuestra fe y que debemos ser coherentes en nuestro pensamiento, pero de allí a sacralizar

17. Uno de los mejores trabajos sobre el tema del dualismo lo constituye la obra de Enrique D. Dussel, *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*, Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1974. El trabajo más sólido que conocemos sobre la antropología bíblica es el libro de Hans Walter Wolff *Antropología del Antiguo Testamento*, trad. Severiano Talavera Tovar, Salamanca: Sígueme, 1975.

18. J. Severino Croatto en *Jesús: Ni Vencido ni Monarca Celestial*, José Míguez Bonino, editor, Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977, p. 170, énfasis original.

19. Traducción de la clásica expresión inglesa *whitepaper*, acuñada por el filósofo británico John Locke con referencia a que, según su teoría, no hay ideas innatas en el hombre.

20. C. Rene Padilla, *El Evangelio hoy*, Buenos Aires: Certeza, 1975, pp. 48-49.

un sistema hay un abismo de diferencia. Debemos establecer una diferencia entre el intento de elaborar o poseer un sistema teológico que sea bíblico y la Biblia misma, que es mucho más rica y amplia que cualquier sistema.<sup>21</sup>

En tiempos recientes, en círculos académicos, se ha cuestionado seriamente a la teología sistemática como tal. No obstante, teólogos importantes como Paul Tillich y Jürgen Moltmann, reivindican esta tarea. Paul Tillich analiza tres razones por las cuales se ha atacado a la teología sistemática. El primer ataque se apoya en una confusión entre «sistema» y «sistema deductivo». A ello, el teólogo luterano responde que «con la excepción de Raimundo Lulio, la teología nunca ha intentado construir un sistema deductivo de la verdad cristiana. [...]»

Un sistema es una totalidad formada por aserciones coherentes, pero no deducidas unas de otras.<sup>22</sup> Las otras críticas se relacionan con el hecho de que todo sistema parece cerrar las puertas de una investigación ulterior y que el sistema se presenta como una prisión que ahoga la creatividad. Tillich responde precisando los términos: «El sistema se sitúa entre la *summa* y el ensayo. [...] En la actualidad, el caos de nuestra vida espiritual y la imposibilidad de crear una *summa* han hecho que surgiera la necesidad de la forma sistemática».<sup>23</sup>

En otra obra, Tillich dice:

[...] hoy se suele atacar a quien emplea la palabra «sistema», simplemente porque quiere pensar sistemáticamente y no de manera esporádica y fragmentaria. Sin embargo, la Iglesia no puede darse el lujo —cosa que sí puede hacer el pensador individual— de tener diferentes percepciones que no tienen nada que ver entre sí o que inclusive se contradicen. Lo que sería in-

21. En este sentido, cabe citar a Walter Altmann que afirma: «Lutero no sólo enfatizó el sentido literal de la Escritura y el principio de su auto-interpretación, al tener la clara 'intuición' de que la Escritura no puede ser aprisionada por método alguno». Walter Altmann, *Confrontación y Liberación. Una perspectiva latinoamericana sobre Martín Lutero*, Conferencias Carnahan 1983, ISEDET, Vox Evangelii, 1987, p. 79.

22. Paul Tillich, *Teología Sistemática*, vol. 1, trad. Damián Sánchez-Bustamante Páez, Barcelona: Ediciones Ariel, 1972, p. 84.

23. *Ibid.*, p. 85. Analizando la teología de Tillich, Douglas John Hall argumenta que «Tillich insiste que la teología está inherentemente compelida hacia la totalidad, aunque hay importantes medios de la propia corrección en la búsqueda de Tillich por la totalidad, que evitan que el sistema llegue a ser cerrado y opresivo. *Remembered Voices. Redaming the legacy of «Neo-Orthodoxy»*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, p. 32. Uno de los factores que sirvió de correctivo para su sistema, fue el acercamiento existencial, es decir, la búsqueda de correlación entre la situación humana y la respuesta cristiana. El propio Tillich, en respuesta a sus críticos, dijo en 1952: «Aquellos de ustedes que son los más opuestos al sistema, muestren al menos paciencia si descubren incoherencias en mi pensamiento. La manera de organizar un grupo de ideas coherentemente es ponerla en forma sistemática». *Ibid.*, p. 37.

correcto en la teología sistemática sería derivar consecuencias a partir de principios que carecen de base en la experiencia. No obstante, no es ese el sentido de «sistema». Su significado es el ordenamiento cognoscitivo de la experiencia de manera tal que sus contenidos no se contradigan entre sí y que se alcance toda la verdad. Como dijo Hegel con mucha razón: la verdad es el todo.<sup>24</sup>

Más recientemente, Moltmann refleja vacilaciones para usar la expresión «teología sistemática». Al presentar su obra *Trinidad y Reino de Dios*, Moltmann dice:

Una verdadera «suma» de teología o un auténtico sistema teológico aspiran siempre a la totalidad, a la organización perfecta y a la validez universal; en principio, deben pronunciarse sobre todas las cuestiones relevantes. Los diversos enunciados han de conciliarse entre sí. La unidad arquitectónica debe ser nítida, como de una pieza. De ahí que los sistemas teóricos, sin excluir la teología, posean un cierto encanto estético.<sup>25</sup>

Teniendo en cuenta esos factores, Moltmann comenta que, precisamente por ese «encanto estético», los sistemas dispensan al lector de movilizar su pensamiento crítico. En consecuencia, aplicado a su obra, el teólogo reformado dice: «Por eso yo he procurado resistir la tentación de elaborar un 'sistema' teológico, incluso un sistema 'abierto'». <sup>26</sup> Tampoco adopta la expresión «dogmática», pues se trata de una noción que evoca un talante de «dogma» o «decreto» que, como tal, debe considerarse como «lo definitivo», «lo indiscutible». Finalmente, Moltmann adopta la expresión «aportaciones a la teología», con lo cual «pretende evitar el escollo del sistema teológico y la coerción de la tesis dogmática; pero tampoco se trata de una atenuación retórica». <sup>27</sup> Estas precisiones —o intentos de precisiones— por parte de Moltmann, ponen de manifiesto la reticencia que existe en algunos círculos académicos para reconocer la validez de la expresión «teología sistemática». De todos modos, es evidente también que la reflexión teológica no puede ser acabadamente desarrollada fuera de un sistema de pensamiento y de seguir cierto orden estructural, aunque sea provisorio y revisable en su naturaleza. La imposibilidad de

24. Paul Tillich, *Pensamiento Cristiano y Cultura en Occidente*, vol. 1, trad. María Teresa La Valle, Buenos Aires: La Aurora, 1976, pp. 179-180.

25. Jürgen Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 1983, p. 9.

26. *Ibíd.*

27. *Ibíd.*, p. 10.

eludir alguna clase de sistematización es reconocida y explicada por **Clodovis Boff** en los siguientes términos:

Por lo tanto, al análisis sigue la síntesis. Es como trabajar con una cámara sobre una obra de arte: primero se focaliza, con un teleobjetivo, cada detalle; después se amplía el campo, hasta mostrar todo el conjunto. Sin sistematización, teologizar es como tallar piedras (análisis) pero no saber qué casa construir, por falta de un plano general.<sup>28</sup>

El peligro de la teología sistemática no radica en su carácter sistemático, sino más bien en la tendencia de caer fácilmente en lo que Juan A. Mackay denominaba «la idolatría de las ideas». En su obra *Realidad e idolatría en el Cristianismo contemporáneo*, Mackay desarrolla una tesis central: la doctrina está llamada a desempeñar el papel de instrumento para ayudarnos a comprender mejor la realidad divina. Es comparable al microscopio y al telescopio, que son instrumentos que nos muestran el mundo imperceptible a los sentidos. Del mismo modo, la doctrina de Dios y del hombre, nos ayudan a entender esas realidades pero no las sustituyen. Cuando dejamos de utilizarlas como medios para comprender lo divino y lo humano, entonces caemos fácilmente en la idolatría de las ideas, los conceptos y los sistemas. Las consecuencias de este tipo de idolatría son la esterilidad, la insensibilidad y la crueldad. La primera es descrita por Mackay en términos gráficos: «Los que tratan de vivir de ideas dejan de crecer; pierden carne, pierden sangre, resultando a la larga seres esqueléticos, esquematizados»,<sup>29</sup>

La otra consecuencia de convertir la teología en ídolo es la insensibilidad o indiferencia hacia quienes no comparten nuestras ideas. El fanatismo conduce a la insensibilidad hacia los necesitados, en diametral oposición al ejemplo de Jesús, que «no vivía de ideas; hacía obras».<sup>30</sup>

Finalmente, la idolatría de las ideas teológicas deriva en la crueldad, que se materializa en la persecución de herejes y de lo cual es un triste testimonio histórico la Inquisición en España y en Iberoamérica. Mackay intuye que ese espíritu inquisitorial y persecutorio «va apa-

28. Clodovis Boff, *Teoría do Método Teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998, p. 269. A modo de resumen de su argumento, Boff agrega: «Teologizar es, pues, esencialmente articular: es ligar un *articulus* con otro *articulus*, para construir un todo hermenéutico», p. 270.

29. Juan A. Mackay, *Realidad e idolatría en el Cristianismo contemporáneo*, Buenos Aires: La Aurora, 1970, p. 34. En este contexto Mackay cita a Miguel de Unamuno: «El alma que vive de categorías se queda enana».

30. *Ibid.*, p. 37.

reciendo en ciertos círculos protestantes, tanto en la América Latina como en la América del Norte».<sup>31</sup>

¿Cómo se supera la idolatría de las ideas? Hay un solo camino: ceñirse a la realidad misma y no a sus interpretaciones, es decir, ceñirse a Jesucristo. Sólo así, concluye Mackay, «dejando que el Espíritu de Dios obre en nosotros, estaremos a salvo de la tentación de convertir los buenos instrumentos ideológicos en ídolos funestos»,<sup>32</sup>

Por otra parte y en lo que se refiere a la tendencia por erigir un sistema definitivo de la ortodoxia teológica, acertadamente **Leonardo Boff** señala:

Ninguna tendencia puede monopolizar la teología y tratar de presentarse como *la* teología. En todo lo que se dice está lo que no se dice. La razón (y también la teológica) es finita. Consiguientemente, ninguna generación de cristianos pueden plantear y resolver todos los problemas que presenta la fe. De donde se desprende que cada tendencia teológica debe conocer su alcance y, sobre todo, sus límites... Y debe también estar abierta y dispuesta a aceptar otras formas de sistematizar la fe

Para que quede bien claro: es legítimo y hasta necesario que sistematicemos nuestra fe, pero debemos ser conscientes de dos hechos: las influencias filosóficas, sociológicas y culturales en tales sistematizaciones y lo revisable de la tarea. De lo contrario, en una especie de *reductio ad absurdum* diríamos que la teología sería un hecho acabado, sólo se trataría de adquirir y estudiar determinado tratado teológico. El problema estaría, en tal caso, en establecer cuál sería el tratado teológico definitivo e irrevisable. Como evangélicos, tenemos un postulado de fe básico e insustituible: la Biblia como Palabra de Dios es la única autoridad en materia de fe y doctrina, por ende, toda reflexión teológica debe estar abierta a ser criticada por esa única Palabra de Dios. Una pregunta para pensar es ésta: ¿qué debemos hacer cuando un texto bíblico amenaza al sistema teológico adoptado? Es obvio que hay dos alternativas: cambiar el texto o cambiar el sistema. Cada uno de nosotros tendrá que hacer su propia opción.

31. *Ibid.*, p. 38.

32. *Oíd.*, p. 39.

33. Leonardo Boff, *Iglesia: Carisma y Poder*, 4ª edición, Santander: Ed. Sal Terrae, 1985, p. 30.

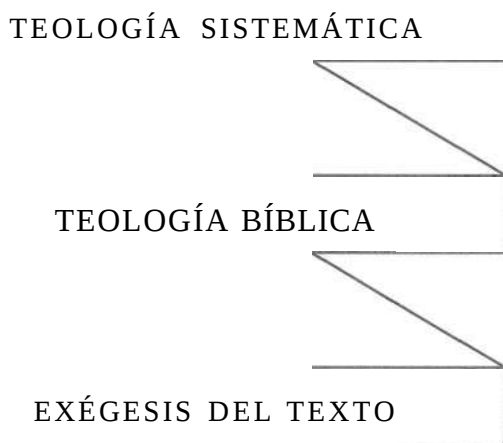
## TEOLOGÍA BÍBLICA:

Dos definiciones pueden ayudarnos a entender de qué hablamos cuando nos referimos a «teología bíblica».

«La teología bíblica es el brazo de la teología exegética que trata con el proceso de la autorevelación de Dios depositada en la Biblia».<sup>34</sup>

«La teología bíblica tiene la tarea de exponer la teología que se encuentra en la Biblia en su propio ambiente histórico, y sus propios términos, categorías y formas de pensamiento».<sup>35</sup>

La teología bíblica intenta exponer el contenido de la revelación de Dios en su desarrollo histórico. Otorga importancia decisiva a la labor exegética, ya que ocupa una especie de nexo entre la exégesis y la teología sistemática. El esquema sería el siguiente:



Su metodología es inductiva, ya que empezando con los particulares se llega al enunciado general. La teología bíblica privilegia las formas de pensamiento y cosmovisión de los autores bíblicos (todos hebreos, a excepción de Lucas) en lugar de tomar como instrumento analítico la filosofía griega. Como lo explica un teólogo católico:

34. Geerhardus Vos, *Biblical Theology, Old and New Testament*, Londres: The Banner of the Truth Trust, 1975, p. 5.

35. George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974, p. 25.

La una (dogmática) comprende la Revelación con la ayuda de la filosofía racional, la otra con la de los documentos sagrados; la primera se sirve ante todo de la metafísica y de la lógica, y la otra de la filología y de la historia.<sup>36</sup>

Debemos ser conscientes que no todo lo que se nos ofrece como «teología bíblica» sigue estos patrones. A veces, la sospecha ideológica nos hace pensar que estamos en presencia de teologías sistemáticas bajo el título de «bíblicas». Por otra parte, el teólogo bíblico tampoco puede sustraerse de las influencias de las filosofías en boga. Otra aclaración que debemos consignar, aunque parezca ociosa, es que cuando hablamos de teología bíblica no estamos implicando que la teología sistemática no sea bíblica en ningún sentido. Si se trata de teología cristiana indudablemente tendrá que utilizar la Biblia. A lo único que estamos haciendo referencia, en todo caso, es a un método determinado en la elaboración de la teología. Se trata del *como se usa la Biblia*.

Uno de los aportes más importantes que puede dar la teología bíblica, es exponer las diferentes perspectivas teológicas que se hallan en las Escrituras. Por eso se habla de «teología del Antiguo Testamento», «teología del Nuevo Testamento», «teología paulina», «teología petrina», «teología juanina», «lucana», etc. Al estudiarlas en profundidad, nos enriquecemos con la polícroma visión del misterio de Cristo.

#### 4. El cuerpo de la teología.

A esta altura de nuestras reflexiones, podemos darnos cuenta de que la teología no es nada fácil y que se trata de una ciencia interdisciplinaria. Esto significa que, inevitablemente, entra en diálogo con otras ciencias y formas de conocimiento, como la filosofía, la psicología, la sociología, las ciencias de la comunicación, etc. Uno de los esquemas que mejor resume lo que es teología en su sentido amplio e interdisciplinario es el elaborado por Seward Hiltner en una obra que está dedicada al aconsejamiento pastoral.<sup>37</sup> El cuadro es el siguiente:

36. C. Spicq, cit. por Rudolf Schnackenburg, *La Teología del Nuevo Testamento. Estado de la cuestión*, Bilbao: Descleé de Brouwer, 1966, p. 15.

37. Seward Hiltner en *Simposio de Psicología Pastoral*, Daniel Tinao (compilador), Buenos Aires: La Aurora, 1976, p. 91.

| <b>El cuerpo de la teología</b><br>La organización del conocimiento<br>y estudios teológicos                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Campos concentrados<br/>en la lógica</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | <b>Áreas concentradas<br/>en las operaciones</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| <b>Biblia:</b> teología bíblica<br>Historia de la cristiandad: teología histórica<br><br><b>Doctrina:</b> teología moral<br><br><b>Ética:</b> teología moral<br><br><b>Personalidad:</b> teología psicológica<br><br><b>Humanidades:</b> teología estética<br><br><b>Historia de las religiones:</b> teología comparada<br><br><b>FE CRISTIANA</b> | <b>Trabajo pastoral:</b><br>(salud, apoyo, guía) teología pastoral<br><b>Comunicación:</b><br>(aprendizaje, comprensión, celebración) teología educacional y evangelística<br><b>Organización:</b><br>(alimentación, protección, relación) teología eclesiástica<br><b>Organización por oficios:</b> adoración y predicación<br><b>Educación cristiana:</b> atención pastoral, misiones y evangelismo, acción social, administración<br><br><b>VIDA CRISTIANA</b> |

De este cuadro integrador, surge una conclusión básica: la teología recorre todo el ámbito de nuestra fe (lo que creemos) y de nuestra práctica (lo que vivimos). De allí que sea un ámbito del cual no nos podemos sustraer. Insertados en la iglesia cristiana, seamos o no teólogos de profesión, todos estamos relacionados con la teología, en su faz teórica o en sus operaciones.

## 5. El punto de partida de la teología.

La intención de esta sección es conocer los pasos a seguir para elaborar un discurso teológico. Intentamos ofrecer lo que, a nuestro juicio, serían las pautas básicas que nos conduzcan a ese objetivo.

Existe todo un debate actual sobre este tema, sobre todo, a partir de la teología (o teologías) de la liberación. Tradicionalmente se ha

dicho que el punto de partida de la teología es la Biblia. Creemos que en cierto modo, tal postulado sigue siendo vigente. Por supuesto que, como evangélicos, afirmamos que la autoridad final en materia de fe y doctrina es la Sagrada Escritura. Por lo tanto, la Biblia es nuestro punto inicial y final al que apelamos. Sin embargo, hay ciertos problemas que tenemos que puntualizar.

En primer lugar, no apelamos a la Biblia lisa y llanamente, sino que nos remitimos a ella y a una determinada interpretación de la misma. Esto significa que no nos es suficiente decir: «la Biblia dice», sino que debemos indicar dónde lo dice y cómo lo dice. Además, todos estamos insertos en una determinada comunidad de fe que nos ofrece también una determinada interpretación. Por eso es que, como bien señala José Míguez Bonino:

Toda interpretación de textos que se nos presente (ya sea como exégesis o como interpretación ética o sistemática) debe ser examinada respecto a la praxis de la cual se origina.<sup>38</sup>

En segundo lugar, el teólogo está inserto en determinado momento histórico y una situación desde la cual hace su reflexión. Por eso es que podemos decir que al hacer teología partimos desde una situación determinada y no en un vacío existencial.

A la pregunta: ¿de dónde parte la teología? puede responderse: en la cuestión de autoridad, partimos indiscutiblemente de una palabra de Dios (Sagrada Escritura), pero en cuanto a hecho histórico concreto, partimos de una situación determinada. Procuremos ilustrar esa situación: un pastor debe responder a inquietudes de su feligresía en el tema de la obra del Espíritu Santo, en consecuencia, recurrirá a los pasajes bíblicos que hacen referencia a la obra del Espíritu Santo y procurará relacionar (actualizar) esos datos con lo que sucede en su comunidad de fe. Otro pastor debe elaborar una respuesta al cuestionamiento de que la Biblia es dualista en su enfoque antropológico, por lo tanto va a la Escritura para articular su respuesta y deberá, también, «desmitificar» y cuestionar la tan arraigada idea entre los cristianos, en el sentido de que el alma es más importante que el cuerpo.

En tercer lugar, las herramientas científicas que debe utilizar el teólogo, pastor, educador o simple cristiano miembro de la iglesia, son las siguientes: hermenéutica, exégesis, teología bíblica, diálogo con el mundo contemporáneo, discurso final. Esto nos introduce en un nuevo campo de estudio.

38. José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, Salamanca: Sigüeme, 1977, p. 117.

## 6. La hermenéutica.

Toda lectura de un texto bíblico exige una interpretación. No es que solucionamos toda cuestión citando un texto de la Biblia. Al leerlo surge, aún implícitamente, la pregunta: ¿qué quiere decir ese texto leído? Por lo tanto, se impone una hermenéutica que, en un sentido general y amplio es la ciencia y el arte de interpretar. Hay diversas hermenéuticas: literalista, histórico-gramatical, alegórica, existencial, racionalista, etc. Luego, una vez definido el acercamiento hermenéutico, debiéramos aplicar los pasos de una exégesis (tarea concreta de interpretación). Una vez lograda la interpretación del texto (lo que el texto significó) es inevitable intentar la inserción de ese texto en nuestra realidad hoy (lo que el texto significa hoy). Acaso toda esta explicación puede verse más claramente en un esquema:

CONTEXTO  
BÍBLICO

CONTEXTO  
ACTUAL

TEOLOGÍA  
COMO RESPUESTA

El contexto actual interroga al creyente, quien responde a partir de los datos bíblicos pero en diálogo con su cultura y aún con las ciencias humanas como la lingüística, la sociología, la psicología, etc. Para decirlo en términos de Juan Alfaro:

Hacer teología quiere decir rehacer críticamente el proceso de comprensión que tuvo lugar dentro de la historia de la revelación y de su interpretación por la tradición eclesial. La teología es por lo tanto esencialmente reinterpretación de un proceso interpretativo previamente dado. Por eso no puede menos

que tomar en serio el problema hermenéutico, que de hecho constituye la tarea primordial de la teología actual.<sup>39</sup>

Uno de los temas más decisivos en cuanto a la naturaleza de la teología se relaciona con el lenguaje. ¿Cuál es el lenguaje religioso? ¿Cuál es el lenguaje de la Biblia? ¿Cómo podemos hacer relevante el lenguaje de la teología para el mundo de hoy? Estas cuestiones también pertenecen a la hermenéutica. No debemos ignorar el hecho de que la Biblia, que nos proporciona el material más importante para la elaboración teológica, pertenece, culturalmente, a un contexto muy distinto al nuestro. Por tal motivo, como bien señala Paul Ricoeur,

La predicación cristiana no ha de contentarse solamente con dar continuidad al lenguaje de las Escrituras, sino que deberá restaurar al mismo tiempo un lenguaje significativo que esté ligado al ser y a la existencia.<sup>40</sup>

Una lectura desprejuiciada de la Biblia nos muestra que, aunque ciertamente el mensaje bíblico siempre está enraizado en hechos históricos, los lenguajes que se utilizan muchas veces son simbólicos. Para Paul Ricoeur, el lenguaje teológico pertenece a lo simbólico y analógico y, como tal, «dice algo diferente de lo que dice y, por su doble sentido, libera sentido y significación».<sup>41</sup> Y esto, que a primera vista pareciera inconveniente, en realidad otorga un beneficio porque es más rico que el mero lenguaje técnico o literal. Este último, generalmente es unívoco, es decir, tiene un solo sentido, mientras «en el lenguaje simbólico estamos en presencia de significaciones multívocas donde un sentido remite a otro».<sup>42</sup>

Una observación atenta de las imágenes que la Biblia utiliza para describir lo divino podrá ilustrar estas afirmaciones. Esto es así porque si ya por su naturaleza resulta imposible entender cabalmente el misterio de Dios ¿cuánto más lo sería si Dios no se aviniera a hablar en nuestros términos e imágenes? Evangelista Vilanova ofrece algunos ejemplos cuando comenta:

39. Juan Alfaro, *Revelación Cristiana, Fe y Teología*, Salamanca: Sigüeme, 1985, p. 149.

40. Paul Ricoeur, *El lenguaje de la fe*, trad. Mario Yutzis, Buenos Aires: La Aurora, 1978, p. 34.

41. Ricoeur, *op. cit.*, p. 42.

42. *Ibíd.*, p. 43. Para un análisis del método de Ricoeur en perspectiva latinoamericana recomendamos Beatriz Melano Couch, *Hermenéutica metódica*, Buenos Aires: Editorial Docencia, 1983. Un estudio profundo del lenguaje y la lógica de la teología se encuentra en John Macquarrie, *God-Talk*, trad. Miguel Bermejo Garrido, Salamanca: Sigüeme, 1976.

De ahí la necesidad y el hecho de recurrir, ya en la revelación, a una enorme variedad de símbolos que evoquen desde puntos de vista diversos la misma realidad del misterio total. Piénsese, por ejemplo, en la simbología cristológica, ya en el Nuevo Testamento: Cristo profeta, nuevo Adán, nuevo Moisés, nuevo David, buen pastor, cabeza del cuerpo que es la Iglesia, imagen del Padre, *doxa* del Padre, Hijo del hombre, palabra de Dios, hijo de Dios, primogénito entre muchos hermanos, sabiduría del Padre, Señor-Kyrios, etc. Pensemos también en la simbología de la Iglesia: cuerpo, esposa, viña, rebaño, campo, edificio, familia, templo, Jerusalén celestial, madre.<sup>43</sup>

Hablar del llamado «problema hermenéutico» es referirnos a una discusión muy técnica y erizada de problemas, que implica la existencia de diversas escuelas que abarcan un amplio abanico entre tendencias literalistas, métodos histórico-críticos, estructuralismo y existencialismo. Más recientemente, el biblista español Luis Alonso Schókel ha distinguido entre «hermenéutica de autor» y «hermenéutica de texto». En la primera, el autor es central y el intérprete de hoy procura descubrir la intención del autor. Pero este acercamiento tiene sus límites que son señalados por el propio Schókel:

Hay en el texto gran cantidad de sentido que viene del deseo, de la fantasía, del subconsciente del autor y que de hecho es sentido del texto, que no atraviesa el acto reflejo de la inteligencia. La realidad del autor es mucho más compleja que la del esquema de una intención de sentido. En un autor, ¿podemos decir que la intención consciente lo es todo? ¿lo explica todo? ¿y la fantasía, la intuición, la emotividad, el deseo? Reducir al autor al mecanismo de la intención es algo irreal, es inventarnos lo que no existe. La psicología moderna nos obliga a una visión más compleja del creador literario, del autor.<sup>44</sup>

Es muy cierto que no contamos con el autor bíblico. Inclusive, en muchos casos, ni siquiera tenemos la certeza de saber de quién se trata. Por lo tanto, de lo que disponemos es de un texto. Por eso, de una «hermenéutica de autor» pasamos a una «hermenéutica del texto» que, para Schókel «es la tendencia más objetiva y actual. La obra lite-

43. Evangelista Vilanova, *Para comprender la teología*, Estella: Editorial Verbo Divino, 1992, p. 54.

44. Luis Alonso Schókel y José María Bravo, *Apuntes de Hermenéutica*, Madrid: Editorial Trotta, 1994, p. 33. Para profundizar sobre las relaciones entre hermenéutica y teología véase Claude Geffre, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, trad. J. Fernández Zulaica, Madrid: Cristiandad, 1984.

ria nace de un autor, pero es una realidad autónoma, es adulta». <sup>45</sup>Y resume su explicación del siguiente modo:

La obra literaria es el producto de un autor dirigido a un lector. Esta comunicación se realiza sobre un tema en un lenguaje concreto. El objeto de la interpretación literaria puede ser el autor, la obra o mi autocomprensión como lector, relacionando los tres factores, sin exclusivos. <sup>46</sup>

Situándose en la «hermenéutica de texto», Paul Ricoeur se refiere a la relación entre el habla y la escritura. A primera vista, reflexiona, la escritura parece introducir sólo un factor exterior: fijar el discurso por escrito para que no se destruya. Pero es algo más:

[...] la escritura convierte al texto en algo autónomo con respecto a la intención del autor. Lo que el texto significa ya no coincide con lo que el autor quiso decir. Significado verbal, es decir, textual, y significado mental, es decir, psicológico, tiene desde ahora destinos diferentes. <sup>47</sup>

Este enfoque se encuentra plenamente vinculado a lo que se ha dado en llamar «círculo hermenéutico». El tema comenzó en el campo de la filosofía de Martin Heidegger y su planteo del «ser-ahí», problemática retomada por Rudolf Bultmann en el sentido de que nadie llega a la Biblia sin presupuestos o «precomprensiones». La situación existencial, entonces, modifica nuestro modo de interpretar y, a la vez, somos modificados por esa interpretación con el fin de modificar la realidad. Juan Luis Segundo define el círculo hermenéutico del siguiente modo:

El continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación

45. *Ibid.*, p. 53.

46. *Ibid.*, p. 54.

47. Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 104. Otro autor fundamental en la hermenéutica moderna es Hans-Georg Gadamer, autor de *Verdad y método* para quien, según Jean Grondin: «Comprender un texto del pasado es saber traducirlo para nuestra situación presente, entender en él un eco a las inquietudes de nuestro tiempo». *L'universalité de l'herméneutique*, p. 177, citado por Pablo Edgardo Corona, *Paul Ricoeur: lenguaje, texto y realidad*, Buenos Aires: Biblos, 2005, p. 103.

de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar ... y así sucesivamente.<sup>48</sup>

Por supuesto, hay cierta «fijación de contenidos» a manera de «clausura de sentido» que las iglesias hacen al definir sus «doctrinas» o sus «credos». Pero esto no significa de ninguna manera un agotamiento del sentido de un texto, sino que en tanto texto, se abre a nuevas posibilidades polisémicas es decir, a pluralidad de sentidos.

En síntesis, tanto la Biblia como la teología que surge de nuestra comprensión de ella, significa trabajar sobre y con el lenguaje. ¿Cuál es, entonces, el proceso de elaboración de la teología? Clodovis Boff, que es uno de los teólogos latinoamericanos que mejor ha trabajado el tema del método teológico,<sup>49</sup> dice en una obra de reciente publicación en Brasil:

Los tres momentos de la construcción teológica son:

- el momento *positivo*, que corresponde a la escucha de la fe (hermenéutica),
- el momento *especulativo*, que consiste en la explicación de la fe (teoría),
- el momento *práctico*, que busca actualizar o proyectar la fe en la vida (práctica).<sup>50</sup>

48. Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975, p. 12. Segundo también admite la influencia de Bultmann en esta cuestión del círculo hermenéutico: «se ha usado en un sentido estricto para designar el método usado por Bultmann para la interpretación de la Escritura y, en particular, del Nuevo Testamento». *Ibid.* Algunos textos clave de Bultmann es castellano son: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sigüeme, 1981 y *Nuevo Testamento y mitología*, Buenos Aires: Almagesto, 1998. En esta última obra, Bultmann suscribe al concepto de una «caída total» al punto de afirmar que la descripción que el existencialismo hace del ser humano es correcta, aunque no tan radical como lo hace el Nuevo Testamento y concluye: «la única actitud razonable que puede adoptar el hombre aparte de Cristo es la desesperación, desesperar de la posibilidad de lograr nunca el auténtico ser». *Ibid.*, p. 49. Para un análisis crítico del planteo hermenéutico de Bultmann, véase Ricoeur, «Prefacio a Bultmann» en *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 343-360. Para un análisis del prejuicio como precomprensión y el círculo hermenéutico en la teología reformada véanse: Alberto F. Roldan, «La reivindicación del prejuicio como precomprensión en la teoría hermenéutica de Gadamer», Primer Congreso Internacional de Filosofía Hermenéutica, *A cincuenta años de Verdad y Método*, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, San Miguel de Tucumán, 20-22 de mayo de 2010 (en prensa) y Alberto F. Roldan, «El círculo hermenéutico en las teologías de Juan Calvino y Karl Barth», Buenos Aires, 2010 (en prensa).

49. Véase su *Teología delo político*, trad. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sigüeme, 1978.

50. Clodovis Boff, *Teoría do Método Teológico. Versão didática*, Sao Paulo: Vozes, 1998, p. 41.

Entendemos que toda teología que se precie de tal, debe recorrer estos tres momentos: la hermenéutica, la teoría y la práctica. Las tendencias actuales, a nivel de las comunidades de fe, es poner todo el énfasis en el tercero de esos momentos, la práctica. Se desprecia la teoría sin tener en cuenta que, como bien se ha dicho, «no hay nada más práctico que una buena teoría» y que, por otra parte, en toda práctica es menester observar teorías subyacentes y hermenéuticas determinadas, aunque el protagonista en cuestión (el «práctico») no sea consciente de ello. Toda práctica religiosa, además, implica la adopción consciente o inconsciente, de tendencias teológicas y posturas ideológicas que es menester aquilatar. Por eso, insistimos en que la teología no es algo «caído del cielo» sino el producto de una reflexión permanente a partir de una situación concreta, estableciendo un puente entre el dato bíblico y nuestra situación. Por eso decimos, parafraseando a Antonio Machado: «hacemos teología al andar». Ahora, planteamos nuevas preguntas: ¿Es práctica la teología? ¿sirve la teología? Y, en caso positivo, ¿para qué sirve en concreto? Nos abocaremos a este tipo de interrogantes, en el próximo capítulo.

## CAPÍTULO 3:

# ¿QUÉ SERVICIO PRESTA LA TEOLOGÍA?

Es posible que la teología no sea lo más importante ni lo primero que debe ocuparnos, pero es ciertamente indispensable. La iglesia no puede existir sin interrogarse constantemente a sí misma, a la luz de la Escritura, acerca de la fidelidad de su testimonio, de la coherencia entre su mensaje, su vida y su culto.

— José Míguez Bonino

**M**e encontraba hace algunos años escuchando una conferencia en el Luna Park de la ciudad de Buenos Aires. La misma, versaba sobre la historia de la evangelización. En un momento, alguien conocido se me acercó y me susurró al oído: «Necesitamos hombres de Dios, no teólogos». Estas palabras encierran toda una toma de posición respecto a la teología. Por lo menos implican dos cosas: la primera, que la teología no es necesaria o por lo menos no tan necesaria como otras tareas cristianas y, segundo, que la teología no es para «hombres de Dios», vale decir, no se puede ser espiritual si uno se dedica a hacer teología. ¿Será así?

Para muchos, la teología es una tarea de quienes «les sobra el tiempo» y, por ende, se dedican a lo académico. Así como hay gente que se dedica a estudiar filosofía y aún a elaborar un pensamiento filosófico, hay cristianos que se dedican a la teología. Las críticas a los tales, a veces pueden ser tan acerbas, que no faltan quienes pueden decir que los teólogos son haraganes, se dedican a estudiar porque no quieren trabajar.

Para otros críticos, la teología constituye una especie de *hobby* o entretenimiento propio de quienes no toman la vida cristiana dema-

siado en serio. Sin embargo, aún admitiendo que esas críticas no necesariamente son mal intencionadas y que en algunas ocasiones pueden ser válidas, entendemos que la teología es una tarea de todos los cristianos. Que la teología, en vez de ser un mero entretenimiento, es una de las tareas primordiales de todo creyente. En todo caso, procuremos responder la pregunta básica: ¿para qué sirve la teología?<sup>1</sup>

## 1. Sirve a la misión.

En las últimas décadas se ha venido hablando y escribiendo mucho sobre la misión de la Iglesia.<sup>2</sup> Plantear el tema de la misión de la Iglesia implica referirnos a un amplio cuerpo teológico. **Significa abordar, no sólo la eclesiología, sino el modo en que entendemos a Dios y su propósito para con el mundo.** Uno de los mejores resúmenes teológicos del tema es el que encontramos en la obra conjunta de John R. W. Stott y Basil Meeking, *Diálogos sobre la misión*. Allí, se expresa lo siguiente:

Estamos de acuerdo en que la misión surge de la dádiva y amor del Dios trino, y de su propósito eterno para toda la creación. Su meta es el Reino del Padre, un reino teocéntrico manifestado por la edificación del cuerpo de Cristo y cultivado en la comunión del Espíritu. En base a la primera venida de Cristo y el derramamiento del Espíritu Santo, la misión cristiana tiene una dimensión escatológica: invita a hombres y mujeres a entrar al Reino de Dios por medio de Cristo el Hijo, por la obra y la regeneración del Espíritu.<sup>3</sup>

1. La misma pregunta que planteamos con referencia a la teología, se formula también con respecto a la filosofía. En efecto, al interrogante «¿Para qué sirve la filosofía?», el profesor Ricardo Etchegaray responde: «Cuando esta pregunta se plantea a los filósofos, la respuesta suele ser agresiva (incluso hay quien sostiene que debe ser agresiva), y suele también evidenciar cierto desprecio hacia el que la pregunta». *Filosofía, teoría/praxis y Trabajo Social*, La Plata: Ediciones Al Margen, 1996, p. 29. Luego, Etchegaray hace referencia a Heidegger, quien cuenta cierta anécdota de Platón, a partir de la cual, con fina ironía, establece un paralelo entre quienes «pasan la vida sirviendo a otros (las criadas) y el saber utilitario, que no tiene valor en sí mismo, sino sólo cuando sirve a otros fines...» p. 29. Finalmente, Etchegaray cita a Max Horkheimer: «la función de la filosofía es la crítica [...] por 'crítica' hay que entender el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, de no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes...» *Ibíd.* Pensamos que, *mutatis mutandi*, esta perspectiva es aplicable al modo de hacer teología hoy, como esperamos quedará mejor expuesto en los capítulos 6 y 7 de la presente obra.

2. Sólo por citar algunas obras latinoamericanas, véase C. Rene Padilla, *Misión Integral*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1986; Samuel Escobar, *et al.*, *Historia y Misión*, Lima: Presencia, 1994; C. Rene Padilla (editor), *Bases bíblicas de la misión*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1998 y los documentos finales de los Clade II y III.

3. John R. W. Stott y Basil Meeking, *Diálogos sobre la misión*, trad. C. Rene Padilla, Buenos Aires: Nueva Creación, 1998, p. 28.

Una de las cuestiones teológicas que surge cuando tratamos la misión, es determinar si ella consiste sólo en la evangelización o si esa tarea es una parte de la misión pero no su totalidad. En otros términos: ¿en qué consiste la misión de la Iglesia? ¿Se resume la misión en la evangelización? Si entendemos la misión a partir del modelo de Jesús de Nazaret, la respuesta quizás resulte facilitada. Una lectura honesta de los evangelios, pone de manifiesto que la misión de Jesús estuvo centrada en la proclamación del Evangelio, pero no era reducida a un simple mensaje. La misión de Jesús consistió en: evangelizar, bautizar, enseñar, sanar, liberar, alimentar, ayudar (véanse en ese sentido, pasajes tales como Lucas 4:16-21 y Mateo 9:35-38, 28:18-20). No obstante dejar en claro que la misión de la Iglesia no consiste sólo en la evangelización, por razones de espacio en este contexto de nuestra reflexión nos vamos a referir a las relaciones entre teología y evangelización.

Se ha dado muy frecuentemente en las iglesias evangélicas una dicotomía entre evangelización y teología. Pero ha llegado la hora de darnos cuenta que tal dicotomía es insostenible. Para decirlo en los términos de Padilla:

¿Puede haber una evangelización realmente bíblica —una presentación de todo el consejo de Dios— sin reflexión teológica que busque la comprensión de la pertinencia del Evangelio a la totalidad de la vida humana en un contexto histórico definido?<sup>4</sup>

Contraponer evangelización y teología es tarea absurda, porque cuando se trata de evangelizar, surgen inevitablemente las preguntas: ¿Qué significa Evangelio? ¿Cuál es el carácter del Dios del Evangelio? ¿Qué entendemos por el hombre como receptor del evangelio? ¿Que es «salvación»? ¿Qué entendemos por «pecado»? Y las respuestas a esas preguntas —y muchas otras— nos colocan frente a determinada antropología, cristología y soteriología.

Todo aquel que evangeliza, esté consciente o no de ello, refleja ciertos postulados teológicos. Cuando se afirma: «la salvación no se pierde», se está poniendo de manifiesto una determinada concepción soteriológica que ha llevado siglos de discusión y que no se soluciona en pocos minutos, apelando a unos textos bíblicos.

Cuando alguien dice: «Ven a Cristo y todo se te va a solucionar; tendrás vida eterna y prosperidad material asegurada», se está evidenciando una determinada concepción de la salvación. Cuando se

4. C. Rene Padilla, *El Evangelio hoy*, Buenos Aires: Certeza, 1975, p. 66.

dice: «Salva tu alma del infierno y no te inquietes por tu presente o por tus necesidades físicas», también estamos en presencia de posiciones conscientes o no, en cuanto a la antropología, la soteriología y la escatología.

La teología no es el apelar a meros textos de prueba sino que implica estudio, reflexión y sistematización de esa reflexión.

¿Cuál es la situación actual entre evangelización y teología?

En primer término, es común que se dé un divorcio entre evangelización y teología. Se presenta una especie de polarización entre «teólogos» y «evangelistas». No faltan quienes piensan que la evangelización no tiene nada que ver con la teología. ¡Como si fuera posible hablar de Dios, de Jesucristo y la salvación prescindiendo de conceptos teológicos! En toda presentación del Evangelio está presente, de hecho, una cierta teología, que puede ser bíblica, coherentemente elaborada, erudita o popular, pero implica un sustrato teológico. Es cierto que la historia de la Iglesia no nos muestra muchos casos de «teólogos evangelistas» o «evangelistas teólogos». Una de las excepciones sería Jonathan Edwards (1703-1758), que fuera filósofo, teólogo, pastor y poderoso evangelista, grandemente utilizado por Dios en el Gran Despertar en Estados Unidos durante los años 1734-1735.

La fundamentación teológica para la evangelización no es una opción ni un apéndice. Resulta esencial si pretendemos ser portavoces de un evangelio fiel a la Biblia y que muestre su relevancia al hombre de hoy. Otro de los grandes evangelistas de la historia, «el príncipe de los predicadores», Charles Spurgeon, señalaba esta importancia cuando decía:

Sed bien instruidos en teología, y no hagáis caso del desprecio de los que se burlan de ella porque la ignoran. Muchos predicadores no son teólogos, y de ello proceden los errores que cometen. En nada puede perjudicar al más dinámico evangelista el ser también un teólogo sano, y a menudo puede ser el medio que le salve de cometer enormes disparates.<sup>5</sup>

En segundo término, mucha de la educación teológica no está orientada hacia la evangelización. Si revisamos los programas de institutos y seminarios, podríamos constatar el amplio contenido de materias bíblicas, históricas y teológicas, pero al mismo tiempo desvinculadas o desconectadas de la evangelización. Pareciera que seguimos atados a cánones de educación teológica foráneos, con demasiado

5. Charles H. Spurgeon, *Un ministerio ideal*, Londres: The Banner of Truth Trust, 1964, p. 63.

énfasis en lo racional y sistemático pero con poca relación con el contexto al que debe llegar el evangelio y la educación teológica.

Existen, también, ciertos temores y aprensiones entre teólogos y evangelistas que, lejos de fomentar el diálogo entre unos y otros, lo ha impedido. Los evangelistas a veces piensan que los teólogos no tienen ningún interés en la evangelización. Estos últimos, pueden pensar que los evangelistas no están interesados en la formación teológica. Es cierto que a veces se dan esas polarizaciones. Pero ¿es siempre así? ¿No debiéramos instar a un diálogo constructivo y enriquecedor entre teólogos y evangelistas? ¿Por qué dar por sentado que un teólogo no puede evangelizar ni un evangelista puede hacer teología?

¿Qué pautas debiéramos seguir para lograr una teología evangelizadora? La realidad está exigiendo un replanteo de programas de educación teológica para que las asignaturas estén dirigidas a la gran tarea de la Iglesia que es la evangelización. Por ejemplo, en antropología, nos debiéramos plantear, además de cuestiones clásicas como el significado de la «imagen de Dios» en el hombre, temas como estos: ¿Cómo es el hombre en nuestra realidad socio-cultural? ¿Cuál es la comprensión o precomprensión que el hombre de la calle tiene en cuanto a Dios, a «salvar su alma», a la relación «fe y obras»? ¿Cómo inciden esos conceptos al escuchar el mensaje del evangelio de la gracia y la justificación por fe? ¿Cómo traducir el concepto de «justificación» de tal manera que comunique el sentido neotestamentario en términos comprensibles?

Por otra parte, debiéramos propender a que la educación teológica motive a la evangelización. La formación bíblica y teológica de los estudiantes debe ser realizada de tal manera que no sólo implique la transmisión de conceptos y verdades bíblicas por importantes que ellas sean. Esas verdades debieran formar parte de un programa que haga relevante la evangelización y motive al alumno a involucrarse en la tarea.

También, una educación teológica evangelizadora deberá mostrar las dimensiones más amplias del evangelio. Que no se trata de la mera repetición de fórmulas de aceptación de Jesucristo. Sino que, a ese primer paso de decisión, el evangelio de Jesucristo, según lo entendemos, implica un cambio total del rumbo de vida de la persona. Significa una transformación en el estilo de vida, de tal modo que, a la postre, esa persona pueda ser un testimonio viviente, en fe y en obras, del señorío de Jesucristo en todas las áreas de la existencia.

Por último, la educación teológica debe servir de correctivo cuando nos encontramos ante la presencia de falsos evangelios. ¿Cómo

sabemos que estamos predicando el verdadero evangelio y no una deficiente versión del mismo? Únicamente una teología bíblica puede servirnos de parámetro y puede corregir esas deficiencias. En nuestra obra *Evangelio y antievangelio*, hemos criticado algunas versiones antiguas y modernas de falsos evangelios. Entre otras, señalamos el evangelio de la conquista española de América Latina, con una evangelización belicosa que asociaba la espada con la cruz. En ese contexto, también reflexionamos acerca de la insoslayable necesidad de que la Iglesia encarne los valores del Reino de Dios.

Sólo cuando la Iglesia encarna la paz y la justicia del Reino, posibilita que su mensaje sea verdadero evangelio. De lo contrario, su predicación se torna, inevitablemente, en una nueva versión del antievangelio.<sup>6</sup>

Esta tarea de la teología señala esas deficiencias, como así también modernas versiones de evangelios «de la prosperidad», «del éxito», «de la mente positiva» que, aunque atractivos, resultan estar en las antípodas del discipulado costoso al que Jesucristo nos sigue desafiando.

Por eso, nos parece muy oportuno recordar las palabras de Juan A. Mackay a propósito de la relación entre teología y evangelización. Decía este pensador evangélico:

La teología, los teólogos y los seminarios teológicos deben, por tanto, ser misioneros. No tiene hoy ante sí la Iglesia Cristiana una tarea misionera más importante que la tarea teológica. El entendimiento de los hombres debe ser iluminado, y sus corazones encendidos en fuego.<sup>7</sup>

A la luz de lo expuesto, pensamos que esta percepción de Mackay cobra hoy una impensada y rigurosa actualidad.

¿Qué puede suceder cuando la evangelización carece de una sólida teología bíblica? ¿A qué errores puede conducir una evangelización reduccionista? Míguez Bonino ha señalado críticamente esta tendencia reduccionista que se ha dado en el espectro evangélico. Dice:

La herencia evangélica de los «despertares» angloamericanos, cuyo fervor e impulso no debemos menospreciar ni perder, ha operado una doble reducción, cristológica y soteriológica. Y

6. Alberto F. Roldan, *Evangelio y antievangelio. Misión y realidad latinoamericana*, México: Kyrios, 1993, p. 32.

7. Juan A. Mackay, *Prefacio a la teología*, México: Casa Unida de Publicaciones, 1945, p. 33.

aunque las llamadas «iglesias de inmigración» han retenido en su definición doctrinal las formulaciones clásicas de la Reforma, tampoco en la práctica han funcionado —por diversas razones— como correctivo de ese reduccionismo. Este, a su vez, se combinó con el carácter individualista, subjetivista y ahistórico de la visión religiosa de la modernidad, desembocando en algunas de las graves deformaciones que sufren nuestras iglesias. Así, la teología se resume en cristología, está en soteriología y finalmente la salvación queda caracterizada como una experiencia individual y subjetiva.<sup>8</sup>

A la luz de lo expuesto, podemos afirmar que la teología no es ni academicismo estéril ni entretenimiento o pasatiempo, sino tarea esencial para la evangelización.

## 2. Sirve a la apologética.

La tarea de los primeros cristianos consistió en «presentar defensa» (en gr. *apología*) de la fe y de la razón de la esperanza (1 Pedro 3:15). Los cristianos debieron presentar sus defensas ante el gnosticismo, las religiones de misterio y el paganismo. Con referencia a la tarea apologética de los apóstoles, Bruce dice:

La defensa del Evangelio en aquella etapa consistió en la defensa de las afirmaciones de Jesús de que él era el Hijo de Dios y el Mesías —pretensión desaprobada apresuradamente por los príncipes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo judío, pero confirmada por el acto de Dios, como los apóstoles pudieron testimoniar de su propia experiencia.<sup>9</sup>

Las primeras teologías de la era subapostólica fueron precisamente apologías, entre los que cabe citar las obras de Orígenes, Justino Mártir, Tertuliano y Atenágoras, entre otros.

La función apologética de la teología cristiana no ha sido unánimemente reconocida por los teólogos contemporáneos. Uno de los pensadores modernos que ha reivindicado esta función ha sido Paul Tillich, afirmando que

La teología apologética es una «teología que responde». Responde a las preguntas implícitas en la «situación» con la fuerza

8. José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires: Isedet/ Nueva Creación, 1995, p. 109.

9. F. F. Bruce, *La defensa apostólica del Evangelio*, trad. Daniel Hall, Buenos Aires: Certeza, 1961, p. 15.

del mensaje eterno y con los medios que le proporciona la situación a cuyas preguntas responde.<sup>10</sup>

Tillich atribuye el descrédito en que ha caído la apologética, a los métodos empleados para defender el cristianismo de los ataques del humanismo y del naturalismo modernos. Para Tillich, una teología meramente kerigmática, es decir, que sólo se preocupe por transmitir el mensaje de Dios al hombre, es insuficiente. Necesita de una teología apologética porque, de lo contrario, sólo intenta lanzar el mensaje «como una piedra, a quienes se hallan en la 'situación'». <sup>11</sup> Por lo tanto, Tillich propone su «método de correlación»,

[...] como una manera de unir el mensaje y la situación. Trata de establecer una correlación entre las preguntas implícitas en la situación y las respuestas implícitas en el mensaje. No deduce las respuestas de las preguntas, como lo hace una teología apologética autosuficiente. Pero tampoco elabora sus respuestas sin relacionarlas con las preguntas, como lo hace una teología kerigmática asimismo autosuficiente. Establece una correlación entre preguntas y respuestas, situación y mensaje, existencia humana y autorrevelación divina.<sup>12</sup>

Puede cuestionarse si el teólogo germano logró su cometido. David Jenkins, por caso, ha formulado una interesante crítica planteando tres problemas que juzga fundamentales: En primer lugar, Jenkins sostiene que la gente no se plantea de hecho, el tipo de preguntas a las que responde el mensaje cristiano; segundo, aun suponiendo que la gente se plantease esas preguntas «el hecho de que el mensaje cristiano las responda no quiere decir que el mensaje sea verdadero» <sup>13</sup> y, en tercer lugar, Jenkins afirma que las respuestas que se perciben dependen en gran manera del tipo de preguntas que uno hace y agrega a modo de advertencia:

Puede ocurrir, por tanto, que el «método de correlación» desfigure el mensaje cristiano y lo convierta en una mera respuesta moderna a las cuestiones modernas, con lo que el mensaje cristiano resultaría tan relativo como las cuestiones particulares a las que pretendía responder.<sup>14</sup>

10. Paul Tillich, *Teología Sistemática*, vol. I, trad. Damián Sánchez-Bustamante Páez, Barcelona: Libros del Nopal, 1972, p. 18.

11. *Ibíd.*, p. 20.

12. *Ibíd.*, p. 21.

13. David Jenkins, *Guíapara el debate sobre Dios*, trad. Ignacio Aizpurúa, Madrid: Ediciones Marova, 1966, p. 115.

14. *Ibíd.*, w- 115-116.

Este tipo de cuestionamientos al proyecto de Tillich, aunque atendible en sí mismo, no desmerece, a mi ver, el denodado esfuerzo del teólogo luterano por lograr un pensamiento cristiano acorde a la situación cultural en la que le tocó vivir su fe cristiana.<sup>15</sup>

Entrando en el siglo xxi, el mundo nos sigue interrogando. Prolifera las herejías más estrambóticas y las ideologías que exigen respuestas amplias y coherentes. En este sentido, la teología viene en ayuda para la tarea del cristiano que se enfrenta a un panorama difícil de contrarrestar. ¿Cómo podremos dar respuesta de la razón de nuestra fe si no la conocemos cabalmente y si no somos capaces de elaborar una respuesta apropiada? ¿Serán suficientes las anécdotas y experiencias —por válidas o importantes que fueran— a la hora de responder a los que critican la fe cristiana? ¿Seremos capaces de elaborar una teología apologética que tome en serio el mundo de la cultura en la que estamos insertos? Veremos algo de este desafío en el capítulo final.

### 3. Sirve a la pastoral.

El trabajo pastoral hoy se ha complicado. El tipo de sociedad en que está inmersa la iglesia de hoy demanda una preparación cada vez más amplia. La tarea pastoral es múltiple y compleja porque abarca administración, aconsejamiento, liderazgo, enseñanza. Sin desconocer la importancia de esas facetas, queremos referirnos a la predicación como función clave de su labor. Para una predicación eficiente, además de la guía y el poder del Espíritu que están fuera de toda discusión, el pastor debe conocer de Biblia, hermenéutica, homilética, comunicación y, por supuesto, teología. Anders Ruuth se ha ocupado de destacar la importancia de la teología en la vida y ministerio pastoral, señalando acertadamente:

No es el estudio en sí lo que convierte a un predicador en un buen predicador, tal como la dignidad de ser doctor en teología no garantiza en absoluto ser profeta. Pero el estudio confiere al predicador los conocimientos formales necesarios para ejercer su oficio de predicador, tal como el artesano y el profesional tienen que aprender las técnicas y prácticas propias de sus profesiones. Cualquiera siente respeto ante la persona que

15. Para una breve biografía de Tillich y su obra teológica, véase Alfonso Garrido Sanz, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, Salamanca: Sigüeme, 1979, pp. 15-51.

es capaz en su oficio. Así también el ministro debe hacerse respetar por los conocimientos que posee.<sup>16</sup>

Por supuesto que el respeto no se gana con títulos y diplomas colocados en cuadros y colgados en la pared del estudio del pastor. Son muchos los factores que inciden para ganarse el respeto y la reputación de la gente. Sin embargo, el ministro que se preocupa por estudiar sólidamente las Escrituras, dará un paso decisivo para que la congregación lo respete como siervo de Dios. Claro que hoy, en la cultura posmoderna, a la que nos referiremos en el último capítulo, nos enfrentamos con otras formas de legitimación pastoral que privilegiaban la acción, el carisma, el crecimiento numérico, el poder y los milagros en detrimento del estudio y la preparación teológica. A eso respondemos: En primer lugar, no necesariamente debemos oponer los factores mencionados a la preparación académica. El conocimiento no se opone al obrar del Espíritu Santo, como si fuera una especie de teorema enunciado en estos términos: «el obrar del Espíritu Santo es directamente proporcional a la ignorancia del siervo de Dios».

En segundo lugar, el pastor que no se preocupa por su preparación bíblica y teológica, condena a su iglesia al infantilismo y al raquitismo espirituales y, muchas veces, termina por convertirse en un pastor monotemático que, como tal, desarrolla todos sus discursos alrededor de su tema favorito que puede ser: «los días de Génesis 1 como días literales de 24 horas», «la importancia del milenio para la vida cristiana» y «la guerra espiritual como paradigma hermenéutico para comprender las Escrituras y el propósito de Dios».

Un pastor monotemático lejos está de poder ofrecer «todo el consejo de Dios» a su congregación. Y, en tercer lugar, todo pastor utiliza la teología en forma consciente o inconsciente, coherente o incoherente. Cuando sube a la plataforma su discurso es, en esencia, un discurso teológico que habla de Dios, Jesucristo, la salvación, la vida eterna. En el acto de la predicación, el pastor no puede evitar echar mano de la teología, la haya estudiado debidamente o no, la haya elaborado pacientemente o la haya comprado hecha. Hoy no faltan pastores que en su entusiasmo carismático piensan que pueden prescindir de la teología, que no la necesitan. Sin embargo, a poco que se les escuche, notaremos fácilmente cómo apelan a los datos que son propios de la teología bíblica y sistemática. A ellos les cabe la crítica que hiciera

16. Anders Ruuth, «Hacia una teología de la predicación» en Emilio Castro, compilador, *Pastores del pueblo de Dios en América Latina*, Buenos Aires: La Aurora, 1973.

Karl Barth, un gran teólogo de nuestro siglo que nunca dejó de ser pastor:

Igualmente grave es el hecho de que no pocos pastores, después de sus años de estudios, y luego de haberse adaptado a una rutina de servicio en la práctica, parecen opinar que la teología es un asunto concluido al que pueden dejar atrás como la mariposa deja la crisálida. ¡Así no se puede!<sup>17</sup>

#### . 4. Sirve a la ética.

Los problemas de la moral se han agudizado en las últimas décadas. La teología práctica, derivada del estudio de la Biblia y de la teología sistemática, da al cristiano un bagaje de conocimientos que le permiten asumir determinada posición en torno a problemas como el aborto, la eutanasia y el control de la natalidad. Volvemos a citar a Barth, quien destaca la importancia de la ética:

[...] la teología no es solamente exégesis, historia eclesiástica, dogmática, sino siempre también ética. Es la elaboración de una determinada concepción del mandamiento divino implícito en la promesa divina, del actuar en la Iglesia y el mundo que resulta de la obediencia de la fe, de la tarea práctica que se plantea al hombre junto con el don de la libertad.<sup>18</sup>

Tan estrecha es la relación entre teología y ética, que Tillich no vacila en afirmar que «la ética teológica es un elemento de la teología sistemática que está presente en cada una de las partes de ésta».<sup>19</sup>

En otra obra nos hemos referido extensamente a las vinculaciones entre teología y ética.<sup>20</sup> Permítasenos sintetizar aquí, diciendo que la casi totalidad de los temas teológicos se relacionan en forma directa o indirecta con la ética, en modo principal, las doctrinas de Dios, del hombre, de la salvación y de la escatología. Dicho en otros términos, nuestro modo de entender a Dios como Santo, nuestra concepción del hombre como portador de la imagen de Dios, nuestro concepto de salvación por gracia y por fe y, finalmente el llamado «motivo escato-

17. Karl Barth, *Introducción a la teología evangélica*, trad. Elizabeth Linderberg de Delmonte, Buenos Aires: La Aurora, 1986, p. 63.

18. *Md.*, p. 129.

19. Paul Tillich, *Moralidad y algo más*, trad. Marcelo Pérez Rivas, Buenos Aires: La Aurora, 1974, p. 5. Tillich argumenta que el estudio de la ética se hace aparte, debido a la gran cantidad de material que abarca.

20. Véase mi obra *La ética cristiana en un mundo en cambio*, Buenos Aires: FIET, 1997, pp. 25-28 y 69-131.

lógico», constituyen los pilares teológicos sobre los que se erige nuestra ética cristiana. Ellos son determinantes para tener una concepción coherente y comprehensiva del mandamiento de Dios.

Entendemos que la ética es un terreno donde no hay respuestas fáciles. Pero la teología es la única herramienta que nos puede proveer respuestas, aun en el caso de que fueran provisorias. Y esto es algo ineludible porque, como afirma Rene Padilla,

La teología cumple su propósito en cuanto toma en serio los desafíos que el mundo contemporáneo presenta a la fe cristiana. La respuesta a los interrogantes del hombre de hoy no puede limitarse a apelar a la experiencia cristiana, sino que tiene que dar «razón de la esperanza» que tienen los seguidores de Jesucristo.<sup>21</sup>

## 5. Sirve a la teología.

*Prima facie*, esta afirmación puede resultar un tanto extraño. ¿De qué manera la teología puede servir a la teología? ¿Se trata de que la teología se sirve a sí misma? Expliquemos. Tal vez uno de los mejores instrumentos analíticos que son idóneos para entender esta cuestión, lo encontramos en el planteamiento que Gustavo Gutiérrez hiciera de la teología. Gutiérrez postula que la teología es un pensamiento crítico y, lo es, en tres direcciones: un pensamiento crítico de sí misma, una actitud lúcida y crítica de los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana y, finalmente, una crítica de la sociedad y de la Iglesia. Es muy significativo que la primera crítica es dirigida a la teología misma. Explica Gutiérrez:

La teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos. Sólo eso puede hacer de ella un discurso no ingenuo, consciente de sí misma, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales.<sup>22</sup>

¿Qué aplicaciones concretas tiene este servicio que la teología presta a sí misma? Entendemos que son varios. Uno de ellos, es el análisis que permanentemente hay que hacer de los propios fundamentos, categorías analíticas y postulados explícitos o implícitos del discurso teológico. La teología no es algo «caído del cielo» sino que es un *corpus* que se va desarrollando a través del tiempo. Para ello, baste una lec-

21. C. Rene Padilla, prólogo a Justo L. González, *Jesucristo es el Señor*, San José, Costa Rica: Caribe, 1971, p. 10.

22. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 4ª edición, 1973, p. 34.

tura de cualquier libro de historia de las doctrinas para convencernos. Otro aspecto concreto, es lo que dice el propio Gutiérrez, en el sentido de que sólo como pensamiento crítico, puede la teología superar el vicio en que frecuentemente cae de ser ingenua y candida. Finalmente, creemos que el otro servicio concreto de la teología como reflexión crítica es proveernos del instrumental que detecta las asimilaciones inconscientes de cosmovisiones, filosofías, herejías e ideologías que muchas veces se encuentran en las antípodas del pensamiento hebreo-cristiano. A manera de ilustración crítica de esto último, en los capítulos 6 y 7 nos referiremos a las influencias de la posmodernidad en la vida de la Iglesia cristiana hoy, sobre todo en lo que se refiere a la fuerte influencia de la llamada «teología de la prosperidad» y lo que nosotros denominamos «teología simplista».

Como conclusión podemos decir que la teología es tarea ineludible de cada cristiano y de la iglesia toda. Que hacemos teología toda vez que pronunciamos un discurso sobre Dios (*theo-logos* = una palabra acerca de Dios). Que contraponer teología a evangelización, pastoral o educación cristiana es absurdo. La teología, en suma, sirve a la vida y misión de la Iglesia. Capacita a ella para su tarea en el mundo contemporáneo, un mundo en cambio, que nos interroga en lo social, lo político, lo económico y lo ético. Sólo encarando el quehacer teológico de una manera seria, responsable y crítica, podremos ser luz y sal de la tierra, tal como lo demanda Jesucristo el Señor.

## CAPÍTULO 4:

# ¿CÓMO SE DESARROLLÓ LA AUTORIDAD EN LA TEOLOGÍA?

La misma Palabra apenas nos resulta cierta, si no es aprobada por el testimonio del Espíritu. Porque el Señor juntó y unió entre sí, como un nudo, la certidumbre del Espíritu y de su Palabra.

— Juan Calvino

El estudio de la autoridad dentro del cristianismo, es de importancia capital, ya que «en último análisis, todas las cuestiones de esta vida se tienen que decidir por la noción de autoridad».<sup>1</sup> Por su propia esencia, derivada de la tradición veterotestamentaria, el cristianismo es una religión basada en dos hechos: la revelación y la autoridad. Pero, como sucede con cualquier rama de la teología dogmática o histórica, el tratamiento del concepto de autoridad ha reconocido un progreso de siglos y ha sufrido énfasis diversos. El intento de este trabajo es trazar los lincamientos históricos más relevantes de la doctrina de la autoridad y observar qué cambios se iban produciendo en su formulación.

Las etapas que recibirán consideración serán: la era apostólica, la era post-apostólica, Edad Media, la Reforma, el Liberalismo, el Fundamentalismo, la Neo-ortodoxia y el Neo-evangelicalismo.<sup>2</sup> Se observa, *prima facie*, que luego de la Reforma del siglo xvi, son varios

1. Derek Bigg, *La Racionalidad de la Revelación*, Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1971, p. 19.

2. R. R. Williams destaca seis etapas en el desarrollo del concepto de autoridad, a saber: los primeros trescientos años, la Edad Media, la Reforma, el Fundamentalismo, el Criticismo liberal y la Neo-ortodoxia. *Authority in the Apostolic Age*, Londres: SCM Press, 1950, pp. 130-131.

los enfoques que se han verificado dentro del Protestantismo. Tratándose de una investigación mayormente bibliográfica, se recurrirá, en la medida de lo posible, a las obras de autores representativos de cada corriente o, en su defecto, a los diversos trabajos elaborados desde una perspectiva histórica.

## 1. La era apostólica.

En lo que se refiere al período apostólico, la fuente de autoridad indiscutible era el Antiguo Testamento. De la lectura de las epístolas, surge con nitidez el hecho de que los apóstoles, siguiendo pautas enseñadas por el Señor, basaron su predicación y adoctrinamiento en el Antiguo Testamento. En un apretado resumen de esta actitud, dice Reinhold Seeberg:

El Antiguo Testamento, inspirado por Dios (2 Ti. 3:16; 2 P. 1:20 ss) es la Sagrada Escritura del cristianismo. Sirve para la edificación (Ro. 15:4; 2 Ti. 3:16); de sus afirmaciones se deducen doctrinas (véase esp. Hebreos); sus profecías sirven de fuente a las evidencias apostólicas (véase especialmente el Evangelio según Mateo). Se añaden al Antiguo Testamento los dichos históricos de Jesús (1 Ts. 4:5; 1 Co. 7:12, 25; 9:14; Hch. 20:35), pero también el Espíritu (*pneuma*) y los espíritus (*pneúmata*). Pero los espíritus deben ser probados (Mt. 7:16 ss; 1 Ts. 5:19-22; 1 Co. 14:34 ss; 1 Jn. 4:1). El apostolado histórico y las tradiciones (*paradóseis*) colocan un límite a la operación délos espíritus.<sup>3</sup>

Es cierto que la hermenéutica apostólica no es uniforme, y que los autores del Nuevo Testamento no siempre hacen una exégesis que hoy denominaríamos «histórico-gramatical»<sup>4</sup> pero ello no impide que consideren al Antiguo Testamento como normativo y autoritativo. Por el contrario, se manifiesta la constante referencia a la Escritura como fundamento de doctrina<sup>5</sup> fuente de consolación<sup>13</sup> y de continua aplicación práctica.<sup>7</sup> Como afirma G. Bromiley:

3. Reinhold Seeberg, *Manual de Historia de las Doctrinas*, tomo I, trad. José Míguez Bonino, El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1967, pp. 55-56.

4. Sobre las distintas hermenéuticas utilizadas por los apóstoles, véase Richard Longenecker, *Biblical Exégesis in the Apostolic Period*, Gran Rapids: Eerdmans, 1975, y mi trabajo *La unidad del pueblo de Dios según pasajes seleccionados de los escritos paulinos*, tesis de Master en Teología, Buenos Aires: Seminario Internacional Teológico Bautista, 1984.

5. Véanse, p. ej. Romanos 1:17; 9:33; 10:11; 1 Pedro 2:6.

6. Romanos 15:4.

7. 1 Corintios 10:11.

Cuando venimos a los apóstoles, encontramos que su testimonio de la autoridad divina de la Biblia es igualmente claro. En todos los evangelios se coloca un fuerte énfasis sobre la predicción inspirada de la obra y persona de Cristo. El apóstol Pablo cita extensamente del Antiguo Testamento y su predicación a su propio pueblo es mayormente un intento de probar la Mesianidad de Jesús, de la historia y profecía del Antiguo Testamento. La declaración en 2 Ti. 3:16 resume toda la actitud de Pablo.<sup>8</sup>

Asimismo, conviene tener presente que, aunque la autoridad bíblica se refiere al Antiguo Testamento, existen dos textos neotestamentarios que apuntan hacia un reconocimiento de la autoridad de los escritos apostólicos. Se trata de 1 Timoteo 5:18 que une un texto deuteronomico con una declaración de Jesús. Sin embargo, no debe hacerse demasiado énfasis en este texto de las pastorales, ya que es más probable que la fórmula introductoria «la Escritura dice» se refiera solamente a la primera parte, la cita de Deuteronomio.<sup>9</sup> El otro texto es 2 Pedro 3:16, donde el autor denomina «Escrituras» a las cartas paulinas, con un reconocimiento implícito de una autoridad similar al Antiguo Testamento.

## 2. La era post-apostólica.

Con la desaparición física de los apóstoles, la Iglesia entra en una nueva etapa de su historia. En los primeros años de la era post-apostólica continúa considerándose a las Escrituras como autoritativas. Dice Finlayson que

[...] era suficiente para la Iglesia apelar a las Escrituras —especialmente el Antiguo Testamento y a la tradición apostólica, como su autoridad objetiva. La consciencia de que el Espíritu que descendió en Pentecostés estaba en la Iglesia, indicando

8. G. W. Bromiley, *The New Bible Commentary*, art. «The authority of Scripture», Londres: Inter-Varsity Press, 1958, p. 15.

9. En esta perspectiva, Norbert Brox fija su posición: «La fórmula 'dice la Escritura' se refiere únicamente a esta cita del Deuteronomio, y no a las palabras de Jesús (Lc. 10:7) recordadas a continuación para reforzar el argumento, porque el designar tales palabras como afirmación de la Escritura llevaría a suponer que en la Iglesia se conocía ya una 'Sagrada Escritura' cristiana, distinta del Antiguo Testamento (en este caso el Evangelio de Lucas o alguna colección de discursos de Jesús), suposición que entre fines del siglo I y principio del II, época de las cartas pastorales, sería un anacronismo. Palabra de la Escritura es para el autor solamente el texto de Deuteronomio 25:4, al cual se añade sin embargo un dicho que, según Lucas 10:7, Jesús empleó también en el mismo sentido.» Norbert Brox, *Carta a los Tesalonicenses*, trad. Florencio Galindo, Barcelona: Herder, 1974, p. 570.

el señorío de Cristo y dirigiendo el testimonio y la enseñanza de la Iglesia, daba toda autoridad interna necesaria para la verdad que proclamaba. Entre las dos, las Escrituras y la tradición apostólica, los primitivos cristianos no eran conscientes de ninguna incongruencia. Ambas tenían su origen en Cristo, y buscaremos en vano alguna sugerencia de que una posea una mayor medida de inspiración y autoridad que la otra. En realidad, no eran sino dos formas de la misma cosa.<sup>10</sup>

Los padres apostólicos consideran al Antiguo Testamento como «la autoridad absoluta y la norma de la verdad básica»<sup>11</sup> e introducen las citas del Antiguo Testamento con las fórmulas tradicionales ya empleadas por los apóstoles, es decir, «está escrito», «la Escritura dice». En caso de controversias, las palabras de Jesús tienen importancia decisiva. En cuanto a su apreciación de los escritos apostólicos, Williams sostiene que:

Los Padres Apostólicos revelan una actitud similar hacia los escritos de los primeros líderes. Nosotros estamos testimoniando la transición de algo puramente oral a una incorporación escrita del depósito de la fe. Así, Clemente de Roma (95 d.C.) dice a los corintios: 'Tomad la epístola del bendito Pablo apóstol' (1 Clem. xlvii). Ignacio dice a los efesios: 'San Pablo, el santificado, el martirizado [...] quien en cada carta hace mención de vosotros en Cristo Jesús' (Efesios xii). Policarpo dice a los filipenses: 'El bendito y glorioso Pablo... escribió a vosotros cartas en las cuales, si veis diligentemente, seréis capaces de ser edificados en la plenitud de la fe que os fue dada' (Polic. iii).<sup>12</sup>

Por su parte Tertuliano, además de conceder la autoridad a las Escrituras, apelaba también al testimonio de la razón, cuando decía que «la razón es de Dios [...] él no ha querido que nada fuese considerado o conocido sin ella».<sup>13</sup> En cuanto a la escuela de Alejandría, puede afirmarse que sus dos máximos representantes, Clemente y Orígenes, sin ninguna duda afirman la inspiración de las Escrituras<sup>14</sup> aunque, debido a su trasfondo helenístico, recurran con asiduidad a una exégesis de tipo alegórica.

10. R. A. Finlayson, *La Historia de la Teología*, trad. Pablo Deiros, Buenos Aires: SITB, para uso de la cátedra Historia de las Doctrinas, p. 23.

11. Seeberg, *op. cit.*, p. 92.

12. R. R. Williams, *op. cit.*, pp. 39-40.

13. Cit. por Seeberg, *op. cit.*, p. 142.

14. Cf. Justo L. González, *Historia del Pensamiento Cristiano*, I, Buenos Aires: Methopress, 1965, pp. 215 y 230.

Volviendo a la mención de los padres antignósticos, conviene tener presente que, aparte de la aceptación de la autoridad de las Escrituras, apelaron también al Credo como resumen de ortodoxia de la fe y a los obispos de las iglesias apostólicas «los cuales eran depositarios de la verdadera tradición de los apóstoles». <sup>15</sup> En síntesis, puede decirse que para fines del siglo ni, hay una triple norma autoritativa: las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento, el Credo y la tradición representada en los obispos de las iglesias apostólicas. <sup>16</sup>

### 3. La Edad Media.

En los siglos iv y v domina la escena teológica Agustín de Hipona. El gran pensador africano, revela su gran aprecio por las Sagradas Escrituras y reconoce su indiscutible autoridad. Por caso, en sus *Confesiones*, dialoga así con su Señor:

[...] me persuadisteis a que, habiendo Vos establecido la autoridad de vuestras Sagradas Escrituras en casi todas las naciones del mundo, no debían culparse aquellos que las creían, sino los que no las creían, y que no habían de ser oídos los que acaso me dijese: *¿De dónde sabes tú que aquellos Libros han sido dictados y dados a los hombres por el Espíritu de un verdadero Dios y veracísimo?*<sup>17</sup>

Y destacando la finalidad de las Escrituras, añade:

Por eso, hallándome imposibilitado de encontrar la verdad con razones humanas, seguras y ciertas, vine a conocer que para esto nos es necesaria la autoridad de las Sagradas Escrituras; y comencé a creer que de ningún modo hubierais dado tan grande autoridad y aprecio en todo el mundo a aquellos Libros, si no quisierais que os creyésemos por aquella Escritura y os buscásemos por ella misma.<sup>18</sup>

No obstante las claras afirmaciones recién citadas, ha de tenerse también en cuenta que para Agustín, la Iglesia constituye un lugar de

15. Finlayson, *op. rít*, p. 23.

16. *Ibid.* El Nuevo Testamento ya contiene «credos» incipientes, como los que se encuentran en Romanos 1:3-4; 10.9; 1 Corintios 12:3; 1 Timoteo 3:16 y Filipenses 2:5-11.

17. San Agustín, *Confesiones*, trad. Eugenio Ceballos, Madrid: Espasa Calpe, 1965, libro VI, cap. v, p. 113. Énfasis original.

18. *Ibid.* Seeberg sostiene que «la autoridad normativa y superior y únicamente infalible es para Agustín la Santa Escritura», e.g. doct. christ. ii:8; ep. 82:1,3; unit. eccl. 3:5; 13.33; 11.28; bapt. ii.3.4; civ. dei xi:3; enchirid. 1:4, *op. rít.*, p. 353.

salvación. En su controversia con los donatistas, San Agustín dice al respecto:

La cuestión que se debate entre nosotros es ver dónde está la Iglesia, si en nosotros o en ellos. La Iglesia es una solamente, a la que nuestros antepasados llamaron Católica, para demostrar por el solo nombre que está en todas partes [...] Pero esta Iglesia es el Cuerpo de Cristo, como dice el Apóstol: *En favor de su cuerpo, que es la Iglesia*. De donde resulta claro que todo el que no se encuentra entre los miembros de Cristo, no puede tener la salvación de Cristo.<sup>19</sup>

[...] se basa en la sucesión apostólica de sus obispos, cuyo epítome se encuentra en Roma, pues allí puede señalarse una sucesión ininterrumpida a partir de Pedro, figura de toda la Iglesia.<sup>20</sup>

**Para Agustín, en suma, la autoridad suprema está en las Sagradas Escrituras como vehículo divino mediante el cual se llega al conocimiento de la verdad.** Luego, tal vez en sentido subordinado, estaría la autoridad de la Iglesia basada en la sucesión apostólica.

De indiscutible importancia resulta ahora observar los conceptos que sobre la autoridad gestaron los escolásticos. Es sabido que el Escolasticismo representa un movimiento filosófico-teológico que alcanza su cumbre en el siglo xin. Es un intento de correlación de la fe con la razón, esta última, siguiendo categorías filosóficas, especialmente aristotélicas, como es el caso de Tomás de Aquino. Otro de sus máximos representantes, Anselmo de Canterbury, otorga a la razón un lugar preponderante en su método teológico. El mismo, según Justo González,

[...] consiste en plantearse un problema teológico y en resolverlo, no a base de la autoridad de la Escritura o de los Padres de la Iglesia, sino mediante el uso de la razón.<sup>21</sup>

19. *Carta a los católicos sobre la secta donatista*, II.2 [http://www.augustinus.it/spagnolo/lettera\\_cattolici/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/lettera_cattolici/index2.htm), accedido el 26 de octubre de 2010.

20. San Agustín, *Epístola* LIII.1, Madrid: BAC, LXIX, p. 301, cit. por Justo González, *Historia del pensamiento cristiano*, vol. II, p. 55.

21. *Ibid.*, pp. 168-9. De todos modos, la posición de Anselmo no es propiamente un «racionalismo», ya que su axioma: «creo para comprender», implica que parte de la fe y no de la razón. Con Martin N. Dreher convenimos en señalar: «debemos reconocer que en su persona *fides* (fe) y *ratio* (razón) permanecen unidas. Eso está ligado a su piedad. Sin la persona de Anselmo, el esquema termina en muchos tipos de racionalismo o en el irracionalismo de la fe.» *Coleção História da Igreja*, Volumen 2, *A Igreja no Mundo Medieval*, Sao Leopoldo: Sinodal, 1994, p. 68. Lo mismo sucede con la famosa «prueba ontológica de Anselmo». Siguiendo la interpretación de Karl Barth, dice Dreher: «Anselmo no quiso

Por su parte Tomás de Aquino sostiene que «la sola regla de fe la constituyen las escrituras canónicas»<sup>22</sup> e insiste en que:

[...] si disminuimos la autoridad de las Sagradas Escrituras aun en grado mínimo, entonces nada puede haber positivamente seguro en nuestra fe que descansa en la Santa Escritu-

Sin embargo, y muy a pesar de este reconocimiento, en última instancia la Iglesia y las tradiciones son las que determinarán lo que debe creerse y la validez de sus dogmas ha de ser demostrada mediante un riguroso método deductivo que parte de presupuestos ya adoptados. Precisamente, al comentar este hecho, Conrad Pepler dice que al mencionar las Sagradas Escrituras, Tomás se refiere siempre a «las Escrituras que están de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia que posee sólida comprensión acerca de ellas».<sup>24</sup>

Puede aceptarse entonces, el siguiente juicio de Wicksteed al afirmar que hasta la Reforma del siglo xvi,

[...] todas las autoridades dogmáticas, la escritura, la tradición, la Iglesia, los Concilios, la jerarquía, habían crecido lado a lado sin que nadie las distinguiera o aún pusiera límites a sus funciones o a su relación mutua [...] La única sistematización que el escolasticismo mismo impuso en los diferentes principios de conocimiento fue la de reunirlos bajo el título de autoridad [...]<sup>25</sup>

#### 4. La Reforma.

Ya en los pre-reformadores como Wyclif, se observan esfuerzos expresos por «defender el valor de la Biblia como autoridad final»<sup>26</sup> pero

probar a la existencia de Dios. Su exposición nada tiene que ver con filosofía o con teología, en cuanto ciencia argumentativa. No veo el *Proslogion* como una argumentación separada de la fe de la Iglesia, como argumentación tomada de algún otro lugar que no sea del ámbito de la fe. Su argumento viene de la fe y está basado en la fe. En este sentido, su «prueba» no es «ontológica». Sigo aquí la proposición de Karl Barth, *Ibíd.*, p. 70.

22. Cit. por Conrad Pepler, *Corrientes de Interpretación de la Biblia*, trad. Rosa Ruiz de la Peña de Villagrán, México: Casa Unida de Publicaciones, 1951, p. 61.

23. *Ibíd.*, p. 62.

24. *Ibíd.*, pp. 62-63.

25. Wicksteed, *Reactions between Dogma and Philosophy*, cit. por Pepler, *op. cit.*, pp. 61-62. Finlayson sostiene que a fines del Medioevo, hay una creciente tendencia hacia la autoridad de los Credos, y se señalaba que la Iglesia compiló el canon bíblico. «Muy pronto la Iglesia, representada por sus oficiales, llegó a ser más y más, no sólo la custodia de la verdad sino el único juez de lo que era la verdad cristiana», *op. cit.*, p. 24.

26. Albert Peel *et al.*, *Corrientes de Interpretación de la Biblia*, p. 74.

será la Reforma misma, la que marcará el retorno a la autoridad única de las Escrituras. Como dice Albert Peel: «Para Lutero, 'Dios dice' y 'la Escritura dice' son términos sinónimos, y por esa razón aceptó las Escrituras como la base fundamental de autoridad para la doctrina y vida».<sup>27</sup>

Por su parte Zuinglio, sostuvo la misma posición sobre el particular, al afirmar que «las Escrituras vienen de Dios, no de los hombres, y aún ese Dios que ilumina os dará a entender que las palabras vienen de Dios»,<sup>28</sup> lo cual parece implicar que en última instancia, es Dios mismo (¿mediante su Espíritu?) que confirma la autoridad intrínseca de la Escritura.

El teólogo de la Reforma que hizo las mayores aportaciones al tema de la autoridad de las Escrituras fue Juan Calvino. Su argumentación puede seguirse en la *Institución*. Allí, Calvino sostiene que fuera de la Palabra, la Iglesia no tiene autoridad. Marcando las diferencias con la iglesia de Roma,<sup>29</sup> dice el teólogo francés:

Nosotros admitimos que la Iglesia no puede errar en las cosas necesarias para la salvación, pero entendido en el sentido de que la Iglesia al no hacer caso de toda su sabiduría se deja enseñar por el Espíritu Santo y por la Palabra de Dios. La diferencia, pues, es esta: ellos atribuyen autoridad a la Iglesia fuera de la Palabra de Dios; en cambio nosotros unimos ambas cosas inseparablemente.<sup>30</sup>

Surge una problemática cuando se procura establecer cuál es el grado de autoridad que cabe a los concilios de la Iglesia. Sobre esto, Calvino sostiene:

Lo que yo digo es que querría que siempre que se alega algún decreto de un concilio, ante todo se considerase diligentemente cuándo se celebró el concilio, la razón de celebrarse, y qué personas asistieron a él; además, que lo que se trata en el

27. Finalyson, *op. cit.*, p. 24.

28. *Ibid.*, p. 25.

29. Sobre el concepto católico de autoridad, consúltese John K. S. Reid, *The Authority of Scripture*, Londres: Methuen Co, Ltd., 1962, pp. 103-155. Un enfoque de ese concepto, pero después del Vaticano II e interpretando la *Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación*, puede verse en Francisco Lacueva, *Catolicismo Romano*, Barcelona: Clie, 1972, p. 55. Allí, el autor dice que «La Escritura y Tradición vienen a encontrarse y como a fundirse, en el Magisterio de la Iglesia, constituyendo así un trío tan interpenetrado esencialmente, que 'ninguno puede subsistir sin los otros'».

30. Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, tomo II, Rijswijk, Países Bajos: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968, p. 918.

concilio fuera examinado a la luz de la Escritura, para que la determinación del concilio tuviese autoridad [...]<sup>31</sup>

Sólo así, concluye Calvino: «los concilios tendrían la majestad que deben tener; la Escritura ocuparía el lugar supremo, que debe ocupar; y nada habría que no se le sometiese a esta regla».<sup>32</sup>

Por otra parte, es obvio que un repaso de la historia de los concilios, nos muestra contradicciones entre sí. Luego de aportar un ejemplo concreto, los concilios de Constantinopla, convocado por León III y el de Nicea en 787 desaprobando y aprobando las imágenes, respectivamente, sostiene Calvino que sólo la Escritura puede solucionar esas contradicciones y que no es posible diferenciar entre los concilios que se contradicen «si no los examinamos con la regla con que deben ser examinados todos los hombres y ángeles, que es la Palabra de Dios».<sup>33</sup> En otro contexto, Calvino declara que la autoridad de la Escritura no procede de la autoridad de la Iglesia. Con suficiente energía, dice al respecto:

Así que es un gran desvarío decir que la Iglesia tiene autoridad para juzgar de la Escritura, de tal suerte que lo que los hombres hayan determinado se deba tener por Palabra de Dios o no. Y así, cuando la Iglesia recibe y admite la Santa Escritura y con su testimonio la aprueba, no la hace auténtica, como si antes fuese dudosa y sin crédito; sino que porque reconoce que ella es la misma verdad de su Dios, sin contradicción alguna la honra y reverencia conforme al deber de piedad.<sup>34</sup>

Luego, Calvino se ocupa de presentar una reflexión de fundamental importancia en toda su argumentación: el testimonio interno del Espíritu Santo. Nadie puede descansar de veras en la autoridad de las Escrituras y aún reconocerlas como tal, «a no ser que el Espíritu le haya instruido interiormente»<sup>35</sup> de modo que el hombre alcanza esa certidumbre «por el testimonio interno del Espíritu Santo».<sup>36</sup> Comentando este importante enfoque, dice Rene Padilla:

La autoridad de la Biblia, consecuentemente, no es la autoridad del libro en sí, aislado de la historia de la salvación, sino la de un instrumento autorizado por Dios como vehículo de su

31. *Ibid.*, p. 924.

32. *Ibid.*, p. 925.

33. *Ibid.*, p. 916.

34. Calvino, *op. cit.*, Tomo I, p. 31.

35. *Ibid.*, p. 34.

36. *Ibid.*

Palabra bajo la acción del Espíritu. *Es la luz interior del Espíritu la que «energiza» la verdad objetiva de la Palabra y la transforma en vida?*<sup>37</sup>

En síntesis, **la Reforma es el intento más serio de retorno al concepto neotestamentario de la autoridad de las Escrituras. Y, aunque con diferencia de matices y perspectivas**<sup>38</sup> **los reformadores reivindicaron la autoridad de la Biblia,** acentuando lo que Berkhof define como «*autopistía* de la Escritura, la doctrina de que la Escritura tiene autoridad en sí y por sí misma como la Palabra *inspirada* de Dios».<sup>39</sup>

## 5. El liberalismo

Generalmente, se concede que el teólogo alemán Friedrich Schleiermacher es el padre del denominado «liberalismo teológico». Nacido en 1768 (dos años antes que el filósofo Georg W. F. Hegel), afectado por el Romanticismo, centró su pensamiento en el «sentimiento de total dependencia». En rigor, su teología, ajuicio de Hugh Mackintosh, es una «teología del sentimiento».<sup>40</sup> En lo que se refiere a la Biblia,

37. C. Rene Padilla, *El Debate Contemporáneo sobre la Biblia*, Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1972, p. 149, énfasis original. Para un tratamiento más amplio sobre la relación entre Palabra y Espíritu, véase la obra de Bernard Ramm, *The Witness of the Spirit*. En otra de sus obras, Ramm sostiene que «la autoridad de las Escrituras no descansa en su pureza textual, sino en su substancia incomparable de revelación especial y en el testimonio interno del Espíritu Santo. Quien desea tener fe sólo a base de una pureza textual desea un *Corán* y no una *graphé*.» *La Revelación Especial y la Palabra de Dios*, trad. Justo L. González, Buenos Aires: La Aurora, 1967, p. 184.

38. Recuérdese la actitud de Lutero al rechazar ciertos libros como la carta de Santiago. Para un tratamiento erudito sobre la autoridad del Nuevo Testamento, véase Hermán Ridderbos, *Historia de la Salvación y Santa Escritura*, trad. Juan L. van der Velde, Buenos Aires: Escatón, 1973. Precisamente, en esa obra su autor puntualiza a propósito del testimonio interno del Espíritu que «Calvino no ha apelado únicamente al testimonio del Espíritu Santo en los corazones de los creyentes sino ante todo a la propia credibilidad de la Santa Escritura, oponiéndose a la doctrina católico-romana de que la iglesia solamente puede garantizar la autoridad de la Palabra de Dios. La divinidad de la Escritura misma es la que le confiere autoridad. La Escritura la refleja de tal manera que convence directamente, sin mediación de la iglesia, a quien tenga ojos para ver... Este testimonio interno del Espíritu Santo no es el fundamento sino el medio por el cual se conoce el canon de la Santa Escritura y se lo acepta como la indudable Palabra de Dios», pp. 26-27.

39. Luis Berkhof, *Introducción a la Teología Sistemática*, Grand Rapids: Libros Desafío, p. 183. Cf. también el trabajo de Bromiley, ya citado. Para un tratamiento más profundo, véase John K. S. Reid, *op. cit.*

40. Hugh Ross Mackintosh, *Corrientes Teológicas Contemporáneas*, trad. Justo L. González, Buenos Aires: Methopress, 1964, pp. 38ss. Para entender mejor el *background* de Schleiermacher y su propuesta teológica, es oportuno tener en cuenta las siguientes precisiones formuladas por José Míguez Bonino: «El trasfondo religioso de Schleiermacher es el pietismo con un énfasis en una experiencia de fe (muy parecido a lo que decimos los evangélicos). Luego, ya maduro, quiere demostrar 'a los intelectuales que desprecian

le concedió poca importancia ya que negó el carácter normativo del Antiguo Testamento para la Iglesia. Comentando este hecho, Berkhof dice que ese carácter normativo

[...] se lo atribuyó al Nuevo Testamento, no a causa de su inspiración sobrenatural, porque no creía en ella, sino en que el Nuevo Testamento es el registro de las experiencias religiosas de hombres que, como los asociados inmediatos de Jesús, gozaron de una medida especial de iluminación espiritual.<sup>41</sup>

Bromiley considera que el desafío del liberalismo consiste particularmente en un «subjetivismo individualista» que se opone a lo que denomina «el objetivismo de la ortodoxa doctrina de la Palabra de Dios».<sup>42</sup>

En una posición cercana al liberalismo, Charles H. Dodd cuestiona a principios de este siglo, la autoridad infalible de la Biblia. El destacado exégeta británico, dice expresamente que «la Biblia por sí misma no hace ningún reclamo de autoridad infalible para todas sus partes».<sup>43</sup> En realidad, el punto de partida de Dodd es que «la autoridad en el sentido absoluto reside en la verdad sola o, en lenguaje

la religión' que esa experiencia es válida. Las dos palabras que emplea son *anschauung* (contemplación) y *gefühl* (sentimiento, algo que se siente). Son la faz objetiva —se 'contempla' lo divino, y una subjetiva, se 'apropia' en la sensibilidad eso que se contempla. Recién luego se traducirá en pensamiento. En su libro de Sistemática, ese interés en mantener la realidad de 'lo divino' es muy marcada. Con todo, es cierto que él inaugura una línea teológica que va a privilegiar la subjetividad —no siempre individualista. Barth (que es muy crítico), dice que el pensamiento de Schleiermacher no es un círculo sino una elipse, uno de cuyos focos es Dios y el otro el creyente (el que contempla y siente). Pero que hay un peligro que ambos focos se vayan acercando tanto que termina siendo un círculo, en el que el creyente ha 'absorbido' el foco objetivo. Barth cree que Schleiermacher trata de mantener 'la elipse' pero que se acerca peligrosamente a ese círculo. En otros términos, creo que es legítimo criticar a Schleiermacher por ese 'subjetivismo' de la experiencia. Pero si lo miramos con cuidado, más subjetivista e individualista ha sido mucha piedad evangélica, llena de 'yo', 'a mí', 'mío'. José Míguez Bonino, notas críticas al presente libro, Ramos Mejía, 27 de abril de 1999. Un profundo análisis de la teología de Schleiermacher puede encontrarse en Luís H. Dreher, *O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher*, Sao Leopoldo: Sinodal, 1995. Dreher destaca el trasfondo pietista de Schleiermacher cuando dice: «Así, la revelación entendida como percepción de lo divino o como comunicación sobre lo divino solamente es significativa *si y cuando* se relaciona con la constitución espiritual del ser humano, en este caso específico, con la piedad», p. 51.

41. *Op. cit.*, pp. 184-5. Esta apreciación de Schleiermacher es juzgada por Mackintosh como uno de los defectos más serios en su discusión sobre el cristianismo, *Ibid.*, p. 71.

42. *Op. cit.*, p. 21. Sobre el fracaso del liberalismo para interpretar la Biblia, véase el trabajo de T. W. Manson en *Corrientes de Interpretación de la Biblia*, pp. 116ss.

43. C. H. Dodd, *The Authority of the Bible*, New York: Harper & Row, 1962, p. 25. Allí mismo, el autor ofrece algunos ejemplos en su intento por demostrar que los autores veterotestamentarios incurrieron en errores.

religioso, en la mente y voluntad de Dios». <sup>44</sup> Afirma entonces, que en ningún lugar «la verdad es dada en tal 'pureza objetiva' que podamos encontrar una autosubsistente autoridad externa». <sup>45</sup>

## 6. La Neo-ortodoxia

La Neo-ortodoxia o Teología de la Crisis, configura una etapa decisiva para el desarrollo histórico de la doctrina de la autoridad. Su principal representante, el suizo Karl Barth, muy a pesar de proceder de un contexto teológico liberal, encara a través de una notable obra, una vuelta a la consideración de la autoridad de la Palabra. No siempre resulta fácil detectar a qué se refiere Barth con la expresión «la Palabra», pudiéndose sintetizar tres conceptos básicos: «palabra revelada, palabra escrita y palabra proclamada». <sup>46</sup>

Reflejando cierta influencia del existencialismo, Barth habla del acontecimiento o encuentro entre Biblia-lector, porque la acción de Dios sobre el hombre llega a ser un evento. «La Biblia, entonces, llega a ser Palabra de Dios en este evento, y en la declaración de que la Biblia es Palabra de Dios, la pequeña palabra 'es' se refiere a este ser en este llegar a ser». <sup>47</sup>

Desde una óptica conservadora y reformada <sup>48</sup> se le han hecho a Barth serias críticas a sus presupuestos y conclusiones. Pero, de todos modos, no debe desestimarse el sincero intento y enorme aporte que su obra ha significado, tanto como freno al avance del liberalismo antropocéntrico, como restitución del lugar central que cabe a la Palabra de Dios en el cristianismo. Su teología bien merece ser denominada «Teología de la Palabra». Uno de sus estudiosos, el teólogo Bernard Ramm admite que la discusión de Barth sobre la autoridad es «un poquito turbia» <sup>49</sup> pero reconoce también que

44. *Ibid.*, p. 164.

45. *Ibid.*

46. Debe recordarse que para Barth, la Palabra de Dios es, en rigor, la Persona de Jesucristo, que incluye su encarnación y la redención realizada en él. «Así, la Escritura se impone a sí misma en virtud de este contenido. A diferencia de todo otro escrito, la Escritura con este contenido —¡realmente este!— es Santa Escritura» y agrega Barth: «esto implica que la Santa Escritura, también es la Palabra de Dios». *Church Dogmatics*, Vol. 1.1, trad. G. W. Bromiley, Edinburgo: T. & T. Clark, 1975, pp. 108-109.

47. *Ibid.*, p. 110.

48. Véase, p. ej. G. C. Berkouwer, «Autoridad» en *Incertidumbre Moderna y Fe Cristiana*, trad. José Grau, Barcelona: Ediciones Evangélicas 1969.

49. Bernard Ramm, *Diccionario de Teología Contemporánea*, trad. Roger Velázquez, El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1969, art. «autoridad».

Barth declara que la única autoridad directa, absoluta y material en la Iglesia, es la Sagrada Escritura, como la Palabra de **Dios** [...] La Sagrada Escritura es una autoridad inmediata, absoluta y material a la Iglesia en que: 1. Dios escoge hablar a través de la Sagrada Escritura; 2. la Iglesia es confrontada por Jesucristo en la Escritura; y 3. El Espíritu Santo comunica su testimonio en la Escritura.<sup>50</sup>

## 7. Fundamentalismo y Neo-evangelicalismo

Constituyen dos posiciones dentro del ámbito del Protestantismo actual. El Fundamentalismo tuvo su gestación a principios de siglo como una fuerte reacción al Liberalismo. En lo que se refiere a la Biblia, destacó su total autoridad e inspiración y, en manera particular, enfatizó la «inerrancia».<sup>51</sup> Es precisamente este neologismo el que caracteriza al movimiento actual, siendo la lucha de hoy entre Fundamentalismo y Neo-evangelicalismo, un planteamiento no ya sobre la autoridad de la Biblia, que ambas corrientes aceptan, sino sobre «infalibilidad» e «inerrancia». El Neo-evangelicalismo, de origen más reciente,<sup>52</sup> procura mantener una posición equilibrada entre la autoridad de las Escrituras y la ciencia moderna. Por lo tanto, aunque acepta la autoridad final de la Biblia, admite problemas de transmisión y tiende a limitar la infalibilidad a lo que la Biblia enseña sobre fe o doctrina. En otros asuntos que no pertenecen estrictamente a ese campo, los neo-evangélicos no le otorgarían el mismo grado de infalibilidad. Es interesante observar que en un meduloso trabajo que ya se ha citado, Padilla menciona a Charles Hodge, destacado evangélico del siglo pasado, y a James Packer, como autores que, aunque asumen

50. *Ibíd.*

51. El comienzo del fundamentalismo se remonta a 1910 con la publicación de *The Fundamentals*, obra en la que varios autores se refieren a las doctrinas básicas tales como la autoridad de la Biblia, el nacimiento virginal de Jesucristo, su resurrección, etc. En opinión de Míguez Bonino, «el fundamentalismo no fue solamente la crítica de la teología liberal (en realidad, mayormente de la crítica bíblica) sino también, y en muchos casos muy especialmente, de los desarrollos científicos que parecían atacar la totalidad de la fe cristiana, cosas como la teoría de la evolución y la negación de la creación. Si la Biblia no era 'infalible', cuando habla de esas cosas, entonces la negación por parte de la ciencia le quita toda base a la fe. Para el fundamentalista, lo grave es que la teología liberal deja a la Biblia inerme ante el ataque de la ciencia y así destruye el fundamento mismo de la fe». José Míguez Bonino, *Notas críticas al presente libro*, Ramos Mejía, 27 de abril de 1999.

52. Surge en Estados Unidos en 1948. Véase Harvie M. Conn, *Teología Contemporánea en el Mundo*, trad. José M<sup>º</sup> Blanch, Grand Rapids: Subcomisión de Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, s/f, pp. 133ss.

una posición conservadora, limitarían la infalibilidad a los asuntos de fe o soteriológicos.<sup>53</sup>

En conclusión, la presente investigación histórica ha pretendido mostrar la importancia y el desarrollo que el concepto de autoridad ha merecido a través de los siglos. Es preciso ahora, sintetizar el trabajo.

En la era apostólica, resulta indiscutible la apelación de los escritores del Nuevo Testamento a las Sagradas Escrituras, sobre cuya inspiración y autoridad no ofrecen dudas. Es con el advenimiento de las herejías —especialmente el gnosticismo— que en la era post-apostólica, además de la autoridad bíblica se ha de adosar el testimonio de la razón, y sobre todo, la sucesión apostólica, el Credo y la tradición eclesíástica.

La Edad Media admite una diferencia de enfoque entre una posición bastante bíblica como la de Agustín y un escolasticismo posterior, que dará prominencia a la razón humana y a la autoridad de la Iglesia sobre materias de fe. La Reforma es realmente un retorno al reconocimiento prístino de la autoridad de las Escrituras, para lo cual Calvino elabora una teología que procura armonizar como «centros de autoridad» a las Escrituras y el testimonio interno del Espíritu Santo. Algo muy diferente ocurre con el advenimiento del liberalismo que, a remolque de un humanismo prevaleciente en su tiempo, deja de lado la autoridad de la Biblia. Por el contrario, la Iglesia a través de sus vertientes confesionales protestantes procura restituir el reconocimiento de la autoridad bíblica. La Neo-ortodoxia, aunque no identifica Biblia=Palabra de Dios, restablece, especialmente a través de Karl Barth, la importancia de esa Palabra. Por otro lado, el protestantismo conservador es uniforme al afirmar la autoridad de la Biblia, generándose en su seno, un debate entre «infalibilidad» e «inerrancia».

En un intento de síntesis Bernard Ramm dice:

«la intersección de la autoridad de Jesucristo, de las Sagradas Escrituras como la palabra revelada de Dios y del Espíritu Santo en su testimonio interno [...]»<sup>54</sup>

Este rastreo histórico desde la época apostólica hasta nuestros días, nos permite afirmar que el pueblo de Dios en todos los siglos ha

53. Para ello, cf. Padilla, *op. cit.*, pp. 129-130.

54. *Op. cit.*, art. «autoridad». El trabajo más acabado de Ramm sobre el tema es *The Pattern of Religious Authority*, Grand Rapids, 1959, donde afirma que «nada es más absurdo en religión que el rechazo de una autoridad que contiene la verdad del Dios vivo; y nada podría ser más trágico que la sustitución de la voz de Dios por las voces de los hombres», p. 8. Para un enfoque más popular, ver Martyn Lloyd-Jones, *La Autoridad*, trad. Daniel E. Hall, Córdoba: El Amanecer, 1959.

debido retornar a un concepto básico: Dios ejerce su autoridad sobre la Iglesia, mediante su Palabra, dinamizada por el Espíritu Santo. La teología cristiana, en consecuencia, tiene autoridad en la medida que se ajuste a ese parámetro.

# CAPÍTULO 5:

## ¿QUÉ CAMINOS HA RECORRIDO LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA?

Ninguna tendencia puede monopolizar la teología y tratar de presentarse como la teología. En todo lo que se dice está lo que no se dice.

— Leonardo Boff

# X-"\" ué es la teología en América Latina? ¿Qué significa ha-  
¿ I I cer teología en nuestra geografía latinoamericana? ¿Cuáles  
C ^^^•son las líneas de reflexión teológica que se han venido ge-  
nerando en las últimas décadas en América Latina? En suma: ¿Qué  
caminos ha recorrido la teología protestante en Latinoamérica?

Acaso, previo a la búsqueda de respuestas a esos interrogantes, cabe preguntarse ¿qué significa América Latina? Porque, a partir de ello, podríamos intentar la búsqueda de respuestas a las cuestiones anteriores.

### 1. América Latina: escenario de la reflexión teológica

Darcy Ribeiro ha formulado la inquietante y fundamental pregunta «¿Existe una América Latina?» a la que responde en forma categórica: «No puede haber duda de que sí existe».<sup>1</sup>

1. Darcy Ribeiro, «La cultura latinoamericana», en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, México: UNAM, 1978. Uno de los primeros pensadores latinoamericanos que formuló la pregunta abordada por Ribeiro, fue el peruano Luis Alberto Sánchez, en un libro titulado precisamente *¿Existe América Latina?*, México: Fondo de Cultura Económica, 1945. En esa

Su argumentación arranca de la admisión de que no hay homogeneidad en el plano lingüístico-cultural, pero, sostiene, que la misma falta de homogeneidad se da en el mundo neobritánico. En efecto, hay muchas diferencias entre brasileños, argentinos, chilenos y caribeños. Pero también la hay entre británicos, estadounidenses, canadienses y australianos.

Sucede que los antropólogos, interesados por las singularidades de las poblaciones de este continente, subrayaron demasiado las diferencias. Pero las semejanzas son más significativas que las diferencias, toda vez que los grupos étnicos en geografías tan diferentes como la andina, la pampa, la selva, las costas, se han «americanizado» en forma plena. Y comenta Ribeiro:

Por encima de las líneas cruzadas de tantos factores de diferenciación —el origen del colonizador, la presencia o ausencia del contingente indígena y africano y de otros componentes— lo que sobresale en el mundo latinoamericano es la unidad del producto resultante de la expansión ibérica.<sup>2</sup>

Dejando el plano lingüístico-cultural, Ribeiro pasa a analizar el dualismo que se ha dado en el enfoque de angloamericanos y latinoamericanos y las connotaciones ideológicas que ello representa. Es así como se oponen entre sí las dos Américas: la rica y la pobre, en forma asimétrica de poderío. El polo central: América del Norte («América para los americanos», «the American way of life», «el destino manifiesto») y el polo periférico: América Latina. Una es la América próspera, fruto del trabajo y espíritu de empresa. La otra es la atrasada, la de pueblos subdesarrollados o, aún, «en vías de subdesarrollo». Aquella está compuesta por pueblos prósperos y trabajadores. La otra por gente perezosa, carente de iniciativa.

Por otra parte, la unidad geográfica jamás operó como factor de unificación. Los pueblos latinoamericanos se fueron formando en la

obra, el autor reproduce conferencias que dictó en varias universidades latinoamericanas, entre otras, la de La Plata, en la Argentina. En la introducción del tema Sánchez reconoce que «a primera vista la pregunta resulta un disparate [...] esta apresurada impresión se transforma en duda no bien empezamos a escarbar las entrañas mismas del concepto» (p. 9). En la conclusión, Sánchez lamenta la situación cultural de su tiempo mientras sostiene la esperanza: «siendo homogéneos nos pensamos heterogéneos porque confundimos lo perenne con lo pasajero, y que tratamos de justificar nuestra unidad potencial subrayando indebidamente elementos extraños a nuestra urdimbre verdadera, y por medio de anécdotas a menudo pueriles; en suma, que amanece ya el día de ajustar el paso a nuestro ritmo íntimo, sustancial» (p. 270). El pensamiento de Sánchez se inscribe dentro de la perspectiva de pensadores latinoamericanos como José Enrique Rodó y José Vasconcelos.

2. *Ibid.*

cordillera, en el desierto, en la selva impenetrable como especie de islas. Pero, a pesar de ello, hay un motor de unidad y de integración que se va operando. Se trata de un fenómeno que arrancó con el proceso civilizatorio, pasando por las etapas de emancipación, inspirada en las ideas liberales de la Revolución Francesa y la independencia de los Estados Unidos. Se tardó mucho tiempo, sin embargo, para darse cuenta de que, por encima de diferencias culturales, somos un continente con elementos básicos de unidad: una geografía común, un proceso civilizatorio común, una emancipación de la corona española y portuguesa y la búsqueda de un destino común.

Refiriéndose a Latinoamérica frente a Europa, dice José Luis Romero:

Quizá ha sido Latinoamérica más original de lo que suele pensarse, y quizá sean más originales de lo que parecen a primera vista ciertos procesos que, con demasiada frecuencia, consideramos como simples reflejos europeos.<sup>3</sup>

Pasando ahora al ámbito teológico, por muchos años se ha venido hablando de «teología europea», «teología alemana», «teología norteamericana», como expresiones de escuelas teológicas diversas, cuyos discursos respondían a intereses y situaciones particulares. Y nadie, o casi nadie, se inquietaba por ello. Pero apenas comenzó a hablarse de «teología latinoamericana», muchos pusieron el grito en el cielo. ¿Por qué? Acaso, como un signo de la dependencia a que nos quieren someter como latinoamericanos. Porque, así como hay una dependencia cultural y económica, también se ha ido generado una dependencia teológica en mayor o menor grado, según los casos.

## 2. «Una iglesia sin teología»

Es interesante constatar que tanto de la vertiente católica como de la protestante, a partir de la década de los años 60 se ha venido insistiendo en que la iglesia de nuestro continente no tiene teología. Uno de los primeros en observarlo ha sido José Míguez Bonino, quien en el prólogo de la obra de Rubem Alves, *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?* dice:

[...] la iglesia cristiana tiene una larga deuda con América Latina: cuatro siglos y medio de Catolicismo Romano y uno de

3. José Luis Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1986, p. 21.

Protestantismo no han producido el mínimo del pensamiento creador que estos pueblos tienen derecho de esperar de quienes sostienen haber recibido la misión de anunciar la Palabra de Dios a los hombres.<sup>4</sup>

Al comentar el hecho, también Rene Padilla ha precisado en qué sentido nuestra iglesia latinoamericana carece de teología. Admite que la afirmación «una iglesia sin teología», mal puede ser aceptada sin reparos ni objeciones. Porque en toda evangelización hay una teología ya que la predicación es un discurso teológico. Además, no hay que pretender que sólo la teología especulativa merece ser llamada «teología». Luego, aclara Padilla:

Cuando afirmamos que la Iglesia en América Latina es una iglesia sin teología, entonces, no queremos negar la presencia de una teología implícita ni lamentar la ausencia de una teología especulativa. La afirmación sólo tiene sentido dentro del marco de un análisis más profundo de la función de la reflexión teológica en relación con la vida y la misión de la iglesia.<sup>5</sup>

A alguien que tuviera dudas en cuanto a esto, Padilla invita a que observe los siguientes parámetros: a) la literatura cristiana que, en su gran mayoría, es traducida del inglés y lo poco que producimos los latinoamericanos; b) la repetición de fórmulas doctrinales sin inserción en nuestra realidad; c) la manera como nuestras iglesias adquieren el colorido teológico de las misiones que las fundaron; d) el cuerpo docente de los seminarios y los programas que se imparten; e) nuestra himnología y «coritología».<sup>6</sup>

Resulta significativo que también en 1968, año en que se publica la obra de Alves con el prólogo de Miguez Bonino, aparezca en IDO-C (International Documentation on the Conciliar Church) un artículo de Juan Luis Segundo, titulado «La teología, problema latinoamericano», reproducido dos años más tarde en su obra *De la sociedad a la teología*, con el título «una iglesia sin teología». En ese artículo, Segundo comienza por establecer la necesidad de un estudio serio sobre la teología como oficio, como tarea que implica un rol social. Su intento en el trabajo aludido se especifica en estos términos: «reflexionar en la condición de alienación propia de la teología en el continente

4. José Miguez Bonino en Rubem Alves, *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?*, Montevideo: Tierra Nueva, 1968, p. i.

5. C. Rene Padilla, *El Evangelio hoy...*, p. 59.

6. *Ibíd.*, p. 60.

latinoamericano».<sup>7</sup> La teología latinoamericana, dice más adelante, ha seguido a remolque de la europea por lo que no debe resultar extraño que esta última le dicte los temas de estudio, es decir, le ponga la agenda. Acudiendo a un neologismo, dice Segundo que «teologizar» es «pensar su propia realidad frente a los datos del pensamiento cristiano».<sup>8</sup>

El problema que analiza Segundo se relaciona con la situación de los que estudian teología en los seminarios católicos. Un condicionante es el hecho de que la especialización los obliga a emigrar a Europa. Se insertan, entonces, en un continente ajeno a su propia realidad, de allí, alienante. Precisamente, añade, «el atentado más serio a la teología latinoamericana consistirá siempre en todo intento de separar la vida del teólogo de la de su propio país».<sup>9</sup>

También es interesante observar el dato que la historia de la patrística nos provee en cuanto a la teología y su relación con la pastoral. Refiriéndose al caso específico de Agustín de Hipona, Segundo dice que Agustín creó una teología. Pero que hoy no entraría en la categoría de los «teólogos» si pensamos que no trabajó sobre fuentes primarias y que sólo conoció la Biblia a través de la versión latina. Y, aunque hoy ningún obispo actual le confiaría la labor de formación de seminaristas, «sin embargo, sería esa la única teología capaz de convertir en pastores a los candidatos latinoamericanos al sacerdocio».<sup>10</sup>

Para Segundo, en consecuencia, a partir de constatar nuestra dependencia cultural y teológica, hay que arriesgarse a la creación de una teología que responda a la propia situación. A simple vista, no hay diferencias sustanciales en el planteamiento del problema por parte de protestantes y de católicos, viendo los ejemplos aludidos.

### 3. Corrientes en la teología latinoamericana

Cuando se dice que Latinoamérica carece de teología, no se quiere dar a entender que no hubo teología en ningún sentido. Por el contrario, y como queda dicho, si la evangelización supone o implica una

7. Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1970, p. 11.

8. *Ibid.*, p. 12.

9. *Ibid.*, p. 17.

10. *Ibid.*, p. 18. Allí mismo, en nota al pie, el autor cita a Ch. Davis quien sostiene: «La teología en la edad patrística fue predominantemente una teología episcopal. Los líderes teológicos, como Atanasio, Basilio, Agustín, fueron obispos. Y aun las obras teológicas que no tuvieron a obispos por autores están profundamente marcadas por el sello de la preocupación pastoral». Ch. Davis, *The Downside Review*, Octubre de 1963, pp. 307-316.

teología, es claro que desde la presencia misma del cristianismo en el continente, la teología es un hecho. ¿Qué corrientes teológicas se han ido dando en nuestro suelo? ¿Cómo se han caracterizado esas corrientes? Aún a riesgo de ser simplistas en nuestro análisis sintético, procuraremos esbozar lo que entendemos como corrientes más significativas a partir de la década de 1940 al presente. Antes de su enunciación y descripción, debemos aclarar que tales corrientes no se dan en estado puro ni tampoco su inserción puede datarse con exactitud. Se trata de movimientos que sufren aún ciertos traslapes, ya que en determinadas denominaciones coexisten unas corrientes con otras y van perfilándose y afianzándose unas u otras. El tema, como vemos, es complejo.

#### 4. Desde y en el fundamentalismo

Como ya hemos indicado, el fundamentalismo representó una reacción al liberalismo o modernismo del siglo xix. Surgió a principios del siglo xx en Estados Unidos con la publicación de *The Fundamentals*, tratados que exponían doctrinas clásicas del cristianismo, a modo de reafirmación de los credos tradicionales sobre la autoridad de la Biblia, la divinidad de Cristo, la obra expiatoria, la justificación por la fe, la trinidad y la segunda venida de Jesucristo. Muchas misiones de fe, de origen predominantemente estadounidense, se inscribieron dentro de esta corriente. Sus primeros misioneros y sus discípulos directos fueron voceros más o menos vehementes de estas corrientes. Algunos de estos últimos, se pronunciaron en forma elíptica en contra de todas las corrientes teológicas europeas, tanto liberales como neo-ortodoxas. Tomemos, sólo como «caso testigo» —meramente ilustrativo— a Raúl Caballero Yoccou, que representa la segunda generación de Hermanos Libres en la Argentina. Autodidacta, discípulo de los misioneros británicos, produce una serie de libros de exposición bíblica, evangelización y pastoral. No son muchas las referencias a la teología que podemos encontrar en sus libros. Acaso una excepción lo sea su obra *Épocas cruciales en la extensión del evangelio*, publicada en 1966. En la parte final, Caballero Yoccou se refiere a los cambios ocurridos en los últimos setenta años en el campo de la teología que modificaron el celo misionero y desfiguraron la doctrina. Crítica a Schleiermacher y a Ritschl y luego sostiene:

En la actualidad las tendencias siguen siendo tres: A. Modernismo liberal. B. Fundamentalismo ortodoxo, y una tercera que ocupa un lugar equidistante. C. Neo-ortodoxismo. La pri-

mera parece haber perdido terreno y la última no haber salido de la esfera perniciosa de la invalidación y desencanto con las Escrituras."

La corriente fundamentalista derivó en una identificación con el dispensacionalismo y es así como hoy continúa en las esferas eclesias-ticas de algunas denominaciones. En general, no hay dentro de esta corriente estudios serios y profundos de la teología europea. Predomi-na un énfasis en las doctrinas clásicas con poco interés en la correla-ción del mensaje bíblico a la realidad concreta en la que está inmersa la iglesia. En general, es una teología que reacciona a toda novedad en el campo del pensamiento, es anti-intelectual, anti-científica y recurre constantemente a la Biblia a modo de *dicta probantia*, suponiendo que es posible el acceso directo a la Biblia sin una mediación hermenéu-tica y sin presupuestos. Al describir la corriente fundamentalista, no queremos dejar de reconocer el amplio aporte que tal corriente ha hecho en el campo de las misiones, la evangelización y la formación de iglesias. La descripción, sólo se refiere a su enfoque de la teología que, a todas luces, aparece diferenciada de otras escuelas.

## 5. De la neo-ortodoxia a ISAL y las teologías de la liberación.

La influencia de la neo-ortodoxia en la teología latinoamericana me-rece un estudio aparte. Por ahora sólo queremos señalar que la escuela neo-ortodoxa, especialmente Karl Barth, ha ejercido influencia noto-ria en la reflexión teológica latinoamericana.

Los primeros en difundir las obras de Barth y Brunner fueron las iglesias históricas a través de sus revistas. Por ejemplo, en el número 2 de *Cuadernos Teológicos de El Predicador Evangélico*, publicado en 1950, «año del Libertador General San Martín», se publica un artículo de Karl Barth «El misterio y el milagro de la Navidad», que es una parte de su libro *Bosquejo de Dogmática*. Se logrará editar en Buenos Aires por La Aurora cuatro años más tarde en traducción de Manuel Gu-tiérrez Marín.

En el prólogo, Gutiérrez Marín admite que el propio Barth, con-versando con él en Amsterdam en 1948, le propuso que tradujera al

11. Raúl Caballero Yoccou, *Épocas Cruciales en la extensión del evangelio*, Buenos Aires: Lecsa, 1966, p.249. En mi investigación *Comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los Hermanos Libres en la Argentina (1882-1955)*, tesis de doctorado en teología, Buenos Aires: Isedet, 1996, en el Excursus 1, me refiero más ampliamente al pensamiento teológico de Caballero Yoccou.

español su *Bosquejo de Dogmática*. Y dice el traductor en referencia a Barth:

Es este el más discutido teólogo, no sólo en la actualidad, sino desde hace ya sus buenos treinta años. Además, no parece haya habido otro mayor durante estas tres décadas... lo cual no quita el que sea discutido [...]. Se ha revelado como verdadero maestro de doctrina espiritual e intelectual, no atando a nadie a sí, sino entregándose a enseñar y sujetando al discípulo a la enseñanza..., pero no a la persona. [...] Barth ha sido llamado a enfrentarse con el «modernismo» protestante y con el «catolicismo» teológico al mismo tiempo.<sup>12</sup>

La influencia de la teología neo-ortodoxa también vino a Latinoamérica a través de educadores y teólogos como Juan A. Mackay. En efecto, una de sus obras más importantes, *Prefacio a la Teología Cristiana*, que fuera publicada en inglés en 1940, aparece en versión española de Gonzalo Báez Camargo en 1945, editada por Casa Unida de Publicaciones y La Aurora. En este hermoso trabajo, Mackay cuenta una experiencia personal en los siguientes términos:

Karl Barth me refirió una conversación que tuvo con Schweitzer en Münster, antes de que el primero fuese de profesor a Bonn. «Usted y yo, Barth», decía Schweitzer, «hemos hecho del mismo problema, la desintegración del pensamiento moderno, nuestro punto de partida; pero, mientras usted volvió a la Reforma, yo volví a la Ilustración».<sup>13</sup>

Mencionando más adelante a Barth y Brunner, dice que en sus escritos

se pone fin al relativismo y al humanismo con que se había caracterizado la teología protestante en muchas décadas. [...] El movimiento llamado barthiano ha sido, sin exageración, la influencia individual más importante en el pensamiento cristiano durante las décadas recientes. A este movimiento se debe, en mucho, la rehabilitación de la teología en la Iglesia Cristiana.<sup>14</sup>

12. Manuel Gutiérrez Marín, prólogo a Karl Barth, *Bosquejo de Dogmática*, Buenos Aires: La Aurora, 1954, p. 6.

13. Juan A. Mackay, *Prefacio a la Teología Cristiana*, trad. G. Báez Camargo, México: CUP y La Aurora, 1945, p. 21.

14. *Ibid.*, pp. 29-30.

La opción teológica de Mackay es clara cuando critica al liberalismo y al Evangelio Social, citando una célebre definición del liberalismo elaborada por el teólogo Richard Niebuhr, que aquí traduzco del texto original: «un Dios sin ira, introduciría a hombres sin pecado, en un reino sin juicio, mediante las ministraciones de un Cristo sin cruz».<sup>15</sup>

Dos hechos se detectan aquí: el rechazo de la escuela liberal o modernista y la opción por la neo-ortodoxia, ya que tanto Richard Niebuhr como su hermano Reinhold son considerados como teólogos alineados con la neo-ortodoxia.

La lectura de la obra de Mackay nos muestra casi como una constante su aprecio por el pensamiento de Kierkegaard y, como se sabe, por el pensamiento filosófico de Unamuno. El gran teólogo danés influyó decisivamente en el pensamiento de Barth. La última cita de este último es una breve poesía que Mackay recoge de la quinta edición del *Romerbrief*:

Dios necesita HOMBRES, no criaturas  
Llenas de frases rimbombantes y pegajosas.  
Pide podencos cuya nariz se hunda  
Profundamente en el Ahora,  
Y en él olfateen la Eternidad.  
Y si esta estuviere demasiado  
Enterrada, rasquen furiosamente  
Y excaven hasta dar con el Mañana.<sup>16</sup>

Otro de los pioneros de la teología en América Latina, Alberto Rembao, también hace referencia a Emil Brunner. Lo hace en su creativo trabajo *Discurso a la nación evangélica*, citando la obra de Brunner *The Mediator*. La referencia de Rembao es en relación con el peligro de transformar el dogma que es signo o símbolo, en la cosa representada. La cita es amplia. Algunos párrafos son estos:

La doctrina se convierte en objeto de nuestra contemplación, cuando debiera ser al revés, cuando nosotros debiéramos ser objeto de ella. [...] Nuestra actitud ante la doctrina se vuelve actitud de mero espectador; vale como decir, que nuestra relación con ella es puramente intelectual. [...] El resultado es que

15. H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Hamden, Connecticut, 1956, p. 193.

16. *Ibíd.*, p. 32.

ahora somos señores de la doctrina en lugar de dejar que ella señoree sobre nosotros..."

Lo significativo es que este concepto de Brunner de su cristología titulada *The Mediator*, es tomada no de la fuente original sino de un trabajo de Mackay «The Restoration of Theology». De paso, nótese el paralelismo total entre estas ideas de Brunner, a las que adhiere Rembao y la exposición que sobre el tema, realizara el propio Mackay en las conferencias Carnahan de 1953 en Buenos Aires. Esas conferencias, publicadas luego bajo el título *Realidad e idolatría en el Cristianismo Contemporáneo*, contienen un capítulo sobre «la idolatría de las ideas».<sup>18</sup>

Los teólogos de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) en la década de 1960, también revelan la influencia de la escuela neo-ortodoxa. José Míguez Bonino en su trabajo «Fundamentos teológicos de la responsabilidad social de la iglesia» procura establecer las bases para esa responsabilidad. Menciona las diversas respuestas al tema en la historia de la iglesia, y en nota al pie de página menciona a Brunner y su obra *Justicia: doctrina de las leyes fundamentales del orden social*, publicada en México por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1961. Allí mismo indica que la obra clásica de Brunner sobre ética es, en su traducción inglesa: *The Divine Imperative*.<sup>19</sup> Mucho más recientemente Míguez Bonino reconoce que fue la teología barthiana la que, luego de la crisis del liberalismo, ofrecía para su generación la mejor perspectiva para su reflexión teológica en la situación que se vivía.<sup>20</sup>

17. Alberto Rembao, *Discurso a la nación evangélica*, Buenos Aires: La Aurora, 1949, p. 53. Lo que para el protestantismo mexicano representó Alberto Rembao, en el ámbito brasileño está encarnado en Erasmo Braga. En efecto, este líder presbiteriano nacido en 1877, se destacó por sus labores educativas y ecuménicas, participando del Congreso de Panamá en 1916. Entre sus obras pueden mencionarse la «Serie Braga» de estudios bíblicos y *Religiao e Cultura*. Una semblanza de su vida es el libro de Julio Andrade Ferreira, *Profeta da Unidade. Erasmo Braga, urna vida a descoberto*, Río de Janeiro: Tempo e Presenca e Vozes, 1975.

18. Publicado por La Aurora en 1970.

19. José Míguez Bonino en *La responsabilidad social del cristiano*, Montevideo: ISAL, 1964, p. 26.

20. En ocasión de la celebración de los 20 años de la FTL, José Míguez Bonino, a modo de testimonio decía: «la estrategia liberal no nos conformaba como teología: algo faltaba; es por los años 1945-47 que descubrimos la teología de Carlos Barth, que nos llegó principalmente en traducciones francesas. Empezamos a leer y a sentirnos profundamente atraídos y desafiados. Encontrábamos allí algo que nos hacía sentir a gusto. Yo me he preguntado qué es lo que nos hacía sentir a gusto con Barth. Y creo que es el hecho de que Barth nos devolvía la Biblia como mensaje, no a pesar de un camino que pasaba por la crítica sino desde allí». *Boletín Teológico*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, N° 42/43, setiembre de 1991, p. 202. También Rolando Gutiérrez-Cortés da testimonio de la «oportunidad singular de ser aceptado como un discípulo del comedor del Dr. Karl

En el mismo libro de ISAL, Julio de Santa Ana se refiere específicamente a Karl Barth y a Dietrich Bonhoeffer. Del primero, ofrece un repaso de sus obras más importantes pero se detiene a analizar *Comunidad cristiana y comunidad civil*,<sup>21</sup> que de Santa Ana considera un eco prolongado de la famosa Confesión de Barmen en la que la Iglesia Confesante se atrevió a enfrentarse con los intentos hegemónicos del Tercer Reich.

Esa obra de Barth, es publicada en su primera traducción al español en 1967, por Ediciones Tauro de Montevideo.<sup>22</sup> Emilio Castro, pastor uruguayo, es quien escribe un prólogo amplio a la misma. Emilio Castro, fue alumno de Barth en la universidad de Basilea. Su ponderación del teólogo suizo no podría ser más laudatoria. Entre otros conceptos, dice Castro:

Nada hay en la teología protestante comparable en magnitud a Karl Barth, desde los tiempos de Calvino. Su obra es una verdadera enciclopedia teológica y ningún estudiante serio de la teología contemporánea puede prescindir de la misma.<sup>23</sup>

También Emilio Castro señala que pensadores españoles como Unamuno y Ortega y Gasset descubrieron a Barth. Pero, acaso lo más significativo, son las aplicaciones o deducciones que Castro hace de la enseñanza social de Barth en la obra de referencia. A ese respecto, y después de reconocer la diferencia entre el contexto social de Barth y el de los cristianos latinoamericanos, elabora tres conceptos que re-

Barth» destacando «la forma en que el Dr. Barth veía la Biblia y nos enseñaba a leerla». Sobre la tardía influencia de Barth en la formación teológica de los líderes protestantes de Brasil, Rubem Alves dice en tono crítico no carente de ironía: «En verdad, los protestantes brasileños siempre tuvieron una seria sospecha de los europeos. Iglesias frías, sin celo misionero y, sobre todo, mundanas, ya que sus creyentes fuman, beben y hasta danzan. Con excepción de algunos individuos aislados, que leían por cuenta propia, y pagaban caro por eso, nada se sabía, por ejemplo, de Barth, Brunner y Bultmann, hasta la década de los 50. No me estoy refiriendo al conocimiento de los laicos. Me refiero a los seminarios, que preferían una teología metafísica que iniciaba sus textos con las pruebas de la existencia de Dios. Kant todavía no había nacido... Teología, a su vez, que no tenía ninguna relación con la vida de las congregaciones». Rubem Alves, «As idéias teológicas e os seus caminhos pelos sulcos institucionais do Protestantismo Brasileiro», en *Historia da Teologia na América Latina*, 2da. Edicao, Sao Paulo: Paulinas, 1985, p. 135.

21. *Op. cit.*, pp. 33-35.

22. Una segunda versión al español sería publicada en 1976 en Barcelona por editorial Fontanela.

23. Emilio Castro, prólogo a Karl Barth, *Comunidad civil y comunidad cristiana*, trad. del francés por Elizabeth Lindemberg de Delmonte, Montevideo: Ed. Tauro, 1967, p. 9. Del mismo Emilio Castro se publicaba en *Cuadernos Teológicos*, del año 1956, el artículo «La situación teológica de Latinoamérica y la teología de Karl Barth», traducción de un artículo aparecido en *Festschrift*, en ocasión del setenta aniversario del teólogo suizo.

sumimos: a) Barth nos dice que el quehacer social del cristiano debe tender a asegurar el escenario en el cual la palabra de Dios pueda ser escuchada con libertad y respondida con responsabilidad; b) la preocupación cristiana en la lucha social debe ser preocupación por el hombre más que por las instituciones, y c) toda situación social debe ser interrogada desde el reino de Dios. Y agrega Castro el siguiente comentario:

Para nosotros, cristianos latinoamericanos, tentados de ver en el proceso revolucionario una especie del desarrollo del propósito de Dios en la historia, la teología barthiana sirve como necesario correctivo. Nos recuerda la ambigüedad de toda situación histórica que el bien y el mal se desarrollan simultáneamente en la misma; nos recordará también que nuestro entusiasmo debe pasar por la prueba de la sobriedad.<sup>24</sup>

En forma coincidente, también Míguez Bonino procura «contextualizar» a Barth a la teología latinoamericana. En la presentación de la obra de Barth *Introducción a la teología evangélica*, y luego de ofrecer un panorama de su teología, se pregunta de qué sirve a los teólogos latinoamericanos esa reflexión. «¿Qué tiene que decir a nuestra 'teología de la liberación' y a los sufrimientos y a las luchas de nuestros pueblos y del pueblo de Dios dentro de ellos?»<sup>25</sup> Admite que sería absurdo pensar que Barth fue un precursor de la teología de la liberación, por razones de tiempo y de cultura. Sospecha que Barth «hubiera tenido graves hesitaciones y reticencias frente a nuestras formulaciones teológicas».<sup>26</sup> Acaso Barth hubiera temido de la tendencia de esa teología en caer en un humanismo que él mismo combatió en la década de 1920. Y, hubiera «fruncido el ceño ante nuestros 'ensayos' frecuentemente débiles en su fundamentación e investigación académica».<sup>27</sup> No obstante, una de las primeras cosas que se deduce de Barth y aplicable a la teología latinoamericana es «un llamado a la *modestia*. Que no nos tomemos demasiado en serio como 'teólogos de la liberación'. Como si fuéramos nosotros los 'liberadores'».<sup>28</sup> El libertador es Jesucristo, quien tiene la primera palabra. La palabra segunda es la respuesta que da la comunidad de fe. Otra implicación se vincula al tema del reino de Dios que no se agota en ningún proyecto humano pero

24. *Ibid.*, p. 27.

25. José Míguez Bonino, en Karl Barth, *Introducción a la teología evangélica*, trad. Elizabeth Linderberg de Delmonte, Buenos Aires: La Aurora, 1986, p. 20.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, pp. 20 y 2). Énfasis original.

que «sólo encuentra su presencia en la historia *encarnado* en proyectos humanos (incluso la iglesia)».<sup>29</sup> En este sentido, Míguez pondera la labor de Barth en su *Dogmática* en la cual, la noción de «Palabra», un tanto formal en sus comienzos, paulatinamente va llenándose del contenido de la «alianza», en la que el «socio» humano es re-instalado en su tarea creadora. Pero, otra vez, no falta la palabra de advertencia que, en este caso, se refiere a la confusión del poder civil y el religioso o la sacralización del orden de la injusticia.

Por último, hay una cita significativa de Barth en la que define el lugar donde Dios se hace presente: «Dios se coloca siempre incondicional y apasionadamente de un lado y sólo de uno: contra los encumbrados y a favor de los humillados».<sup>30</sup>

Al comentar esta declaración, Míguez hace referencia a una declaración de Gustavo Gutiérrez en la que compara a Barth con Bultmann, señalando que «el teólogo que parte del 'cielo' es sensible a aquellos que viven en el infierno de este mundo...»<sup>31</sup> En un amplio comentario, Míguez contrapone la teología liberal del siglo xix con el proyecto de Barth. Aquella intentaba un diálogo con las interpretaciones filosóficas, para hacer relevante la fe a quienes menospreciaban la religión. En Barth, por el contrario, se ve una sensible preocupación por que la comunidad de fe redescubra su fundamento y el secreto de su poder. Asimismo, desde su comentario a Romanos, Barth «nos desafía a desafiar la problemática de una modernidad 'desarrollada' que se pretende normativa».<sup>32</sup> Y, con energía, añade: «Y desafiarla en su soberbia de ser la voz única de la razón y de la realidad».<sup>33</sup> Pero, una vez más, Barth nos recuerda que la tarea no consiste en proyectar otros anhelos y esperanzas en los oprimidos y hacer de ello una «teología». Sino que se trata de «buscar la Palabra de Aquél que está presente con y por los oprimidos, para desde allí construir su teología».<sup>34</sup>

29. *Ibid.*, p. 22. Énfasis original.

30. Karl Barth, *Church Dogmatics*, 11/1, p. 434, cit. por Míguez en *Ibid.*, p. 23.

31. Cit. por Míguez en *Ibid.*

32. *Ibid.*, pp. 24 y 25.

33. *Ibid.*, p. 25.

34. *Ibid.* La analogía que Míguez Bonino intenta hacer entre el pensamiento de Barth y la Teología de la Liberación se pone de manifiesto si consideramos no sólo las ideas de Barth sino su praxis social. En efecto, siendo pastor en Safenwil, en una zona obrera y en estrecho contacto con el movimiento obrero, Barth llega a una crisis con la teología liberal que había absorbido en Alemania. Apoya al socialismo, se afilia al partido social-demócrata durante su período en Alemania en oposición al régimen derechista del Kaiser y luego al nacimiento nacionalismo, que termina en el nazismo. Luego atacará a ese régimen en las famosas «Tesis de Barmen», en la que proclama el señorío único y supremo de Jesucristo en todos los órdenes. La expresión de Barth en el sentido de que Dios se ocupa de los pobres y débiles, no es casual sino que refleja toda una actitud de vida. Entre los pronunciamientos de Barth

En resumen, Míguez intuye conexiones entre la teología de Barth y la teología de la liberación. Dando por sentado que los contextos cronológico y cultural son diferentes, percibe que la teología barthiana constituye para la teología latinoamericana un llamado a la modestia, un compromiso con la historia y una ubicación clara y decidida con los humillados, que es, para Barth, el lugar donde Dios se coloca siempre en forma incondicional y apasionada. Aunque tales intuiciones aparezcan como algo forzadas, no podemos negar que la producción barthiana es la que más aportes ofrece para la reflexión teológica latinoamericana y la más aplicable a la situación. Así lo entendieron los teólogos de ISAL, cuyas intuiciones influirán y derivarán en las «teologías de la liberación», que por su importancia merecen un párrafo aparte.

La llamada «Teología de la Liberación» constituye todo un movimiento teológico que, surgido en Medellín 1968 en el seno de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam II), reflexiona teológicamente sobre la realidad latinoamericana de pobreza y opresión. Dejando de lado las tesis del desarrollismo, según las cuales América Latina sólo necesitaba de cierto «empujón» para alcanzar los niveles de comportamiento económico de los países centrales como Estados Unidos, Alemania, Inglaterra o Japón, los teólogos latinoamericanos optan por la teoría de la dependencia. No se trata de recibir cierta ayuda del exterior (caso concreto, la Alianza para el Progreso) sino de romper con la dependencia económica de los países dominantes. Es así como se reinterpreta la teología a partir del paradigma del «éxodo». Debemos dejar bien en claro que, salvo excepciones, los teólogos liberacionistas pertenecen a la Iglesia Católica, pudiendo mencionarse, entre los autores más prolíficos a: Gustavo Gutiérrez, autor precisamente de *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sigüeme,

a favor de los pobres, podemos citar lo siguiente: «no hay ningún pasaje de la Biblia, en que sean proclamados los derechos de los ricos. No hay ningún pasaje en que Dios aparezca como el señor y salvador de los ricos y de su riqueza, donde los pobres sean exhortados a preservar la riqueza de los ricos y permanezcan pobres ellos mismos, simplemente por causa de los ricos. Inversamente, hay muchos pasajes de la Biblia, en que son proclamados los derechos de los pobres, donde el propio Dios declara ser el guardián y el vengador de esos derechos, donde se exige a los ricos que no olviden los derechos de los pobres [...] Por lo tanto, la Biblia está al lado de los pobres, los despojados y los destituidos. Aquel a quien la Biblia llama Dios, toma partido en favor de los pobres. Por eso la actitud cristiana en relación con la pobreza sólo puede consistir en una adhesión correspondiente». Karl Barth, «Pobreza», artículo publicado por primera vez en *Atlantis*, diciembre de 1949, citado aquí de *Karl Barth. Dádiva e Louvor. Artigos selecionados*, 2da. Edición, trad. Walter O. Shlupp, Luís Marcos Sander y Walter Altmann, Sao Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 352. De paso, notemos que esta perspectiva de Barth está en las antípodas de lo que hoy se conoce como «teología de la prosperidad», de la que nos ocuparemos en el capítulo 7.

1973); el brasileño Leonardo Boff, autor, entre muchas obras, de *Iglesia: carisma y poder* (Santander: Sal Terrae, 1985), trabajo crítico de la Iglesia-institución; Juan Luis Segundo, jesuita uruguayo ya fallecido, que produjo obras sistemáticas sumamente agudas, como la serie *Teología Abierta para el laico adulto* (5 volúmenes), *Liberación de la teología* y *De la sociedad a la teología*, obras publicadas en Buenos Aires por editorial Carlos Lohlé, y el teólogo vasco radicado en San Salvador, Jon Sobrino, que publicó importantes trabajos en cristología. Entre sus obras podemos citar: *Jesús en América Latina* (Santander: Sal Terrae 1982), y *Jesucristo Liberador* (San Salvador: UCA, 1991). La teología de la liberación no representa sólo una tendencia teológica, sino que es un intento serio por elaborar una nueva forma de hacer teología en América Latina, y sus trabajos abarcan la casi totalidad de los temas sistemáticos clásicos: Dios, cristología, soteriología y eclesiología. Una evaluación crítica de esa corriente, puede verse en José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia* (Salamanca: Sigüeme, 1977), que es traducción al español de la obra originalmente en inglés *Doing theology in a revolutionary situation*. La traducción en portugués fue publicada con el título *Aféem busca de Eficacia*, traducción de Getúlio Bertelli (Sao Leopoldo: Sinodal, 1987). A partir de hechos conmocionantes tales como la caída del muro de Berlín y la desaparición de la URSS que han mudado el mapa geopolítico, junto a la creciente globalización con exclusión social,<sup>35</sup> la teología de la liberación se enfrenta a la necesidad de replanteo de su agenda, cosa que ha empezado a ensayar en obras como: *A teología da libertação, balance e perspectivas*, de varios autores (Sao Paulo: Ática, 1996); Márcio Fabri dos Anjos (org.), *Teología e novos paradigmas*, (Sao Paulo: Soter e Edições Loyola, 1996) y, D. Luciano M. de Almeida, et. al, *O futuro da reflexão teológica na América Latina*, (trad. José Ceschin, Sao Paulo: Edicoes Loyola, 1998).<sup>36</sup> También Gustavo Gutiérrez reconoce el fenómeno al escribir:

35. En una reciente investigación sobre las industrias culturales en América Latina, se critica la tendencia de identificar a la globalización «con el proceso de globalización económica, olvidando las dimensiones política, ecológica, cultural y social. [...] Bajo un enfoque monocausal, lineal y economicista, va reduciendo la multidimensionalidad de la globalización a la dimensión económica y subordina a esta las otras dimensiones». Carlos Juan Moneta, «Identidades políticas culturales en procesos de globalización e integración regional», en Néstor García Canclini y Carlos Moneta (coordinadores), *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*, Buenos Aires: Eudeba, 1999, p. 19. Creemos que precisamente el aspecto de la globalización cultural se relaciona de algún modo con la crisis que enfrenta la teología latinoamericana hoy, en busca de paradigmas que, al mismo tiempo que reconocen la heterogeneidad de la cultura latinoamericana, encuentren un terreno común u homogéneo.

36. En la segunda de esas obras, Paulo F. Carneiro de Andrade admite que «El proceso de transformación de los años 80-90 y la crisis de la modernidad forman un contexto

En los últimos años hemos sido testigos de una serie de acontecimientos económicos, políticos, culturales y eclesiales, que llevan a pensar que llegan a su fin algunos aspectos importantes del momento en que nació y se desarrolló una reflexión que llamamos de teología de la liberación.<sup>37</sup>

Luego de una amplia discusión sobre los aspectos económicos, sociales y culturales del fin del siglo xx, entre los que entra en consideración la posmodernidad, Gutiérrez finaliza admitiendo:

Debo confesar que estoy menos preocupado con el interés o con la supervivencia de la teología de la liberación que con los sufrimientos y esperanzas del pueblo al cual pertenezco, y especialmente con la comunicación de la experiencia y del mensaje de salvación en Cristo Jesús.<sup>38</sup>

Un somero análisis de estos replanteos, nos deja la sensación de que si bien existe cierto reconocimiento de que el mapa geopolítico mundial ha cambiado, la autocrítica a un uso, en algunos casos irrestricto, del marxismo como instrumental de análisis de la realidad latinoamericana brilla por su ausencia. En el mejor de los casos, se dice que nunca se utilizó ese instrumental en forma acrítica o unívoca. Por otra parte, el propio Leonardo Boff, que ahora se encuentra casado, se dedica fundamentalmente a la producción de trabajos sobre ecología.<sup>39</sup>

## 6. Fraternidad Teológica Latinoamericana: una alternativa evangélica

Resulta difícil catalogar al tercer movimiento o corriente teológica que se da en el ámbito protestante. La dificultad estriba en que se trata de un movimiento *sui generis* que procede de ámbitos evangélicos

substancialmente diverso de aquel de los años 60-70, imponiendo la necesidad de construir nuevos paradigmas para la teología en general y para la teología de la liberación en particular», *op. cit.*, p. 61.

37. Gutiérrez, «Urna teología da libertação no contexto do terceiro milênio», en *O futuro da reflexão teológica na América Latina*, p. 81. Para un análisis más profundo de estas cuestiones véanse Enrique D. Dussel: «Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la "Teología de la Liberación"», Cuadernos de Teología, vol. XVI, Nros. 1 y 2, Buenos Aires: Isedet, 1997, pp. 129-137 y David A. Roldan, *Teología crítica de la liberación: Un replanteo desde el problema de la interioridad y la exterioridad, con especial atención a Juan Luis Segundo y José Míguez Bonino*, tesis de doctorado en teología, Buenos Aires, 2010.

38. *Ibid.*, p. 126.

39. Véase, por ejemplo, *Dignitas terrae: Ecología, grito da Terra, grito dos pobres*, Sao Paulo: Ática, 1995.

eos, en algunos casos fundamentalistas. Acaso podríamos definirlo como «neo-evangelicalismo», corriente que se habría iniciado en Estados Unidos en 1948 pero que en nuestro continente no se la conoce tan explícitamente, aunque podrían detectarse ciertas conexiones. El neo-evangelicalismo procede de ámbitos fundamentalistas pero es crítico a ese sistema y gradualmente va a alinearse con posiciones neo-ortodoxas.<sup>40</sup> Sólo nos interesa observar su recorrido en el escenario latinoamericano, particularmente el de la Argentina.

Como base, tomaremos la revista *Pensamiento Cristiano*, que comenzó a publicarse en Córdoba, Argentina, en marzo de 1953. En el primer editorial, la redacción señala que la posición de la revista «ha de ser la de aquellos que creen en la inspiración plenaria de la Biblia y en la obra expiatoria del Señor en la Cruz».<sup>41</sup> Para que no queden dudas de ello, hay varios artículos sobre la Biblia, su inspiración y autoridad. Uno de los artículos es de Walter B. Pender «Sana doctrina: palabras que el Espíritu Santo enseña». El otro, más significativo para nuestro tema, es un extracto de un informe de Kenneth S. Kantzer del Wheaton College, publicado por *The Evangélica! Christian*, de Canadá.

40. Las mismas vacilaciones en cuanto a los orígenes de la Fraternidad Teológica Latinoamericana parece reflejarse en la consideración de José Míguez Bonino cuando se refiere al movimiento como «neo-evangélico», aunque, agrega: «preferiría hablar sencillamente de la *renovación evangélica*». *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1995, p. 54, énfasis original. Por su parte Samuel Escobar, al esbozar la historia de la Fraternidad Teológica Latinoamericana admite la influencia de teólogos y biblistas ingleses, que constituían un «movimiento que buscaba distanciarse del fundamentalismo norteamericano», Samuel Escobar, «La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Breve ensayo histórico», *Boletín Teológico*, Nros. 59-60, FTL, julio-diciembre de 1995, p. 10. Escobar también sostiene que «Ni Arana ni Padilla ni la mayoría de los otros evangélicos que fundaron la FTL podrían ser descritos como fundamentalistas», *ibíd.*, p. 11. La existencia de una mayoría implica, de suyo, la presencia de una minoría. (Véase nómina de participantes a la primera consulta de la FTL celebrada en Cochabamba, en el libro *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1992). Además, Escobar agrega en nota: «Padilla y Arana estuvieron de acuerdo con el 'deslinde' que frente al fundamentalismo habíamos ensayado en '¿Somos fundamentalistas?'», *ibíd.*, p. 24. Sólo puede haber «deslinde» donde previamente hubo alguna conexión. El Dr. Osvaldo Mottesi, en charla informal mantenida en Buenos Aires en 1997, admitió la validez de mi hipótesis.

41. *Pensamiento Cristiano*, Córdoba, marzo de 1953, Año I, N° 1, p. 2. También en el número 3 de setiembre de ese año se publica un artículo «La explosión del modernismo», que es traducción de dos trabajos publicados por *Moody Monthly* y *Eternity*. En la primera parte, se refiere al «fracaso trágico del evangelio social. En la segunda, se anticipa la reunión del Concilio Mundial de Iglesias que se realizaría en Evanston en 1954 bajo el lema «Cristo la esperanza del mundo» que, en la interpretación de la revista, es considerado como un triunfo de las líneas evangélicas y fundamentalistas. Y, comenta *Pensamiento Cristiano*: «con lo dicho, el lector comprenderá que el parche modernista está roto y, junto con él, todas las disquisiciones pacifistas a la *modernista*, rayanas con el comunismo, que en todo el mundo estaban comprometiendo a los cristianos evangélicos». *Pensamiento Cristiano*, N° 3, setiembre de 1953, p. 206. Énfasis original.

En ese artículo, titulado «Inspiración verbal, modernismo, liberalismo y neo-ortodoxia» se hace una síntesis de esas escuelas en relación con la Biblia. Critica a la neo-ortodoxia porque al hacer énfasis en la aplicación presente de la Palabra al corazón del hombre «olvida que mediante un acto de inspiración en el pasado Dios hizo de las Escrituras una Palabra Escrita objetiva..»<sup>42</sup>

En junio de 1961, la revista publica un artículo de Paul Jewett sobre «Emil Brunner y la Biblia». Allí, mientras se pondera el trabajo teológico del autor suizo, se lo critica por el condicionamiento que hace a la Biblia para que sea o llegue a ser «palabra de Dios» porque, se pregunta Jewett: «¿puede la Biblia *llegar a ser* lo que *no es*?»<sup>43</sup> Este artículo, que no fue escrito especialmente para *Pensamiento Cristiano*, sino que es traducción de uno aparecido en *Christianity Today*, tiene la virtud de poner en contacto a los lectores latinoamericanos con el pensamiento directo de los teólogos neo-ortodoxos.

Es difícil determinar cuándo se produjo el viraje del fundamentalismo a una posición cercana a la teología barthiana. No estaríamos tan errados si lo marcamos a comienzos de la década de 1960. Todavía en junio de 1959 se publica un artículo de Rene Pache sobre «el problema social según la Biblia» en el que hace un esbozo de la información bíblica sobre el tema, indicando algunos ejemplos de los aportes cristianos en la historia. Concluye señalando que la solución definitiva es solamente «el retorno glorioso de Jesucristo que establecerá el reino de justicia y paz que esperamos».<sup>44</sup> Se advierte la clara referencia al milenio terrenal en el cual, según las premisas del premilenialismo, el mundo vivirá un período de justicia y paz.

Insistimos que en la década de 1960 es cuando suceden hechos que permiten deslindar posiciones. En junio de 1960, durante la primera «semana de meditación» de la Escuela Bíblica Evangélica de Villa María (Córdoba, Argentina), en el discurso inaugural, Miguel Ángel Zandrino se refiere a fenómenos como el denominacionalismo, el ecumenismo y el fundamentalismo. Y a propósito de este último, se pronuncia en los siguientes términos:

Pero si no estamos con el Consejo Mundial de Iglesias, tampoco podemos estar con otros movimientos que se denominan «fundamentalistas», precisamente porque son eminentemente denominacionales. Y tal vez, más aún, francamente sectarios. El que nosotros aceptemos lo que se ha dado en llamar las

42. *Ibid.*, p. 75.

43. *Pensamiento Cristiano*, junio de 1961, p. 307. Énfasis original.

44. Rene Pache, *Pensamiento Cristiano*, junio de 1959, p. 135.

doctrinas fundamentales de las Escrituras, no nos enrola obligatoriamente en ningún sector «ñindamentalista». Si estuviéramos allí, negaríamos la esencia de nuestra ubicación firmemente neotestamentaria.<sup>45</sup>

También en 1960, *Pensamiento Cristiano* publica en su número de setiembre, un enjundioso artículo de Juan Stam: «El peregrinaje teológico de Karl Barth». En el comentario editorial, el director, Alejandro Clifford, presenta el artículo en términos sugestivos:

Ya en otras oportunidades nos hemos ocupado de los errores de la neo-ortodoxia. Creemos que en el trabajo que publicamos sobre *El Peregrinaje Espiritual de Karl Barth (sic)* (pág. 6), Stam ha logrado presentar un panorama sincero y objetivo de la evolución del pensamiento barthiano que, a veces tan contradictorio, sigue concitando la atención de todos los estudiosos de nuestra época.<sup>46</sup>

Los términos expresan una toma de distancia de la neo-ortodoxia, cuyos errores ya fueron tratados en diferentes oportunidades, a la vez que indican la evolución e importancia del pensamiento de Barth «a veces tan contradictorio».

Otro artículo que merece citarse es el de Peter Wagner, «Evangélico y acción social. La teología del Río de la Plata, en el que su autor analiza la teología de ISAL, a la que denomina como «teología platense». Menciona entre sus líderes a José Míguez Bonino, Rodolfo Obermüller, Richard Schaul y Emilio Castro. Dice que «se nota la influencia determinante de teólogos como Dietrich Bonhoeffer y Karl Barth de Alemania (sic), D. T. Niles de Ceylán, John Robinson de Inglaterra, y Paul Lehmann de E.U.A.».<sup>47</sup>

45. Miguel A. Zandrino, «Discurso de inauguración de la primera semana de meditación», en *Cuadernos de doctrina bíblica*, N° 1, Buenos Aires: Lecsa, 1963, p. 14.

46. *Pensamiento Cristiano*, N° 29, setiembre de 1960, p. 4.

47. *Pensamiento Cristiano*, N° 49, marzo de 1966, pp. 35 y 36. En cuanto a la influencia de Bonhoeffer en la teología latinoamericana, véanse los artículos de José Míguez Bonino «Discernimiento de la fe», de Rodolfo Obermüller «Piedad cristiana y madurez humana», de Luis Farré «Violencia y libertad» y la reseña de Carlos A. Valle del artículo de Julio de Santa Ana «The influence of Bonhoeffer on the theology of liberation» en *Cuadernos de Teología*, Vol. IV, N° 3, 1976. En reciente artículo, con referencia a Dietrich Bonhoeffer y su influencia en la teología latinoamericana, Beatriz Melano dice: «En mi carácter de testigo e involucrada, voy a destacar un aspecto hasta ahora bastante ignorado en los diferentes análisis que se han hecho: el desarrollo teológico del grupo ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) y el impacto de Bonhoeffer en los inicios de esa Teología de la Liberación de cuño protestante, a través de los discípulos de Paul Lehmann —el amigo más íntimo de Bonhoeffer en New York—, quien fuera nuestro profesor de ética en el Princeton Theological Seminary (EEUU)», «La presencia de Bonhoeffer en América Latina», en

El propio Wagner se haría célebre por su libro *Teología latinoamericana: ¿Izquierdista o evangélica?* que, a la postre, resultó en una especie de acicate para la formación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.<sup>48</sup> Ese libro, publicado en Miami en 1969, es considerado por Juan Luis Segundo como:

[...] muy simple e ingenuo en algunos aspectos, tiene el gran valor de presentar con mucha honradez la teología protestante sobre la liberación en América Latina, teología que él llama «la teología de la izquierda radical».<sup>49</sup>

*Dietrich Bonhoeffer, a 50 años de su ejecución por el Tercer Reich*, Cátedras Carnahan 1995, Buenos Aires: Isedet, 1998, p. 7.

48. En una primera etapa de la Fraternidad, Wagner participó como miembro y, según información de fuentes irreprochables, habría sugerido que la FTL adoptara cierta declaración de fe redactada en inglés, a lo cual los líderes se opusieron, por entender que en todo caso, su formulación debía hacerse en el seno mismo del movimiento.

49. Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975, p. 152. Algunas de las incoherencias o imprecisiones de Wagner que ponen de manifiesto esa ingenuidad de que habla Segundo, son las siguientes: En el capítulo 2 de su obra, Wagner dice resueltamente: «ninguno que lea los escritos de la nueva izquierda radical, menos aún aquel que conozca personalmente a sus representantes, puede dudar la [sic] profunda motivación, la sinceridad de propósitos, la consagración a elevados ideales, la aptitud para el análisis intelectual de aquellos que se han puesto de esa parte. Su interpretación respecto de la relación de la iglesia con la revolución social latinoamericana nace en primer lugar de sus convicciones religiosas. Están firmemente convencidos que [sic] están empeñados en los negocios de su Padre. Realizan una intensa búsqueda de lo que consideran ser la voluntad de Dios para sí mismos, para su iglesia y para su país». *Teología Latinoamericana. ¿Izquierdista o evangélica?*, Miami: Editorial Vida, 1969, p. 27. Luego, a modo de contundente resumen caracterológico, dice Wagner: «la integridad, la sinceridad y devoción de estos hombres es irreprochables», p. 28. Tan elocuente panegírico no se corresponde con lo que expresa en la sección que Wagner titula —con cierta reminiscencia kierkegaardiana: «ISAL: temor y temblor», donde el autor elabora una hipótesis sobre la razón por la cual la mayoría del protestantismo latinoamericano es remisa a unirse a ese movimiento. Dice Wagner: «están en desacuerdo con esa arrogancia espiritual que identifica a una teoría política particular (en este caso una revolución de aspecto marxoides) con la voluntad de Dios, y con la acción social que a veces va tan lejos que substituye la salvación de individuos por la salvación de la sociedad. Ambas metas son buenas, pero si las prioridades se intercambian, pueden fácilmente llegar a ser malas». *Ibid.*, p. 44. Surgen preguntas: si esos pensadores cristianos tienen tan profundas convicciones religiosas y están firmemente convencidos en buscar la voluntad de Dios, ¿Cómo pueden sufrir un despiste tan grande como el que señala Wagner? Por otra parte, el desacuerdo por la llamada «arrogancia espiritual» de ellos, no coincide con la anterior descripción y, además, por lo que luego dice Wagner. En todo caso se trataría más bien de una «arrogancia intelectual» ya que el significativo paréntesis del autor en referencia irónica al marxismo, implica una crítica a lo ideológico más que a lo espiritual. Finalmente, en un cuestionamiento que no se llega a entender, luego de citar a Míguez Bonino y su énfasis para participar en la obra de Cristo entendida como paz, orden, justicia y libertad, dice Wagner: «esta referencia al trabajo de Cristo en el mundo es quizá una de las desviaciones más serias de Míguez Bonino de la enseñanza bíblica. Uno busca en vano en las Sagradas Escrituras un mandamiento que le dijera a los cristianos que fueran por el mundo con esta clase de misión. El postular que Cristo trabaja con ahínco en el mundo para producir justicia social y paz mundial es complicar el problema del mal». *Ibid.*, p. 41. No es

A nuestro modo de ver, el artículo que marca el cambio de rumbo o, dicho de otro modo, establece la necesaria toma de distancia entre el fundamentalismo y los evangélicos latinoamericanos que procuraban contextualizar la fe a la realidad del continente, es el de Samuel Escobar: «¿Somos fundamentalistas?» Publicado en el número 50 de *Pensamiento Cristiano*, en junio de 1966, se trataba de apuntes para charlas entre universitarios evangélicos. Escobar hace una breve reseña del origen histórico del fundamentalismo en Estados Unidos. Señala que fue una reacción al liberalismo teológico de Europa, pero que degeneró en una identificación del Reino de Dios con el «American Way of Life». Sus adherentes se embarcaron en un anticomunismo a ultranza y se manifestaron partidarios del racismo, en algunos casos. Es en ese contexto en el que Escobar reivindica el aporte de la neo-ortodoxia y dice:

[...] por haber degenerado, el fundamentalismo no pudo presentar la alternativa bíblica, sólida y ortodoxa. Al comenzar la tercera década de nuestro siglo, la crítica seria del liberalismo fue empujada por la Neo-Ortodoxia, la teología de Barth, Brunner, y Niebuhr.<sup>50</sup>

Luego de citar a Cari Henry como ejemplo de quienes «han buscado otra alternativa que haga justicia a la fe bíblica y evangélica, sin caer en el extremismo teológico»<sup>51</sup> concluye respondiendo la pregunta ¿somos fundamentalistas? con un «No». Razones: el antiintelectualismo simplista, la falta de seriedad en el estudio de la Biblia, el espíritu reaccionario, el extremismo derechista político y la negación a aplicar el evangelio a toda la vida y la cultura. Aclara, no obstante, que sí «creemos que hay fundamentos básicos claros, creemos en la autori-

este el lugar para demostrar lo contrario —baste una recorrida por el testimonio profético y aun del Nuevo Testamento, para demostrar las dimensiones sociales del Reino de Dios— pero lo que resulta un enigma es entender cómo es posible que este postulado termine por complicar el problema del mal. Teniendo en cuenta estas interpretaciones superficiales, tal vez resulte más fácil entender —aunque no compartir— lo que Wagner dice de Míguez Bonino: «si se pudiese corroborar nuestra tesis de que la teología latinoamericana se está polarizando, Míguez Bonino podría encontrarse en un lugar intermedio, bastante despoblado. Cuando Míguez Bonino dice, 'aborrezco estas etiquetas teológicas' quizá se está forjando ilusiones idílicas». *Ibid.*, p. 38.

50. *Pensamiento Cristiano*, N° 50, junio de 1966, p. 93, énfasis original. Allí mismo, Escobar añade que «no es esta la oportunidad para mostrar la crítica evangélica de la neo-ortodoxia, pero hemos señalado lo anterior a fin de completar el cuadro que estamos presentando». Invita a leer los artículos de Stam y Jewett que ya hemos comentado en el presente trabajo.

51. *Ibid.*, p. 93.

dad de las Escrituras, creemos en el legado doctrinal de veinte siglos de cristianismo bíblico».<sup>52</sup>

En coherencia con esta posición que toma distancia del fundamentalismo y procura ser fiel a la Biblia y a la realidad, Escobar ofrecerá su ponencia «La responsabilidad social de la Iglesia» en el primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE) celebrado en noviembre de 1969 cuyos puntos centrales son: la misión de la Iglesia y el contexto social, el camino de la encarnación, el camino de la Cruz y la resurrección y la esperanza cristiana. Señala entre sus conclusiones:

Para cumplir con la responsabilidad social de la Iglesia no es necesario ni el abandono de la evangelización ni la adopción de una teología liberal o no evangélica. Se trata simplemente de llevar nuestras creencias hasta sus últimas consecuencias.<sup>53</sup>

Uno de los resultados concretos del CLADE I fue la creación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, cuyo acto fundacional se concretó en Cochabamba, Bolivia, en noviembre de 1970. En su declaración final, se acentúa la autoridad de la Biblia, se urge a «una toma de conciencia de nuestra situación»,<sup>54</sup> y se reconoce que «las ideologías de hoy, que nos desafían con creciente vigor, pueden ser también el aguijón que Dios quiere usar para que escuchemos Su VOZ».<sup>55</sup>

El tema de esa primera consulta fue, precisamente, la autoridad de la Biblia. Las ponencias respectivas fueron publicadas en el libro *El debate contemporáneo sobre la Biblia*.<sup>56</sup> Entre ellas, merecen destacarse

52. *Ibíd.*, p. 96.

53. *Pensamiento Cristiano*, N° 69, diciembre de 1969, p. 272.

54. «Declaración de Cochabamba», publicada por Pedro Arana Quiróz, *Teología en el camino, Documentos presentados en los últimos veinte años por diferentes comunidades cristianas de América Latina*, Lima: Ed. Presencia, 1987, p. 29.

55. *Ibíd.*, p. 30.

56. Responsable de la edición: José Grau, Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1972. Con rigor histórico, debemos aclarar que lo publicado en ese libro como trabajo de Samuel Escobar *no fue* su ponencia original presentada en Cochabamba. Aparentemente esa ponencia habría sido considerada «muy progresista» en sus postulados, por lo tanto se optó por publicar «Una teología evangélica para latinoamérica». La ponencia original se tituló «La Biblia y la revolución social en América Latina», y fue publicada por el mismo Samuel Escobar en el volumen *Evangelio y Realidad Social*, edición corregida, El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1988, pp. 43-76. En la introducción que el propio Escobar hace de su ponencia consigna, significativamente: «La presente ponencia no apareció en ese volumen por acuerdo de la asamblea». Escobar se refiere al *Debate contemporáneo sobre la Biblia*, y la frase «acuerdo de la asamblea» es suficiente elemento indicador del debate que generó esa ponencia.

las de Samuel Escobar «una teología evangélica para Iberoamérica», que es una crítica a la influencia anglosajona en nuestra teología y aboga por la libertad del pensamiento; Rene Padilla: «la autoridad de la Biblia en la teología latinoamericana», que toma distancia del fundamentalismo y su concepto de «inerrancia» y Andrés Kirk: «La Biblia y su hermenéutica en relación con la teología protestante en América Latina», que constituye una crítica aguda a los principios hermenéuticos de ISAL.

La historia posterior es mucho más conocida. La Fraternidad Teológica Latinoamericana, se constituyó en una plataforma de diálogo de teólogos, educadores, hombres de la cultura y pastores, comprometidos con Jesucristo y dispuestos a reflexionar teológicamente sobre la realidad del continente. Desde su creación, han pasado más de dos décadas de consultas, encuentros, reflexiones y publicaciones. Hoy por hoy, constituye uno de los pocos espacios significativos para la reflexión teológica. No ha producido, como es el caso de la teología de la liberación, una «escuela teológica». En realidad, no es su propósito. En términos de Rene Padilla, su intento es ser «fermento» para la reflexión sobre la misión de la Iglesia a la luz del Reino de Dios y su justicia.

En conclusión, la teología es un camino siempre abierto. No es una cosa acabada, como no lo es la vida misma. La historia de la teología en América Latina nos muestra varios caminos o rumbos recorridos. Por un lado, una teología de corte fundamentalista que llegó a nuestras tierras mediante los misioneros. Teología ésta, cuyas bases bíblicas siguen plenamente vigentes: la justificación por fe, la autoridad de la Biblia, el señorío de Jesucristo, la esperanza de su venida en gloria. Pero que, atada a actitudes reaccionarias, tal vez explicables en su momento y su contexto original, no intentó la inserción de la fe en los ámbitos de la realidad social latinoamericana. Rechazó, también, en forma enérgica pero carente de fundamentación, la perspectiva de teólogos como Barth o Brunner.

Inspirado precisamente en teólogos neo-ortodoxos, surge en la década de 1960, el movimiento de Iglesia y Sociedad en América Latina. Algunos de sus voceros, particularmente José Míguez Bonino, Emilio Castro y Julio de Santa Ana, reconocen el aporte del pensamiento barthiano y su aplicabilidad a la realidad de América Latina. El movimiento isalino, pionero en su búsqueda de interpretar teológicamente la situación del continente, derivaría luego en el movimiento de las «teologías de la liberación».

Finalmente, surge en los años 50, un movimiento que, aunque originariamente identificado con el fundamentalismo, paulatinamente va derivando hacia una posición crítica del mismo. Una posición que procura tomar distancia tanto de las influencias liberales-modernistas como del propio fundamentalismo y cuya orientación reconoce la influencia de hombres como Barth, Brunner y los hermanos Niebuhr. El influjo de tales pensadores, fue mediado por la primera generación de teólogos latinoamericanos como Alberto Rembao y Juan Mackay que estuvieron en contacto con esas perspectivas. Ese movimiento de teología evangélica tomaría cuerpo en Cochabamba, Bolivia, con la formación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

A la FTL le cupo el honor y la responsabilidad de organizar los Clade II y III, celebrados en Lima (1979) y Quito (1992). Particularmente importante es destacar lo ocurrido en el Clade III, no sólo por haberse realizado en ocasión de los 500 años del «descubrimiento/encubrimiento de América», sino por la amplia representación que se dio en su seno. Algunos aspectos a destacar: Por un lado, los temas tratados en Clade III, cubrieron un amplio abanico entre la esencia del Evangelio («de perdón», «de reconciliación», «de justicia», etc.) y temas concretos desarrollados en los seminarios y los talleres; por otro, el «diálogo abierto» entre Clai y Conela, nucleamientos que representan, a lo menos teóricamente, posiciones opuestas en lo ideológico y quizás teológico, dejaron mucho que desear. De ese «diálogo» se esperaba mucho más de lo que se dio en concreto. La sensación que dejó entre algunos participantes, fue que o bien hubo mucho respeto entre los representantes de ambos estamentos o no se quiso exponer abiertamente las posiciones antagónicas. Finalmente, aunque la importancia del mundo evangélico latinoamericano que se dio cita en Clade III permite a Míguez Bonino definirlo como «un verdadero 'congreso protestante latinoamericano' tanto por la amplitud de la representación como por la riqueza de los materiales y la libertad de la discusión»,<sup>57</sup> surge la pregunta siempre importante: ¿cuál es la incidencia material y concreta de este evento en la vida y misión de la Iglesia en América Latina?

¿Qué camino se recorrerá en el tercer milenio? Es difícil determinarlo. Algunos rumbos, como hemos visto, aparecen casi agotados. Las «teologías de la liberación» que alcanzaron su cénit en la década de 1970, tienen que enfrentar hoy cierto replanteo en sus premisas,

57. Míguez Bonino, *Rostros*, p. 56. Para estudiar todas las ponencias y presentaciones del Clade III, véase el documento final: *Clade III, Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelizarían, Todo el Evangelio para todos los pueblos desde América Latina*, FTL: Buenos Aires, 1993.

especialmente a partir del colapso de los proyectos del socialismo real. Por otra parte, el triunfo del capitalismo a nivel ideológico, de ninguna manera constituye hoy por hoy, una solución a los graves problemas sociales de nuestros pueblos. Más aún, en algún sentido, se han agudizado.

En el ámbito de la Fraternidad, se impone la necesidad de un replanteo de su agenda, métodos y objetivos. Algo de ello comenzó a hacerse en la consulta de Huampaní, Perú, en cuya declaración final, reafirma la plataforma de diálogo de la FTL en términos de contribuir «a la vida y misión de la Iglesia de América Latina por medio de una reflexión interdisciplinaria y contextual».<sup>58</sup>

En los días 2 al 9 de setiembre de 2000, se realizó en Quito, Ecuador, el IV Congreso Latinoamericano de Evangelización. Organizado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1,300 líderes evangélicos de América Latina participaron de este nuevo CLADE sobre el lema: «El testimonio evangélico hacia el tercer milenio: Palabra, Espíritu y Misión». En las conclusiones, el documento final reconoce que América Latina enfrenta una crítica situación, marcada por la implementación de modelos económicos deshumanizantes y políticas de apertura a los mercados y privatizaciones indiscriminadas. El documento también señala que en la última década, el mapa religioso latinoamericano ha cambiado sustancialmente, y que hoy las propuestas religiosas son múltiples y diversas. Todo indica que vamos hacia un pluralismo religioso. En cuanto al tema de nuestro tema: la teología, dice: «Necesitamos una teología más espiritual y una espiritualidad más teológica. Precisamos de una espiritualidad trinitaria, comunitaria, centrada en la Palabra de Dios, reconciliadora y misionera».<sup>59</sup>

El camino queda abierto ante nosotros, la nueva generación de evangélicos comprometidos con Jesucristo, su evangelio y todas sus dimensiones. No existe espacio neutral en el que Jesucristo no deba ejercer su soberanía. Nos cabe la responsabilidad y el desafío de demostrarlo en palabra y acción.

58. «Declaración de Huampaní», Perú, Fraternidad Teológica Latinoamericana, consulta de la Directiva Continental, 26 al 30 de abril de 1993. Al cierre de esta obra, la FTL está organizando el Clade IV.

59. Revista *Iglesia y Misión*, N° 74, noviembre-diciembre de 2000, p. 18. Los documentos finales del CLADE IV, fueron publicados en el libro: *Palabra, Espíritu y Misión*, Kairós, Buenos Aires, 2001. Otros documentos de la consulta son: *Presencia cristiana en el mundo académico*, *Misión integral y pobreza*, *Unidad y diversidad del protestantismo latinoamericano*, *Sociedad de consumo y mayordomía de la creación* y *La guerra espiritual: ¿Realidad o ficción?*

# CAPÍTULO 6: ¿CÓMO DESAFÍA LA POSMODERNIDAD A LA TEOLOGÍA?

Sólo una teología que se mueve en el horizonte actual de experiencia, una teología rigurosamente científica y abierta al mundo y al presente, puede justificar su puesto en la universidad al lado de otras ciencias.

— Hans Küng

Cada nueva etapa en la historia del mundo confronta a la Iglesia de Jesucristo con nuevos desafíos, incluyendo su discurso sobre Dios, es decir, su teología. Nadie duda que hoy, a partir de los hechos históricos acaecidos en Europa hace ya algunos años —caída del muro de Berlín, *Perestroika*, desaparición de la URSS como entidad— colocaron al mundo en un nuevo mapa geopolítico e ideológico. Se habló del «fin de las ideologías» y del triunfo —juzgado como definitivo— del capitalismo y del neoliberalismo. Hoy estamos en la etapa de la «globalización» siendo el Mercosur, un claro exponente de ese fenómeno. Junto a esos hechos, se ha venido gestando también en el campo de la cultura, lo que se ha dado en llamar «posmodernidad». ¿Cuáles son los desafíos que la posmodernidad formula a la teología en esta nueva situación? ¿En qué medida fenómenos como la globalización, el pluralismo y la posmodernidad nos obligan a un replanteo de nuestra manera de hacer teología? ¿Cómo debiera ser, en todo caso, una teología para la posmodernidad?

## 1. ¿A qué se llama «posmodernidad»?

No es fácil hacer una definición del fenómeno cultural que se ha dado en llamar «posmodernidad». Existe cierto consenso entre los estudiosos del tema, en el sentido de que el término «posmodernidad» es una especie de «no concepto», un término que «ha sido demasiado utilizado, de forma que causa más perturbaciones de las que vale la pena...»<sup>1</sup> El problema radica, en parte, en la interpretación que se le da al prefijo «pos» o «post». Un teórico del tema, el italiano Gianni Vattimo sostiene que

El *post* de postmoderno indica una despedida de la modernidad que, en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y, sobre todo, a la idea de la «superación» crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que *Nietzsche* y *Heidegger* buscaron en su peculiar relación «crítica respecto del pensamiento occidental».<sup>2</sup>

Una de las características fundamentales de la posmodernidad, está en su cuestionamiento a la racionalidad propia de la modernidad. En este sentido, la posmodernidad, como dice José María Mardones:

[...] es la reticencia frente a la razón en cuanto poseedora de un saber «fuerte». Ofrece una gran proclividad hacia los conocimientos «débiles», tentativos, plurales, que avanzan, vía negativa, deconstruyendo, mostrando las debilidades de las

1. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1991, pp. 1-2 cit. por Juan Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Madrid: PPC, 1996, p. 9. Para un estudio del fenómeno de la posmodernidad véase: Alain Touraine, *Crítica de la Modernidad*, trad. Alberto Luis Bixio, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994; Nicolás Casullo, compilador, *El debate modernidad-posmodernidad*, 3ª Edición, Buenos Aires: Puntosur, 1991; Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, trad. Alberto Luis Bixio, Barcelona: Planeta-Agostini, 1994; Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, trad. Carmen Revilla, Buenos Aires: Paidós, 1996. Para un análisis crítico desde la perspectiva cristiana recomendamos: José María Mardones, *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander: Sal Terrae, 1988 y Hans Küng, *Teología para la posmodernidad*, trad. Gilberto Canal Marcos, Madrid: Alianza Editorial, 1989.

2. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 10. Uno de los pensadores que ha analizado con profundidad el tema de la posmodernidad es el francés Jean-Francois Lyotard. Considerado como filósofo ecléctico, Lyotard dice que la palabra «posmodernidad»: «Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que afectaran las reglas de juego de la ciencia, la literatura y las artes a partir del final del siglo xix.» *A Condición Pós-Moderna*, 5ta. Edición, trad. Ricardo Correa Barbosa, Río de Janeiro, José Olympio Editora, Introducción, 1997, p. xv. Luego, Lyotard arriesga una síntesis: «Simplicando al extremo, se considera 'pos-moderna' la incredulidad con relación a los metarrelatos. Es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias...», p. xvi.

pretendidas teorías firmes. El pluralismo, el fragmento y la diferencia son formas queridas de este talante.<sup>3</sup>

Debemos entender entonces a la posmodernidad, como un fenómeno cultural que se da a nivel mundial, en modo especial en Occidente, por el que es cuestionada la racionalidad de la modernidad de modo que se presenta como superadora de la modernidad que caracterizara a la cultura hasta ahora. Todo ello influye en el modo de ver la realidad y de elaborar discursos interpretadores de esa realidad en todos los niveles. Podemos coincidir con Juan Martín Velasco cuando dice:

Posmodernidad significa así una reelaboración, relectura o reinterpretación de la modernidad, es decir, un proceso teórico de puesta en cuestión al mismo tiempo que de radicalización de la categoría socio-cultural que el proceso de modernización ha originado en las sociedades avanzadas desde el punto de vista del proceso de modernización.<sup>4</sup>

3. José María Mardones, *El desafío de la postmodernidad al Cristianismo*, Santander: Sal Terrae, 1988, p. 23. Esta marcada tendencia del fraccionamiento en la cultura posmoderna, es expuesta magníficamente en el filme *Matrix*. Con el guión y dirección de los hermanos Larry y Andy Wachowski, la película plantea un mundo dominado por las computadoras. En un diálogo entre dos personajes, mientras uno interroga sobre la verdad, el otro responde con una pregunta tan simple como inquietante: «¿Cuál verdad?» poniendo de manifiesto que no puede hablarse de una sola verdad indiscutible o universal. Desde una hermenéutica parecida, Diego Lerer afirma que *Matrix* «es una paranoia existencial: el asunto ya no es la Verdad, sino la Realidad (¿tendrá algo que ver el fin del bendito milenio?). Si aquellas ficciones eran modernas, estas se autotitulan posmodernas: todo es gesto, apariencia, simulación». *Diario Clarín, Suplemento Espectáculos*, Buenos Aires, 10 de junio de 1999. Es posible advertir un trasfondo teológico en la película —realizada con un vértigo inusual— toda vez que, acaso a manera de símbolos, el personaje femenino se llama «Trinity» (Carrie-Anne Moss) y «el Predestinado» (Keanu Reeves) triunfa sobre el poder destructivo, con lo cual el mundo es restablecido a su pristina armonía.

4. *Op. cit.*, p. 10. Con respecto a la posmodernidad en la realidad histórico-cultural de América Latina, García Canclini, en su ensayo *Culturas híbridas*, sostiene que «la hipótesis más reiterada en la literatura sobre la modernidad latinoamericana puede resumirse así: hemos tenido un modernismo exuberante con una modernización deficiente». Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1992, p. 65. Luego, el autor ofrece su propia visión del fenómeno, señalando los cuatro rasgos o movimientos definitorios de la modernidad: «emancipación, expansión, renovación y democratización. Todos se han manifestado en América Latina. El problema no reside en que no nos hayamos modernizado, sino en la manera contradictoria y desigual en que esos componentes se han venido articulando». *Ibid.*, p. 330. Y, en una clara indicación que abona su tesis central, concluye: «En síntesis, la crisis conjunta de la modernidad y de las tradiciones, de su combinación histórica, conduce a una problemática (no una etapa) posmoderna, en el sentido de que lo moderno estalla y se mezcla con lo que no lo es, es afirmado y discutido al mismo tiempo». *Ibid.*, p. 331.

Es probable que el fenómeno de la posmodernidad esté vinculado al fin del milenio y las diversas versiones de los Apocalipsis. En un análisis comparativo entre lo que fue el fin del primer milenio, es decir, el año 1000 de la era cristiana y lo que se nos presenta ahora, el profesor Krishan Kumar opina que se trata de un gran contraste, pues mientras el fin del primer milenio significó «fines y principios», el que se nos presenta ahora es, para usar una expresión del francés Jaques Derrida «un apocalipsis sin visión», «un fin sin ningún fin». Describiendo más ampliamente el fenómeno y el talante que caracteriza el fin del segundo milenio, escribe Kumar:

La «posmodernidad» es otro tipo de fin que tampoco suena muy emocionante. También aquí se nos habla de «la muerte de las grandes narrativas», el fin de toda posible fe en la Verdad, la Historia, el Progreso, la Razón o la Revolución (y aún menos en la Revelación). Esto parece bastante definitivo. Y, a su manera, pretende ser liberador. Pero, una vez más, no hay ningún sentido de una nueva partida, de una nueva libertad, ahora que el velo de la ilusión ha caído de nuestros ojos. En cambio, se nos incita a adoptar una actitud puramente pragmática o irónica hacia el mundo, a evitar el compromiso público y a dedicarnos a nuestros propósitos privados y a nuestra vida privada.<sup>5</sup>

Ahora bien, ¿en qué sentido este proceso cultural incide en la Iglesia? ¿Qué desafíos formula a quienes nos dedicamos a la elaboración de la teología? Descartando toda reacción pasional o facüista hacia el fenómeno, es decir, dejando de lado una actitud meramente reaccionaria que ve con sospechas a todo nuevo movimiento cultural, ¿cómo debemos actuar?

## 2. La Iglesia en este proceso de cambio

Toda educación teológica que no tome en cuenta la Iglesia real está condenada al fracaso y la esterilidad. Se ha criticado hasta la saciedad o el hartazgo el hecho de que muchos de los programas de educación teológica en América Latina no eran otra cosa que la transcripción de

5. Krishan Kumar, «El Apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad» en Malcolm Bull (compilador), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, trad. María Antonia Neira Bigorra, México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 243. Kumar también dice que: «En comparación con el milenarismo, la utopía ha recibido una gran paliza en el siglo xx». *ibíd.*, p. 254. También señala que la utopía «trata de inventar y de imaginar mundos para nuestra contemplación y nuestro deleite. Abre nuestro criterio ante las posibilidades de la condición humana. Y es esto lo que más parecemos necesitar en la actualidad», *ibíd.*, p. 260.

la *curricula* de seminarios en Estados Unidos o Europa. Pero si la educación teológica se hace en función de la vida y misión de la Iglesia, necesariamente los educadores debemos tomar en cuenta e interpretar adecuadamente la Iglesia real. Con esto queremos decir que de modo insoslayable, debemos insertarnos en la vida de la Iglesia concreta y no hacer grandes teorizaciones fuera del campo de juego. Una mera observación global de la Iglesia latinoamericana nos muestra los siguientes elementos.

Desde la década de 1980 comenzaron a producirse cambios profundos en la Iglesia latinoamericana. Uno de ellos tuvo que ver con el sostenido crecimiento numérico de las iglesias en todo el continente, inclusive en países donde nunca antes se había producido ese fenómeno. Tal incremento de fieles, condujo a algunos sociólogos a realizar intentos de análisis y, por parte de los políticos, produjo el interés por ganar ese espectro evangélico. Los casos más resonantes fueron los de Guatemala y Perú. Esto hizo que los evangélicos lograran, para bien y para mal, una mayor visibilidad social y a jugar un rol acaso más importante y decisivo que en generaciones anteriores.

Otro fenómeno de cambio, tiene que ver con la comprensión de la misión cristiana que la Iglesia latinoamericana ha logrado elaborar. De las discusiones que en las décadas de 1960 y 1970 en torno a «la responsabilidad social de la Iglesia», se ha cambiado el eje de la discusión por el *qué* y el *cómo* de esa responsabilidad. En otros términos, ya no se discute si debemos desarrollar un ministerio en lo social. Ya casi no quedan iglesias que no sean conscientes de que la responsabilidad social es parte de su misión en el mundo. Por todas partes, afortunadamente, hay involucramientos en lo social y en lo político. Implícitamente, muchos evangélicos, aunque no hayan desarrollado una teoría o una ideología de lo social, han advertido que los problemas de la economía, el trabajo, la desocupación y otros fenómenos, son parte de la responsabilidad cristiana y que lo social depende de lo político.

En tercer lugar, debemos entender las mutaciones que se han dado en el campo denominacional. Por influencia de la cultura, siempre hemos entendido a la Iglesia en términos denominacionales. Veinte años atrás los paradigmas denominacionales eran fundamentales para entender a las iglesias, sus teologías, sus posicionamientos sociales y sus perspectivas. Hoy, debido a varios factores, las barreras y distinciones entre las denominaciones ya no son tan decisivas. Es más. Creo que las barreras han comenzado a derrumbarse, lo cual nos plantea preguntas inquietantes: ¿Qué significa lo denominacional hoy? ¿Es lo denominacional algo ontológico a la Iglesia misma? ¿Qué significa ser

hoy «bautista», «presbiteriano» o «pentecostal»? ¿Qué relaciones se establecen ahora entre el Reino, la Iglesia, y las denominaciones? ¿Qué significa educar teológicamente en este nuevo escenario?

También las iglesias hoy experimentan una dispersión entre sus miembros. Analizando el tema, decía José Míguez Bonino en ocasión del vigésimo aniversario de la Fraternidad Teológica Latinoamericana:

Se puede esperar una creciente *dispersión* en el campo religioso. Se acaban las «membresías» o «clientelas» cautivas. [...] Es también previsible que el protestantismo incluya una variedad creciente de «tipos» de protestantismo sin que pueda definirse muy claramente, por criterios históricos o sociológicos de la religión, qué debe incluirse dentro del término «protestante» o «evangélico». Es decir, con una gran desprolijidad en la posibilidad de hacer un mapa del protestantismo. Esto supone cierta confusión, alta conflictividad, pero también formas de asociación. Los temas de identidad propia y afinidad asociativa probablemente adquirirán bastante importancia.<sup>6</sup>

Relacionado con lo anterior, también está el hecho litúrgico. Todos somos testigos que dos décadas atrás resultaba fácil saber en qué iglesia estábamos a partir de las liturgias, los himnos y las formas cúllicas. Pero ahora se ha producido una globalización litúrgica, una especie de homogeneización en los cantos y las formas de alabanza. Por ilustrar el hecho, podemos pensar en cómo las canciones de Marcos Witt se cantan a lo largo y a lo ancho de los países latinoamericanos. ¿Debemos alarmarnos por ello? ¿Debemos aceptarlo sin ningún tipo de cuestionamiento? ¿Es todo lo novedoso en la alabanza bueno *per se*? ¿Cómo relacionar la tradición denominacional en los cantos con las nuevas producciones? ¿Cuál es la teología que se refleja y se transmite a través de esas producciones? Una de las características propias de la posmodernidad y que se relaciona con la cuestión del culto, es la mayor participación activa por parte de los actores religiosos. Ya no es una alabanza meramente dirigida por alguien y en la que los fieles sólo participan con el canto o la oración a la que responden simplemente con el «amén». Ahora, asistimos al fenómeno participativo y aún festivo de los creyentes. Este fenómeno hay que tenerlo bien en cuenta al estudiar a las iglesias y sus formas cúllicas.

6. José Míguez Bonino, «El futuro del Protestantismo en América Latina. Mesa Redonda», *Boletín Teológico*, N° 42/43, setiembre de 1991, p. 156. Énfasis original.

### 3. El desafío como oportunidad

Somos desafiados a educar teológicamente en un mundo de pluralismo religioso y por ende, teológico. Aun en América Latina se han terminado las hegemonías religiosas que estuvieron, por siglos, en manos de la Iglesia Católica. La presencia y el avance del Protestantismo rompe de algún modo con esa hegemonía. Pero también hay una religiosidad posmoderna. Los desafíos en este campo, son varios. Primero, debemos tener en cuenta la teología en el paradigma posmoderno. Hans Küng escribe al respecto:

Sólo una teología que se mueve en el horizonte actual de experiencia, una teología rigurosamente científica y abierta al mundo y al presente, puede justificar su puesto en la universidad al lado de otras ciencias. Sólo puede ser verdaderamente ecuménica una teología que abandona decididamente la mentalidad confesionalista de ghetto, todavía bastante difundida, y es capaz de unir una amplia tolerancia de lo extraeclesial, de lo religioso y de lo simplemente humano con la reflexión sobre lo específicamente cristiano.<sup>7</sup>

Hablar de teología ecuménica y de alcances universales, es referirnos a un dilema que ha sido profundamente analizado por José Míguez Bonino. Refiriéndose a la universalidad y la contextualidad en teología, dice este pensador argentino:

La perplejidad aparece porque la teología no puede dejar de lado, olvidar o minimizar ninguno de los dos miembros del dilema: *toda teología tiene que ser fiel a la totalidad de la revelación de Dios en Cristo y a la «catolicidad» del pueblo de Dios y a la vez comunicar esa plenitud en la «carne» concreta del lenguaje, tiempo y cultura en que se desarrolla*}

El autor comenta las tentaciones que han aparecido en ambos extremos del dilema. Por un lado, quienes en su intento y pretensión por universalizar sus propias teologías, han absolutizado una manera particular de pensamiento teológico. Esta tentación ha sido propia de los conquistadores que impusieron su fuerza y su pensamiento a los demás, sin respetar ni las cosmovisiones ni las culturas conquistadas.

7. Hans Küng, *Teología para la posmodernidad*, trad. Gilberto Canal Marcos, Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 162. Más adelante, este autor señala el talante y el estilo de una teología ecuménica, indicando como paradigma posmoderno que sea veraz, libre y crítica.

8. José Míguez Bonino, «Universalidad y contextualidad en teología», en *Cuadernos de Teología*, vol. XVI, N° 1 y 2, Buenos Aires: Isedet, 1997, p. 89. Énfasis original.

Con esa misma tendencia, han actuado también, por ejemplo desde Europa y los Estados Unidos, quienes han menospreciado las teologías forjadas en el Tercer Mundo, juzgándolas de poco académicas o carentes de rigor en su estructuración. Este fenómeno lo hemos visto hasta la saciedad a partir del *boom* de las teologías latinoamericanas en las décadas de 1970 y 1980, en quienes ni siquiera admitían la existencia de «teología latinoamericana» mientras se pasaron la vida hablando de «teología europea», «teología alemana» y «teología norteamericana». Míguez Bonino advierte: «Pero 'los derrotados' no abandonan sus Cristos, sus rostros se muestran en las 'sectas' de los pobres y marginales a lo largo de la historia de la iglesia».<sup>9</sup> Pero la otra tentación no es menos grave que la primera. Consiste en relativizarlo todo, negando todo «mínimo común denominador» en la teología cristiana. Míguez Bonino critica el fenómeno al describirlo de la siguiente manera:

Que cada pueblo, cada momento, cada género, cada «temperamento» cree su propia teología, su propia imagen de Cristo —juna es tan buena como la otra! El *mood* del llamado posmodernismo legitima cultural y filosóficamente esa «solución» del dilema.<sup>10</sup>

Precisamente, una de las características de la posmodernidad en relación a las elaboraciones teóricas tiene que ver con lo que se ha dado en llamar «pensamiento débil». Como una forma de reacción al racionalismo propio de la modernidad, que pretendía un saber cierto, seguro, «fuerte», ahora se plantea la debilidad de los conocimientos. El filósofo italiano Gianni Vattimo, ya citado, ha desarrollado una hipótesis en este sentido, en su interesante obra *Creer que se cree*. Utilizando la imagen de la *kenosis* o vaciamiento de Cristo, plantea la necesidad de optar por un pensamiento débil, humilde, frágil. Dice Vattimo:

Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kenosis*, el

9. *Ibid.*, énfasis original.

10. *Ibid.* Cursivas nuestras. El término «mood» utilizado por el autor, es de origen inglés y significa «talante», «humor», «disposición».

abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos «naturales» de la divinidad."

Esta relación que Vattimo hace entre el «pensamiento débil» propio de la posmodernidad y la *kenosis* (vaciamiento, anonadamiento) de Dios en Jesús de Nazaret, no carece de creatividad. Sin embargo, a mi ver, se trata de una relación un poco forzada. El filósofo ha privilegiado sólo una de las perspectivas de Dios, tomando como punto de partida un pasaje cristológico sumamente denso y de difícil exégesis que no tiene mucho que ver con la totalidad de la información bíblica sobre la naturaleza de Dios. Y, aunque tomáramos la idea de la *kenosis* como válida, ella no es la única que describe el ser de Dios ni niega el carácter omnipotente del Creador, aspecto que Vattimo parece minimizar. Dicho en otros términos, el Dios del anonadamiento en Jesucristo sigue siendo el Dios todopoderoso y soberano.

Entrando en el terreno epistemológico, debemos señalar que la posmodernidad critica los modos clásicos del conocimiento, ya que sostiene que es imposible que el hombre logre un conocimiento cierto, seguro y exacto de la realidad. Richard Rorty dice que «la posmodernidad va a consistir sobre todo en abandonar la pretensión metafísica referida a las relaciones de la razón humana con la naturaleza de las cosas».<sup>12</sup>

Esta crítica implica el rechazo de la posibilidad de una comprensión platónica de la realidad, entendida como la relación entre las ideas y las palabras o enunciados sobre esa realidad. Ya no podemos, dicen los teóricos posmodernos, recurrir a fundamentos o metarrelatos. En lugar de «fundamentos» o de «metarrelatos», ahora se postula el conocimiento «contextual», «pragmático», «funcional» y «relativista». J. M. Ferry define la verdad como «el juego que consiste para nosotros en seguir las reglas del uso del lenguaje en un contexto socio-cultural determinado».<sup>13</sup> Desde esta perspectiva, no es difícil comprender que los posmodernos opten por el pluralismo y el relativismo en el que la verdad es «lo que es ventajoso creer para nosotros», y lo que es transmitido por los medios de comunicación que, en acertada descripción de Velasco:

[...] llegan a operar una especie de ocultamiento de la realidad, producen una cierta anestesia de las conciencias y en

11. Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, p. 50. Énfasis original.

12. Richard Rorty, *Science et solidité. La vérité sans le pouvoir*, Paris: L'Eclat, 1990, p. 55, cit. por Velasco, *op. cit.*, p. 22.

13. J. M. Ferry, *Les limites du contextualisme*, p. 97, cit. por Velasco, *op. cit.*, p. 23.

suma reducen la mayor parte de los objetos que abordan a «objeto de opinión» y a creencia mayoritariamente compartida. La derivación del pluralismo hacia el relativismo termina con frecuencia en indiferencia hacia cualquier tipo de verdad en sí misma, que pasa por esa convicción, fundamental para cualquier consenso, de que hay una idea de verdad que perseguimos por el hecho de que cuando hablamos suponemos que «queremos decir algo y no cualquier cosa».<sup>14</sup>

A esta altura de la descripción del fenómeno posmoderno en relación con la epistemología y los criterios de verdad, cabe preguntarse si sus teóricos pueden, en términos estrictos, evitar la postulación de ciertos valores fundamentales e ideales a los que apelan. A este respecto, Velasco señala la ambigüedad de quienes

Rechazan, desde luego, la objetivación de la trascendencia que supone el pensamiento fundamentador, logocéntrico. Pero mantienen referencias a la inagotabilidad e inefabilidad de la vida que muestran cierta apertura a un más allá de la razón científica, instrumental y funcional. Rechazan el pensamiento «ontoteológico», pero son sensibles a pensar desde la ineliminable diferencia.<sup>15</sup>

Algunas preguntas que surgen de la descripción que hemos hecho son: ¿Qué significa «teología» en este contexto de la posmodernidad? ¿Puede la teología, tal como la hemos conocido en Occidente, seguir firme a sus fundamentos teóricos que, muchas veces, no han sido tomados de la revelación sino, en muchos casos, de la filosofía de turno, ya fuese platónica, aristotélica, kantiana o hegeliana? ¿Cómo puede reivindicarse la tarea de hablar sobre Dios, cuando hoy ya no podemos hablar o aun pensar «con pensamiento duro y firme» de casi nada? ¿Qué significa educar en teología a las nuevas generaciones para este nuevo milenio? A manera de aceptación del desafío, Mardones comenta:

El pensamiento postmoderno con su énfasis en la deconstrucción, en la superación de la metafísica de la presencia, le recuerda a la teología que esta lucha no está acabada. En nuestra cultura moderna occidental tecnificada anida la tendencia a asegurar una teoría objetiva de la realidad, incluido Dios mismo. Estar despiertos a este peligro supone una predisposición

14. *Op. cit.*, p. 53.

15. *Ibtd.*, p. 43.

para realizar bien la tarea de hablar de «Dios» y para liberarse a sí misma de sus propios ídolos.<sup>16</sup>

El otro ámbito en que la teología es desafiada tiene que ver con la ética. Ya hemos dicho que la ética pertenece al campo de la teología, ciencia que recorre el espectro de las cuestiones morales. Es relativamente fácil advertir que el paradigma posmoderno se derive en una ética pluralista y relativista. Autores como Rorty y Vattimo no dudan en justificar la frivolidad como parte de la vida humana en estos tiempos.<sup>17</sup> La posmodernidad pone en jaque a toda la ética judeo-cristiana que dominara por siglos en Occidente. Y esto es un proceso tan vasto en sus alcances, que como bien analiza Peter Berger:

El pluralismo socava todas las certezas [...] es probable que las consecuencias más perturbadoras de este fenómeno sean las que se producen en materia de moralidad, porque las consideraciones de tipo moral afectan a la mayoría de las acciones humanas, durante la mayor parte del tiempo.<sup>18</sup>

El pluralismo de ideas deriva, casi inevitablemente, en el pluralismo de éticas. Desemboca en un rechazo enérgico de la diferenciación entre «lo bueno» y «lo malo». Caminos como el existencialismo, el secularismo y ahora la posmodernidad, han sido vehículos de transmisión de esas tendencias. Esto ha dado lugar, por ejemplo en el terreno de la sexualidad, a la defensa, a veces apasionada, de la reivindicación de todo tipo de prácticas sexuales, proponiendo la aceptación de cualquier «opción sexual» ya que, se considera, la exclusiva aceptación de la heterosexualidad pertenece, precisamente, a la ética judeo-cristiana que hoy está superada.<sup>19</sup>

Pero es precisamente aquí, en la esfera de lo moral, donde la renuncia a ideales objetivamente definidos, no impide que los teóricos de la posmodernidad opten por otros. Autores como Rorty, Lyotard y Vattimo,<sup>20</sup> optan por la tolerancia, la justicia y la «vida frutiva», respectivamente, como aspiraciones supremas en la vida humana, lo cual, estaría mostrando no sólo la ambigüedad de los postulados, sino

16. *Op. cit.*, p. 102.

17. Así interpreta Velasco, *op. cit.*, p. 46.

18. Peter L. Berger, *Una gloria lejana*, trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona: Herder, 1994, p. 235.

19. El propio Vattimo ensaya cierta defensa de su condición homosexual y una crítica a la posición que al respecto sostiene la Iglesia Católica en *Creer que se cree*, cuando a modo de paréntesis discurre sobre la «cuestión moral». Véase *op. cit.*, pp. 86-92.

20. De acuerdo a la interpretación que de estos filósofos hacen Velasco, *op. cit.*, p. 53 y Mardones, *op. cit.*, pp. 50-51.

también, y sobre todo, la imposibilidad de negar, apelando a cierta redundancia: «el absoluto absolutamente». Es decir, al final del discurso es menester postular ciertos «valores» considerados explícita o implícitamente como absolutos y que constituyen la meta de la vida. Con relación a esto, Velasco critica lo que denomina «autismo colectivo», señalando que «se refugia en un narcisismo estetizante que confiesa una incertidumbre práctica insuperable, es decir, la convicción —felizmente contradictoria— de que en el fondo todo da lo mismo».<sup>21</sup>

#### 4. Diversas reacciones

Existen muchas formas de reaccionar frente al desafío que la posmodernidad plantea a la teología cristiana. Sin pretender dar respuestas definitivas, en el tramo final de nuestra reflexión intentamos señalar reacciones estériles y reacciones creativas.

Entre las primeras, encontramos la de sentirnos amenazados por esta moda cultural y forma de ver el mundo de hoy. No es la primera vez que los cristianos actuaríamos de ese modo. La historia de la Iglesia ha sido testigo de cómo, muchas veces, ante nuevas corrientes de pensamiento, los creyentes se han sentido amenazados. Eso ha ocurrido, con bastante frecuencia, en el campo de las filosofías. Afortunadamente, siempre hubo excepciones a la regla, las que, en lugar de quedarse en un estatismo propio del que se siente amenazado, hubo pensadores que «salieron al ruedo». Por ejemplo, cuando en el siglo xni el redescubrimiento de Aristóteles a través de las traducciones árabes, planteó una especie de amenaza a la fe, surge Tomás de Aquino que desarrolla una interpretación cristiana de esa corriente. No estamos juzgando aquí si su respuesta fue de un todo adecuada, sino que simplemente estamos señalando que el destacado escolástico intentó decir: «se puede seguir siendo cristiano, aun aceptando los postulados aristotélicos». Más cerca de nuestro tiempo, Karl Barth inició en 1919 todo un nuevo movimiento en teología, permitiendo que, luego del proceso devastador a que había sido sometida la Biblia, ella todavía tuviera un mensaje relevante. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero los indicados nos parecen suficientes como ilustrativos del fenómeno.

Otra forma de reacción estéril, muy relacionada con la anterior, es la que se denomina «atrincheramiento». Criticando esa postura, Velasco dice:

21. *Op. cit.*, p. 53.

Durante mucho, demasiado tiempo, la Iglesia ha reaccionado a los cuestionamientos de la modernidad como una postura «intransigentista» que podría situarse en lo que los sociólogos denominan estrategias de «atrincheramiento cognitivo», y que lleva al aislamiento de los movimientos tenidos por peligrosos o a la militancia activa contra ellos.<sup>22</sup>

En el ámbito del protestantismo, el atrincheramiento ha estado tipificado por el fundamentalismo, movimiento teológico y cultural del que nos hemos ocupado en el capítulo 5. El fundamentalismo apeló a «los fundamentos de la fe» que sentía estaban amenazados por el liberalismo y el modernismo teológicos. Pero en su actitud reaccionaria, elaboró un discurso intransigente no sólo hacia la teología como reflexión, sino hacia la cultura misma. Se refugió, entonces, en «la sana doctrina», procurando mantener incólume lo que consideraba como basamento del Evangelio, pero no pudo elaborar una alternativa ante los desafíos que la cultura de la modernidad le planteaba. Una vez más, sin embargo, va a haber excepciones o, quizás, derivaciones posteriores como el llamado «neo-evangelicalismo» que va a intentar un diálogo más fructífero con la cultura y, también, afirmar las dimensiones sociales del Evangelio de Jesús.

Otra forma negativa de encarar el desafío que plantea la posmodernidad, sería la negociación de los valores absolutos de la fe. Esta modalidad habría estado representada en el siglo xix por Friedrich Schleiermacher. Ante un avance incontrolable del racionalismo con su cuestionamiento a lo sobrenatural y los milagros, el teólogo germano cae en una especie de «regateo» de la fe. El caso está perfectamente descrito por el sociólogo protestante Peter Berger:

Esta actitud defensiva («apologética» en el sentido moderno de la palabra, en contraste con el significado clásico de la «apologética» en la iglesia) se mantuvo como característica fundamental del «siglo liberal» que siguió a Schleiermacher en la teología protestante. Puede describirse en verdad esta teología como un enorme proceso de regateo con el pensamiento secular: «les concedemos los milagros de Jesús pero conservamos su ética», «abandonamos el nacimiento virginal pero mantene-mos la resurrección», etc. Figuras como Kierkegaard, que se negaban a seguir este camino, permanecieron al margen de la situación teológica y solo [*sic*] se apreciaron sus méritos después del final de la «era de Schleiermacher».<sup>23</sup>

22. *Op. cit.*, p. 99.

23. Peter Berger, *El Dosel Sagrado*, trad. Néstor Míguez, Buenos Aires: Amorrortu editores, s/f., p. 192.

Otro ejemplo más reciente del proceso negociador, es la escuela de Rudolf Bultmann quien, en su intento por «purificar» el Evangelio de los mitos que lo recubrían, propios de una época pre-científica, en su replanteo termina por perder la esencia del mensaje cristiano.<sup>24</sup>

¿Cuáles son las alternativas a estas reacciones negativas que hemos expuesto? Dicho de otro modo, ¿cómo podemos reaccionar creativamente frente al fenómeno de la posmodernidad en lo que tiene que ver con la teología, su valor y su proceso de elaboración? Nos permitimos señalar tres caminos que, aunque no son los únicos, juzgamos como los más importantes para recorrer.

La primera actitud consiste en considerar la nueva situación no como una amenaza o tentación sino como una oportunidad. La crítica posmoderna debiera conducirnos a una autocrítica de nuestro cristianismo. Se trata de aceptar el reto que «pone al descubierto no pocos errores, deficiencias e infidelidades en la realización histórica del cristianismo...».<sup>25</sup> Porque hay que tomar en cuenta que no toda realización histórica del cristianismo ha sido fiel al Evangelio de Jesús de Nazaret. Para decirlo en una expresión atribuida a Nicolás Berdiaev: «fidelidad de Cristo e infidelidad de los cristianos». En lugar de refugiarnos, atrincherarnos, reaccionar pasionalmente o negociar el «regateo» debiéramos tomar el desafío y ver la nueva situación como oportunidad para el cambio.

En segundo término, debemos analizar detenidamente las formas en que hoy se da el hecho religioso en la posmodernidad. En este sentido, es menester que tengamos en cuenta que en estos tiempos, lo religioso se expresa con un fuerte predominio de la experiencia sobre la razón y la explicación de la fe. Dice Mardones: «la fe se mide más por la ortopraxis que por la ortodoxia, por la recta práctica y vivencia de la fe que por su adecuada expresión».<sup>26</sup> Pero el primado de la experiencia sobre la explicación de la fe (teología) no debe conducir a un falso dilema: experiencia en lugar de teología, a modo de subestimación de esta última, como innecesaria o inoperante. La solución no está en una falsa opción entre una y otra, sino en la convergencia, armonización y complementación de ambas realidades. Porque a nadie debe escapar el hecho de que aun en las manifestaciones religiosas menos

24. Para una crítica a Bultmann, véase Karl Jaspers, *La desmitologización del Nuevo Testamento, Una polémica*, trad. Ansgar Klein, Buenos Aires: Editorial Sur, 1968. Cabe consignar aquí la opción a favor de Barth y en contra de Bultmann por parte de Míguez Bonino, cuando dice, con referencia a la resurrección de Jesús: «en este punto, con Barth —y contra Bultmann— debemos rechazar toda reducción a 'una fe pascual' (o cualquier equivalente con respecto a otros eventos)», *La fe en busca de eficacia*, p. 127.

25. Velasco, *Op. cit.*, p. 70.

26. *Op. cit.*, p. 111.

interesadas en la articulación de sus prácticas, se recurre consciente o inconscientemente a una justificación teórica de las mismas.<sup>27</sup>

Por su parte, quienes menosprecian la experiencia y privilegian la doctrina, han recurrido muchas veces al pasaje de 2 Pedro 1:19 que en la clásica traducción Reina Valera 1960 dice: «Tenemos también la palabra profética más segura, a la cual hacéis bien en estar atentos como a una antorcha que alumbra en lugar oscuro». Apelando a esta traducción, se decía que Pedro en forma clara está reduciendo la importancia de la experiencia para privilegiar la palabra de Dios. Se recuerda que en el contexto del pasaje, el apóstol hizo referencia a la transfiguración de Jesús en el monte (experiencia). Sin embargo, hay dos cosas a tener en cuenta: en primer lugar, no necesariamente la traducción esgrimida es la más correcta. Otras versiones como por caso la *Nueva Versión Internacional* vierten el texto del siguiente modo: «Esto nos ha confirmado la palabra de los profetas».<sup>28</sup> El planteamiento sería: la experiencia confirma la palabra profética. Y, en segundo lugar, es casi impensable que el autor, luego de expresar que fue testigo ocular de la gloria de Jesús, después vaya a minimizar esa experiencia considerándola de un valor casi nulo. En síntesis, nos parece que la posmodernidad nos coloca ante la necesidad de buscar una coordinación complementaria entre la experiencia y su explicación, es decir, su teología.

La tercera reacción creativa, consiste en la construcción —o, si preferimos, «reconstrucción»— de una teología interdisciplinaria y contextual pero que no renuncie a la centralidad del Evangelio. Casi nadie duda hoy que todo estudio en el campo social debe ser encarado en forma interdisciplinaria. Ya no son suficientes las lecturas unívocas del fenómeno humano. Al hablar de teología, en consecuencia, necesitamos encarar la tarea desde múltiples ópticas y ayudados por las ciencias sociales. Claro que hablar de contextualidad es levantar preguntas al cristianismo que creemos, profesamos y defendemos.

27. A modo de ilustración, cabe recordar los discursos teóricos que se elaboraron en ocasión de la proliferación de las famosas «caídas» en estado de trance durante los cultos. No estamos aquí haciendo un juicio de valor sobre esas experiencias que, por otra parte, no son tan nuevas sino que aun en el ministerio de hombres como Juan Wesley y Charles Finney también se verificaron. Lo que estamos señalando es que pastores defensores de esas experiencias buscaban cómo explicarlas y avalarlas desde un marco teórico determinado, de manera que la experiencia se transformaba en explicación.

28. El autor utiliza el adjetivo comparativo *ἰσχυρότερον* que procede de (*ἰσχυρός*, que significa «firme», «confiado», «verificado» (véase su uso en 2 P. 1:10). La idea, entonces, es que ahora la palabra profética se ha hecho más firme o ha sido confirmada. Así coinciden otras traducciones: «y así se nos hace más firme la palabra de los profetas» (*Biblia de Jerusalén*); «Con ello se nos confirma el mensaje profético» (*Biblia del Peregrino*).

Algunas de esas preguntas Míguez Bonino ha formulado en los siguientes términos:

¿De qué formas, con qué signos, en qué códigos de interpretación ha incorporado *nuestro* cristianismo el mensaje cristiano? O ¿cómo podemos crear teología contextual?, ¿cómo es local nuestra teología?, ¿cómo *podemos crear nosotros* teología contextual? ¿cómo refleja esa teología la forma en que *nuestra cultura* ha apropiado la fe cristiana?<sup>29</sup>

Debemos tener una piedra de toque, un criterio que nos permita no despistarnos en la búsqueda de una teología que responda a esta situación posmoderna. Y ese criterio no puede ser ni «la sana doctrina» a manera de énfasis doctrinales heredados de otras generaciones pero que hoy no responden a las preguntas que se formulan. Tampoco puede ser el «cambio permanente», opción heraclitiana propia de quienes no están interesados por articular su fe, porque «nosotros estamos por el cambio» y «lo que vale es la experiencia». Los adherentes a esta opción a veces se dan cuenta de la importancia de la formulación teológica cuando deben defender lo que creen o dar respuestas a quienes les preguntan sobre su fe. Entonces tienen dos caminos posibles: seguir insistiendo en el valor de la experiencia a modo de diálogo de sordos o bien recurrir a teologías elaboradas por otros.

Tampoco el criterio puede ser la negociación a ultranza a la manera de Schleiermacher. Tal actitud sería sumamente riesgosa y temeraria, como la ha descrito Berger mediante metáforas llenas de colorido:

Se necesita una cuchara muy larga si hay que comer al lado del demonio de la duda, si no se dispone de ella, uno puede acabar convirtiéndose en el postre. O para emplear una metáfora diferente, el primer paso de este proceso negociador conduce a una pendiente resbaladiza en cuya base se encuentran los restos pulverizados de la fe.<sup>30</sup>

Cuando entramos en componendas para hacer más aceptable el mensaje de la cruz, es cuando se reduce su «escándalo», sin advertir que, precisamente, lo que distingue al Evangelio es su carácter de escándalo, de tropiezo para los que no quieren creer en él prefiriendo creer en otras cosas.<sup>31</sup> Y esto significa llegar a descubrir el criterio que

29. Míguez Bonino, «Universalidad y contextualidad en Teología», p. 96. Énfasis original.

30. Peter L. Berger, *Una gloria lejana*, p. 59.

31. Sobre el lugar de la fe en la cultura posmoderna, véanse: Umberto Eco y Carlo María Martini, *¿En qué creen los que no creen?*, trad. Carlos Gumpert Melgosa, Buenos Aires:

sirve de orientación, de correctivo y de instancia imprescindible para la teología: el Evangelio de Jesús. Él es la base de toda teología cristiana que responda fielmente al propósito de Dios para nuestro mundo posmoderno. Porque, como dice Küng:

En definitiva, el primitivo y fundamental testimonio cristiano, el evangelio mismo, tal como ha sido consignado en los escritos vetero y neotestamentarios, es la norma fundamental de una teología ecuménica.<sup>32</sup>

Las nuevas generaciones del siglo xxi constatarán si hemos sido capaces de elaborar una teología que ha respondido adecuadamente a los desafíos de la posmodernidad siendo fieles al Evangelio que nos ha sido dado en Jesucristo.

Ahora bien, ¿qué tipos de modelos, que podríamos llamar «posmodernos», se han instalado en los cuerpos de las denominaciones? ¿Hasta qué punto las iglesias han incorporado —acaso inconscientemente— algunos aditamentos de la posmodernidad? En el próximo capítulo presentaremos, a manera de ilustración, dos de esos modelos que hoy ejercen notoria influencia en la vida de muchas iglesias en América Latina. Formularemos también, las respectivas críticas a esos modelos.

Ediciones Temas de Hoy, 1997, Gianni Vattimo, *Creer que se cree* y Peter Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*.

32. Hans Küng, *Teología para la posmodernidad*, p. 137.

## CAPÍTULO 7:

# ¿TEOLOGÍAS POSMODERNAS?

Tomar en serio, en toda su largura espacial y temporal, el mal y el sufrimiento nos lleva derechos al bien, a los símbolos de lo imperecedero, al Absoluto y a Dios.

— José María Mardones

**L**a reflexión sobre la posmodernidad en la vida de la Iglesia hoy, nos conduce a un intento por detectar formas concretas de esa presencia en las comunidades cristianas. Específicamente, a modo de hipótesis, en este último capítulo deseamos presentar dos modelos que representan ciertas tendencias posmodernas, en términos de pragmatismo y facilismo. A modo de aclaración introductoria, debemos decir dos cosas: primero, que no se trata de los únicos modelos posibles. Su elección, sin embargo, ha recaído sobre las expresiones que consideramos más importantes e influyentes. Segundo: que ninguno de esos modelos se da en estado puro. Por el contrario, el fenómeno de la globalización cultural a la que asistimos y que hemos comentado en el capítulo anterior, se refleja también en los traslapes que se da entre los diversos modelos que, por otra parte, pueden encontrarse en diversas denominaciones cristianas. Al final del capítulo, instamos a reconocer la dimensión humana de la teología en la posmodernidad.

### 1. El modelo «teología de la prosperidad»

En los últimos años ha surgido en el campo religioso lo que se ha dado en llamar «evangelio de la prosperidad» o «teología de la prosperidad». Entendiendo que ese concepto representa un nuevo paradigma o modelo teológico, creemos oportuno hacer aquí una referencia al

mismo y ello, por dos razones fundamentales: primeramente, porque a nuestro modo de ver es una expresión genuina de lo que venimos diciendo en cuanto a la posmodernidad y, en segundo lugar, este tipo de teología se ha instalado de tal modo en el cuerpo eclesial de diferentes denominaciones, de tal modo que su presencia no puede ni debe pasar inadvertida, dada la incidencia que este modelo implica para el presente y el futuro de la misión del pueblo de Dios en América Latina.

## 2. Orígenes

Debe aclararse que la expresión «teología de la prosperidad» no procede en rigor de los ámbitos en los cuales se la expone. Más bien es una designación que viene de los que han estudiado el fenómeno desde una perspectiva crítica. No es tarea fácil precisar los orígenes remotos de la «teología de la prosperidad». Sin embargo, en una sólida investigación sobre el emprendimiento del neopentecostalismo en Brasil, referido en particular a la Iglesia Universal del Reino de Dios, Leonildo Silveira Campos presenta un cuadro histórico de lo que considera como el origen histórico de esta teología. Remonta la genealogía de este tipo de pensamiento a un tal Frans Mesmer (1734-1815), pasando luego por Mary Baker Eddy, fundadora de la *Christian Science* (1821-1910). Menciona también a Norman Vincent Peale (1898-1993) y su «pensamiento positivo» y Essek W. Kenyon (1867-1948). Este último, sostiene Silveira Campos,

Estudió en el *Emerson College of Oratory*, en Boston, centro de difusión de la «nueva filosofía». En el comienzo de su vida fue metodista, después se tornó bautista y, finalmente, un predicador pentecostal itinerante. Kenyon escribió, según Alan B. Pierratt (1993), dieciocho pequeños libros, en los cuales enaltece la fuerza del espíritu y de la mente sobre la materia, y afirma que las dolencias se originan en la esfera metafísica y que la cura es resultado de la acción de la mente sobre el cuerpo.<sup>1</sup>

Esa perspectiva fue reforzada por la ideología del «pensamiento positivo», que tuvo en Norman Vincent Peale a uno de sus principales voceros. Según la interpretación del investigador brasileño, conocidos predicadores neopentecostales norteamericanos como Kenneth Haggin, Kenneth Copeland y el célebre Jimmy Swaggart, entre otros,

1. Leonildo Silveira Campos, *Teatro, Templo e Mercado*, 2da. Edición, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 365. Véase el cuadro histórico completo de los orígenes de la «teología de la prosperidad», en *ibíd.*, p. 364.

«recibieron profunda influencia de las formulaciones filosóficas de Kenyon. Todos ellos están ligados a la 'palabra de fe', o 'confesión positiva'». <sup>2</sup>

### 3. Neopentecostalismo y posmodernidad

Aunque el estudio histórico y teológico del neopentecostalismo <sup>3</sup> todavía resulta incipiente, es oportuno distinguir el fenómeno del clásico pentecostalismo de comienzos de siglo. Un estudioso del tema, Antonio Gouvêa Mendonca, indica las marcas principales que distinguen el neopentecostalismo: características empresariales de prestación de servicios o de oferta de bienes religiosos mediante recompensa pecuniaria, con modernos sistemas de *marketing*; distanciamiento de la Biblia, la cual es usada en forma esporádica y sin ningún rigor hermenéutico o exegético; la inexistencia de comunidad, ya que la relación más bien se sitúa entre «empresa» y «cliente»; culto fuertemente caracterizado por la búsqueda en obtener los favores que ofrece «lo sagrado» y, finalmente, lo que Mendonca denomina «intenso ambiente de magia». <sup>4</sup> En su opinión, el neopentecostalismo difiere tanto del pentecostalismo clásico, que ni siquiera debería vincularse ni al pentecostalismo ni al cristianismo protestante.

El neopentecostalismo perdió dos elementos fundamentales de esas dos ramas: del pentecostalismo clásico prácticamente perdió la segunda bendición (bautismo con el Espíritu Santo); y del protestantismo, la Biblia. En lugar de esos elementos, entraron aspectos mágicos, con el instrumental heredado de las religiones correspondientes al imaginario social, como novenas (Iglesia Universal del Reino de Dios, Iglesia de la Gracia, catolicismo popular), bendición de agua que se torna milagrosa (agua bendita), aceite, flores, llaves, etc. <sup>5</sup>

Con esta descripción coincide Ocaña Flores, cuando dice que «los neopentecostales son inmediateístas, ofrecen soluciones mágicas

2. *Ibid.*, p. 365. «Confesión positiva», se refiere a una palabra de fe que debe ser repetida continuamente, sin duda alguna, a despecho de cualquier evidencia en contra. Representaría una especie de «mentalización».

3. También es designado como «pentecostalismo de cura divina» y «pentecostalismo autónomo», para distinguirlo del histórico.

4. Antonio Gouvêa Mendonca, *Protestantes, Pentecostais & Ecuménicos. O Campo religioso e seus personagens*, Sao Bernardo do Campo, Umesp, 1997, p. 165.

5. *Ibid.*, p. 161.

apelando a la superstición popular y practican el charlatanismo...».<sup>6</sup> La teología de la prosperidad, en consecuencia, está instalada en el ámbito del *corpus* neopentecostal, que propone a «hacer una alianza con Dios» en su carácter de hijo de Dios y coheredero con Cristo. En breve, una solución sencilla para un problema complejo como lo es la pobreza.

En cuanto a la vinculación entre teología de la prosperidad y la llamada posmodernidad, el ya citado Silveira Campos, sostiene que, precisamente,

Sería a partir de la irrupción de la *pos-modernidad* que se podrían explicar las diferencias existentes entre el *pentecostalismo clásico* y el *neopentecostalismo*. La Iglesia Universal se prestaría, en ese sentido, para ilustrar bien cómo se da la supervivencia de la religión al interior de una cultura *pos-moderna*, y hasta cómo se puede tomar provecho de esa nueva realidad cultural, por intermedio de la práctica de una pastoral adaptativa.<sup>7</sup>

La posmodernidad, entonces, sería una de las causas del resurgimiento de los nuevos movimientos religiosos que ofrecen al hombre y la mujer de hoy, un reordenamiento de sus vidas en una sociedad materialista, competitiva e individualista. Ese reordenamiento o reacomodamiento a este tipo de sociedad se intenta hacer ya no a través de un discurso religioso en el que predomina el razonamiento y la coherencia sino más bien lo pragmático, «lo que funciona», «lo que asegura resultados». Es así, en consecuencia, que el énfasis de la teología de la prosperidad con su receta mágica de solución de los problemas personales, matrimoniales, familiares y, sobre todo, económicos, viene como anillo al dedo dentro de esta cultura. Mardones se pregunta, a modo de hipótesis interpretativa, si estas nuevas tendencias religiosas no podrían ser expresión religiosa de la línea posmoderna, la que se caracteriza, según su análisis por «su resistencia al dominio tecnocrático y su apoyo a la fragmentación posmoderna y a la sensibilidad por

6. Martín Ocaña Flores, «Teología de la prosperidad: El sendero del éxito para los excluidos?», en revista *Signos de Vida*, Quito, marzo de 1999, p. 3.

7. *Op. cit.*, p. 46. Énfasis original. Ocaña Flores coincide con esta identificación o correspondencia entre posmodernidad y neopentecostalismo cuando afirma: «El neopentecostalismo es, fundamentalmente, una expresión religiosa que articula un pensamiento y una práctica que se adaptan a las demandas de la sociedad posmoderna. Por eso la religión que ha de permanecer vigente en el siglo xxi es de corte individualista, alejada de cualquier referencia a la dimensión estructural o el cambio social. Una religión que fomenta los valores de la competencia, la prosperidad material y la dimensión ultramundana del Evangelio». *Art. cit.*, p. 5.

lo concreto e inmediato»<sup>8</sup> señalando luego, en creativa y gráfica descripción, que los dogmas se adaptan a las necesidades o gustos de los individuos, «una especie de 'fe a la carta' —es un utilitarismo religioso que está extendido en muchos de estos grupos.. .».<sup>9</sup>

#### 4. Mecanismos de legitimación

¿Cómo es el liderazgo dentro de este tipo de expresiones religiosas? ¿Cuáles son los mecanismos de legitimación a los que recurren? ¿De qué maneras elaboran sus discursos y ejercen autoridad y dominio sobre la gente? No es posible, en el espacio de que disponemos, desarrollar con amplitud estas cuestiones. Solamente quisiéramos indicar algunos rasgos. En primer lugar, la eclesiología del neopentecostalismo no es unívoca. Por el contrario, como bien describe Silveira Campos:

Eclesiológicamente hay formas de neopentecostalismo que combinan los sistemas congregacionalista y episcopal de gobierno, en un modelo de administración eclesiástica centralizado en las figuras de «obispo», «misionero» o «apóstol». Tales personajes se configuran como líderes carismáticos, que gobiernan sus movimientos de una manera personalista, centralizadora y autoritaria, a veces designándose a sí mismos como «apóstoles» o «misioneros», y a sus emprendimientos como «Iglesia», «Comunidad» o «Ministerio».<sup>10</sup>

Como vemos, estamos frente a un panorama complejo, una especie de «globalización eclesiológica», ya que la influencia del nuevo paradigma, tanto en el discurso<sup>11</sup> como en la forma de ser iglesia, puede darse en distintas tradiciones y modelos (bautista, congregacionalista, episcopal y, podríamos agregar aun, presbiteriano). Con el correr del tiempo, sin embargo, lo que fue congregacional, por ejemplo, experimenta mutaciones graduales o espontáneas. En el primer caso, mediante un proceso sostenido de adoctrinamiento. En el segundo, a través de «nuevas revelaciones» de las que, claro, los receptores son

8. Mardones, *Posmodernidad y cristianismo*, p. 124.

9. *Ibid.*, p. 125. Vale la pena consignar que este «utilitarismo religioso», para Mardones, se da también dentro de la Iglesia Católica, desde la norteamericana o la francesa, hasta la española.

10. *Op. af.*, p. 19.

11. Debe aclararse que cuando una iglesia que no pertenece estructuralmente a lo que se da en llamar «neopentecostalismo», incorpora el discurso de la prosperidad, es dable observar el tenaz esfuerzo de parte de los líderes para distinguir o «tomar distancia» de una prédica exclusiva de la prosperidad económica. Esos esfuerzos por establecer diferencias muchas veces resultan ténues y, además, el auditorio en general no está en condiciones de hacer finas distinciones semánticas.

siempre los jefes (y a veces dueños) del emprendimiento religioso. Esta cuestión eclesiológica, nos permite arriesgar la hipótesis de que, dado el generalizado y amplio proceso de homogeneización religiosa, las formas de neopentecostalismo no son fenómenos exclusivos al «pentecostalismo». Por el contrario, sortean las fronteras denominacionales para ejercer su influencia también en denominaciones que por historia y doctrina, distan mucho de pertenecer al pentecostalismo.<sup>12</sup> Como expresión típicamente posmoderna, esa realidad es dable de ser estudiada a través de cortes transversales y no verticales ya que «lo denominacional» no resulta hoy un parámetro que permita diferenciar el discurso y la práctica entre las iglesias. En lenguaje del sociólogo argentino García Canclini, se trataría de un ejemplo más de lo que denomina «culturas híbridas».

Por otra parte, a nadie que hoy estudie el fenómeno de la comunicación y el lenguaje, puede escapársele el papel desempeñado por esos instrumentos en la construcción de realidades sociales. Los sociólogos Peter Berger y Thomas Luckmann, en su obra *La construcción social de la realidad*<sup>TM</sup> han demostrado la influencia de los sistemas simbólicos en varios ámbitos de la realidad:

A nivel del simbolismo, pues, la significación lingüística alcanza su máxima superación del «aquí y ahora» de la vida cotidiana, y el lenguaje asciende a regiones que son inaccesibles a la experiencia cotidiana no sólo *defacto* sino también *a priori*. El lenguaje construye entonces enormes edificios de representación simbólica que parecen dominar la realidad de la vida cotidiana como gigantescas presencias de otro mundo. La religión, la filosofía, el arte, y la ciencia son los de mayor importancia histórica entre los sistemas simbólicos de esta clase.<sup>14</sup>

La «representación simbólica», dentro del campo de realidades que nos ocupa, tiene que ver con la elaboración y distribución de los «bienes de salvación», o sea, bienes religiosos que se ofrecen, que van desde la «paz del alma», pasando por «la felicidad en el hogar», y llegando a la «prosperidad material» que supone un rápido ascenso social como símbolo del «éxito». ¿Cómo se instala en el inconsciente

12. A modo de ilustración podemos decir que la autodesignación de «apóstoles» no ha sido un patrimonio exclusivo de los movimientos neopentecostales, sino que también se ha verificado en estructuras denominacionales, que por historia y doctrina distan mucho de legitimar ese tipo de nomenclaturas ministeriales que, subrepticamente, disfrazan una inocultable tendencia jerarquizante.

13. Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta, Buenos Aires: Amorrortu, 1968.

14. *Ibid.*, p. 59.

colectivo este repertorio de «bienes religiosos»? Pues, obviamente, a través de mecanismos de legitimación que apelan a varios recursos tales como: autolegitimación del líder que se torna «autorreferencial», es decir, entre él y Dios no hay mediaciones. Dicho de otro modo, se da por supuesto y se insiste sobre ello, que el líder de turno «ha sido puesto por Dios» y tiene línea directa y exclusiva con el Espíritu Santo, que es al único a quien responde. Otros recursos son los mecanismos de persuasión que han sido descritos magníficamente por Silveira Campos:

Amplio uso de estereotipos, esto es, de formas tradicionalmente consagradas por el público, substitución de nombres, empleándose eufemismos o términos equivalentes con fuerza emotiva diferente para que se consigan mejores resultados; con continua creación de enemigos, que deben ser derrotados para que el equilibrio roto pueda ser restablecido; apelación a la autoridad de los ejemplos citados en los libros sagrados; finalmente, afirmación y repetición, para ahuyentar el raciocinio crítico y la duda, enemiga de la persuasión.<sup>15</sup>

El dominio sobre las conciencias se logra y se mantiene a través de la idea persistente de que toda crítica al movimiento y a sus líderes «es obra del diablo» y, por tanto, condenable. En el caso de ambientes evangélicos, la autoridad de la Biblia se ha trasladado a la autoridad de los líderes, quienes integran el nuevo magisterio eclesiástico. Por su parte los miembros, inconscientemente, están condicionados en su interpretación de la Biblia, negándose, implícitamente, el postulado de la libertad (libre examen de la Biblia) y el sacerdocio universal de todos los cristianos. A todas luces, estamos en presencia de un cambio o mutación de principios claramente proclamados por la Reforma Protestante. No faltan quienes, aun postulan que sus movimientos son en todo sentido superadores de la Reforma Protestante del siglo xvi.

## 5. Algunos contenidos del discurso

Son varios los contenidos y énfasis que aparecen recurrentemente en el universo discursivo de estos movimientos. Hay un claro rechazo del sufrimiento, la enfermedad y la pobreza. Estos referenciales constituyen una especie de «diagnóstico» al cual se presenta como única alternativa de una «terapéutica» rápida, incuestionable y eficaz. Algunos de los *slogans* que pueden oírse con frecuencia son los siguientes:

15. *Ibtd.*, p. 302.

«Dios es rico, ¡aleluya! Somos hijos de Dios, por lo tanto, somos hijos del Rey y destinados a ser príncipes en la Tierra». «Basta ya de la idea de que 'la enfermedad glorifica al Señor', la enfermedad es del diablo y por lo tanto, debes rechazarla, debes declararte libre ya, ahora mismo». «La pobreza no es voluntad de Dios, basta de santificarla». «La pobreza es castigo de Dios, recházala en su nombre». A veces, estos *slogans* adquieren una argumentación un poco más elaborada, como la siguiente:

Usted da un dólar por amor al Evangelio, y ya le pertenecen a usted 100; usted da 10 dólares y a cambio recibe 1.000 de regalo; usted da 1.000 dólares y a cambio recibe 100.000 (...) Done usted un avión y recibirá cien veces más el valor de ese avión. Regale usted un automóvil, y obtendrá tantos automóviles que durante toda su vida no necesitará más. Abreviando, Marcos 10:30 ¡es un muy buen negocio!<sup>16</sup>

Estamos en presencia de un uso ideológico del texto bíblico y, también, de una flagrante contradicción entre «dar un dólar por amor al Evangelio» y darlo con la motivación en el cumplimiento de lo que se da en llamar «ley de prosperidad» o «ley de siembra y cosecha», es decir, por un lado se insta al creyente a dar «por amor al Evangelio», por otro, como mecanismo de persuasión, se lo exhorta a dar con la seguridad de que va a recibir proporcional y matemáticamente, según lo que ha dado, o sea, invertir en este «muy buen negocio» del Evangelio.

Otros mecanismos a los que se apela, son los testimonios de cómo esas «leyes» se cumplen inexorablemente en las vidas de las personas. Es así como se destina un amplio espacio para la publicidad de los mismos. Personas que desfilan por los escenarios para testimoniar de cómo han prosperado. Claro, aun aceptando el hecho de que efectivamente hay personas que sí han prosperado, no se toman en cuenta o se

16. G. Copeland, cit. por Ocafla Flores, *art. cit.*, p. 2. A propósito de Marcos 10:30, texto favorito de los promotores de la «prosperidad», es menester hacer varias observaciones. Una, que ya formulé en *Evangelio y Antievangelio*, México: Kyrios, 1993, en el sentido de que existen por lo menos tres interpretaciones históricas del pasaje: la milenarista, la monaquista y la espiritual. Véase más detalles en esa obra, pp. 112-113. En segundo lugar, en el contexto del pasaje Jesús se refiere a lo difícil que será para los ricos entrar al Reino de Dios, tanto porque tienen riquezas, como porque confían en ellas (vv. 23 y 24). En tercer lugar, si se tratara de tomar «al pie de la letra» este pasaje, no podemos imaginarnos cómo se podrían manejar situaciones como tener cien padres, o madres, o mujeres, o hijos. Realmente estaríamos en presencia de una «familia extendida» hasta niveles insospechados. Y, finalmente, mientras Jesús promete tener cien veces más ahora en este tiempo, agrega «con persecuciones», aspecto este último que muy difícilmente es subrayado por los adherentes a la teología de la prosperidad.

silencian los casos —generalmente mucho más amplios proporcionalmente— de quienes lejos están de lograr la prosperidad tan anunciada y ni siquiera tienen trabajo ya que integran «la mayoría sobrante» en la sociedad posmoderna, la globalización y el neoliberalismo.

Eso último, nos introduce en otra problemática tan grave como la descrita, es decir, el mecanismo de proyección de la culpa. La persona que no ha logrado la *performance* que buscaba y que se le prometía desde el pulpito, ahora tiene no sólo que sobrellevar su problema de carencias económicas, sino también la culpa de la «falta de fe». Comenta Silveira Campos:

Dios promete salud y prosperidad, exige que el fiel haga de su parte contribuyendo para la «casa de Dios». Cumplidas todas las exigencias, con mucha fe y ninguna duda, el milagro sólo tiene que suceder. Basta exigir de Dios la realización de tales deseos. Pero, ¿y si no se cumple? Todavía dentro de esa lógica, la culpa es del fiel, que debe haber tenido falta de fe en algún momento del proceso.<sup>17</sup>

En estos casos, a la manera del primitivo legalismo judaizante, se coloca sobre los creyentes un yugo mayor al que tienen, el yugo de la culpa por su falta de fe, pudiéndose aplicar, *mutatis mutandi*, las palabras de Pedro: «¿por qué tentáis a Dios, poniendo sobre la cerviz de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido llevar?» (Hechos 15:10). En el fondo de la cuestión, es probable que se trate de un mecanismo inconsciente de proyección, ya que resulta más fácil para los líderes transferir la culpa sobre otros, antes que reconocer que la «receta» propuesta no siempre funciona. Como es más difícil para la naturaleza humana admitir sus propios errores, por implicación es más fácil proyectar la culpa en los otros. Este proceso de «culpabilización» todavía se torna más dramático, cuando se echan las culpas sobre los creyentes de todo lo que acontece en el mundo de la economía y la política. La Iglesia, según estas coordenadas hermenéuticas, tiene la culpa de los negociados del gobierno de turno, de la corrupción administrativa y de la falta de construcción de una red social de contención y ayuda. Es muy difícil que una pedagogía culpabilizadora como la descrita, pueda derivar en una vida integrada y saludable; por el contrario, esa pedagogía es generadora de desequilibrios y patologías de muy difícil superación. Con todo, y a pesar de esas contradicciones intrínsecas, debemos admitir que «ciertamente, la 'prosperidad' es un 'producto' altamente vendible en

17. *Op. cit.*, p. 369.

el mercado de bienes simbólicos en este momento, cuya dimensión es transnacional y representa un abandono de la modernidad y de sus efectos corrosivos sobre las antiguas creencias».<sup>18</sup>

## 6. Mutaciones teológicas e implicaciones misionológicas

La teología de la prosperidad no constituye solamente un nuevo énfasis en la predicación y la pastoral de la posmodernidad, sino que es una mutación y «giro copernicano» de los contenidos de la teología bíblica y sistemática. Casi no hay aspecto o ámbito teológico que no sufra un proceso de desmantelamiento. En efecto, este proceso que se inicia a partir del nuevo paradigma de la «prosperidad» y del «éxito», implica serios cambios en nuestra comprensión de Dios, de Jesucristo, la salvación, la Iglesia y su misión en el mundo. Veamos algunos de ellos.

En primer lugar, el Dios de la teología de la prosperidad, deja de ser el Dios que se solidariza con los pobres, maltratados y marginados de la sociedad (Ex. 3:23-25) y defensor de huérfanos, viudas y pobres (Is. 1:17; Ex. 22:24-22), para pasar a ser el Dios de los ricos, de los poderosos, de los que se enriquecen y, con sus riquezas, dominan sobre los demás. En otros términos, «al Dios que se preocupa, en la tradición bíblica, de garantizar la vida a los pobres, hoy le sucede un Dios, en la propuesta neopentecostal, que dice satisfacer los más superfluos caprichos humanos».<sup>19</sup> Todo el testimonio del Evangelio nos muestra al Dios que está a favor de los pobres. Como bien lo describe Rolando Muñoz:

El Dios vivo y que da la vida, el Dios del Reino y su justicia, debe ser procurado y servido en oposición al dios de los ricos y satisfechos. El Dios del Reino que llega, que da verdadera alegría, es el Dios de los pobres: de los que ahora están humillados y tienen hambre (Lucas), de los discípulos que, como el Maestro, optan por los pobres y se dedican a la causa del Reino, confiando su propia vida en las manos del Padre (Mateo). Ellos, los que están injustamente relegados a una vida disminuida y que saben dividir y empeñar la propia vida... reciben de Dios la vida en abundancia, son los predilectos del

18. *Ibíd.*, p. 366. Esta tendencia comercial de la religión es descrita por Ricardo Gondim como una «actitud de rendición total [que] vende la fe barata. Y peor, la clientela determina el precio. Cuanto más gente esté disputando por los mismos clientes, menos exigentes se tornan los sermones. En las vidrieras de las liquidaciones se ofrecen productos religiosos a un costo cada vez más bajo. Lo importante es mantener la casa llena». *Fim de Milenio: Os Perigos e desafios d'após-Modernidade na Igreja*, Sao Paulo: Abba Press, 1996, pp. 69-70.

19. Ocaña Flores, *art. cit.*, p. 4.

amor libertador del Padre, son los destinatarios del Reino de Dios ahora y los herederos de su plenitud futura.<sup>20</sup>

En segundo lugar, la cristología de la prosperidad sufre una seria mutación ya que, se dice, «Cristo era rico». Esta es media verdad y, como tal, esconde en sí misma una mentira. El conocido texto que se esgrime como fundamento para esa aserción es el de 2 Corintios 8:9: «Porque ya conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que por amor a vosotros se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros con su pobreza fueseis enriquecidos». Tomando el texto en todo su contenido, fácilmente se pone al descubierto la falacia de la teología de la prosperidad. Efectivamente, Cristo era rico, pero lo cierto es que, dice Pablo, por amor a nosotros se hizo pobre. Y la verdad incuestionable del Evangelio es que Jesús nació pobre, vivió pobre y murió pobre (Lc. 2:24; 9:57, 58; 23:50-53). Comentando estos hechos, Moltmann dice:

Desde el punto de vista sociológico, el movimiento de Jesús en Galilea fue un movimiento de pobreza. Los discípulos debían salir con los pies descalzos, sin provisiones, como mendigos y sin hogar, y anunciar el Evangelio a los pobres (Mt. 6:25-33).<sup>21</sup>

Luego, Moltmann subraya la pertenencia de Jesús de Nazaret al mundo de los pobres, tornándose solidario con ellos:

Aquel que representa el reino de Dios representa también a los pobres, a los cuales pertenece el reino de Dios. Los pobres son su familia, su pueblo, pues son el pueblo del reino de Dios venidero. El es uno de ellos.<sup>22</sup>

20. Rolando Muñoz, *ODEus dos Cristãos*, trad. Jaime A. Ciasen, Petrópolis: Vozes, 1986, p. 202. Muñoz cita los siguientes pasajes del Evangelio que muestran el carácter del Dios del Reino y su posicionamiento a favor de los pobres: Lucas 1:6-55; 67-79; 4:14-21.

21. Jürgen Moltmann, *O Caminho de Jesus Cristo*, trad. Ilson Kayser, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 144. Desde un análisis semiótico, es posible advertir en la cristología de la prosperidad, un mecanismo que recibe el nombre de «inversión». Ha sido sistematizado por el checo Ivan Bystrina en su «Teoría Sintética de la Cultura» y, aplicada al caso que nos ocupa, implica la siguiente descripción: «La pobreza de Jesús, en la esfera de la Teología de la Prosperidad, valorada negativamente, se transforma en polo positivo en la medida en que es interpretada como el sacrificio en favor de los hombres. La inversión semiótica es la única alternativa que encuentra la Teología de la Prosperidad como medio para justificar el enriquecimiento material del creyente como parte de un plan divino de redención». Alberto Carlos Klein, *Culto e Mídia. Os códigos do espetáculo religioso: Um estudo de caso da Igreja Renascer em Cristo*, tesis de maestría en Comunicación y semiótica, Sao Paulo: Pontificia Universidade Católica, 1999, p. 121.

22. *Ibid.*, p. 146.

El texto, también muestra que aunque Cristo era rico, por amor se hizo pobre, lo cual implica un modelo de desprendimiento a favor de los demás y no de acumulación desmedida de riquezas. Y, en tercer lugar, sería importante establecer de qué riqueza está hablando Pablo aquí, porque evidentemente si en la expresión «fuésemos enriquecidos» hay que pensar especial o únicamente en lo económico, el mismo Pablo no ha sido precisamente un ejemplo de «prosperidad» como hoy se postula a manera de signo del cristiano. El mismo apóstol indica varias veces que ha tenido que atravesar situaciones límite de pobreza, escasez y aun hambre (2 Co. 11:25-27; Fil. 4:10-13). En síntesis, el Jesús pobre del Evangelio, que pronuncia invectivas hacia los ricos y opresores, se ha transmutado en el Cristo «tecnócrata», que nos invita a participar de su «negocio» que, como negocio, sólo mide estadísticas y resultados sin evaluar los costos sociales.

También la eclesiología sufre modificaciones sustanciales en este tipo de propuestas de prosperidad. De Iglesia comunidad del Espíritu, familia de Dios y hermandad solidaria, se torna en «empresa exitosa» aunque, bueno es destacarlo, exitosa sólo para algunos privilegiados del sistema. Para decirlo en términos de Ocaña Flores: «La iglesia de la comunidad de los pobres pasó a ser club de banqueros y empresarios».<sup>23</sup>

Si tanto la perspectiva de Dios, Jesucristo y la Iglesia sufren modificaciones tan radicales que no armonizan con el testimonio bíblico, entonces es fácil deducir consecuencias graves para la vida y misión de la Iglesia en el mundo. Siguiendo el paradigma de la prosperidad, la Iglesia, que está llamada a proclamar el Reino de Dios y su justicia, debe alterar el contenido de su mensaje para decir que los bienaventurados y a los que pertenece el reino de Dios no son los pobres sino

23. *Art. cit.*, p. 5. Este autor agrega que «Es evidente que algunos expositores de la teología de la prosperidad son ricos porque hicieron dinero en sus empresas y luego justificaron su práctica económica (empresarial) con la Biblia. Es cierto que también están aquellos predicadores que llegaron pobres a ciertas agrupaciones y salieron con mucho dinero, luego de esquilmar a sus fieles dejándolos en la bancarrota. Se podrían poner muchos ejemplos de ello». *Ibíd.* Con relación al uso del poder en la Iglesia y los desafíos que comporta, la profesora Lilia Solano dice: «La iglesia, para consolidar su poder para comprometerse con los imperativos del evangelio, necesita construir una ética desde su encuentro con Dios. Necesita formar un carácter vigoroso que busque desafiar el orden del poder-violencia en estos ambientes de final de siglo tan propicios para la publicación de lo religioso». «La Iglesia, la ética y el poder», en C. Rene Padilla, editor, *Iglesia, Ética y Poder*, Buenos Aires: Kairós, 1998, p. 58. Y agrega más adelante: «Es necesario aprender a convivir con justicia, atendiendo las necesidades básicas no sólo de sus miembros sino también de los demás. De esta manera, la comunidad del Reino no es un círculo de interés particular, un gremio que vela por el bienestar de sus afiliados, pues está llamada a 'tener favor para con todo el pueblo'», p. 59.

los ricos. Que el Reino de Dios que es justicia, fundamentalmente a quienes no la tienen (léase pobres, desvalidos, explotados, marginados), ahora es convalidación de las prácticas individualistas y carentes de solidaridad. El mensaje de Jesús de que la gente no debía seguirlo por «el pan y los pescados» ahora se cambia totalmente para decir que, efectivamente, hay que seguir a Jesús por las riquezas que nos promete en el Evangelio. La vida de la Iglesia como comunidad del Reino de Dios y su justicia, de seguir estas propuestas, se transforma en protectora del *statu quo*, perdiendo toda función profética y crítica de la sociedad posmoderna. Termina mimetizándose e incorporando el ropaje individualista, pragmatista y economicista que privilegia las leyes del dios-mercado, que inmola diariamente víctimas propiciatorias. En suma, la teología de la prosperidad, muy a pesar de su popularidad y atractivo, tergiversa el sentido mismo del Evangelio, ya que presenta un discipulado sin cruz, sin riesgos y sin renunciamento. Es, en la célebre expresión de Dietrich Bonhoeffer: una nueva forma de «gracia barata».

A modo de aclaración: pronunciarse en contra de esta teología, no significa, como a veces se pretende hacer decir, que los que no concuerdan con ella están a favor de la pobreza como un valor *per se*.<sup>24</sup> La pobreza no es una virtud en sí misma. De lo que se trata es de no ser miopes como para no ver que la pobreza no es una cuestión meramente espiritual (demonios de pobreza) o de una falta de fe por parte de los que la sufren. Se trata de distinguir, primeramente, que la promesa del Evangelio de Jesús no implica de suyo, un ascenso social y una acumulación de riquezas como resultado. Y, segundo, de que la pobreza, como el testimonio bíblico y la realidad hoy lo manifiestan una y otra vez, es atribuible, en la mayoría de los casos, a esquemas y estructuras de poder que permiten que los ricos lleguen a serlo, y lo sigan siendo cada vez más, a costa de los pobres. Y que los sistemas de legislación muchas veces sean promulgados para legitimar un sistema perverso que está a favor de los poderosos. Para advertir esto, no es necesario suscribir a ninguna ideología o marco sociopolítico: basta el testimonio de la Biblia. José Luis Sicre, al analizar la crítica de Isaías a los ricos que tenían a su favor los aparatos legales, define el mecanismo como «la manipulación más descarada del poder judicial al servicio de los poderosos».<sup>25</sup>

24. Tampoco significa desconocer la realidad de la provisión de Dios a sus hijos que confían en Él, pero ello dista mucho de la afirmación de que confiar en Dios deviene en riquezas materiales, con la sola condición de hacer uso de una especie de *abracadabra*.

25. Sicre, *Los dioses olvidados*, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 122. Sicre comenta allí el pasaje de Isaías 10:1-2.

En conclusión, nos parece que la teología de la prosperidad no toma con suficiente realismo la existencia del mal y el sufrimiento en la experiencia humana. Y, como agudamente advierte Mardones: «Tomar en serio, en toda su largura espacial y temporal, el mal y el sufrimiento nos lleva derechos al bien, a los símbolos de lo imperecedero, al Absoluto y a Dios».<sup>26</sup>

## 7. El modelo «simplista»

Otro modelo de teología posmoderna es lo que podemos denominar «simplista» o «facilista». El fenómeno dista mucho de ser totalmente nuevo, ya que en la historia de la Iglesia siempre ha existido una tendencia de este tipo —especialmente en el siglo xx se ha dado en contextos fundamentalistas. Sin embargo, en las últimas décadas, sobre todo —aunque no exclusivamente— en algunos ambientes carismáticos y los llamados de renovación, ese talante ha recrudecido con una frecuencia por demás inquietante. Debe admitirse lo bueno que estas corrientes cristianas han aportado a la revitalización de la Iglesia, recuperando algunos aspectos importantes en lo referente a la vigencia de los carismas del Espíritu para la misión de la Iglesia en estos tiempos. Sin embargo, lamentablemente algunos de esos sectores se han tornado, con cierta frecuencia, impermeables al estudio y la reflexión teológica. Frente a esta situación cabe formular una serie de preguntas que consideramos importantes: ¿Esos movimientos carismáticos y de renovación no usan teología? ¿Se trata de nuevas teologías que elaboran discursos a partir de nuevos paradigmas? ¿O, más bien son simplemente nuevos énfasis sobre teologías ya construidas? Acaso la respuesta a esas cuestiones no sea tan sencilla. De todos modos, es oportuno arriesgar alguna interpretación. Nos parece que, salvo excepciones —y que afortunadamente son eso, excepciones—<sup>27</sup> en general se trata de la elaboración de discursos teológicos que se construyen a partir de los enunciados doctrinales clásicos. No se elabora nada nuevo doctrinalmente hablando, en cuanto a Dios, Jesucristo, la Trinidad, la salvación, la vida cristiana y el futuro eterno. En el mejor de los casos, estamos en presencia de énfasis en algunos temas que, por otra parte, no son nuevos, tales como la santidad de vida, el énfasis en Jesucristo, la salvación por fe y la vida en el Espíritu. En

26. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona: Anthropos, 1998, p. 259.

27. Una «novedad teológica» es, a todas luces, la «teología de la prosperidad», a la que nos hemos referido precedentemente.

suma: se trata de variaciones sobre los mismos temas y no, como a veces se pretende, de nuevos paradigmas teológicos.

## 8. Ilustraciones

A manera de ilustraciones de la tendencia simplista en este tipo de discursos, vamos a comentar algunas formas que adquiere el tratamiento de temas teológicos que, a nuestro modo de ver, no hace justicia ni a la Biblia ni a la historia de la interpretación bíblica. En efecto, frente a doctrinas o afirmaciones doctrinales tales como la Trinidad, la predestinación y la salvación, en lugar de reconocer su complejidad intrínseca, sobre aspectos que no son tan fáciles de explicar, no faltan quienes sostengan: «la Trinidad es una doctrina fácil: se trata de tres personas y una misma esencia», sin tener en cuenta toda la discusión en torno a la palabra «persona» y el decurso de elaboración de esa doctrina cristiana a través de los siglos. O, más grave aun, decir que «son tres en uno y uno en tres», «explicación» que, al decir de Tillich, representa «la peor distorsión del misterio de la Trinidad».<sup>28</sup>

A la hora de «explicar» la predestinación, se desautoriza a quienes la ven como una doctrina compleja y erizada de problemas. «La Biblia es clara, se dice, somos destinados de antemano por Dios», criticando a quienes han complicado tanto esa doctrina. Lo menos que puede pensarse frente a esas «soluciones» es que esa doctrina bíblica es sencilla, pero con dos condiciones: si uno no piensa y luego, si no formula preguntas. El mero hecho de plantear que Dios nos predestinó en Cristo antes de la fundación del mundo, hace surgir una serie de preguntas tales como: ¿Todos son predestinados? Si no es así, ¿quienes lo son y quiénes no lo son? ¿Existe una sola predestinación —para salvación— o hay dos tipos de predestinación, o sea, la predestinación es simple o doble? ¿Cómo se armoniza la predestinación con la libertad humana? ¿Es la predestinación un determinismo que, como tal, no se puede cambiar? Por otra parte, reducir esas cuestiones a un simplismo que nada aclara, es desconocer la larga discusión que por siglos se ha mantenido en cuanto al tema. Recuérdense como ejemplos históricos las polémicas entre San Agustín de Hipona y Pelagio y las controversias entre calvinistas y arminianos. Ese tipo de simplificaciones a la doctrina de la predestinación supone, por implicación, considerar a quienes participaron tan apasionadamente en esas discusiones, como carentes de inteligencia, agudeza intelectual y percepción espiritual,

28. Paul Tillich, *Teología Sistemática*, trad. Getúlio Bertelli: Sao Paulo: Paulinas e Sinodal, 1984, p. 602.

para no entender una doctrina tan «clara y sencilla» Lo mismo sucede con el viejo dilema: la salvación «se pierde» o «no se pierde», *that is the question*. Ese dilema muchas veces se **procura dilucidarlo apelando** a un texto bíblico **favorito, a la clásica manera de dicta probantia**.<sup>29</sup>

**La tendencia simplista —con su habitual reduccionismo— subyacente en los discursos que a menudo se pueden oír en las iglesias, termina por colocar a la misma teología en el lecho de Procusto, para que, de ese modo, sirva a los fines predeterminados por los disertantes.**

## 9. Autoritarismo y autolegitimidad

Por otra parte, en estos modelos simplistas de exposición teológica, subyace cierto espíritu de autoritarismo y autolegitimidad. El escenario religioso se presenta como una realidad fértil para estos modelos, ya que tiende a confundir la autoridad del Espíritu Santo con la autoridad del líder de turno. En consecuencia, con relativa facilidad se confunde *convicción* con *intolerancia* y *autoridad* con *autoritarismo*. Nos parece que es preciso desde la comunidad de fe, elaborar una decodificación de los discursos teológicos, tarea a la que además estamos invitados por la Biblia misma.<sup>30</sup> Y esa tarea de decodificación bien puede hacerse a través de las preguntas clave que Lyotard denomina subdivisión pragmática «de una serie de preguntas: ¿quién transmite? ¿Qué es lo que transmite? ¿A quién? ¿Con qué base? ¿De qué forma? ¿Con qué efecto?»<sup>31</sup> Y ésta no es una invitación a la aceptación de un relativismo absoluto, sino que trata de tomarse en serio el «pequeño-gran detalle» de la naturaleza misma de la teología como discurso sobre Dios. Tomando en cuenta la naturaleza humana del discurso sobre Dios, Mardones, siguiendo la percepción de Karl Barth, dice:

29. Los ejemplos enunciados son simplemente ilustraciones que podrían mutiplicarse casi *adinfinitum*. Por otra parte, el planteamiento que hacemos no debe ser interpretado como el desconocimiento y falta de respeto a la posición doctrinal que cada iglesia tiene y que cada cristiano sustenta o deja de sustentar.

30. Recuérdense al respecto, la actitud de los cristianos de Berea que corroboraron por la Escritura si lo que Pablo predicaba era verdad, actitud por la cual fueron considerados como «más nobles que los que estaban en Tesalónica» (Hch. 17:10-11) y el consejo del mismo Pablo a los corintios: «Asimismo, los profetas hablen dos o tres, y los demás juzguen» (1 Co. 14:29). El verbo traducido «juzguen», corresponde al original griego *σκοπivéτωσαν*, que es un imperativo presente conjugado en tercera persona del plural. Se puede traducir «juzgar», «hacer distinciones», «reconocer», «discernir». En esta forma, representa un *hapax legomenon*, aunque el participio *ΣιαxpivófiEVQ*; sale en Hechos 10:20; Romanos 14:23, Santiago 1:6 y Judas 9.

31. Jean-Francois Lyotard, *A Condifão Pós-Moderna*, 5ta. Edicao, trad. Ricardo Correa Barbosa, Rio de Janeiro, 1997, p. 88.

La teología, que trata, no tanto de hablar de Dios directamente cuanto de nuestras ideas y experiencias de Dios, corre el peligro de olvidarse de la advertencia de K. Barth de que «son hombres los que hablan de Dios». La teología (y todo hablar sobre Dios) vive bajo la tentación de este olvido. La cosificación de la representación produce entonces ídolos, que, como diría Heidegger, son una blasfemia contra Dios.<sup>32</sup>

## 10. Por una teología humana

La teología debe asumir un rol casi desconocido en los ámbitos eclesiales: su autocritica y la vulnerabilidad del discurso. Porque, apelando al sinceramiento, cabe plantear si ese discurso —insistimos que toda homilía o predicación es discurso teológico— es permeable y vulnerable, o sea, si es pasible de ser analizado y evaluado o si, por el contrario, el discurso teológico, por el mero hecho de que habla de Dios es, en sí mismo, inmune de toda falacia, de todo preconceito y de toda contaminación de ideas. Si admitimos su carácter de discurso humano, es relativamente fácil determinar cuál de esas dos opciones es la adecuada. No reconocer la característica intrínsecamente humana del hablar sobre Dios, significa desmentir lo que la realidad misma demuestra: que no todo lo que se dice desde el pulpito es «verdad revelada» e imposible de ser refutada. Muchas veces —y por vertientes diversas— ese discurso resulta desmentido: ya sean otros datos bíblicos aportados, una mejor y más coherente hermenéutica o, también, la realidad posterior, que termina por demostrar la falacia en la que se ha incurrido. Por eso, es oportuno intentar, con humildad y respeto, un sano equilibrio entre «estar en la verdad» y «tener el monopolio de la verdad», confesar la verdad que se cree pero respetar y dialogar con los que no creen así. Parafraseando a Vattimo y su enfoque de la

32. Mardones, *Posmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*, 2da. Edición, Santander: Sal Terrae, 1988, pp. 101-102. Reflejando también la influencia barthiana, Migliore dice: «La proclamación de la Palabra de Dios es un *acto humano*. El predicador no llega a ser un superhumano cuando él o ella sube los estrados del pulpito. Si sus palabras verdaderamente se convierten en Palabra de Dios, es debido no a la brillantez ni a la elocuencia del predicador sino a la soberana y libre gracia de Dios el Espíritu Santo, que es capaz de hacer uso efectivo del servicio de las criaturas. Un honesto reconocimiento de las limitaciones humanas es parte de la preparación para la tarea de proclamación del evangelio. Un espíritu arrogante o de autoservicio es especialmente reprensible en el predicador. Como Karl Barth afirma, 'como ministros debemos hablar de Dios. Nosotros somos humanos, por lo tanto, no podemos hablar de Dios. Debemos, en consecuencia, reconocer nuestra obligación y nuestra incapacidad, y por eso, dar el debido reconocimiento a la gloria a Dios'». Daniel Migliore, *Faith seeking understanding*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, p. 207. Migliore cita la obra de Barth *Word of God and Word of Man*, New York: Harper, 1957, p. 186.

*kenosis*, al que ya nos hemos referido, podríamos decir que tendríamos que optar por una «*kenosis* del discurso teológico», que lo torne pasible de ser analizado, criticado y evaluado. Aunque tomado de un contexto de diálogo interreligioso, el concepto de Hans Küng se aplica a la cuestión que comentamos:

En un plano autocrítico, diríamos que el cristianismo no puede arrogarse el *monopolio de la verdad*, pero tampoco el derecho de renunciar a la *confesión de la verdad* en nombre de ninguna clase de pluralismo. El diálogo y el testimonio no se excluyen. La confesión de la verdad incluye el valor de detectar la falsedad y denunciarla.<sup>33</sup>

Creemos que esa «detección» y «denuncia» de la que habla Küng debe extenderse no sólo al campo de las religiones y las teologías extra-bíblicas o no cristianas, sino también al ámbito mismo del espectro cristiano. Claro que, en las condiciones actuales que estamos comentando, la tendencia es de tal abroquelamiento que torna a los cuerpos eclesiales inmunes a toda crítica y, obviamente, autocrítica.

Refiriéndonos ahora a un ámbito más amplio que tiene que ver con el posicionamiento que se refleja en el discurso de las iglesias en su vinculación con la realidad social, la tendencia es lo que podríamos denominar «compensación por déficit». Siguiendo el análisis de P. Lakeland en su obra *Theology and Critical Theory*,<sup>34</sup> Mardones comenta:

P. Lakeland no es el único que muestra cómo el discurso eclesial frecuentemente trata de compensar u ocultar este déficit

33. Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, trad. Gilberto Canal Marcos, Barcelona: Planeta-Agostini, 1994, p. 124. Énfasis original.

34. La referencia completa de la obra es la siguiente: P. Lakeland, *Theology and Critical Theory: The Discourse of the Church*, Abingdon Press, Nashville, 1990. Con respecto a la evaluación que de Jürgen Habermas ha hecho Lakeland, Mardones opina: «la eclesiología o consideración acerca de la comprensión cristiana de la Iglesia ha recibido una serie de sugerencias y motivaciones, que ha encontrado en el estadounidense P. Lakeland a su mejor sintetizador». *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*, Barcelona: Anthropos, 1998, p. 212. En una obra más reciente, Paul Lakeland traza algunas líneas sobre las cuales debiera trabajar la teología en la posmodernidad. Dice: «¿Qué clase de Dios, debemos preguntarnos, es compatible con la narrativa cristiana y que todavía nos hace un pueblo fiel capaz de comprometer al mundo posmoderno en el camino que hemos bosquejado? Segundo, necesitamos examinar qué clase de comunidad debemos ser para ser capaces de echar sobre los hombros esta tarea de misión. Y tercero, tal vez lo más difícil de todo, necesitamos conocer qué comprensión de Cristo y de la salvación universal él trae, que pueda modelarnos y a nuestra comunidad para un discurso libre y abierto con aquellos para quienes Cristo es completamente irrelevante», Paul Lakeland, *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*, Minneapolis: Fortress Press, 1997, p. 92.

mediante la apelación a la Escritura. Pero las citas escriturísticas —además de contener a su vez una concepción de sociedad situada en su *Sitz im Leben*— no logran superar el déficit de análisis, interpretación o aclaración socio-cultural. Más aún, sustituyen la carencia de teoría social mediante una visión de la historia de la salvación que ve el mundo como parte del plan divino. De esta manera se utiliza un esquema de doble nivel, transcendencia/inmanencia, que, aunque no lo pretenda, oculta tras las expresiones religiosas lo que debiera someterse a un esfuerzo de análisis intrahistórico y socio-cultural.<sup>35</sup>

Este nuevo tipo de «simplismos», pone de manifiesto por lo menos dos hechos: en primer lugar, la tendencia eclesiocéntrica en mucho del cristianismo evangélico de hoy. Nos referimos al hecho de reducir todo el propósito de Dios a la Iglesia, desconociendo que la realidad creada por Dios va mucho más allá de la Iglesia y su propósito en la Tierra. En efecto, como magistralmente lo resumiera Dietrich Bonhoeffer, se trata de «los cuatro mandatos»: la familia, la iglesia, el trabajo y el Estado. Esos ámbitos no son «obra del diablo», sino creación buena de Dios. Por lo tanto, la meta de Dios es que el señorío de Jesucristo se manifieste en esas realidades que no debemos confundir ni subsumir la una a la otra.<sup>36</sup> En segundo lugar, esos planteamientos simplistas desconocen el flaco favor que le hacen a la apologética cristiana al no estar sustentada adecuadamente en una reflexión teológica seria y amplia que incluya, también, los aportes de las ciencias sociales. Dicho en otros términos, si entendemos a la teología como una tarea de actualización del mensaje de Dios a toda la realidad humana y social, «entonces tiene que prestar una atención incesante a los cambios y desplazamientos de la realidad social e histórica».<sup>37</sup> Ese prestar atención significa mucho más que la cita de un texto bíblico. Por eso, vale considerar la propuesta del propio Mardones:

La inconsciencia social en teología si no hace reo de engaño, sí lo hace de ignorancia vencible y culpable. Ha llegado el momento de que la reflexión teológica asuma conscientemente las mediaciones de las ciencias sociales. Aumentará la complejidad del trabajo y la expresión teológica, pero se evitarán

35. José María Mardones, *Ibid.*, p. 246.

36. He desarrollado más ampliamente estos temas en mi obra *Señor Total*, Buenos Aires: Publicaciones Alianza, 1998, especialmente los capítulos titulados «Señor del trabajo» y «Señor del cosmos».

37. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad*, p. 245.

las presuposiciones idealistas y la acusación de jugar, más o menos veladamente, roles ideológicos.<sup>38</sup>

En conclusión, a pesar de su énfasis en las experiencias y en lo pragmático, ni la teología de la prosperidad y la teología «simplista» constituyen modelos adecuados para respuesta al mundo posmoderno. La primera absorbe —conscientemente o no— el individualismo y el «sálvese quien pueda», propios del tipo de sociedad que la globalización y el capitalismo salvaje están imponiendo. Propone una solución fácil y efectiva, que no toma en cuenta la profundidad del problema del mal y el sufrimiento. En sus contenidos teóricos, produce mudanzas teológicas insalvables que no resisten ningún tipo de análisis. El modelo simplista, por su parte, no toma en consideración la insoslayable complejidad de la tarea teológica, pretendiendo simplificar lo que por su propia naturaleza no lo es. Manifiesta, también, una tendencia reduccionista en la que todo el propósito de Dios se reduce pura y exclusivamente a lo que suceda en el interior de la Iglesia, como si las otras realidades —tales como la familia, el trabajo y el Estado— no pertenecieran a los órdenes creados por Dios. Un aspecto que unifica a ambos modelos, es la manifiesta tendencia autoritaria, manipuladora y autolegitimadora por parte de sus líderes, proclives a confundir convicción con intolerancia, autoridad con autoritarismo. A manera de propuesta, instamos al reconocimiento del carácter humano de la teología, lo cual implica una apertura a su vulnerabilidad como discurso y el reconocimiento de la autonomía de otros saberes que también estudian al hombre y la sociedad. Sólo una teología humilde, consustanciada con el Evangelio del Reino, centrada en la experiencia pero sin renunciar a su rigor científico y bíblico, puede constituirse en una respuesta adecuada para el mundo posmoderno. En las conclusiones, abundaremos un poco más sobre estos aspectos.

38. *Ibíd.*, p. 247.

## CAPÍTULO 8:

# TEOLOGÍAS DE ESPIRITUALIDAD Y DE GÉNERO

Una auténtica teología es siempre teología espiritual. La vida de fe, por lo tanto, no es sólo el punto de partida; es también el punto de llegada del trabajo teológico. Creer y comprender se encuentra en una relación circular.

— Gustavo Gutiérrez

Privilegiar la experiencia de lo cotidiano vivido por las mujeres de todas las clases y étnias, es hablar de la experiencia de la gracia en nuestra vida... Articular la teoría con la práctica de lo cotidiano de las mujeres... estas son perspectivas que como mujeres se están desarrollando en su nuevo hacer teológico en América Latina.

— Luiza E. Tomita

**L**as teologías que analizamos en el capítulo 5 de este libro no son las únicas corrientes teológicas que existen en los escenarios latinoamericanos. Por el contrario, podemos decir que hay muchas formas de hacer teología que van desde las teologías narrativas populares —a las que hicimos referencia en el capítulo 7— hasta las teologías estructuradas como pensamiento sistemático con producción importante como es, por ejemplo, la teología de la liberación. A partir de la década de 1970 existen otras formas de teología en nuestro continente, entre otras, las teologías feministas (llamadas también «de género») y las teologías de espiritualidad. Es necesario y oportuno hacer un breve análisis de estas corrientes y ver su influencia para las iglesias cristianas en su relación con la cultura.

## 1. Espiritualidad católica: de los místicos españoles al presente

De la larga tradición de la espiritualidad católica (romana) debemos mencionar entre otros autores, a San Buenaventura, que entendió la teología como un ejercicio práctico antes que teórico, a Tomás de Kempis, a quien se atribuye el libro *Imitación de Cristo*, a Ignacio de Loyola, fundador de la la Compañía de Jesús y creador de los famosos «Ejercicios Espirituales», a San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, notables místicos españoles. En particular, San Juan de la Cruz (1542-1591) aportó mucho al tema de la Trinidad y se cree que penetró más en ese misterio que muchos teólogos sistemáticos. San Juan habla de una ciencia superior que es la contemplación y dice en una de sus poesías:

Éntreme donde no supe,  
Y quédeme no sabiendo,  
*Toda sciencia trascendiendo.*

1. Yo no supe dónde entraba,  
pero, cuando allí me vi,  
sin saber dónde me estaba,  
grandes cosas entendí;  
no diré lo que sentí,  
que me quedé no sabiendo,  
*Toda sciencia trascendiendo.*

2. De paz y de piedad  
era la sciencia perfecta,  
en profunda soledad,  
entendida vía recta;  
era cosa tan secreta,  
que me quedé balbuciendo,  
*toda sciencia trascendiendo.*

5. Cuanto más alto se sube,  
tanto menos entendía,  
que es la tenebrosa nube  
que a la noche esclarecía;  
por eso quien la sabía  
queda siempre no sabiendo,  
*toda sciencia trascendiendo.'*

La ciencia entendida como conocimiento de Dios es trascendente, supera nuestras capacidades intelectivas. Es infinita mientras nosotros somos finitos. Para San Juan de la Cruz, conocer a Dios es

1. San Juan de la Cruz, «Coplas del mismo hechas sobre un éxtasis de alta contemplación», *Poesía completa y comentarios en prosa*, Buenos Aires: Planeta-La Nación, 2000, pp. 18-19.

un camino ascensional (véase *Subida al monte Carmelo*) que va desde el mundo hacia lo elevado, lo superior, lo trascendente. Por eso, dice Xabier Pikaza en un meduloso estudio del *Cántico Espiritual*: «Lo que el mundo ofrece es 'nada'. Todo es negación de Dios, es ser finito. Eso significa que nosotros no podemos idear ni edificar ninguna especie de mística del mundo. Ante la infinitud de Dios quedamos condenados al silencio».<sup>2</sup>

Por su parte Santa Teresa de Jesús (1515-1582) expresa su intenso y ferviente amor a Jesús, en poesías como la siguiente:

*Véante mis ojos,  
dulce Jesús bueno;  
véante mis ojos  
muérameyo luego.  
Vea quien quisiere  
rosas y jazmines,  
que si yo te viere,  
veré mil jardines;  
flor de serafines,  
Jesús Nazareno,  
véante mis ojos,  
muérame yo luego.  
No quiero contento  
mi Jesús ausente,  
que todo es tormento  
a quien esto siente;  
Sólo me sustente  
tu amor y deseo,  
ante mis ojos,  
dulce Jesús bueno;  
véante mis ojos,  
muérameyo luego?*

Esta búsqueda ansiosa de Jesús, el Amado, es tan intensa, que en otra poesía, Santa Teresa va a extremar su expresión de vivir para el Señor y «morir por no morir». Veamos:

*Vivo ya fuera de mi  
Después que muero de amor;  
Porque vivo en el Señor,  
Que me quiso para sí:*

2. Xabier Pikaza, *El «Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1992, p. 96. Cursivas originales.

3. Santa Teresa de Jesús, «Véante mis ojos», *Poetas españoles del siglo de Oro*, Barcelona: Edicomunicación, 1999, p. 37. Cursivas originales. Algunas obras de Santa Teresa son: *Libro de la vida*, Barcelona: Alfaya, 1998 y *Las moradas*, Buenos Aires: Kapelusz, 1991.

Cuando le di el corazón  
Coloqué en él este letrado:  
Que muero porque no muero.<sup>4</sup>

Pero la espiritualidad católica no sólo se ha expresado a través de los místicos españoles, sino que llega hasta nuestros días con una amplia producción de autores muy leídos en América Latina tales como: Thomas Merton, Ignacio Larrañaga y Henri Nouwen. Del primero podemos citar entre sus muchas obras: *La montaña de los siete círculos*, *Los hombres no son islas*, *Tiempos de celebración* y *El hombre nuevo*. De Larrañaga: *Muéstrame tu rostro*, *Itinerario hacia Dios* y *El hermano Asís*. Por su parte Henri Nouwen produjo muchos textos de profunda reflexión sobre la espiritualidad, entre los que podemos mencionar: *El regreso del hijo pródigo*, *Adam, el amado de Dios*, *Tú eres mi amado*, *Etapas en la vida espiritual*, *La voz interior del amor* y *El sanador herido*.<sup>5</sup>

Podemos decir a modo de breve síntesis, que la espiritualidad católica es una corriente que se remonta a los padres de la Iglesia y continúa a través de la Edad Media, llegando a nosotros por impulso del Concilio Vaticano II (1962-1965). Es una espiritualidad trinitaria pero con un fuerte énfasis en la encarnación, en el sentido del compromiso con las realidades del mundo. La espiritualidad católica se desarrolla a través de materiales escritos y de retiros que se hacen como una forma de cultivo de la fe, la soledad, el silencio y la contemplación.<sup>6</sup>

## 2. Espiritualidad de la liberación

Colocamos aparte la espiritualidad de la liberación a pesar de que pertenece, en general, al catolicismo, en razón de que nos parece que ella es un poco diferente a la espiritualidad católica clásica. Pedro Calsaldáliga y José María Vigil definen la espiritualidad de la liberación de este modo: «La espiritualidad de la liberación es una espiritualidad de la libertad; porque solamente los libres libentan. Y es una espiri-

4. Citada por Leonardo Boff, *Espiritualidades. Um caminho de transformação*, Río de Janeiro: Sextante, 2001, p. 50.

5. Para más datos sobre estos autores, sus reflexiones y aportes a la espiritualidad véase Alberto F. Roldan, *La espiritualidad que deseamos*, Buenos Aires: Publicaciones Alianza, 2003.

6. Para una visión amplia del tema de la espiritualidad en las diversas vertientes cristianas a través de los tiempos, véase: Tullo Goffi-Bruno Secondin, *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Salamanca: Sigüeme, 1986.

tualidad de la pobreza, liberada de egoísmo, de consumismos y de presiones vanas, porque solamente los pobres son libres».<sup>7</sup>

Estos autores reconocen la existencia de la espiritualidad en toda persona, por ser creada a la imagen de Dios. Por lo tanto, hablan de una espiritualidad que es patrimonio de toda la humanidad y que se expresa de diversas maneras y, por otro lado, admiten una espiritualidad específicamente cristiana. Dicen:

[...] si la espiritualidad del seguimiento de Jesús merece el nombre de espiritualidad es porque satisface la definición de espiritualidad que dimos antes; o sea, porque es motivación, impulso, utopía, causa por la cual vivir y luchar... Seguir a Jesús será la definición de su especificidad. La espiritualidad cristiana, como espiritualidad, en principio, es un caso más entre las muchas espiritualidades que existen en el mundo de los humanos: la islámica, la maya, la hebraica, la guáranla, la budista, la kuna, la shintoista...<sup>8</sup>

Distinguen, también, entre «luz normal» y «luz cristiana», en el sentido de que podemos contemplar la realidad de la espiritualidad bajo la luz normal de las cosas o bajo la luz cristiana. Según la primera, la espiritualidad cristiana no es más que una dentro de un universo de espiritualidades. Pero otra cosa es analizar esa espiritualidad a la luz de la revelación. Y agregan:

A la luz de la fe descubriremos que el espíritu, la espiritualidad de cada ser humano, de cada familia espiritual, de cada pueblo, son realidades salvíficas que pertenecen indiscutiblemente a la orden de salvación y están llamadas a colaborar con ella. La fe cristiana nos da así una visión sumamente ecuménica, «macroecuménica».<sup>9</sup>

Existe, entonces, una espiritualidad humana fundamental (E1) que acontece en toda persona y que no depende de la revelación. Y existe otra espiritualidad que es explícitamente cristiana que se inserta dentro de la realidad del Espíritu de Jesucristo liberador (E2). A partir de una síntesis sinóptica<sup>10</sup> que ofrecen los autores citados, podemos comparar:

7. Pedro Casaldáliga y José María Vigil, *Espiritualidade da libertagão*, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 18.

8. *Ibid.*, p. 28

9. *Ibid.*, p. 29

10. El cuadro está tomado de *Ibid.*, pp. 37-38, aunque en forma resumida.

E1

Es una realidad antropológica  
 Se vale solamente de la razón  
 Utiliza categorías profanas  
 Contiene una dimensión teologal  
 No es conocida por el sujeto  
 Pertenece al orden de salvación  
 La tienen todas las personas  
 Nivel: religiosidad antropológica  
 existencial fundamental

E2

Es una realidad antropológica  
 Se vale de la luz de la revelación  
 Utiliza categorías religiosas  
 Contiene una dimensión teologal  
 Conocida por el sujeto  
 Pertenece al orden de salvación  
 La tienen solamente los creyentes  
 Nivel: religiosidad antropológica  
 existencial fundamental y, además  
 religiosidad explícita de una religión.

A modo de resumen: la espiritualidad de la liberación es un modelo de espiritualidad que hunde sus raíces en la tradición católica pero enfatiza más la inserción en las realidades terrenas procurando su transformación. Trata de «encarnar la fe, en inculturar y adaptar el mensaje a cada situación».<sup>11</sup>

### 3. Espiritualidad evangélica

El uso del adjetivo «evangélica» es algo ambiguo, por lo tanto, requiere una explicación. Toda espiritualidad cristiana es, en su origen, evangélica por inspirarse en el Evangelio de Jesús y, como tal, no es patrimonio exclusivo de ninguna iglesia o tradición cristiana. Sin embargo, en el uso que le damos aquí, el adjetivo se refiere a la vertiente de espiritualidad que se expresa a través de iglesias, teólogos y teólogas protestantes o evangélicos/as. Al enfocar el tema, da la impresión de que la espiritualidad no es un tema tan trabajado por la teología evangélica. De hecho, por lo menos en castellano hay poca producción al respecto. Tenemos la sospecha de que habría dos razones que explican el fenómeno: en primer lugar, debemos recordar que el protestantismo manifestó en la historia una tendencia a distinguirse de expresiones del catolicismo medieval y del énfasis en las buenas obras, la mortificación de la carne, la vida monástica, etc. Y, en segundo lugar, una parte del protestantismo del siglo XIX fue afectado por el racionalismo iluminista y el materialismo, rechazando entonces las dimensiones espirituales y su importancia. No obstante, es posible encontrar algunas producciones sobre la espiritualidad evangélica latinoamericana. Una de ellas es la del teólogo brasileño reformado

11. *Ibíd.*, p. Ul.

Ricardo Barbosa de Souza que precisamente se refiere a la situación que comentamos:

La espiritualidad cristiana en la iglesia moderna se secularizó casi por completo. Absorbió irreflexivamente las normas relacionales de una sociedad impersonal y materialista, asumió el divorcio entre lo sistemático y lo espiritual, entre la experiencia y la ética, creando un modelo de espiritualidad secularizada. Optó por el poder en detrimento del amor, por el marketing religioso en lugar de la santidad, por lo que pasa y perece y no por lo que es eterno, por lo exterior y no por lo interior, por lo público y no por lo secreto.<sup>12</sup>

Barbosa de Souza intenta recuperar la práctica de la espiritualidad dentro de las iglesias protestantes. Reflexiona sobre la importancia de la Trinidad como marco para una espiritualidad integral, a partir de las reflexiones de teólogos como San Agustín, Ricardo de San Víctor, Jonathan Edwards, Karl Rahner, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff, entre otros. Reivindica el monasticismo como una forma de protesta cristiana frente a una vida robotizada en una cultura materialista y de mercado. Habla de la importancia del desierto como un lugar donde se produce la conversión de nuestro corazón. Finalmente, el autor subraya la centralidad de la confesión como un camino en dirección a la verdad y la luz. Otro de los pastores protestantes en Brasil, con un programa de espiritualidad es Osmar Ludovico Da Silva, pastor luterano que reside en Curitiba.<sup>13</sup>

Más recientemente, hemos trabajado este importante tema en nuestra obra *La espiritualidad que deseamos* donde definimos la espiritualidad desde una perspectiva evangélica:

Podemos entender la espiritualidad como «vida según el Espíritu», vida abierta a las acciones del Espíritu de Dios que, tanto bíblica como experiencialmente no se reduce sólo a la intimidad ni mucho menos a lo individual sino que es abarcadora, englobando todas las dimensiones de la vida y de la realidad.<sup>14</sup>

La espiritualidad cristiana se distingue de todas las otras espiritualidades en cuanto es una espiritualidad centrada en Jesucristo, trinitaria en su concepción y encarnada en las realidades personales,

12. Ricardo Barbosa de Souza, *O caminho do corafão*, Curitiba: Encontró editora, 1996, pp. 95-96.

13. Véase el programa de su seminario «Espiritualidade e reestruturação do ser», 31 de octubre a 5 de noviembre de 2001 y su conferencia «Orar con el corazón».

14. Alberto F. Roldan, *La espiritualidad que deseamos*, Buenos Aires: Publicaciones Alianza, 2003, p. 33.

sociales y políticas y sus fuentes principales son la Palabra de Dios y la oración.

#### 4. Espiritualidad interreligiosa

Pasando las fronteras de la Iglesia y del cristianismo, existe hoy una espiritualidad que se denomina «interreligiosa» porque no solamente dialoga con otras espiritualidades que no son cristianas sino que las acepta o incorpora en sus discursos. Pensamos, por ejemplo, en el caso de la actual producción de Leonardo Boff. En su obra *Espiritualidade: um caminho de transformafSo*, Boff habla de la espiritualidad en el sentido de un «cambio interior» y distingue fuertemente la espiritualidad de la religión. El primer autor que cita y que más destaca en su trabajo es el famoso Dalai Lama. Boff dice que el Dalai Lama definió la espiritualidad como «aquello que produce en el ser humano un cambio interior».<sup>15</sup> Boff insiste en distinguir —aunque no separar— entre religión y espiritualidad. La primera tiene lenguaje, discursos, edificios culturales y físicos que se construyen a través del tiempo. La espiritualidad es una cualidad interior de la persona humana. Después, el autor analiza la espiritualidad de Jesús, que para Boff es una espiritualidad en la cual se conjugan la mística y la política. Pero más adelante, Boff muestra dos caminos de espiritualidad: el occidental y el oriental. El primero tiene que ver con el cristianismo. El segundo, con muchas religiones históricas antiguas como, por ejemplo, el budismo tibetano. Abiertamente, Boff dice: «El Oriente y el Occidente se abrazan y nos entregan la posibiidad de una experiencia comprehensiva y totalizadora de Dios, de lo divino o del misterio».<sup>16</sup> Aunque luego el autor habla específicamente de la Trinidad como centro de la espiritualidad cristiana —es claro que no puede olvidar totalmente que es autor de obras como *La Trinidad, la sociedad y la liberación*— la sensación que nos produce al leer su nuevo libro es que todos los caminos de espiritualidad —entendida ésta como una transformación interior— son válidos. Entonces surgen preguntas insoslayables: Si todos los caminos son válidos ¿dónde radica la singularidad de Jesucristo? ¿Dónde podemos encontrar la importancia central de la cruz y la resurrección? ¿Dónde queda la urgencia de la predicación del Evangelio de Jesucristo el Hijo de Dios? Si la persona hoy alcanza su transformación por cualquier camino, entonces: ¿Qué significado

15. Leonardo Boff, *Espiritualidade. Um caminho de transformagao*, Rio de Janeiro: Sextante, 2001, p. 16.

16. *Ibid.*, pp. 44-45.

tiene proclamar que en Jesucristo Dios intervino en la historia humana para salvarnos, liberarnos, transformarnos en hijos e hijas de Dios? Es claro que la perspectiva de Boff sobre la espiritualidad es representativa de un modelo macroecuménico que supera los marcos cristianos clásicos.

Así como las teologías surgidas en el campo académico y sistemático y las que aparecen en el campo popular producen influencias en las iglesias, también las corrientes diferentes de espiritualidad ejercen su influjo para iluminar o para confundir. La espiritualidad es fundamental para la fe cristiana y debemos reivindicarla dentro de una cultura que está saliendo de la secularización y entrando gradualmente en espiritualidades diversas, meditación, misticismo, etc. Pero, al mismo tiempo, debemos subrayar que la verdadera espiritualidad se estructura a partir del paradigma de la Trinidad, es meditación en Dios Padre, en la persona de Jesucristo y por la acción del Espíritu Santo, único que puede generar en nosotros una espiritualidad verdadera, profunda y que en verdad transforma nuestra vida interior para que se exprese en lo interior.

## 5. Teología feminista

A partir de los años 1960s se produce lo que se denominó «movimiento feminista» en el mundo. En los años 1970s y en ámbitos académicos de universidades, se produjo una revolución con la introducción de la categoría de «género».<sup>17</sup> La historiadora Joan Scott<sup>18</sup> define el género a partir de dos afirmaciones:

- a) Género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, basado en las diferencias perceptibles entre los sexos.
- b) Género es una forma primera de representar relaciones de poder.

17. Este movimiento teológico es llamado de varias maneras: «teología de género», «teología feminista», «teología de la mujer», etc. Para un análisis de las diversas nomenclaturas véase: Virginia R. Azcuy: «Bosquejos sobre teologías escritas por mujeres en América Latina», *Cuadernos de Teología*, Vol. XXII, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2003, pp. 149-174.

18. Cit. por Luiza Tomita, «A teología feminista no contexto de novos paradigmas», en *Teología aberta ao futuro*, p. 145.

¿Qué se propone hacer la teología feminista? Trata de rehacer toda la teología a partir del género, con la premisa de que toda la teología occidental fue construida a partir del dominio que ejercieron los hombres y que, inclusive, se encuentra en la misma Biblia. En términos claros y enérgicos, dice Tomita:

Deconstruir las relaciones asimétricas socialmente establecidas entre mujeres y hombres en la construcción de la historia del pueblo de Dios... Privilegiar la experiencia de lo cotidiano vivido por las mujeres de todas las clases y étnias, al hablar de la experiencia de la gracia en nuestra vida... Resaltar el nuevo modo de hablar de Dios, a partir de una experiencia subjetiva y emocional o mostrar una mística inspirada en la pasión y sensualidad de una relación amorosa, como la que inspiró el Cantar de los Cantares.. Articular la teoría con la práctica de lo cotidiano de las mujeres... Esas son perspectivas que las mujeres están desarrollando en nuestro nuevo modo de hacer teológico en América Latina.<sup>19</sup>

Se trata, como puede verse, de muchos objetivos que encara la teología feminista, es decir, es muy ambiciosa en sus propósitos. Tal vez por ese motivo es que no existe una sola clase de teología feminista. Las teologías feministas son variadas y pluridimensionales.<sup>20</sup> Teólogas feministas de renombre mundial son, entre otras: Rosemary Reuther y Elizabeth Shüssler Fiorenza.<sup>21</sup> En América Latina, además de las teólogas ya citadas, son muy conocidos los trabajos de la biblista Elsa Támez.<sup>22</sup> Por su parte la argentina Nancy Bedford desarrolla una teología feminista en perspectiva sistemática y define el feminismo del siguiente modo:

El *feminismo* se puede definir en términos generales como un movimiento multifacético orientado a conseguir una sociedad que rechaza

19. *Ibíd.*, p. 143.

20. Para un estudio histórico de las diversas perspectivas, véase Josep Ignasi Saranyana, *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina*, San José de Costa Rica: Promesa, 2001.

21. La primera es autora de una obra que, en versión brasileña se titula: *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*, Sao Leopoldo: Sinodal, 1993. De la segunda podemos citar las traducciones: *Discipulado de iguais*, Petrópolis: Vozes, 1995 y *Pero Ella Dijo: Prácticas feministas de Interpretación Bíblica*. Ed. Trotta, 1996.

22. Algunos de sus libros de su amplia producción son: *Bajo un cielo sin estrellas, Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo, Cuando los horizontes se cierran, Eclesiastés o Qohelet y La sociedad que las mujeres soñamos*. Para una introducción al feminismo en perspectiva judaica véase Emmanuel Levinas, «El judaísmo y lo femenino» donde el filósofo judío dice que ese enfoque implica: «Alumbrar los ojos ciegos, devolver el equilibrio —superar, en consecuencia, una alienación última, debida a la virilidad misma del logos universal y conquistador que expulsa hasta las sombras que hubieran podido abrigarlo—, tal sería la función ontológica de lo femenino, la vocación de aquella 'que no conquista'». *Difícil libertad*, Buenos Aires: Lillmod, 2008, p. 82. Cursivas originales.

ce todas las decisiones y las categorías que se basan únicamente en el sexo biológico de las personas. Su objetivo es conseguir la igualdad, la dignidad y la humanidad de todas las personas, de tal modo que se propone conseguir los cambios sociales necesarios para que tal objetivo se realice en las vidas, tanto de las mujeres como de los hombres. El feminismo insiste en que el verdadero desarrollo de la raza humana depende de que los hombres y las mujeres puedan realizarse y crecer, no solamente por lo que hagan los hombrs (o las mujeres) en detrimento de otro sexo.<sup>23</sup>

La teología feminista intenta superar las dicotomías tan generalizadas en el inconsciente colectivo instalado en el cristianismo a través de los siglos. Teólogos tan importantes como Agustín de Hipona, Tertuliano, Santo Tomás y otros en la historia de la Iglesia muestran una perspectiva negativa hacia la mujer, la que fue permanente asociada con el mal, el pecado y la tentación. Por el contrario, el hombre era identificado con el «espíritu» (la pureza, la «esencia» humana) mientras la mujer lo era con el cuerpo (la materia, lo «inferior»). Una teología construida solamente por los hombres parece privilegiar la mente y la razón por encima de los sentimientos, las emociones, en suma: el cuerpo. La teología feminista intenta una deconstrucción de todo ese andamiaje conceptual construido por los hombres.

Un especialista español del campo de la ética, Marciano Vidal, reconoce la contribución de la teología feminista en su comprensión de la ética, afirmando:

De mi parte, creo en la necesidad y posibilidad de una ética teológica en la cual se integren los presupuestos metodológicos y los intereses temáticos del feminismo, que pueden ser conectados para construir un proyecto válido. Como dice Monique Dumais: «la ética feminista puede ser comparada con una sinfonía que está al punto de ser compuesta. Diversas variaciones son posibles a partir de un tema básico: las experiencias de las mujeres».<sup>24</sup>

La teología feminista representa uno de las corrientes más fértiles dentro del mundo teológico cristiano latinoamericano. En lo que se refiere a la Argentina, existe un Foro sobre Teología y Género que funciona dentro del Instituto Universitario Isedet, y que produce materiales de reflexión sobre esta temática. Una de sus primeros trabajos

23. Nancy Bedford, «La espiritualidad cristiana desde una perspectiva de género», en *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires: Isedet, 2000, p. 108. Cursivas originales.

24. Marciano Vidal: «Los principios básicos de la ética feminista» en *Razón y Fe*/223, p. 156, cit. por Margarida Luiz Ribeiro Brandao, «Género y experiencia das mulheres», *Teologia aberta ao futuro*, pp. 164-165.

ha sido la obra de varias autoras: *Puntos de encuentro*?<sup>25</sup> La teología feminista es una invitación a superar esquemas que tradicionalmente, por siglos, dominó el universo conceptual de la teología, prácticamente elaborada por hombres. El mínimo que la teología feminista nos enseña es a usar un lenguaje que incluya a las mujeres en los discursos. Ya no más: «la imagen de Dios es el hombre»... también lo es la mujer... ya no más solamente hablar de «pastores» sino también de «pastoras»... ya no más referirnos a «teólogos» sino también a «teólogas». Si en Cristo ya no hay más «varón ni mujer», como dice Pablo en Gálatas 3:28, entonces ya no podemos continuar con discursos en los cuales, explícita o implícitamente se conceda supremacía o importancia mayor a los hombres en detrimento de las mujeres.<sup>26</sup> No obstante todo lo positivo y enriquecedor que tiene la teología feminista en general, es oportuno tener en cuenta que, a veces, algunas formas de feminismo pueden caer en el mismo error del machismo, aunque con signo contrario y, en situaciones extremas, derivar en declaraciones rayanas con la herejía y el mal gusto.<sup>27</sup>

En síntesis: Instalados en el siglo XXI, es preciso que busquemos nuevos caminos de reflexión teológica que superen lo alcanzado por la teología de la liberación y de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, estudiados en el capítulo 5. En este sentido, las teologías de espiritualidad y las feministas, pueden representar oportunidades y posibilidades para esa superación. En un sentido general, toda teología debiera derivar de alguna manera en la espiritualidad cristiana. Porque, como afirma Gustavo Gutiérrez: «una auténtica teología es siempre una teología espiritual [...] La vida de fe, por lo tanto, no

25. Nancy Bedford, Mercedes García Bachmann y Marisa Strizzi (editoras), *Puntos de encuentro. Producciones del Foro sobre Teología y Género*, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2005. Entre los varios ensayos, se destacan: «Teología e inequidad de género: Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas» (Virginia Azcuy), «En búsqueda de relaciones igualitarias (Elsa B. Agüero) y «Familia, género y creencias religiosas» (Estela Somoza).

26. Un análisis crítico del discurso desde la perspectiva feminista es el trabajo de Dolores Sánchez: «Mujer hasta la tumba. Discurso médico y género: una aproximación al análisis crítico del discurso a un texto didáctico de ginecología», *Discurso y sociedad*, vol 1 (2), 1999, pp. 61-84.

27. Un ejemplo de este tipo de discurso es el artículo de Lisa Isherwood «La encarnación y los cuerpos», *Cuadernos de Teología*, vol. XXII, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2003, p. 138.

es solamente el punto de partida; es también el punto de llegada del trabajo teológico». <sup>28</sup> En lo que se refiere a la teología feminista, representa un camino relativamente nuevo para los escenarios eclesiales latinoamericanos pero está llamada a influir positivamente en ellos a fin de que reconozcan, en teoría y práctica, la igualdad entre hombres y mujeres a la vista de Dios en Jesucristo.

28. Gustavo Gutiérrez, «Praxis de libertação e anuncio», *Concūum* 96, p. 744, cit. Por Benedito Ferraro, «Teologia em tempos de crise», *Teología aberta ao futuro*, p. 179. Una referencia personal sobre Gustavo Gutiérrez: en ocasión de la entrega del doctorado *honoris causa* que le otorgó la Universidad de Buenos Aires en enero de 2000, recuerdo que le dije: «Gustavo: siempre me llamó la atención el énfasis que usted hace de la espiritualidad». A lo que me respondió: «Es que sin ella, no somos cristianos».

# CAPÍTULO 9:

## LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA ANTE LOS DESAFÍOS PLURICULTURALES

La educación cristiana y teológica debe ser particularmente sensible a la cuestión de la conciencia de sí y el desarrollo personal, es decir, a la situación existencial concreta de las personas involucradas en la tarea educativa.

— Daniel Schipani

# ¿Y qué relación hay entre teología y educación? ¿Qué es «educación teológica»? ¿Cuáles son sus fundamentos y sus fines? ¿Qué importancia tiene esa educación ante los desafíos de culturas plurales? Estas son algunas de las preguntas que intentamos responder en este capítulo. Primeramente, definimos lo que es educación teológica. En segundo lugar, esbozamos brevemente cómo hemos llegado a esta etapa histórica en educación. En tercer lugar, reflexionamos sobre los desafíos que plantea la posmodernidad a la educación. En cuarto término, nos referimos a cuatro ideas-fuerza que es necesario profundizar en educación. En la quinta sección, establecemos vinculaciones entre educación, la diferencia y culturas plurales. Finalmente, en la última parte del capítulo, ofrecemos una propuesta para una educación en general y teológica en particular, haciendo énfasis en la solidaridad inspirada en el modelo de Jesús de Nazaret.

## 1. ¿Qué es educación teológica?

Existen muchas definiciones de educación teológica. Veamos algunas de ellas, procedentes de diferentes autores y perspectivas.

Definición A: «La educación teológica es el proceso por medio de la cual la iglesia es formada en la fe e informada sobre ella, para articularla en hechos y palabras, con integridad bíblica, teológica, histórica y ética, y vitalidad espiritual, a través de fronteras geográficas, sociales, psicológicas, culturales, políticas, económicas y religiosas». (Orlando Costas). Esta definición afirma que la educación teológica es un proceso. Es decir, no es algo instantáneo, sino de largo alcance. El sujeto de la educación teológica es la Iglesia. Ella, por medio de la educación teológica, es formada e informada en la fe.

La Iglesia se expresa en palabras y en hechos. Como Jesucristo (Hch. 1:1,2).

Definición B: «La educación teológica significa la transmisión a otra persona de lo que sabemos de Dios y su relación para con el mundo». (Sydney Rooy). Esta definición acentúa la transmisión de persona a persona lo que sabemos de Dios a la luz de su revelación.

El Dios que es el tema de la educación teológica no es un Dios escondido ni ausente, sino relacionado intensa y pasionalmente con su pueblo y con su mundo. Se pueden percibir, en esta definición, las influencias de la teología reformada, a la cual pertenece Sidney Rooy.

Definición C: «La educación cristiana consiste en los esfuerzos deliberados, sistemáticos y sostenidos, mediante los cuales la comunidad de fe se propone facilitar estilos de vida cristianos por parte de personas y de grupos».<sup>1</sup> (Daniel Schipani, sobre la base de la definición de John Westerhoff).<sup>2</sup> Esta es, a nuestro juicio, una de las defini-

1. Daniel S. Schipani, *El Reino de Dios y el ministerio educativo de la Iglesia*, Miami: Caribe, 1983, p. 13. El autor toma como base la definición de J. H. Westerhoff en «Toward a definition of Christian Education», en *A Colloquy on Christian Education*, Filadelfia: United Church Press, 1972.

2. A propósito de John H. Westerhoff, se trata de un educador cristiano estadounidense, que ha hecho notables aportes a la educación teológica. En castellano, es muy conocido su libro: ¿Tendrán fe nuestros hijos?, Buenos Aires: La Aurora, 1979. Westerhoff se mostró siempre abierto a perspectivas educativas que procedieran de diversos contextos, inclusive de América Latina, al punto de haber sido influido por la Teología de la Liberación. Schipani comenta que en el libro: *Living the Faith Community: The Church that Makes a Difference* (Mineapolis: Winston, 1985), «Westerhoff analiza, entre otras cosas, la cuestión de la iglesia como comunidad de base, su conciencia profética alternativa, y su pasión por el extranjero y el oprimido». *Teología del ministerio educativo. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1993, p. 236, nota 77.

ciones más completas sobre educación teológica: la educación supone esfuerzos que tienen las siguientes características:

- a) Son deliberados, es decir, intencionados.
- b) Son sistemáticos. Siguen una cierta metodología y se ajustan o expresan cierto sistema. Eso es inevitable.
- c) Son sostenidos. No son esporádicos. Se trata de educar sostenidamente.
- d) La comunidad de fe es el sujeto activo de la educación teológica.
- e) La meta es: facilitar el desarrollo de estilos de vida cristianos. Esta es la clave que varias veces aparece en el Nuevo Testamento en pasajes como: 1 Pedro 1:18; 2:10ss. y 2 Pedro 3:3 ss., que destacan el estilo de vida que debe caracterizar a los cristianos y cristianas como fruto de la educación en la fe. También Pablo lo destaca en Efesios 4:17-32.

## 2. La educación: cómo llegamos a esta etapa.<sup>3</sup>

La educación, como hecho histórico y social, se da siempre en un contexto cultural determinado y cambiante. En el mundo grecorromano, por ejemplo, era conocido el papel del tutor (*paidagogós*) que era el esclavo que conducía y cuidaba al niño en su formación. En la alta Edad Media surgió el escolasticismo, que implicaba la adopción de ciertos métodos que los maestros usaban en su labor pedagógica. En el Racionalismo y luego el Iluminismo, se privilegió la razón como el arbitro de todo saber humano, verificable y transmisible. Las crisis surgidas en el siglo XXI y los cambios de paradigmas que provocaron, nos ubican ahora en lo que se ha dado en llamar «posmodernidad». Surgen entonces preguntas clave que demandan respuestas a lo menos tentativas: ¿Qué implicaciones tiene la posmodernidad para la educación? ¿Cuáles son las ideas-fuerza que necesitamos para extender nuestra mirada al fenómeno de la posmodernidad? ¿Qué implica la diferencia como uno de los talentos propios de la posmodernidad? ¿Cuáles son los imperativos de esta nueva situación? ¿Cómo debería ser una educación alternativa para la cultura posmoderna? Son estas algunas de las cuestiones que orientan nuestra búsqueda.

Para las siguientes secciones del capítulo nos fundamentamos especialmente en Francisco Imbernon «Amplitud y profundidad de la

3. Desde esta sección incorporo algunos contenidos de mi ensayo «La educación ante el desafío posmoderno de la diferencia», presentado a la Universidad del Salvador, Maestría en Educación, Buenos Aires, diciembre de 2004.

mirada. La educación ayer, hoy y mañana»<sup>4</sup> y José Sacristán «El *currículum*: ¿Los contenidos de la enseñanza o un análisis de la práctica?»<sup>5</sup> Pero también apelaremos a otra bibliografía que se vincula directa o indirectamente con nuestro tema, especialmente Zygmunt Bauman y Néstor García Canclini.

### 3. ¿Qué es la posmodernidad con relación a la educación?

Ya nos hemos referido a la posmodernidad en el capítulo 6 de este libro. A los autores citados: Gianni Vattimo, Richard Rorty, Jean Francois Lyotard y José María Mardones, es oportuno agregar ahora la perspectiva de Zygmunt Bauman. Este sociólogo polaco opta por la metáfora de lo líquido, para referirse a una modernidad que ya no es sólida como en sus orígenes. Su carácter «líquido» o «fluido», apunta a la movilidad, la liviandad, la levedad e inconstancia del fenómeno. Dice en *Modernidad líquida*:

Los primeros sólidos que debían disolverse y las primeras pautas sagradas que debían profanarse eran las lealtades tradicionales, los derechos y obligaciones acostumbrados que ataban de pies y manos, obstaculizaban los movimientos y constreñían la iniciativa. Para encarar seriamente la tarea de construir un nuevo orden (¡verdaderamente sólido!), era necesario deshacerse del lastre que el viejo orden imponía a los constructores.<sup>6</sup>

Bauman también utiliza las imágenes del «barco» y el «avión». Antes, el «capitalismo pesado» viajaba en barco. Se demoraba más pero se sabía a dónde iba. Ahora, el «capitalismo liviano» viaja en avión pero no se sabe el rumbo, vuela con «piloto automático» lo cual suscita la pregunta del famoso film: *¿Y dónde está el piloto!* "La sociedad líquida está en contra de trabas, barreras, fronteras, controles y redes o nexos sociales. Todo ello es interpretado por Bauman en términos de «poderes globales». Dice:

Los poderes globales están abocados al desmantelamiento de esas redes, en nombre de una mayor y constante fluidez, que

4. Francisco Imbernón (compilador), *La educación en el siglo XXI. Los retos del futuro inmediato*, Barcelona: Grao, 1999.

5. José Gimeno Sacristán y J. Y. Pérez Gómez, *Comprender y transformar la enseñanza*, Ediciones Morata, 1993.

6. Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 9.

es la fuente principal de su fuerza y la garantía de su invencibilidad. Y el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes humanas permiten que esos poderes puedan actuar.<sup>7</sup>

Esta cruda descripción que Bauman hace los poderes que actúan para dismantelar redes y relaciones humanas que son la clave para el mantenimiento del tejido social, impone preguntas importantes: ¿de qué modo las iglesias cristianas son comunidades que, actuando como especie de contracultura, se conforman como grupos de apoyo y de consolidación de los vínculos interpersonales? ¿De qué manera la educación teológica puede ayudar al fortalecimiento de nuevos modelos de iglesia que sean comunidades de pertenencia en este mundo posmoderno y globalizado?

Para intentar una respuesta a estas cuestiones, es adecuado recurrir nuevamente a Francisco Imbernón. El educador español nos invita a tener una mirada amplia al fenómeno educativo cuando dejando de lado o superando la mirada inmediata, cercana, de corto alcance, propone «salvar esa mirada de corto alcance y estimular el hábito de una mirada más amplia y profunda».<sup>8</sup> Esa mirada le conduce a una crítica de lo que fue la educación hasta hace poco, en un «ayer muy cercano». Imbernón sostiene que la educación funcionaba como acomodación al sistema, era únicamente reproductora y derivaba en una función alienadora seguramente por no estar arraigada en la realidad del mismo educando y, además, paralizaba nuevas alternativas educativas facilitando «la consolidación del conformismo educativo».<sup>9</sup> Se manifestó en el campo educativo el europeísmo que Víctor Massuh definiera como «un proyecto marcado por el egotismo cultural de la Europa moderna, convencida de la superioridad de sus valores».<sup>10</sup> Este espíritu de superioridad cultural es criticado por Imbernón porque derivó en «un elitismo academicista que les lleva a considerar la tradición cultural occidental como superior y única, despreciando otras identidades y aportaciones culturales [...]» En pro de una calidad educativa se produjo un gerenciamiento educativo que, según juzga Imbernón, echó por la borda las conquistas educativas logradas en el último tercio del siglo pasado. Y se llegó a lo que defi-

7. *Ibíd.*, p. 20. Véanse también del mismo Bauman: *Éticaposmoderna* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004), *Amor líquido y Vidas desperdiciadas* (Buenos Aires: Paidós, 2005).

8. *Op. Cit.*, p. 63.

9. *Ibíd.*, p. 64.

10. Víctor Massuh, *El llamado de la Patria grande*, Buenos Aires: Sudamericana, 1983, p. 144.

11. *Op. Cit.*, p. 64.

ne como «la mayor de las perversiones: apropiarse de la palabra, de la idea, pero sin que se traduzca en acción».<sup>12</sup> Fundamentándose en otros pensadores como Apple, Giroux y McLaren, Imbernón sostiene que los debates sobre el papel de la educación se desarrollaron en un plano demasiado abstracto, idealista, pero sin aplicar los instrumentos a la historia y la realidad sociopolítica concreta. Pondera los trabajos de esos autores, a los que añade los aportes de Popkewitz,<sup>13</sup> pero aún reconociendo que cuando hacemos teoría siempre ejercemos una acción de práctica política<sup>14</sup> insiste en que el problema radica en la falta de una aplicación en la praxis educativa y en instituciones concretas. Propone entonces lo que pasamos a analizar en el acápite siguiente:

#### **4. Cuatro ideas-fuerza para desarrollar y profundizar en educación**

Imbernón propone cuatro ideas-fuerza que por su importancia y poder germinador merecen ser citadas aquí.<sup>15</sup>

- a) La recuperación por parte del profesorado y de cualquier agente educativo del control sobre su proceso de trabajo, devaluado como consecuencia de la fragmentación organizativa y curricular, del aislamiento, de la autonomía ficticia y de la rutinización y mecanización laboral. El objetivo consiste en hacer más fuertes a los profesores y profesoras para aumentar su auto consideración.
- b) La segunda idea cuestiona la legitimación del conocimiento o del discurso pedagógico oficial que se imparte en las instituciones educativas, que juzgamos estrecho e insuficiente para el siglo XXI.
- c) El importante papel de la comunidad como verdadera integrante del proceso educativo. Hay que fomentar una participación activa en las estructuras democráticas.

12. *Ibíd.*, p. 65.

13. Véase a propósito Thomas S. Popkewitz, «Reforma, conocimiento pedagógico y administración social de la individualidad: la educación escolar como efecto del poder», y mi trabajo presentado en la cátedra «La administración social de la libertad. Contenidos teológicos en el enfoque de Thomas S. Popkewitz», Ramos Mejía, agosto de 2004.

14. Para las relaciones entre teoría y praxis, véase el ensayo de Víctor Massuh, *Nihilismo y experiencia extrema*, Buenos Aires: Sudamericana, 1975, pp. 177-180 donde afirma: «No hay dos momentos separados: la teoría, pasiva, y la praxis, activa. Toda gran teoría filosófica es, en sí misma, operante», (p. 177). Cursivas originales.

15. *Op. Cit.*, pp. 65-66.

- d) La escuela universal (de los dogmas y grandes verdades) que tan buen servicio prestó a la revolución industrial en la modernidad, y que se fue extendiendo a todas las clases sociales, está inmersa en una profunda crisis de legitimidad.

Ahora, antes de intentar formular una propuesta concreta, es necesario indagar sobre un aspecto particular de la problemática planteada como lo es el desafío de la diferencia.

## 5. La educación, diferencia y culturas plurales

Una de las características de la posmodernidad que se vincula en forma directa con la cuestión educativa es la de la diferencia. Imbernon describe la situación posmoderna del modo siguiente:

la posmodernidad (con su actitud de desconfianza ante las grandes promesas de la sociedad moderna: libertad, justicia, igualdad; la actitud de desengaño ante las 'grandes palabras', propuestas morales y éticas; el escepticismo que produce el refugio en el privatismo, en la moda en el 'móntalo como puedas'(Mardones, 1990).<sup>16</sup>

El derecho a la diferencia ha sido analizado por autores como Peter Berger y Gianni Vattimo. El primero, sociólogo de Boston, comenta cómo se producen las diferencias en una sociedad de comunicación y donde las ventanas al conocimiento están abiertas. Peter Berger dice: «Por pluralismo entiendo aproximadamente lo que el término significa en su acepción común: la coexistencia entre diferentes grupos, con paz ciudadana, dentro de una única sociedad».<sup>17</sup> Luego, ilustra adecuadamente el concepto mediante las siguientes imágenes:

El pluralismo que aquí nos interesa se produce cuando las vallas se rompen. Los vecinos se asoman a la valla, hablan entre sí y se asocian recíprocamente. De manera inevitable comienza a ocurrir a continuación lo que he llamado «contaminación cognoscitiva»: los diferentes estilos de vida, valores y creencias empiezan a mezclarse.<sup>18</sup>

16. *Oíd.*, p. 67.

17. Peter L. Berger, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona: Herder, 1994, p. 53.

18. *IUD.*,vp. 54-55.

El pluralismo, entonces, es el resultado, entre otros factores, de una sociedad dominada por los medios de comunicación social y por una sociedad urbana que implica permanentes movimientos de personas y de grupos humanos. Las vallas de contención de esos grupos en el pasado se rompen para dar lugar a un intercambio fluido de ideas, valores y estilos de vida. Se produce, en consecuencia, lo que Berger denomina «contaminación cognoscitiva» donde ya no resulta posible mantener un *ethos* puro, tradicional, no contaminado, como lo fuera, en el pasado, la ética puritana tal como la presenta el filme *La letra escarlata*.<sup>19</sup> Los medios de comunicación social introducen otro tipo de problemática, que es la instalación del pluralismo ideológico.

Por su parte Gianni Vattimo pone de manifiesto la tendencia hacia la aceptación de la diferencia y el papel que juegan los medios de comunicación social en esta problemática:

[...] el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades «locales» —minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas— que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, y contingentes. [...] La liberación de las diversidades es un acto por el cual éstas «toman la palabra», hacen acto de presencia, y, por tanto, se «ponen en forma» a fin de poder ser reconocidas; todo lo contrario a cualquier manifestación bruta de inmediatez.<sup>20</sup>

Surgen entonces preguntas inevitables tales como: ¿Qué significa el derecho a ser diferentes? ¿Se trata de unidad en la diversidad o la resignación frente a otro que posee más? Para Imbernón, los desafíos que esta situación posmoderna formula a la educación tienen que ver con el rechazo a una educación exclusora, el afianzamiento de una educación ambiental como mecanismo de preservación y mejoramiento de la naturaleza (la ecología); la educación política de los ciudadanos como una educación para la democracia; la reformulación de la función del profesorado y las alternativas a la escuela como espacio físico educativo. En lo que hace al escenario de la Argentina de hoy, y a modo de ilustración de la tendencia al reconocimiento

19. Este filme, cuya protagonista es Demi Moore, está basado en una novela homónima que describe la situación de una mujer que resulta embarazada por un pastor protestante durante los tiempos de la colonización puritana en los Estados Unidos, acción por la cual ella es condenada a llevar públicamente en sus vestidos, una visible letra A, de color escarlata.

20. Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990, p. 84.

de la diferencia y del pluralismo, recuérdese el reciente debate en la legislatura porteña para instalar la educación sexual en las escuelas. Se entabló una lucha que por momentos llegó a ser muy rispida entre quienes apoyaban el proyecto inicial propuesto por organizaciones gay y el otro proyecto que procuraba dar a los padres un papel fundamental y decisivo en la estructuración curricular de la educación sexual. Como sabemos, todo quedó sin resolver porque ninguno de ambos proyectos llegó a tener la aceptación del mínimo requerido.

En cuanto a las culturas plurales un estudioso de esa realidad en América Latina, el filósofo argentino Néstor García Canclini, se refiere tanto a «culturas híbridas» que surgen del entrecruzamiento de diferentes culturas como de la globalización. En su obra *La globalización imaginada*, García Canclini hace un análisis crítico de esa realidad mostrando que no se trata de un concepto unívoco y que está llamado realmente a unificar a todos. Más bien se trata de un proceso a través del cual siguen sacando ventajas los países centrales en detrimento de los periféricos. Dice este escritor refiriéndose a los factores tales como las migraciones laborales, los exilios políticos y económicos y la macroeconomía:

Si bien el proceso comenzó antes de lo que en rigor puede llamarse globalización, es con estos movimientos de la segunda mitad del siglo XX que se llega al punto en que, por ejemplo, una quinta parte de los mexicanos y una cuarta parte de los cubanos vive en Estados Unidos. Los Angeles se volvió la tercera ciudad mexicana, Miami la segunda concentración de cubanos, Buenos Aires la tercera urbe boliviana. ¿Cómo pensar una nación que en gran medida está en otra parte? ¿Cómo se forma el imaginario de una ciudad o de un país cuando un alto número de quienes lo habitan no son de aquí, cuando los libros, las películas y los programas de televisión que nos nombran se producen desde observatorios lejanos?<sup>21</sup>

En el campo académico, citando a un catedrático cubano de la Universidad de Stony Brook, dice García Canclini: «hay más profesores de literatura latinoamericana en los estados de Nueva York y California —que se dedican mayormente a la investigación (con seis horas de clase por semestre) y son remunerados en términos de clase media— que en toda Latinoamérica. Si la nación es una comunidad imaginada —se pregunta— ¿qué será la nación enseñada desde otra?»<sup>22</sup>

21. Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Buenos Aires: Paidós, 1999, p. 52.

22. *Ibid.*, p. 76.

¿Qué significa la identidad étnica en estos contextos pluriculturales? ¿Qué significa ser estadounidense, mexicano, argentino o europeo? En el último caso, la situación se agudiza desde la existencia de la Unión Europea que incorpora desde el habitante que nació en España, pasando por Francia, Alemania y abarcando también a República Checa y Eslovaquia. Por ese motivo, Paul Ricoeur sugiere cambiar el énfasis de identidad por reconocimiento. Dice:

En la noción de identidad hay solamente la idea de lo mismo, en tanto reconocimiento es un concepto que integra directamente la alteridad, que permite una dialéctica de lo mismo y de lo otro. La reivindicación de la identidad tiene siempre algo de violento respecto del otro. Al contrario, la búsqueda del reconocimiento implica la reciprocidad.<sup>23</sup>

## 6. Propuesta para una educación en un mundo de culturas plurales

Es evidente que, en términos generales, la educación no ha estado preparada para tan grandes y profundos cambios como los que hemos expuesto. El advenimiento de la posmodernidad no encontró a quienes se dedicaban a la educación, con herramientas idóneas y metodologías que respondieran a la primacía y reconocimiento de las diferencias tanto de la cultura como de los propios educandos. Es preciso, entonces —siguiendo las orientaciones de Imbernón—<sup>24</sup> tener en cuenta el carácter obsoleto de los procesos, materiales y herramientas, hacer un diagnóstico preciso de las nuevas necesidades del alumnado, buscar nuevas motivaciones para el aprendizaje, advertir la fuerte influencia del entorno social buscar nuevos métodos, utilizar medios tecnológicos, conocer especificidades y adaptaciones culturales, respeto y atención a las culturas específicas y dar importancia a las necesidades concretas de las personas que están involucradas en la educación. A partir de estos desafíos, nuestra propuesta para una educación alternativa y que responda a la nueva situación descrita debería ser:

- 1) Una educación que tome conciencia de la nueva condición posmoderna. Toda la educación en Occidente ha sido forjada en el marco teórico del Racionalismo y del Iluminismo. Si bien no podemos desconocer lo positivo de ese marco, es evidente que se trata, en cierto modo, de un reduccionismo cartesiano forjado en

23. Paul Ricoeur, *La critique et la conviction: entretien avec Francois Azouvi et Mar Launay*, París: Calmann-Lévy, 1995, p. 96, cit. *enlbid.*, p. 112.

24. *Op. Cit.*, p. 75.

el famoso axioma: «Pienso, luego existo» (*cogito ergo sum*). Hoy, reconocemos que el ser humano no es solo razón (*ratio*) sino también pasión, sentimientos, emociones, cuerpo. Somos una totalidad en la diversidad, un especie de microcosmos en el cual no solo está presente la razón sino también los impulsos pasionales tan profundamente estudiados por Freud, por ejemplo. Los educadores en la nueva condición posmoderna deberán conocer bien esta cultura en la cual están inmersos y desarrollan su tarea. De otro modo, estarán respondiendo preguntas que nadie se formula o dando recetas que ya no satisfacen las necesidades del alumnado en esta nueva situación cultural.

- 2) Una educación alternativa para la posmodernidad, deberá poner atención en las diferencias presentes en el alumnado. Se trata de diferencias sociales, económicas, religiosas y étnicas, entre otras variables. Concretamente para ilustrar el tema, tómese en cuenta el aluvión inmigratorio que se produjo en los años 90 con la implementación de las políticas neoliberales en la Argentina, especialmente durante el gobierno de Menem. Para situar el ejemplo en un contexto geográfico concreto, el barrio de Liniers fue decididamente transformado con el advenimiento de decenas de familias de origen boliviano. En las cercanías de la terminal de ómnibus, es fácil detectar negocios de los más diversos, atendidos por bolivianos, mercados de frutas, restaurantes y hasta clínicas médicas de ese origen. Es obvio, entonces, que el alumnado boliviano que concurre a las escuelas e instituciones educativas, representa una cultura diferente a la argentina. Y ello plantea preguntas: ¿Es posible implementar el mismo currículum para alumnos/as bolivianos/as que el que se implementa a los nacionales? ¿Cómo se determinan los puntos de partida o conocimientos previos de unos y de otros? ¿Cómo educar en este escenario plural?
- 3) Es necesario tender hacia una flexibilización curricular. En este sentido, apelando a los conceptos vertidos por José Sacristán, es importante que los docentes distingan los tipos de currículum y sus aplicaciones concretas. Nos invita a no caer en la ingenuidad de pensar que todo se reduce a los programas oficiales o a los mismos profesores porque: «Una cosa es lo que a los profesores se les dice que tienen que enseñar, otra es lo que ellos creen o dicen que enseñan y otra distinta lo que los alumnos aprenden».<sup>25</sup> Sacristán nos invita a distinguir entre el currículum manifiesto y el curricu-

25. José Gimeno Sacristán, «El currículum: ¿Los contenidos de la enseñanza o un análisis de la práctica?, p. 152.

lum oculto para encontrar el curriculum real.<sup>26</sup> Aporta la definición de Stenhouse: «El *curriculum* es una tentativa para comunicar los principios y rasgos esenciales de un propósito educativo, de forma tal que permanezca abierto a discusión crítica y pueda ser trasladado efectivamente a la práctica».<sup>27</sup> Es precisamente ese carácter de apertura a la discusión crítica, lo que debe caracterizar a la elaboración y, sobre todo, la aplicación del curriculum en el proceso educativo, en medio de culturas plurales y cambiantes. A esto denominamos flexibilización curricular, contraria a dogmas inmodificables.

- 4) Estrechamente vinculado a lo anterior, está la necesidad de tomar en cuenta diversos factores y cuestiones que se relacionen con una elaboración del curriculum. En este sentido, como señala Sacristán, habrá que abordar cuestiones de diverso orden:<sup>28</sup> *epistemológico*: para determinar qué se considera conocimiento; *político*: para ver quien controla, selecciona y distribuye ese conocimiento; *económico*: para ver como se vincula el conocimiento con la distribución desigual del poder, los bienes y los servicios; *técnico*: en cuanto a cómo hacer llegar el conocimiento a los alumnos; *estético*: para ver cómo ligar el conocimiento con la experiencia del alumno; *ético*: para determinar qué idea de moral o ética preside las relaciones profesores/alumnos y, finalmente, *histórico*: en cuanto a determinar desde qué tradición se abordan estas interrogantes. Estas cuestiones que menciona Sacristán, merecerían un tratamiento pormenorizado si quisiéramos relacionarlas con la educación teológica como tal. Baste por ahora indicar que es preciso hacer una revisión integral de la *curricula* que se implementa en muchos seminarios e instituciones teológicas tanto de América del Norte, Centroamérica y Sudamérica, cuyos contenidos y perfiles, en muchos casos, pertenecen a una cultura y cosmovisión que ya no existen y, por lo tanto, ofrecen un servicio limitado a la Iglesia y su misión en nuestro mundo hoy. En muchos casos, no se trata de que esa educación no ha tenido en cuenta la cultura, simplemente se trata de que transmite y reproduce signos culturales que han sido sacralizados en otras geografías que se presentan

26. Para un análisis crítico del curriculum oculto en la reforma educativa, véase Geoff Whitty, «Las aulas y el curriculum» en *La escuela, el estado y el mercado*, Madrid: Ediciones Morata, 2000, pp. 118-120 donde el autor demuestra que en las escuelas orientadas al mercado se pone de manifiesto un nuevo «curriculum oculto» propio de la mercantilización y en el cual se transmiten valores (quizás mejor expresado: antivalores) tales como el individualismo, la competitividad, el máximo rendimiento y la diferenciación.

27. Cit. *en* *ibid.*, p. 169.

28. *Ibt'd.*, p. 168.

como si fuera «palabra de Dios» y, por tanto, infalible. Si la teología es camino siempre en apertura —como venimos insistiendo en esta obra— la educación teológica también tiene que ser un camino abierto a las realidades presentes y futuras de nuestro entorno cultural, en nuestro caso, latinoamericano.<sup>29</sup>

- 5) Privilegiar el diálogo y la criticidad. Ya no son suficientes las clases magistrales en las cuales el maestro o profesor expone los contenidos de un tema porque él es el que sabe y los alumnos son receptores pasivos que no saben. Esto fue dura y profundamente criticado por el pedagogo brasileño Paulo Freiré en lo que denominaba «educación bancaria». En una sociedad de culturas plurales y posmodernas es necesario retomar esa crítica y optar por una pedagogía de diálogo fecundo y permanente entre varios participantes del hecho educativo. Por un lado, el diálogo maestro/alumno que permita conocer y respetar más a este último como el verdadero sujeto activo del aprendizaje y no un mero receptor de conocimientos. El diálogo entre la institución educativa con el entorno social y político en que está inmersa. Ampliando la tercera idea-fuerza propuesta por Imbernón, es necesario tomar en cuenta que:

La institución educativa ya no posee un saber instituido incuestionable, sino que éste se expande en el tejido social, y para hacerlo suyo la institución educativa necesita de la interrelación y participación de toda la comunidad si no se quiere excluir a nadie del derecho a la educación, a la libertad y la felicidad.<sup>30</sup>

En términos concretos esto significa la necesidad de un planeamiento de reuniones y encuentros periódicos con el entorno social de la institución educativa: padres y madres de los alumnos, profesionales de otras disciplinas, instituciones deportivas, religiosas y culturales como forma de integrar la escuela o institución educativa a la vida social de la ciudad o pueblo donde desarrolla su labor.

Por otra parte, junto al diálogo en múltiples direcciones, será necesario privilegiar el carácter crítico del hecho educativo superando las meras transmisiones de conocimientos y contenidos que no siempre responden a las necesidades de los alumnos participantes. Debe-

29. En este sentido, una obra que hace algunos aportes para la educación teológica en América Latina es la obra conjunta: Osear Campos (editor), *Teología evangélica para el contexto latinoamericano*, Buenos Aires: Kairós, 2004.

30. *Op. Cit.*, p. 66. El mismo autor define el aprendizaje dialógico como aquel que se da en la relación educativa como proceso de comunicación intersubjetiva, p. 78.

rán enseñarse métodos de lectura crítica que implican, como básico, determinar como dice Lyotard:<sup>31</sup> ¿Quién transmite? ¿A quién? ¿Con qué base? ¿De qué forma? ¿Con qué efecto?

- 6) Propender a una didáctica de la narración. Desde el Racionalismo y acentuado después con el Iluminismo, se instaló en la cultura occidental una tendencia a jerarquizar los «saberes fuertes» y conocimientos científicos en detrimento de las mitologías y las narrativas. Hoy asistimos a una revalorización del mito como un lenguaje pre-científico pero de ninguna manera despreciable o descartable. Tanto desde las ciencias de la religión, como es el caso de Mircea Eliade<sup>32</sup> como desde la filosofía posmoderna representada por Gianni Vattimo, asistimos hoy a una revalorización del mito como lenguaje pre-científico pero no por ello despreciable. Para no salirnos de nuestro marco teórico, veamos algunos conceptos clave de Vattimo. Este pensador italiano sostiene que la experiencia de la verdad ya no puede ser más como lo era antes y, en una crítica a la influencia cartesiana, dice: «El sujeto posmoderno, si busca en su interior alguna certeza primera, no encuentra la seguridad del *cogito* cartesiano, sino las intermitencias del corazón proustiano, los relatos de los *media*, las mitologías evidenciadas por el psicoanálisis».<sup>33</sup> Partiendo la propia definición de Vattimo sobre el mito: «no es un pensamiento demostrativo, analítico, etc.; sino narrativo, fantástico, coimplicante de las emociones»<sup>34</sup> podemos decir que es posible y necesario introducir metodologías narrativas en el proceso de enseñanza/aprendizaje. Esas metodologías pueden consistir en lecturas de novelas y relatos, en videos y *films*, en relatos mitológicos propios de la cultura premoderna a la que pueden pertenecer los estudiantes como medios idóneos y acaso mucho más apelativos que los hasta ahora privilegiados recursos de conocimiento propios de la era científica, racionalista y técnica. Es oportuno aquí citar un ejemplo del escritor mexicano Carlos Monsiváis:

Pero mi papá dijo que a la escuela de gobierno no iba aunque enseñaran mejor que las monjas, porque él no era protestante. ¿Qué tenía que ver el protestantismo con que me enseñaran a

31. Jean-Francois Lyotard, *A condigno pós-moderna*, Rio de Janeiro, 1997, p. 88. Hay traducción al español por Planeta-Agostini.

32. Véase por ejemplo *Mito y realidad*, Barcelona: Labor, 1992.

33. Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, p. 132.

34. *Ibíd.*, p. 113.

leer? Esa lucha la oí yo desde chica; es un pleito que me traen, que los protestantes, que los católicos, yo nomás de orejona, oyendo, císcalo, císcalo diablo panzón, y nada de que lo ha ciscado porque ese pleito tiene mucho y va para largo. Hasta la fecha nao sé lo que serán esos argüendes que nomás atarantan, pero por culpa del maldito protestantismo no me mandaron a la escuela sino con las monjas que no me enseñaron nunca a escribir ni a leer. Nomás a rezar...<sup>35</sup>

Relacionando lo expuesto en este punto con la educación teológica en particular, es preciso tomar conciencia de la importancia de introducir medios visuales, *films*, novelas, cuentos y otros recursos no tradicionales en la enseñanza de la teología, que muestren la presencia de los temas teológicos en esos medios no tradicionales. Necesitamos desmitificar la idea instalada en el inconsciente colectivo en el sentido de que la teología sólo está en libros de texto que se refieren específicamente a ella: «teología sistemática», «teología del Nuevo Testamento», «teología latinoamericana», etc. Los educadores debemos ser apasionados por la búsqueda de los temas teológicos en las novelas, las películas, los programas televisivos, etc. Esto enriquecerá no sólo el contenido, sino que mostrará a los estudiantes de teología que ella, como la filosofía, convive con nosotros, es parte de la vida humana en todas sus dimensiones.<sup>36</sup>

- 7) Es necesario optar por una pedagogía de la esperanza. Hablar de la esperanza en estos tiempos posmodernos, de crisis de los grandes relatos y, también, de crisis de ideologías que en los años 70 dominaban el escenario de la cultura mundial y, para no ir fuera de nuestras fronteras, específicamente en América Latina, parece un desfasaje. Sin embargo, se trata de no caer en el fatalismo de

35. Carlos Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Barcelona: Anagrama, 2000, p. 40. Monsiváis cita un tramo de *Hasta no verte Jesús mío* (1969) de Elena Poniatowska.

36. Algunas ilustraciones: para un curso sobre familia en la posmodernidad que ofrecí en el Seminario Teológico Presbiteriano de México D.R., usé como uno de los textos la novela de Carlos Fuentes *Las buenas conciencias*, que muestra el conflicto ético y moral que se suscita en el personaje central, un joven llamado Jaime Ceballos, cuando desde Guanajuato se tiene que trasladar a México D.F. Para otro curso sobre ética posmoderna que dicté en el Instituto Bíblico Buenos Aires, leímos en clase la famosa novela *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley que, de manera incisiva, se anticipa desde la ciencia-ficción, a lo que es hoy el mundo posmoderno y globalizado. En ambos cursos, vimos en plenaria el film *Amores perros*, del director mexicano Alejandro González Iñárritu que expone con abierta crudeza la desintegración humana en nuestro mundo hoy. El mismo cineasta ha dirigido más recientemente la película *Babel*, que muestra la incomunicación en el mundo globalizado hoy.

la historia sino que, por el contrario, optemos por la posibilidad de cambios hacia una educación más democrática, más amplia y, sobre todo, más solidaria. Como lo formula el propio Imbernón a manera de invitación: «desarrollar una pedagogía de la resistencia, de la esperanza, y para seguir creyendo en las posibilidades de la educación en el siglo XXI».<sup>37</sup>

- 8) Debemos educar para la solidaridad. Debemos unir *competencia con solidaridad*. Necesitamos ser competentes para nuestra labor educativa cristiana. Necesitamos estudiar, prepararnos para una sociedad del conocimiento. La Iglesia no puede estar ajena a ese fenómeno, primero, porque la preparación bíblica y teológica es un mandato de Dios (Dt. 6; 2 Tim. 3: 16, 17). Pero la educación debe conducirnos a una adecuada convivencia en la Iglesia y en el mundo. A partir de Filipenses 2: 1ss. Pablo nos exhorta a tener un mismo sentir, una misma mente en Cristo. En otras palabras, nos invita a ser solidarios, a la convivencia mediante cuatro condiciones:
- a) Estímulo a la unidad.
  - b) Consuelo de amor
  - c) Compañerismo en el Espíritu. Mostrar «espíritu solidario» como traduce La Biblia del peregrino.
  - d) Afecto entrañable, («ternura del cariño», BP).

Entonces, como consecuencias tendremos:

- a') Un mismo parecer
- b') Un mismo amor
- c') Una misma alma y pensamiento
- d') No haremos nada por egoísmo y vana-gloria
- e') Velaremos no sólo por nuestros intereses sino también por el de los otros.

## Conclusión

Tanto la educación en general como la teológica en particular, es un fenómeno que se da siempre en un contexto histórico y cultural determinado. Encontrándonos en esta etapa de la historia que se da en llamar «posmodernidad», «globalización» y «culturas plurales», estamos desafiados a la construcción e implementación de una educación

37. Op. Cit., p. 78.

que tome en serio los desafíos expuestos. A modo de síntesis: Entendemos que sólo una educación que tome conciencia de la condición posmoderna de nuestra cultura, dé mayor atención a las diferencias en el alumnado, tome en cuenta la pluralidad de culturas, apunte más al reconocimiento del otro que a la propia afirmación de la identidad, flexibilice el curriculum para adaptarlo a las situaciones cambiantes, privilegie el diálogo y la criticidad y apele a lo narrativo como forma idónea de enseñanza/aprendizaje se puede tornar en una pedagogía de la esperanza y una educación para la solidaridad. Sólo una educación teológica que encarne estas características, podrá ayudar a las iglesias cristianas a ser comunidades de pertenencia y de vínculos sólidos en un mundo fragmentado. Para ello, habrá que unir mente, cuerpo y sentimientos. En palabras poéticas:

*El río que nuestros sentidos  
—los muchos sentidos de la corporeidad viva, entera,  
cuerpo/mente e irradiación de deseos—  
ya saben que nunca es el mismo río,  
es, sin embargo, el río de nuestras esperanzas  
con las cuales fecundaremos el futuro.<sup>38</sup>*

38. Hugo Assmann y Jung Mo Sung, *Competencia e sensibilidade solidaria. Educar para a esperança*, Petrópolis: Vozes, 2001, p. 325.

## CAPÍTULO 10:

# EDUCACIÓN Y CULTURA COMO HERRAMIENTAS PARA LA MISIÓN

Dios llama a su pueblo a ser un signo de shalom, la vanguardia de la comunidad venidera de Dios, una comunidad de cambio cultural.

— John H. Westerhoff

Las iglesias, de hecho, no son entes abstractos, sino instituciones inmersas en la Historia, donde la educación también se da.

— Paulo Freiré

# y\*""^  
Ó<sup>l</sup> ¿Cómo se relacionan la educación y la cultura? ¿Es posible educar sin tomar en cuenta el contexto cultural en que ese hecho se concreta? ¿Hasta qué punto tanto la educación como la cultura pueden ser herramientas para la Iglesia? En todo caso, ¿herramientas para qué? ¿No será que también, dialécticamente, la Iglesia debiera ser una herramienta, medio para un fin superior a ella? Estas son algunas de las preguntas que tomaremos en cuenta para nuestro trabajo. Hemos estructurado el contenido de este capítulo bajo tres ejes: en el primero, desarrollamos el tema de la educación como acción cultural según el pensamiento de Paulo Freiré; en el segundo, nos referimos a la Iglesia y la educación en la *missio Dei* y en el tercero, reflexionamos sobre la Iglesia y su relación dialéctica con la cultura, con el anhelo de que esta exposición suscite preguntas y propuestas para nuestra situación en nuestro contexto eclesial, misional y cultural.

## 1. La educación como acción cultural según el pensamiento de Paulo Freiré

Creo que todos conocemos algo de Paulo Freiré. Sabemos que fue un educador brasileño que revolucionó métodos de alfabetización en los sectores pobres de Brasil. Nacido en Recife en 1921, se educó en el catolicismo. Pasó hambre en la crisis de 1929 y, aunque se licenció en derecho, por influencia de su esposa, profesora de escuela primaria, se dedicó a los temas de la educación y la cultura. En los años 1940 comenzó con su tarea de alfabetización de adultos. Freiré es quien inventó la terminología de «educación bancaria» y y «educación liberadora», «educación como concientización», «niveles de conciencia» y «educación utópica», entre otras expresiones.

Hemos escogido su libro *Acción cultural para la libertad como punto de referencia* para este primer subtema. Freiré nos habla de «La práctica educacional como una interpretación del mundo y del hombre». Sostiene que: «toda práctica educacional implica una postura teórica por parte del educador. Y esta postura teórica implica, —a veces más, a veces menos implícitamente,— una interpretación del mundo y del hombre».<sup>1</sup> El ser humano, sigue reflexionando Freiré, en su proceso de orientación en el mundo no sólo asocia imágenes, como lo hacen los animales, sino que comprende ante todo, lo que denomina «pensamiento-lenguaje», lo que es definido como «la posibilidad del acto de conocer a través de la praxis, por medio de la cual el hombre es capaz de transformar la realidad».<sup>2</sup>

Freiré denomina a su proyecto como «una pedagogía utópica». Aclara, a fin de que no sea confundida con el sentido popular del término utopía, que «no significa que sea idealista o impracticable, sino que está comprometida en una constante denuncia y anunciación».<sup>3</sup> A modo de ampliación puede decirse que la utopía, en la comprensión de Freiré no es lo no-realizable, sino más bien comprende el acto de denuncia del mundo que deshumaniza y el anuncio del mundo que humaniza. Por eso la utopía no sólo exige conocer críticamente sino que es, en sí mismo, un acto de conocimiento. Vinculando la utopía con la educación y la cultura, Freiré afirma: «Esta es la razón por la cual el carácter utópico de nuestra teoría y práctica educacional es tan permanente como la propia educación que, para nosotros es acción cultural».<sup>4</sup> Encontramos aquí unos conceptos clave de la propuesta

1. Paulo Freiré, *Acción cultural para la libertad*, México: Tierra Nueva-CUPSA, 1983, p. 17.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 43.

4. *Ibid.*, p. 44.

educativa y cultural de Freiré: tanto su teoría como su práctica educativa tienen un carácter utópico que impulsa al futuro y a la esperanza de transformación siendo la educación una acción cultural porque es acción en el mundo.

En el capítulo titulado «Existencia en y con el mundo», Freiré afirma que en tanto seres conscientes, los seres humanos están no sólo *en* el mundo, sino *con* el mundo y que por lo tanto, sólo ellos, como seres abiertos, son «capaces de lograr la compleja operación de transformar simultáneamente al mundo por intermedio de su acción, y de entender y expresar la realidad del mundo a través de su lenguaje creador».<sup>5</sup> No sólo es importante el mundo en y con el cual el ser humano vive y se relaciona, sino también la historia porque esa acción del ser humano en y con el mundo se da siempre en un contexto físico e histórico concreto.

El siguiente capítulo dedicado al tema de «niveles de conciencia» es clave no sólo en el desarrollo de esta obra que resumimos, sino también para entender la propuesta educativa y cultural de Freiré. En efecto, Daniel Schipani dice: «La idea de los distintos niveles de conciencia es crucial para entender la concientización».<sup>6</sup> Freiré se refiere a varias culturas y niveles de conciencia. Habla de la «cultura del silencio» como una expresión superestructural que condiciona ese tipo especial de conciencia, una cultura que «determina la infraestructura en la cual se origina».<sup>7</sup> Esa cultura del silencio deriva en una «sociedad silenciosa» ya que, aunque lo haga: «Su voz no es auténtica; se reduce a un eco de la metrópoli. En todos los casos, la metrópoli habla y la sociedad dependiente escucha».<sup>8</sup> Caracterizando a las sociedades latinoamericanas, Freiré las define como sociedades cerradas desde la conquista por españoles y portugueses y agrega: «Son sociedades dependientes, aunque haya cambiado el polo de decisión del cual fueron objetos, en diferentes momentos históricos: Portugal, España,

5. *Ibid.*, p. 55.

6. Daniel S. Schipani, *Teología del ministerio educativo. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1993, p. 28.

7. Es dable observar aquí el uso de las categorías Marx en cuanto a infraestructura y superestructura de la realidad. En efecto, el propio Freiré cita al pie de la página 65 a Louis Althusser y su obra: *Para leer a Marx*,

8. Paulo Freiré, *Acción cultural para la libertad*, p. 68. Aquí, el autor inserta una nota que es altamente cuestionadora de algunas misionologías del Noratlántico: «Es interesante notar como ocurre esto con las Iglesias. El concepto de 'tierras misioneras', es original de las metrópolis. Para que exista una tierra misionera, tiene que haber otra que la defina como tal. Hay una coincidencia significativa entre las naciones enviadoras de misiones y las metrópolis, así como la hay entre las tierras misioneras y el Tercer Mundo. Nos parecería a nosotros, al contrario, que todas las tierras son terreno misionero en la perspectiva cristiana».

Inglaterra o los Estados Unidos».<sup>9</sup> Uno de los niveles de conciencia que Freiré menciona críticamente es el de la «conciencia dominada». Sostiene que ese tipo de conciencia «no logra una distancia suficiente de la realidad, a fin de objetivarla y conocerla en forma crítica».<sup>10</sup> Esto tiene múltiples aplicaciones a mi ver y puede ser dicho en términos descriptivos: los sujetos dominados, no sólo política sino pedagógica y aún teológicamente, no toman conciencia de su situación hasta que logran distanciarse del fenómeno para objetivarlo y analizarlo con capacidad crítica.

No siendo posible en nuestro limitado espacio referirnos a otros contenidos de esta obra de Freiré, más allá de las críticas que pueden hacerse a su proyecto desde la óptica cristiana,<sup>11</sup> es importante destacar que en muchos de sus escritos, el pedagogo brasileño se refiere al cristianismo. Concretamente habla del amor, la fe y la esperanza. Sobre el amor, dice: «No hay educación sin amor. El amor implica lucha contra el egoísmo. Quien no es capaz de amar a los seres inacabados no puede educar. No hay educación impuesta como no hay amor impuesto. Quien no ama no comprende al prójimo, no lo respeta».<sup>12</sup> A modo de evaluación final del aporte de Freiré, dice Schipani: «la contribución freireana estimula, potencialmente al menos, el emerger humano en términos de una mayor libertad y plenitud, especialmente cuando se reinterpreta a la luz de la Historia y la Visión Cristianas desde la perspectiva del ministerio educativo».<sup>13</sup>

## 2. La Iglesia y la educación en la *missio Dei*

No es posible hablar de la Iglesia y su vinculación con la educación y la cultura sin referirnos a la misión. Y, a su vez, no es posible hablar de la misión y no hacer referencias a definiciones y conceptos dada la amplia variedad de perspectivas que existen sobre su comprensión. Tomando en consideración la notable obra de David Bosch *Misión en transformación*, podemos decir, a manera de síntesis provisional, que la fe cristiana es intrínsecamente misionera, que la misionología<sup>14</sup> es una rama de la teología de modo que no es posible elaborar misionología sin contenidos teológicos, que «la misión no admite definición;

9. *Ibid.*, p. 71.

10. *Ibid.*, p. 72.

11. Algunas de las críticas formales al proyecto educativo de Freiré pueden verse en Schipani, *Op. Cit.*, pp. 35-38 y Samuel Escobar, *Paulo Freiré: Una pedagogía latinoamericana*, México: Kyrios-CUPSA, 1993, pp. 230-232.

12. Paulo Freiré, *Educação e Mudança*, p. 29, citado por Escobar, *Op. Cit.*, p. 247.

13. *Op. cit.*, p. 43.

14. Denominada también «misiología».

no debe ser encerrada dentro de los estrechos confines de nuestras predilecciones». <sup>15</sup> La misión cristiana, además, expresa la relación entre Dios y su mundo. Como *missio Dei*, significa:

[...] la autorevelación de Dios como el que ama al mundo; el compromiso mismo de Dios en este mundo y con este mundo; la naturaleza y la actividad de Dios que abarca a la Iglesia y al mundo, y en la cual la Iglesia tiene el privilegio de participar. <sup>16</sup>

Una pregunta inquietante que surge en la introducción del libro de Bosch, es: ¿qué tipo de Iglesia puede concretar o desarrollar la *missio Dei*? Y el propio autor responde por vía negativa qué clases de iglesias no pueden llevar a cabo esa misión. Dice Bosch:

[...] ni una iglesia secularizada (es decir, una iglesia preocupada únicamente por las actividades y los intereses de este mundo) ni una iglesia separatista (es decir, una iglesia involucrada únicamente en la tarea de ganar almas y prepararlas para el más allá) puede articular fielmente la *missio Dei*.<sup>17</sup>

Si ni una iglesia secularizada ni una iglesia separatista son capaces para materializar la *missio Dei* cabe preguntarse ¿Cómo debe ser la Iglesia que puede encarnar esa misión? Al respecto, se nos ocurren algunas ideas:

- a) Debe ser una iglesia que entiende cabal y plenamente en qué consiste la *missio Dei*. Para ello, deberá estudiar sin preconcepciones ni reduccionismos, cuál es el propósito o plan de Dios no sólo para la humanidad sino para el mundo.
- b) Debe ser una Iglesia que, aunque distinga entre Iglesia y mundo, Iglesia y sociedad, esa distinción no le conduzca a una separación ya que distinguir no es separar.
- c) Debe ser una Iglesia que incorpora la educación como una de sus tareas esenciales. En este sentido, debemos afirmar que la Iglesia es, en su esencia, una comunidad educativa que, como tal, tiene a la educación dentro de sus prioridades. Y ello, porque la educación es uno de sus núcleos fundacionales de la Gran Comisión

15. David Bosch, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Grand Rapids: Libros Desafío, 2000, p. 24. Para más datos sobre la *missio Dei* véanse: Christopher Wright, *La misión de Dios*, Buenos Aires: Certeza, 2009; Charles Van Engen, Dean S. Gilliland & Paul Pierson, *The Good News of the Kingdom*, Orbis Books, 1993; Alberto E Roldan, *Reino, política y misión*, Buenos Aires, 2010 (inédito).

16. *Ibid.*, pp. 25-26.

17. *Ibid.*, p. 27.

en la cual Jesús dijo: «enseñándoles a obedecer todo lo que les he mandado a ustedes». (Mateo 28:20<sup>a</sup>, NVI). De modo que así como Jesús en su ministerio terrenal fue, sobre todas las cosas, Maestro, la Iglesia debe ser maestra de educación como parte esencial de su misión en el mundo,

- d) Debe ser una Iglesia que comprende la integralidad de su ministerio educativo. En definición de Schipani:

[...] el propósito global del ministerio educativo es facilitar que las personas se apropien del evangelio del reino de Dios, respondiendo existencialmente al llamado a la conversión y al discipulado en medio de la comunidad de Jesucristo, la cual debe promover la transformación social para el aumento de la justicia y la paz, hacer accesible el conocimiento de Dios y el amor a Dios, y fomentar el emerger, la integridad y la plena realización de los seres humanos.<sup>18</sup>

### 3. La Iglesia en su relación dialéctica con la cultura

La Iglesia siempre tiene relación con la cultura. Entendemos cultura en un sentido amplio, como todo aquello que es forjado por los seres humanos en un tiempo y espacio determinados. El ser humano es forjador de cultura en términos de lenguaje, vestimentas, costumbres, arte, ciencia, etc. Desde la perspectiva reformada no hay problema alguno de vincular la fe con la cultura. Como bien analizó Helmut Richard Niebuhr en su notable obra *Cristo y la cultura*, la visión calvinista o reformada de ese binomio hace que Cristo (léase la fe cristiana o el Evangelio) sea un «transformador de la cultura». No se trata de rechazar la cultura ni subsumirla en la Iglesia ni considerar a Cristo y la cultura en tensión sino, más bien, el poder del Evangelio para transformar la cultura para la gloria de Dios. Hay dos aspectos de la teología reformada que se relacionan estrechamente con este tema: uno es la «gracia común» de la que habla Calvino, y que implica que Dios opera en el mundo, manteniendo la vida y la existencia, aliviando la maldición que pesa sobre el mundo, frenando de alguna manera el proceso de deterioro y facilitando el desarrollo de la vida. Y el segundo, precisamente el llamado «mandato cultural». Dice al respecto el colega y amigo Mariano Ávila:

En íntima relación con este principio de la gracia común, surge el gran principio del así llamado *mandato cultural*. Calvino

18. *Op. Cit.*, pp. 119-120. Cursivas originales.

entendió que la iglesia se hallaba bajo el imperativo divino no sólo de llevar el evangelio a toda creatura, sino también de «sojuzgar la tierra y dominarla» en el nombre y para la gloria de Dios (Génesis 1:26-28).<sup>19</sup>

Grandes teólogos reformados como Abraham Kuyper en Holanda y Gresham Machen en Estados Unidos han recogido esta perspectiva insistiendo en la importancia de la acción de los cristianos en medio de la cultura apoyando el desarrollo de las ciencias y las artes. Pero mucho más cerca de nosotros, concretamente en Perú, tenemos el ejemplo de John Mackay como un teólogo inserto en la cultura del país hermano, que obtuvo su doctorado en filosofía en la Universidad de San Marcos, fundador del Colegio San Andrés, involucrado en el ámbito de la política y la cultura, siendo amigo, entre otros, de los políticos José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre y del filósofo Luis Alberto Sánchez. El propio Mackay explica las relaciones entre el Reino, la Iglesia y la cultura:

Al vivir para el Reino, la Iglesia de Cristo jamás podrá acomodarse por completo a ninguna cultura. Tiene ella que tener constantemente el sentido del peregrino, pero haciendo a la vez todo el bien que pueda, identificándose en la forma más estrecha con la cultura, con la civilización a la que pertenecen sus miembros, con el objeto de ejercer toda la influencia que pueda en el pensamiento y en la vida. Pero ninguna cultura, ninguna civilización ha de satisfacer por completo. Ella va siempre por delante avanzando en su peregrinación hacia la última frontera. La Iglesia, por cierto, no es de este mundo; pero tiene que servir a los mejores intereses de este mundo.<sup>20</sup>

19. Mariano Ávila Arteaga, «La cosmovisión calvinista» en Ángel Reynoso M. *et. al.*, *Calvino vivo*, México: El Faro, 1987, pp. 141-142. Cursivas originales.

20. John A. Mackay, *Realidad e idolatría en el cristianismo contemporáneo*, 2da. Edición, Buenos Aires: Misur-Kairós, 2004, p. 47. Además de los ejemplos mencionados de la influencia del calvinismo en la cultura, hay otro que proviene de Puerto Rico. Aristómeno Porras menciona el caso del pensador puertorriqueño Eugenio María de Hostos, quien decía: «El protestantismo, tan desconocido por sus detractores y por eso tan calumniado, pero tan rico y tan activo en su incansable evolución, da en negativa la confusa imagen del orden que se busca». Porras, «Calvino y la cultura occidental» en *Calvino vivo*, p. 152. Y agrega Porras: «Hostos predica la educación, la honestidad, el trabajo permanente, el empleo completo del tiempo, la libertad de pensamiento y acción y la formación de una conciencia individual recta. En estos principios, netamente calvinistas, ve Hostos la semilla redentora de América y del mundo». *Ibid.* El ensayista argentino Víctor Massuh dedica un estudio al pensamiento de Hostos, afirmando: «En suma, Hostos comprendió que la transformación americana, su 'liberación mental', consistía fundamentalmente en la creación de un hombre nuevo. De modo que, desde el punto de vista de esta creación, el esfuerzo educativo por laborar sobre la circunstancia social, se convirtiera en la ineludible

¿A qué nos referimos con «relación dialéctica» entre la Iglesia y la cultura? Con esa expresión deseamos reflejar que la Iglesia y la cultura se intercompenetran. En la comprensión reformada de la cultura no hay una visión maniquea ni una fuga del mundo a causa de su perversidad intrínseca. El mundo sigue siendo de Dios y el propósito de El es redimirlo para su gloria. Por lo tanto la Iglesia está llamada a influir en el mundo creando valores cristianos en la sociedad y, al mismo tiempo, recibir la influencia de la cultura a la cual sirve. Esta es una manera de hablar de la encarnación de la Iglesia en la cultura pues así como Jesús «vino a su mundo» encarnándose en un espacio y tiempo concretos, viviendo como judío, hablando el arameo, participando de las fiestas de su pueblo, la Iglesia está llamada a una inmersión en la cultura en la que vive, tomando como herramientas para su misión, todos aquellos elementos de la música, el arte, la filosofía, la ciencia y otros elementos que puedan servir a ese propósito y transformando con el poder del Evangelio y los valores del Reino de Dios, todos aquellos elementos que necesitan ser modificados. Es interesante constatar que el propio Freiré hace referencia a la encarnación como dimensión pedagógica cuando, refiriéndose a Cristo, dice: «El mismo era la Verdad, la Palabra que se hizo carne... Esta palabra nunca se puede aprender si al mismo tiempo no se capta su significado, y su significado no se puede captar si también ella no se encarna en nosotros».<sup>21</sup> La relación dialéctica entre la Iglesia y la cultura es como un dar y recibir en un movimiento constante a través del cual somos permanentemente modificados y, a su vez, producimos modificaciones en su entorno.

## Conclusión

En un mundo cada vez más globalizado y tecnificado, en una sociedad cada vez más despersonalizada y donde los individuos terminan siendo sólo un número de código de barras, las iglesias cristianas están llamadas a tomar en cuenta la educación y la cultura como herramientas para la realización de su misión. No se trata, sin embargo, de tomar esas herramientas como meros recursos secundarios que se pueden usar y dejar como meros objetos instrumentales. Se trata, por el contrario, de tomarlos en serio y con el mayor de los respetos porque, según la teología reformada, entendemos que Dios está activo

urgencia de actuar sobre el hombre mismo, sobre su propia alma». *América como inteligencia y pasión*, México: Tezontle, 1955, p. 14.

21. Paulo Freiré, «Know, Practice and Teach the Gospels», en *Religious Education*, vol. 70, Nro. 4, p. 547, citado por Escobar, *Op. Cit.*, p. 249.

no sólo en la Iglesia sino en el mundo que, nunca insistiremos demasiado, sigue siendo «el mundo de Dios». Por todo ello, debemos ser Iglesia que auspicia y fomenta la educación no sólo cristiana y teológica sino la educación *per se*, en la cual debemos influir con los valores del Reino de Dios que, como tal, supera nuestras fronteras eclesiales. Estamos llamados a insertarnos en la cultura humana y tomar de ella todos los recursos idóneos para la realización de la misión a la cual Dios, en su soberanía, nos ha invitado a participar. Sólo entendiendo esto, la Iglesia será el signo del *shalotn* de Dios para su creación, la vanguardia del cambio cultural y un anticipo del Reino venidero.

## CONCLUSIÓN

A lo largo de esta exposición —que ahora llega a su fin— ha quedado en claro que la teología, entendida como reflexión sobre la realidad desde la óptica de la fe, es un pensamiento situado en un contexto histórico determinado y, por ello, siempre inacabado. Mal podemos, entonces, finalizar la reflexión sin aquilatar los resultados de esta investigación y sin proponer caminos alternativos que respondan los desafíos de la posmodernidad, la globalización y crisis diversas. Precisamente en cuanto a esos fenómenos en el escenario latinoamericano, Carlos Juan Moneta admite que, aunque podrá debatirse si la globalización es una fase de transición o una mutación histórica, lo que no puede dudarse es que «existen múltiples elementos que nos indican que el mundo navega en un período de crisis».<sup>1</sup> Este autor, señala varios tipos de crisis: política, social, económica, ética y cultural. De todas ellas, nos parece que las dos últimas tienen relación con el tema que nos ha ocupado: la teología. Si la ética, como fuera expuesto en el capítulo 3, es parte integral de la teología sistemática, es fácil advertir la incidencia que tiene la globalización en este sentido. El comentario del autor citado es acertado, toda vez que define la crisis ética como «multiplicación de guías y señales, pero con una disminución de la calidad e intensidad de los referentes valorativos». Por otra parte, también la crisis cultural se vincula con la teología. Como hemos señalado varias veces en el curso de la exposición, sólo una teología que dialoga con la cultura es capaz de tornarse relevante para el mundo y la sociedad. La alternativa contraria, es decir, la elaboración de una teología ahistórica y acultural —aunque esto último resulte casi imposible en la práctica ya que siempre la teo-

1. Carlos Juan Moneta, «Presentación», en Néstor García Canclini y Carlos Moneta (coordinadores), *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*, Buenos Aires: Eudeba, 1999, p. 7.

2. *Ibíd.*

logía representa una cultura, propia o ajena— podría ser un camino acaso más fácil, pero en todo caso sólo puede ser útil a nivel intraeclesial. Se tornaría algo incambiable, inmutable, tal vez útil a nivel de adoctrinamiento de los fieles, pero con escaso valor e incidencia en la cultura en que está inserta la Iglesia de Jesucristo hoy. Las preguntas son: ¿cuál es el valor y la utilidad de la teología en nuestros tiempos de posmodernidad, globalización y homogenización culturales? ¿Cuál es el saldo positivo y perdurable? ¿Qué clase de servicio debe prestar la teología a la Iglesia y al mundo del nuevo milenio? ¿Cuál es el rol que cabe a los teólogos y a la comunidad de fe, que no es otra cosa que una comunidad teológica? A manera de resumen valorativo de este libro y de una propuesta a continuación elaboramos la presente conclusión.

A despecho de que la palabra «teología» no sea del vocabulario bíblico y ni siquiera de la Iglesia, sino de origen griego, desde los albores de la Iglesia los cristianos convivimos con ella. Para algunos, será algo así como «un mal necesario», para otros una realidad neutral que depende del uso que se haga de ella. Para otros, entre quienes nos incluimos, una herramienta necesaria que surge de la naturaleza misma de la fe: «creo para comprender». Aunque su *status* como ciencia haya sido —y siga siendo hoy— cuestionado en varios ámbitos de la cultura, todavía podemos reivindicarla como tal, si consideramos su tema, Dios en relación con el mundo y el hombre, y si reconocemos el uso de los métodos para su elaboración.

Esto último nos conduce a una toma de posición, en el sentido de que es menester superar los antiguos debates entre «teología bíblica» y «teología sistemática». Evitando las polarizaciones es necesario reconocer la interdependencia de ambas «especialidades». Toda teología que se precie de tal, debe ser «bíblica» en el sentido lato del término, es decir, debe tomar sus datos de la revelación escrita de Dios. Pero, al mismo tiempo, resulta casi insoslayable la necesidad de sistematizar el pensamiento teológico, de articular una afirmación con otra, de construir universos de significado. La mera pregunta «¿qué significa este texto?» es plantear la necesidad de la hermenéutica, de la interpretación e interpelación de ese texto a nuestra realidad cotidiana. Y eso significa elaborar un pensamiento coherente, sistemático, el resultado de un diálogo entre el texto bíblico y nuestra situación. De lo contrario, se trataría pura y exclusivamente —si ello pudiera lograrse— de obtener el frío dato de un texto de la Biblia escrito hace miles de años pero sin incidencia en el hoy del cristiano.

Hemos insistido una y otra vez en que la teología es inherente a la vida y la misión de la Iglesia. No hay Iglesia sin teología, en el

sentido estricto del término, ya que la predicación, la himnología, la liturgia y aun la oración, implican el uso de ciertos contenidos teológicos transmitidos consciente o inconscientemente. Pero para que la teología resulte verdaderamente útil y funcional, es necesario que mantenga una relación permanente con la comunidad de fe y con el entorno cultural que rodea a esa comunidad. Sólo así, la teología dejará de ser algo confuso, extraño e irrelevante, para tornarse en discurso de reflexión y de praxis plenamente comprometida con el Evangelio de Jesús y la humanización del hombre y la mujer que hoy sufren las múltiples influencias de estructuras deshumanizantes y alientantes. De esa manera, la teología se tornará en herramienta eficaz para ayudar a la Iglesia en su misión, su apologética, su pastoral y su ética en tiempos de pluralismo y crisis de valores.

En cuanto a la autoridad de la teología, es necesario reivindicar el postulado de la autoridad de la Biblia, sin dejar de reconocer que ese postulado de *Sola Scriptura* no implica, por lo menos en la práctica, que la Iglesia no tenga tradición o historia. Significa que no debe haber ninguna tradición ni práctica que se oponga a la autoridad de las Escrituras y que toda tradición y práctica deben estar sometidas al juicio de la Palabra.

Un tema central en el libro ha sido el recorrido histórico de la teología en América Latina. Desde los años 40, en los que comienza a gestarse una teología evangélica, hasta las teologías de la liberación y la Fraternidad Teológica Latinoamericana, ha corrido mucha agua bajo los puentes. Mucho se ha avanzado en la construcción de un pensamiento teológico latinoamericano. Todas las corrientes analizadas en la presente obra han aportado lo suyo para el logro de una teología autóctona. Por un lado, están los pioneros del pensamiento protestante latinoamericano: Juan A. Mackay, Alberto Rembao, Gonzalo Báez-Camargo, Erasmo Braga, que fueron los que sembraron la idea de una teología «criolla» que respondiera a la realidad de los países latinoamericanos. Sus esfuerzos, que no podemos dejar de reconocer, se limitaron casi en su totalidad, a una reflexión sobre las relaciones entre el Evangelio y la cultura de entonces. Con todo, representan los «padres» del pensamiento teológico protestante latinoamericano. Una instancia históricamente importante lo constituyó ISAL que, a despecho de lo que con cierta razón podría considerarse extralimitado, fue sin dudas el primer intento por elaborar una teología que respondiera a los tiempos de cambios sociales que la época demandaba. ISAL no sólo sirvió como puente a la más articulada e influyente Teología de

la Liberación, sino que aún fue uno de los acicates para la creación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Un párrafo aparte merece la Teología de la liberación. El *boom* editorial que alcanzó en los años 70 y 80, debe atribuirse no sólo al serio intento por ser «una nueva manera de hacer teología» sino también, a mi ver, a dos hechos insoslayables: responder a un contexto social, político e ideológico que marcó la realidad latinoamericana de esas décadas y, sobre todo, a la profundidad de análisis y amplitud abarcativa de las obras. Ya no se trataba de reflexionar meramente sobre las relaciones de la fe con la cultura, sino que a esa cultura se le ponía «nombre y apellido», es decir, se tomaba en serio el contexto y la praxis en los que estaba inserta la Iglesia y, a partir de ello, se construía una nueva teología. Es así como desde la praxis, se reelaboraba todo el *corpus* teológico: Dios, Jesucristo, salvación, Iglesia. Como toda teología contextual, la teología de la liberación cumplió una etapa histórica. Los cambios acaecidos en el mundo, tales como la desaparición de la URSS, la caída del muro de Berlín, la posmodernidad y, sobre todo, la globalización, pusieron en crisis a esas teologías liberacionistas. Acaso varios de sus postulados centrales, tales como la «opción preferencial por los pobres» y el clamor por la justicia social sean hoy todavía más actuales que cuando fueron formulados inicialmente. A pesar de ello, sólo un miope puede ignorar que —nos guste o no— el mundo ha cambiado y mucho de lo que con esperanza se proclamó entonces —incluyendo el uso del instrumental marxista— hoy aparece como obsoleto. Es menester, en consecuencia, elaborar un nuevo paradigma que responda a una situación y una realidad diferentes, no sin antes reconocer las falencias y/o exageraciones en que se pudo haber incurrido en el entusiasmo inicial.

En el ámbito evangélico, el surgimiento de la Fraternidad Teológica Latinoamericana en 1970 representó la sincera búsqueda por elaborar un pensamiento teológico que pudiera representar una alternativa para la polarización que se daba entonces entre ISAL y el fundamentalismo. Paulatinamente, la FTL fue tomando cuerpo hasta constituirse hoy por hoy en uno de los pocos espacios relevantes para la reflexión teológica evangélica vinculada a la misión de la Iglesia. Enfrenta, sin embargo, algunos desafíos tales como el trasvasamiento generacional que supone un recambio de la nueva generación de pensadores que deberán ir reemplazando a los pioneros del movimiento. Y, además, la necesidad de elaborar una teología interdisciplinaria pero que no se limite a la utilización del texto bíblico como mero aditamento del discurso.

Finalmente, hemos dedicado los dos últimos capítulos a la cuestión de la posmodernidad y sus desafíos para la teología y la Iglesia. Se trata de un espacio quizás desproporcionado en el cuerpo total de la obra, pero se trata de una opción que hemos hecho plenamente convencidos de que el mundo del futuro ya está presente. En otros términos, independientemente del significado y las connotaciones que el término *posmodernidad* puede llegar a tener, la Iglesia hoy vive en medio de un proceso de cambios culturales, ideológicos, filosóficos y económico-sociales que es preciso aquilatar. En consecuencia, no podemos —ni debemos— ser ajenos a lo que hoy significa la posmodernidad, en términos de cuestionamientos a los «metarrelatos», los discursos omnicomprensivos, la herencia iluminista de nuestra cultura occidental, los absolutos éticos y la invitación al pluralismo y el pragmatismo. En este sentido, encaramos una crítica seria a lo que se ha dado en llamar «teología de la prosperidad» que, como ha sido expuesto, representa no tanto al Evangelio sino más bien a esa tendencia posmoderna del discurso fácil y efectista, pragmático y utilitario. En forma gradual pero sostenida, ese tipo de teología se ha instalado en las diversas corrientes evangélicas produciendo mudanzas importantes en la teología y, por ende, en la vida y misión de la Iglesia. Es aquí, precisamente, donde podemos rescatar otra función importante de la teología: servir de instrumento de crítica y autocritica de los postulados teológicos. Pero, una vez más, de lo que a primera vista aparece como negativo, aprendemos también a extraer lo positivo. En el caso concreto de la posmodernidad, una lección importante tiene que ver con la necesidad de que la teología reconozca sus propias limitaciones y admita la existencia de otras disciplinas que también tienen que ver con la realidad y poseen su propio estatuto. La otra lección que la posmodernidad, la globalización económica, social y cultural nos ha dejado, es la que se relaciona con el pluralismo religioso. En este sentido, creemos oportuno señalar la necesidad de que los cristianos aprendamos a convivir con dos clases de pluralismo religioso: *adintra* y *ad extra* de la Iglesia. Luego de algunos años de polémica entre carismáticos y no carismáticos, renovados y no renovados, ha llegado la hora de aprender a convivir en el pluralismo y el reconocimiento de diversidad de enfoques y tendencias. Para fuera de la comunidad de fe, el desafío a que estamos llamados es a reconocer la complejidad de la situación y descartar los viejos sueños del monopolio del saber. No debemos confundir el absoluto de Jesucristo con lo relativo de nuestros discursos sobre él, el absoluto del Evangelio con su polícroma vivencia en diferentes culturas.

Sólo una teología que —con humildad, respeto y horizontes abiertos— se construya desde la comunidad de fe, en diálogo permanente con la realidad social, política, económica y cultural de nuestros pueblos, puede ser instrumento en las manos de Dios para el servicio del mundo. Sólo una teología que es fiel al Evangelio de Jesucristo puede ser la portadora del mensaje del Reino de justicia y paz, recreadora de la esperanza para un mundo en el que impera el desencanto.

# GLOSARIO

A continuación se ofrecen definiciones de términos técnicos utilizados en el presente libro.

*Aposteriori*: Término latino. Se refiere al método inductivo de investigación, que procede desde lo particular a lo general, por lo tanto, es «a posteriori», o sea, después del proceso de investigación.

*Apriori*: Término latino, que se refiere al método deductivo de investigación, que procede desde lo general a lo particular.

*Ad extra*: Término latino que significa «hacia afuera».

*Ad infinitum*: Término latino que significa «al infinito».

*Ad intra*: Término latino que significa «hacia adentro».

*American way of Ufe*: Expresión inglesa que se refiere al estilo de vida norteamericana. Literalmente: «estilo de vida americana».

**Anschauung**: Expresión alemana que significa «contemplación».

**Antropología**: Parte de la teología que estudia al hombre (en griego, *anthropos*). Hay una antropología bíblica y una antropología teológica, que no siempre coinciden en su forma de ver al ser humano.

**Apologética**: Del griego *apología*, significa «defensa». En expresión de Paul Tillich es «teología que responde a la situación».

*Background*: palabra inglesa que significa «trasfondo» o «telón de fondo».

**Bebaióteron**: del griego *fiéfa.10*; (*bébaios*) que significa «firme», «confiado», «verificado».

**Ciencia**: Un modo de conocimiento que aspira a formular mediante lenguajes rigurosos y apropiados, leyes por medio de las cuales se rigen los fenómenos.

**Ciencias sociales**: Conjunto de ciencias que tienen al hombre y la sociedad como centro de estudio e investigación, tales como historia, sociología, psicología, etc. Su auge se debe a la llamada Revolución Industrial, originada en Europa en 1760, proceso que tuvo importantes consecuencias sobre la vida del hombre en sociedad.

**CLADE:** Sigla que significa Congreso Latinoamericano de Evangelización. Hasta ahora se han realizado tres de esos congresos: Bogotá (1969), Lima (1979) y Quito (1992).

**CLAI:** Sigla que significa Consejo Latinoamericano de Iglesias. Nuclea especialmente a iglesias protestantes históricas.

***Communio sanctorum*:** Expresión latina que significa «comunidad de los santos», con referencia a la Iglesia.

**CONELA:** Sigla que significa Confraternidad Evangélica Latinoamericana. Nuclea iglesias evangélicas conservadoras.

***Congregadofidelium*:** Expresión latina. Significa «congregación de los fieles».

***Coniuratio testium*:** Expresión latina. Significa «juramento de los testigos».

**Cristología:** Parte de la teología sistemática que estudia la persona y obra de Jesucristo.

**Decodificación:** Proceso de interpretación de un mensaje que, como tal, viene codificado, estructurado de acuerdo a cierto código de comunicación.

**Destino manifiesto:** En inglés *ManifestDestiny*. Ideología que afirma la supremacía de los Estados Unidos de América (USA), según la cual está llamado a tener el dominio universal, a la manera de un «Israel redivivo».

**Diakrinétoan:** vocablo griego (διακρίνω) que significa «juzgar», «hacer distinciones», «reconocer», «discernir».

**Dicta probantia:** Expresión latina que se refiere a «textos de prueba», es decir, apelar a ciertos textos clave para demostrar la validez de una declaración teológica.

**Dogmática:** Viene del término «dogma». Puede tener un sentido positivo o negativo. En el primer caso, se refiere a la teología que sustenta una iglesia determinada y es casi sinónimo de «teología sistemática». En el sentido negativo, tiene el matiz de rigidez en el pensamiento.

**Eclecticismo:** Actitud por la cual se extrae lo mejor de distintas escuelas de pensamiento.

**Eclesiología:** Parte de la teología sistemática que estudia la Iglesia.

**Ecumenismo:** Del griego *oikoumene* (lit. «casa habitada») en el uso teológico se refiere a los varios intentos de unidad por parte de las iglesias cristianas.

**Epistemología:** Del griego *episteme* (ciencia), puede entenderse como «teoría de la ciencia», en rigor, de la ciencia moderna. En este sentido, debe diferenciarse de *gnoseología* («teoría del conocimiento»). Estudia las posibilidades, límites, problemas y métodos del conocimiento científico. El alemán Emanuel Kant estudia este tema con profundidad.

**Escatología:** Del griego *eskatos* = «lo último», se refiere a la parte de la teología sistemática que estudia las últimas cosas, la venida gloriosa de Jesucristo, el juicio final, cielos nuevos y Tierra nueva.

*Etal.*: Expresión latina que significa «y otros»; se emplea en las citas bibliográficas para indicar que, además del autor indicado, hay otros.

**Evangelio Social:** Término que viene del inglés *Social Gospel* y se refiere al proyecto elaborado por el pastor y teólogo Walter Rauschenbusch en Nueva York, por el cual intentó extraer y aplicar los alcances sociales del Evangelio de Jesús. Rauschenbusch estuvo bajo la influencia del teólogo kantiano Albretch Ritschl.

**Exégesis:** Expresión griega que significa «interpretar» o «extraer el sentido».

*Fenomenal:* Palabra que es de origen griego y significa «lo que aparece», «la  
• apariencia de las cosas». El «fenómeno» se contrapone al ser verdadero. En Kant, es lo opuesto a lo *noumenal*.

**FTL:** Sigla que significa Fraternidad Teológica Latinoamericana, espacio de reflexión teológica surgido en el Clade I y cuya primera reunión formal se concretó en Cochabamba, Bolivia, en noviembre de 1970.

**Fundamentalismo:** Viene de la serie de libros titulados *The Fundamentáis*, publicada en Estados Unidos en 1910, como reacción al liberalismo teológico europeo. Con el correr del tiempo, el fundamentalismo se tornó en un ámbito reaccionario a la ciencia y la investigación. Hoy, es un adjetivo peyorativo que se refiere a movimientos como el «fundamentalismo islámico».

*Gelfhiil:* Término alemán que significa «sentimiento», «algo que se siente». Vocablo central en la teología de Friedrich Schleiermacher.

*Hapax legomena:* Término técnico griego del Nuevo Testamento. Se refiere a los vocablos que aparecen una sola vez (en gr. *anaJé*, *Xeyóxxvov*) en el Nuevo Testamento.

**Heracлитiana:** relativo a Heráclito de Efeso, filósofo griego que vivió hacia comienzos del siglo V a. C. Su frase célebre es «todo fluye», ya que entendía que la realidad es el cambio, el devenir constante: «todo pasa y nada permanece». Así, sostenía que «no podemos bañarnos dos veces en el mismo río», puesto que la segunda vez el río no es el mismo.

**Hermenéutica:** Ciencia de los principios de interpretación aplicados a la comprensión de un texto. Hay una hermenéutica bíblica que se aplica a la comprensión de los textos de la Escritura en su contexto histórico-cultural. La hermenéutica teológica interpreta el mensaje de la Biblia para el hombre y la situación de hoy.

*Ibid.*: Expresión latina abreviada de *ibídem*, que significa «en el mismo lugar»; se utiliza en las citas bibliográficas para aclarar que la cita corresponde a la misma obra citada en la nota inmediatamente anterior.

**Iluminismo:** Corriente filosófica del siglo XVIII, también llamada Ilustración, surgida en Europa y que postula la razón como el arbitro supremo para interpretar la realidad. El movimiento está asociado a pensadores como J. J. Rousseau, Voltaire, Diderot, John Locke y Emanuel Kant.

**ISAL:** Sigla que significa Iglesia y Sociedad en América Latina y representa al nucleamiento de teólogos del Río de la Plata que reflexionaron sobre la realidad latinoamericana. ISAL comenzó en 1961 y finalizó en 1971.

**Kenosis:** Término griego que significa «vaciamiento», «anonadamiento». Es usado en el famoso pasaje cristológico de Filipenses 2.7.

**Legitimación:** Mecanismo que intenta hacer legítimo y aceptable cierta idea o posicionamiento ideológico.

**Liberalismo:** Corriente teológica prevaleciente en Europa en los siglos XVIII y XIX que refleja una mentalidad de tolerancia y amplitud hacia la ciencia y el método científico y un espíritu de optimismo hacia el hombre y su futuro. En el ámbito teológico implicó una reinterpretación radical de la fe cristiana. Hay quienes se refieren a este movimiento, con el término «modernismo».

**Logos:** Término griego que significa «palabra», «discurso», «razón». Los griegos postulaban que el *logos* era la razón que daba coherencia a todo lo existente. Es usado por Juan para referirse a Jesucristo (Jn. 1.1).

**Lumen fidei:** Término latino que significa «Luz de la fe».

**Lumen ratio:** Término latino que significa «Luz de la razón».

**Marketing:** Inglés. Se refiere a técnicas de venta.

**Metafísica:** Literalmente «más allá de la física». Con ese término, un editor de la obra de Aristóteles identificó la «filosofía primera» —sobre los principios y las causas últimas de todas las cosas. Ese editor ubicó primero la *Física* de Aristóteles, y luego la «filosofía primera», por lo que se la conoce como «metafísica», es decir, «después de la física». Se relaciona con la ontología, y postula la entidad de realidades no perceptibles a los sentidos.

**Metáfora:** Recurso del lenguaje por el cual se utiliza una palabra en un sentido que no es el habitual o literal. Ej. «yo soy la puerta», «vosotros sois la sal del mundo». Es casi sinónimo del «simil», con la diferencia de que en éste último caso aparece la expresión «como». Ej. «Israel fue como una paloma incauta».

**Mood:** vocablo inglés que significa «talante», «humor», «disposición».

**Mutatis mutandi:** Latín. «Cambiendo lo que hay que cambiar».

**Neo-evangelicalismo:** movimiento teológico surgido en Estados Unidos en 1948, que procura distanciarse tanto del fundamentalismo como del liberalismo teológicos, manifestando una apertura hacia la ciencia y los problemas sociales pero dentro de los clásicos postulados evangélicos.

**Neo-ortodoxia:** Movimiento teológico surgido en Europa y relacionado especialmente a la figura del suizo Karl Barth. El nombre de «neo-ortodoxia» originalmente fue una designación peyorativa por parte de sus críticos. La nueva corriente fue un intento por volver a las fuentes de la Reforma Protestante y se distancia tanto del liberalismo como del fundamentalismo. Ejerció notoria influencia en la teología protestante del siglo XX.

**Noumenal:** Literalmente «la cosa en sí». Es un término usado por Kant para referirse a realidades que están más allá de lo tangible o verificable, ej.

Dios, vida eterna. Esas realidades sólo pueden ser postuladas por la «razón práctica».

*Op. cit.*: Expresión latina abreviada de *opere citato*, que significa «obra citada»; se utiliza en las citas bibliográficas para indicar que la obra ya fue citada precedentemente.

**Ortodoxia:** Del griego: «opinión o doctrina correcta»

**Ortopraxis:** Del griego: «práctica correcta».

**Paradigma:** Término de origen griego, que significa «modelo», «muestra», «ejemplo». Thomas Kuhn fue quien desarrolló el concepto de paradigmas en relación con la ciencia.

*Performance:* Palabra de origen inglés que significa «desempeño».

*Per se:* Expresión latina. Significa «por sí mismo».

**Posmodernidad:** Movimiento cultural que critica la modernidad y el Iluminismo, y postula el fin de los «metarrelatos» como descripciones totales de la realidad.

**Pragmático:** El pragmatismo es una actitud frente a la vida típicamente anglosajona, «americana», por la cual lo que importa es la practicidad, «lo que funciona», «lo que da resultados».

**Praxis:** Término de origen griego. Significa «práctica» y está en relación opuesta a la teoría. En el uso sociológico, con esta palabra se hace referencia a la realidad misma.

**Precomprensión:** Palabra que designa la comprensión previa que cada lector de la Biblia tiene al llegar al texto. Nadie llega al mismo como una *tabula rasa*, sino con una serie de informaciones previas y de las cuales debe ser consciente.

**Predestinación:** Doctrina bíblica que afirma el hecho de que los hijos de Dios hemos sido destinados de antemano por Dios, en Cristo Jesús. Hay varias escuelas de interpretación de esta doctrina teológica siendo, las más conocidas, la calvinista y la arminiana. La primera enfatiza la soberanía de Dios, por la cual él nos predestinó sin tener en cuenta los méritos humanos. La escuela arminiana pone énfasis en el pre-conocimiento de Dios, es decir, Dios sabe de antemano quienes van a creer, luego los elige.

*Prima facie:* Expresión latina que significa «a primera vista».

**Procusto:** Bandido de la mitología griega, oriundo de Ática, que tras robar a los viajeros, los adaptaba al tamaño de un lecho de hierro, mutilando sus miembros. De ahí la expresión metafórica «lecho de Procusto».

**Prueba ontológica:** Prueba filosófica de la existencia de Dios. Se la adscribe a San Anselmo, teólogo escolástico que postuló que en el mero pensar a Dios como ser supremo, perfecto, eterno, debe existir, ya que la existencia es atributo esencial del Ser.

**Pruebas teístas:** Serie de razonamientos dirigidos a demostrar la existencia de Dios. Entre otras se pueden nombrar las pruebas: ontológica, ideológica y moral.

**Razón práctica:** Término usado por Kant para referirse a un uso práctico de la razón, diferente al teórico o puro, pero necesario para postular cuestiones a las cuales la razón pura no puede acceder, por ejemplo: Dios, inmortalidad del alma, eternidad, libertad.

**Razón pura:** Para Kant, es la razón en el sentido teórico, distinguible de la razón práctica.

*Reductio ad absurdum:* Forma de razonamiento que consiste en reducir el argumento del adversario a posiciones absurdas.

*Römerbrief:* Término alemán con el que se hace referencia al famoso Comentario a la carta de los Romanos, publicado por Karl Barth en 1919, obra con la cual produjo una revolución copernicana en el mundo de la teología.

**Semiología:** Ciencia que estudia el funcionamiento de los sistemas de signos en la vida social. Se inscribe en el marco de la lingüística.

*Sic:* Expresión latina que significa «tal como aparece»; se emplea cuando la cita textual que se hace tiene originalmente un error.

*Sitit qua non:* Expresión latina que significa «indispensable», «sin lo cual no».

*Sitz im Leben:* Expresión alemana que literalmente significa «asiento de la vida» o «ámbito vital» y se aplica para denominar la vivencia o experiencia que originó un pasaje o texto bíblico.

**Soteriología:** Parte de la teología que estudia la salvación de Dios en Jesucristo.

*Statu quo:* Expresión latina. Significa estado de cosas actual.

*Suigeneris:* Expresión latina. Significa «único en su género».

*Summa:* Término latino que designaba las grandes obras teológicas elaboradas sistemáticamente. Ej. *Summa Teológica* de Tomás de Aquino.

**Teología:** Literalmente «logos» de «Dios», «discurso sobre Dios».

**Teología bíblica:** Elaboración de la teología desde una perspectiva histórica y exegética.

**Teología latinoamericana:** Varias escuelas teológicas surgidas en el contexto de América Latina. Habitualmente —y en forma parcial— se la relaciona con la teología de la liberación.

**Teología propia:** Parte de la teología sistemática que tiene a Dios como tema central, de ahí «propia» o «propiamente dicha».

**Teología sistemática:** Elaboración de la teología desde una perspectiva de sistema totalizante. En general, la teología sistemática representa un diálogo entre el pensamiento cristiano, la filosofía y la realidad cultural.

*That is the question:* Expresión inglesa que significa «esa es la cuestión». Aparece en los diálogos de Hamlet, obra de William Shakespeare.

*White paper:* palabra inglesa que significa literalmente «papel en blanco». Fue usada por el inglés John Locke para expresar la idea de que el hombre viene al mundo con una mente en blanco («tabula rasa»).

# BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

A continuación se comenta una bibliografía que consideramos de importancia fundamental para los estudios de teología sistemática y que ha sido citada en la presente obra.

BARTH, Karl. *Church Dogmatics*, 12 volúmenes, trad. W. Bromiley, Edinburgo: T & T Clark, 1975. Obra sistemática escrita durante varios años (1932 a 1968) por el gran teólogo reformado de Suiza. Es considerada una de las más amplias de toda la historia de la teología cristiana, comparada con las obras producidas por san Agustín y santo Tomás.

---

\_\_\_\_\_. *Introducción a la teología evangélica*, trad. Elizabeth Linderberg de Delmonte, Buenos Aires: La Aurora, 1986. Con un prólogo de José Míguez Bonino, esta obra reproduce las clases ofrecidas por Karl Barth en Basilea cuando, ya jubilado, se le solicitó dictara otro cuatrimestre, debido a que todavía no se había designado al sucesor de cátedra. Representa, según descripción del propio Barth: «el canto del cisne».

BERKHOF, Luis. *Introducción a la teología sistemática*, trad. Felipe Delgado Cortés, Grand Rapids: Libros Desafío, 1973. Una introducción a la teología desde una perspectiva clásica del calvinismo. Plantea bien las cuestiones de la cientificidad de la teología y distingue entre términos clave, tales como «sistemática» y «dogmática».

BOFF, Clodovis. *Teología de lo político*, trad. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sigüeme, 1978. Uno de los trabajos más sólidos en el campo de la hermenéutica aplicada al campo de la política. El autor, teólogo católico brasileño intenta mostrar en qué consiste la teología que tiene a "lo político" como su eje central y cuál es el método de la teología de lo político. Se trata de una obra técnica, indispensable para estudios superiores en ese campo.

---

\_\_\_\_\_. *Teoría do método teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998. Obra muy completa, por un autor que ha desarrollado en varios trabajos la cuestión de método y hermenéutica en teología. Enfoca los fundamentos, los procesos de elaboración y las articulaciones en la elaboración teológica. Incluye lecturas seleccionadas de autores clásicos y modernos con una síntesis histórica de autores y eventos acaecidos en el campo teológico. La bibliografía es abundante y actualizada.

- BOFF, Leonardo. *Iglesia: carisma y poder*, Santander: Sal Terrae, 1985. Uno de los libros más críticos a la Iglesia Católica que, según la interpretación del teólogo brasileño, se erige a partir del paradigma del poder y no del carisma, que es lo esencial en la eclesiología neotestamentaria. Varios conceptos vertidos por Boff lo acercan a posiciones afines al Protestantismo. Por esta obra, Boff fue silenciado por el magisterio de la Iglesia.
- GRAU, José. *Introducción a la teología evangélica*, Barcelona: Clie, 1973. Una introducción sencilla y didáctica a la teología, escrita por un autor español desde una perspectiva evangélica. Ofrece cuestionarios para repaso de las lecciones de cada capítulo y una bibliografía aceptable.
- KIRK, Andrés. *Así confesamos la fe cristiana*, Buenos Aires: La Aurora, 1976. Obra escrita por un teólogo inglés, radicado a la sazón en la Argentina. Se trata de un enfoque introductorio a la teología, diseñado para estudiantes universitarios ya que plantea desde lo que es la Biblia, su interpretación, y las relaciones entre fe, razón y Biblia.
- KÜNG, Hans. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo, Ata..* Edición, trad. J. M. Bravo Navalpotro, Madrid: Cristiandad, 1979. Obra fundamental sobre Dios y el ateísmo, en la cual uno de los más importantes teólogos actuales, analiza las relaciones entre razón y fe a partir de un análisis pormenorizado de filósofos importantes, tales como Rene Descartes, Blas Pascal, Georg Friedrich Hegel, Emanuel Kant, Ludwig Feuerbach, Karl Marx y Friedrich Nietzsche. Evalúa críticamente sus pensamientos y presenta el "Sí a Dios" como alternativa válida al ateísmo moderno. Como todos los trabajos del teólogo católico suizo, abunda en notas críticas y amplia bibliografía. Lectura fundamental para cristianos universitarios.
- \_\_\_\_\_. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, trad. Rufino Jimeno, Barcelona: Herder, 1974. Trabajo de sólida investigación histórica y filosófica, que tiene la virtud de presentar, en forma amena y erudita, el pensamiento hegeliano y sus relaciones con la teología, en modo más específico, la cristología.
- \_\_\_\_\_. *Teología para la posmodernidad*, trad. Gilberto Canal Marcos: Madrid: Alianza Editorial, 1989. Libro donde su autor adelanta algunas hipótesis sobre lo que debiera ser la teología en la cultura posmoderna, intentando distinguir entre lo permanente y lo cambiante de la teología, en el diálogo interreligioso de hoy.
- MACKAY, Juan. *Prefacio a la teología cristiana*, 3ra. Edición, trad. Gonzalo Báez-Camargo, México: Casa Unida de Publicaciones, 1984. Reimpresión de la clásica obra de un pionero de la teología evangélica en América Latina. La obra fue escrita originalmente en inglés, en la época de la posguerra pero todavía es válida como material de reflexión.
- \_\_\_\_\_. *Realidad e idolatría en el cristianismo contemporáneo*, Buenos Aires: La Aurora, 1970. Reproduce las famosas «Conferencias Carnahan» dictadas por el teólogo presbiteriano en Buenos Aires, en la antigua Facultad de Teología, de la Iglesia Metodista. Aunque ha pasado mucha agua bajo los puentes, los temas de la idolatría de las ideas, del sentimiento y de la Iglesia, todavía sigue

siendo una amenaza en los ámbitos cristianos de hoy, por lo cual se impone seguir reflexionando sobre el contenido de estas conferencias.

MACKINTOSH, Hugh Ross. *Corrientes Teológicas Contemporáneas*, trad. Justo L. González, Buenos Aires: Methopress, 1964. Texto clásico por un autor británico, que tiene la virtud de presentar con honestidad y buena reflexión propia, el pensamiento de teólogos y filósofos contemporáneos como Georg Friedrich Hegel, Friedrich Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Sóren Kierkegaard, Karl Barth y Emil Brunner. Por varias décadas sirvió de texto de estudio en seminarios de América Latina.

MACQUARRIE, John. *God-talk*, trad. Miguel Barmejo Garrido, Salamanca: Sigüeme, 1976. Obra importante en el campo de la hermenéutica, sobre todo, con referencia al lenguaje teológico, sus características y su validez. Contiene un creativo análisis del pensamiento de Atanasio y de la escuela de Rudolf Bultmann con su proyecto de "desmitologización" del Nuevo Testamento.

MÍGUEZ BONINO, José. *La fe en busca de eficacia*, Salamanca: Sigüeme, 1977. Un análisis crítico de la teología de la liberación elaborado con gran maestría por parte del teólogo metodista argentino. De particular importancia es el capítulo titulado «hermenéutica, verdad y praxis» en el que muestra definitivamente la imposibilidad de elaborar «lecturas descomprometidas» o «asépticas» de la Biblia. De lectura obligada para quien desee un análisis de esa corriente teológica, con una evaluación de sus puntos fuertes y sus debilidades.

\_\_\_\_\_. *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires: Isedet/Nueva Creación, 1995. Reproduce las Conferencias Carnahan que el autor pronunció en el Isedet, siendo el primer profesor de la casa en tener el honor de hacerlo. En esta obra, Míguez Bonino presenta los distintos «rostros» del protestantismo en América Latina: liberal, evangélico, pentecostal y étnico, proponiendo a la Trinidad como nuevo eje hermenéutico en perspectiva misionológica para la elaboración de una teología latinoamericana acorde a nuestros tiempos. Una obra que obliga a pensar.

MOLTMANN, Jürgen. *Teología de la esperanza*, trad. Diorki (A-R Sánchez Pascual), Salamanca: Sigüeme, 1969. Libro con el cual el teólogo reformado alemán alcanzó notoriedad y en la que, a modo de respuesta al paradigma del «principio Esperanza» del filósofo germano Ernst Bloch, propone precisamente a la «Esperanza cristiana» como el nuevo eje de reflexión de la teología. Dicho en otros términos, Moltmann postula a la escatología como el comienzo de la teología y no su apéndice.

\_\_\_\_\_. *Trinidad y Reino de Dios*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca: Sigüeme, 1983. Presenta la teología trinitaria hoy, intentando superar la «trinidad de substancia» y la «trinidad de sujeto», para desarrollar lo que denomina «doctrina social de la trinidad». El énfasis de la obra recae en la pasión y el sufrimiento de Dios, aspecto negado en muchas de las tradicionales teologías que fueron influidas por el pensamiento helénico.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teoría de la ciencia y teología*, trad. Eloy Rodríguez Navarro, Madrid: Libros Europa-Cristiandad, 1981. Obra erudita del

teólogo alemán de la llamada «escuela de Heidelberg». Presenta la cuestión epistemológica con relación a la teología, su carácter científico y la problemática de su unidad en la multiplicidad de las ciencias humanas. Contiene un sólido aparato crítico en todos los capítulos de la obra. De estudio altamente recomendado para los que deseen analizar la problemática epistemológica en teología sistemática hoy.

TILLICH, Paul. *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente*, 2 volúmenes, trad. María Teresa La Valle, Buenos Aires: La Aurora, 1976. En el primer volumen, el gran teólogo luterano desarrolla el pensamiento cristiano desde sus orígenes apostólicos y de la patrística hasta la Reforma. En el segundo, va desde la Reforma hasta sus días, analizando las distintas corrientes teológicas con la reconocida solvencia y poder de síntesis. Obra fundamental para entender el desarrollo de la historia del pensamiento cristiano en veinte siglos.

\_\_\_\_\_. *Teología Sistemática*, 3 volúmenes, trad. Damián Sánchez Bustamante Páez, Barcelona: Libros del Nopal, 1972. Traducción de la obra en inglés publicada en Chicago. En esta sistemática, Tillich desarrolla los temas clásicos de la teología en perspectiva filosófica, privilegiando los aportes de la fenomenología de Husserl y el existencialismo cristiano. La obra de Tillich sale de lo común, ya que son escasas las referencias bibliográficas. Ello no es óbice para que el pensador alemán deje de ofrecer una obra altamente recomendable en su búsqueda de «una teología de la cultura» y que más recientemente Douglas John Hall denominara «la fe en busca de totalidad».

VILANOVA, Evangelista. *Para comprender la teología*, Estella: Verbo Divino, 1992. Una muy actualizada introducción a la teología, elaborada por un teólogo católico español, con interesantes aportes pedagógicos y cuadros demostrativos de lo que es la teología, las distintas escuelas y los énfasis respectivos.

# BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- "ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, Fe y Teología*, Salamanca: Sigúeme, 1985.
- ALTMANN, Walter. *Confrontación y liberación. Una perspectiva latinoamericana sobre Martín Latero*, Conferencias Carnahan 1983, Isedet, Vox Evangelii, 1987.
- ALVES, Rubén. «Asidéias teológicas eosseuscaminhospelos sulcosinstitucionais do Protestantismo Brasileiro», en *Historia da Teologia na América Latina*, Ida.. Edicao, Sao Paulo: Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. *La teología como juego*, Buenos Aires: La Aurora, 1982.
- ANDRADE FERREIRA, Julio. *Profeta da Unidade. Erasmo Braga, urna vida a descoberto*, Río de Janeiro: Tempo e Presenca e Vozes, 1975.
- ARANA QUIROZ, Pedro. *Teología en el camino. Documentos presentados en los últimos veinte años por diferentes comunidades cristianas de América Latina*, Lima: Ed. Presencia, 1987.
- ASSMANN, Hugo y Jung Mo Sung, *Competencia e sensibilidade solidaria. Educar para a esperanca*, Petrópolis: Vozes, 2001.
- ÁVILA ARTEAGA, Mariano. «La cosmovisión calvinista» en Ángel Reynoso M. et. ai., *Calvino vivo*, México: El Faro, 1987.
- AZCUY, Virginia R. «Bosquejos sobre teologías escritas por mujeres en América Latina», *Cuadernos de Teología*, Vol. XXII, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2003.
- BARBOSA DE SOUZA, Ricardo. *O caminho do coracao*, Curitiba: Encontró editora, 1996
- BARTH, Karl. *ChurchDogmatics*, Vol. 1.1 y11.1., trad. G. W. Bromiley, Edinburgo: T. & T. Clark, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos teológicos*, trad. Claudio Gancho, Barcelona: Herder, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a la Teología Evangélica*, trad. Elizabeth Linderberg de Delmonte, Buenos Aires: La Aurora, 1986.
- \_\_\_\_\_. «Pobreza», en Karl Barth. *Dádiva e Louvor. Artigos selecionados*, 2da. Edición, trad. Walter O. Shlupp, Luís Marcos Sander y Walter Altmann, Sao Leopoldo: Sinodal, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Wordof God and Word of man*, New York: Harper, 1957.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*, Buenos Aires: Paidós, 2005.

- \_\_\_\_\_. *Ética posmoderna*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Vidas desperdiciadas*, Buenos Aires: Piados, 2005.
- BEDFORD, Nancy, Mercedes García Bachmann y Marisa Strizzi (editoras), *Puntos de encuentro. Producciones del Foro sobre Teología y Género*, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2005
- \_\_\_\_\_. «La espiritualidad cristiana desde una perspectiva de género», en *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires: Isedet, 2000,
- BERGER, Peter L. *El Dosel Sagrado*, trad. Néstor Míguez, Buenos Aires: Amorrortu editores, s/f.
- \_\_\_\_\_. y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona: Herder, 1994.
- BERKHOF, Luis. *Introducción a la teología sistemática*, trad. Felipe Delgado Cortés, Grand Rapids: Tell, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Teología Sistemática*, trad. Felipe Delgado, Grand Rapids: Tell, 1969.
- BERKOUWER, G. G. *Incertidumbre Moderna y Fe Cristiana*, trad. José Grau, Barcelona: Ediciones Evangélicas, 1969.
- Biblia de Jerusalén*. Bruselas: Desclée de Brouwer, 1967.
- Biblia del Peregrino*. Traducción de Luis Alonso Schokel, Bilbao: Ediciones Mensajero, 1995.
- BIGG, Derek. *La racionalidad de la Revelación*, Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1971.
- BOFF, Clodovis. *Teología délo político*, trad. Alfonso Ortiz, Salamanca: Sigüeme, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Teoría do Método Teológico*. Sao Paulo: Vozes, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Teoría do Método Teológico. Versao didática*, Sao Paulo: Vozes, 1998.
- BOFF, Leonardo. *Dignitas terrae: Ecología, grito da Terra, grito dos pobres*, Sao Paulo: Ática, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Iglesia: Carisma y Poder*, 4ta. edición, Santander: Sal Tarrae, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Espiritualidades. Um caminho de transformagão*, Río de Janeiro: Sextante, 2001.
- BOSCH, David. *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Grand Rapids: Libros Desafío, 2000
- BOUILLARD, Henri. *Exégesis y hermenéutica*, trad. por G. Torrente Ballester, Madrid: Cristiandad, 1976.
- BROMILEY, G. W. *The New Bible Commentary*, art. «The authority of Scripture», Londres: inter-Varsity Press, 1958.

- BROX, Norbert. *Carta a los Tesalonicenses*, trad. Florencio Galindo, Barcelona: Herder, 1974
- BRUCE, F.F. *La defensa apostólica del Evangelio*, trad, Daniel Hall, Buenos Aires: Certeza, 1961.
- BULTMANN, Rudolf. *Nuevo Testamento y mitología*, Buenos Aires: Almagesto, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sigüeme, 1981.
- BUSWELL, J. Oliver Jr. *Teología Sistemática 1, Dios y su revelación*, Miami: Logoi, 1979.
- CABALLERO YOCCOU, Raúl. *Épocas Cruciales en la extensión del evangelio*, Buenos Aires: Lecsa, 1966.
- CALVINO, Juan. *Institución de la Religión Cristiana*, tomos I y II, Rijswijk, Países Bajos: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968.
- CAMPOS, Osear (editor), *Teología evangélica para el contexto latinoamericano*, Buenos Aires: Kairós, 2004.
- CASALDÁLIGA, Pedro y José María Vigil, *Espiritualidade da libertacao*, Petrópolis: Vozes, 1996
- CASTRO, Emilio (compilador), *Pastores del pueblo de Dios en América Latina*, Buenos Aires: La Aurora, 1973.
- \_\_\_\_\_. Prólogo a Karl Barth, *Comunidad civil y comunidad cristiana*, trad. del francés por Elizabeth Lindemberg de Delmonte, Montevideo: Ed. Tauro, 1967.
- \_\_\_\_\_. «La situación teológica de Latinoamérica y la teología de Karl Barth» en *Cuadernos Teológicos*, Buenos Aires: Facultad de Teología, 1956.
- CASULLO, Nicolás (compilador). *El debate modernidad-posmodernidad* , 3ra. Edición, Buenos Aires: Puntosur, 1991.
- CERVANTES-ORTÍZ, Leopoldo. «Génesis de una nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970)» en *Cuadernos de teología*, vol. XXIII, Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2004,
- CONN, Harvie M. *Teología Contemporánea en el Mundo*, trad. José M. Blanch, Grand Rapids: Subcomisión de Literatura Cristiana de la Iglesia reformada, s/f.
- CORONA, Pablo Edgardo. *Paul Ricoeur: lenguaje, texto y realidad*, Buenos Aires: Biblos, 2005.
- CROATTO, Severino J. «La dimensión política del Cristo libertador» en José Míguez Bonino (director), *Jesús: Ni Vencido ni Monarca Celestial*, Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977.
- DAVIS, Ch. Revista *The Downside Review*, Octubre de 1963.
- DE ALMEIDA, D. Luciano M. et. al, *O futuro da reflexao teológica na América Latina*, trad. José Ceschin, Sao Paulo: Edicoes Loyola, 1998.

- DE MASI, Domenico (organizacao), *A Emocao e a Regra. Os grupos criativos na Europa de 1850-1950*, 3ra. Edic  o, trad. Elia Ferreira Edel, Río de Janeiro, Editora Universidade de Brasília, José Olympio Editora, 1999.
- DODD, C. H. *The Authority of the Bible*, New York: Harper & Row, 1962.
- DREHER, Luís H. *O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher*, Sao Leopoldo: Sinodal, 1995.
- DREHER, Martin N. *A Igreja no Mundo Medieval; Colecao Historia da Igreja. Volumen 2*, , Sao Leopoldo: Sinodal, 1994.
- DUMAS, Andrés. *Dietrich Bonhoeffer: Una teología de la realidad*, trad. Jesús Cordero, Bilbao: Descleé de Brouwer, 1971.
- DUSSEL, Enrique D. *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Buenos Aires: Guadalupe, 1974.
- ECO, Umberto y Cario María Martini, *  En qué creen los que no creen?*, trad. Carlos Gumpert Melgosa, Buenos Aires: Ediciones Temas de Hoy, 1997.
- ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*, Barcelona: Labor, 1992
- ESCOBAR, Samuel. *Evangelio y realidad social*, Edición corregida, El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1988.
- \_\_\_\_\_. *etal, Historia y Mis  n*, Lima: Presencia, 1994.
- \_\_\_\_\_. «La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Breve ensayo histórico», *Boletín Teológico*, Nros. 59-60, FTL, julio-diciembre de 1995.
- \_\_\_\_\_. *Paulo Freiré: Una pedagogía latinoamericana*, México: Kyrios-CUPSA, 1993.
- ETCHEGARAY, Ricardo M. *Filosofía, teoría/praxis y Trabajo Social*, La Plata: Ediciones Al Margen, 1996.
- FABRI DOS ANJOS , M  rcio (org.), *Teología e novos paradigmas*, Sao Paulo: Soter e Edicoes Loyola, 1996.
- FERRARO, Benedito. «Teologia em tempos de crise», *Teologia aberta ao futuro*, San Pablo: Soter-Loyola, 1997.
- \_\_\_\_\_. «Teologia em tempos de crise», *Teologia aberta ao futuro*, San Pablo: Soter-Loyola, 1997.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía abreviado*, 3ra. edición, Barcelona: Edhasa-Sudamericana, 1978.
- FINLAYSON, R. A. *La Historia de la Teología*, trad. Pablo Deiros, Buenos Aires: Sitb, para uso de la cátedra «Historia de las doctrinas».
- FREIRÉ, Paulo. «Know, Practice and Teach the Gospels», en *Religious Education*, vol. 70, Nro. 4
- \_\_\_\_\_. *Acción cultural para la libertad*, México: Tierra Nueva-CUPSA, 1983
- FTL, «Declaración de Huampani», Perú, Fraternidad Teológica Latinoamericana, consulta de la Directiva Continental, 26 al 30 de abril de 1993.

- KANT, Manuel. *Crítica de la razón pura*, 5ta. edición, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Nuñez, México: Editorial Porrúa, 1979.
- KIRK, Andrés. *Así Confesamos la fe cristiana*, Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- KLEIN, Alberto Carlos. *Culto e Mídia. Os códigos do espetáculo religioso: Um estudo de caso da Igreja Renascer em Cristo*, tesis de maestría en Comunicación y semiótica, Sao Paulo: Pontificia Universidade Católica, 1999.
- KUMAR, Krishan. «El Apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad» en Malcolm Bull (compilador). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, trad. María Antonia Neira Bigorra, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- KÜNG, Hans. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 4ta. edición, trad. J. Ma. Bravo Navalpotro, Madrid: Cristiandad, 1979.
- \_\_\_\_\_. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, trad. Rufino Jimeno, Barcelona: Herder, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Proyecto de una ética mundial*, trad. Gilberto Canal Marcos, Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Teología para la posmodernidad*, trad. Gilberto Canal Marcos, Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- LACUEVA, Francisco. *Catolicismo romano*, Barcelona: Clie, 1972.
- LADD, George Eldon. *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- LAKELAND, Paul. *Postmodernity. Christian identity in a fragmente age*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Theology and Critical Theory. The Discourse of the Church*, Abingdon Press, Nashville, 1990.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad*, Buenos Aires: Lilmod, 2008.
- LONGENECKER, Richard. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- LLOYD-JONES, Martyn. *La Autoridad*, trad. Daniel E. Hall, Córdoba: El Amanecer, 1959.
- LUIZ RIBEIRO BRANDÃO, Margarida. «Género y experiencia das mulheres», *Teología aberta ao futuro*, San Pablo: Soter-Loyola, 1997.
- LYOTARD, Jean-Francois. *A condição Pos-Moderna*, 5ta. edición, trad. Ricardo Correa Barbosa, Río de Janeiro, José Olympio Editora, Introducción, 1997. Hay traducción al español por Planeta-Agostini.
- MACKAY, Juan A. *Prefacio a la teología cristiana*, 3ra. edición, trad. Gonzalo Báez-Camargo, México: Casa Unida de Publicaciones, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Realidad e idolatría en el Cristianismo contemporáneo*, Buenos Aires: La Aurora, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Realidad e idolatría en el cristianismo contemporáneo*, 2da. Edición, Buenos Aires: Misur-Kairós, 2004.

- MACKINTOSH, Hugh Ross. *Corrientes Teológicas Contemporáneas*, trad. Justo L. González, Buenos Aires: Methopress, 1964.
- MACQUARRIE, John. *God-Talk*, trad. Miguel Barmejo Garrido, Salamanca: Sigúeme, 1976.
- MARDONES, José María. *El desafío de la postmodernidad al Cristianismo*, Santander: SalTerra, 1988.
- \_\_\_\_\_. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander: Sal Terra, 1988.
- MASSUH, Víctor. *América como inteligencia y pasión*, México: Tezontle, 1955,
- \_\_\_\_\_. *El llamado de la Patria grande*, Buenos Aires: Sudamericana, 1983,
- \_\_\_\_\_. *Nihilismo y experiencia extrema*, Buenos Aires: Sudamericana, 1975.
- McAFEE BROWN, Robert. *The Spirit of protestantism*, New York: Oxford University Press, 1961.
- MELANO COUCH, Beatriz. *Hermenéutica metódica*, Buenos Aires: Docencia, 1983.
- \_\_\_\_\_. «La presencia de Bonhoeffer en América Latina», en *Dietrich Bonhoeffer, a 50 años de su ejecución por el tercer reich*, Cátedras Carnahan 1995, Buenos Aires: Isedet, 1998.
- MIGLIORE, Daniel L. *Faith seeking understanding. An introduction to a Christian Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- MÍGUEZ BONINO, José. *Afé em busca de Eficacia*, trad. Getúlio Bertelli, Sao Leopoldo: Sinodal, 1987.
- \_\_\_\_\_. «El futuro del Protestantismo en América Latina. Mesa Redonda», *Boletín Teológico*, Nro. 42/43, setiembre de 1991.
- \_\_\_\_\_. «Universalidad y contextualidad en teología», en *Cuadernos de Teología*, vol. XVI, Nros. 1 y 2, Buenos Aires: Isedet, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Tafeen busca de eficacia*, Salamanca: Sigúeme, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires: Isedet/Nueva Creación, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ta responsabilidad social del cristiano*, Montevideo: ISAL, 1964.
- \_\_\_\_\_. Prólogo a Rubem Alves, *Religión: Opio o instrumento de liberación*, Montevideo: Tierra Nueva, 1968.
- MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo*, trad. Ilson Kayser, Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Teología de la esperanza*, trad. Diorki (A. P. Sánchez Pascual), Salamanca: Sigúeme, 1969.

- \_\_\_\_\_. *Trinidad y Reino de Dios*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca: Sigüeme, 1983
- MONSIVAIS, Carlos. *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Barcelona: Anagrama, 2000.
- MUÑOZ, Rolando *O Deus dos Cristaos*, trad. Jaime A. Ciasen, Petrópolis: Vozes, 1986.
- NIEBUHR, Richard. *The Kingdom of God en America*, Connecticut: The Shoe String Press, 1956.
- OCAÑA FLORES, Martín. «Teología de la prosperidad: El sendero del éxito para los excluidos?», en revista *Signos de Vida*, Quito, marzo de 1999
- PACHE, Rene. *Pensamiento Cristiano*, junio de 1959.
- PADILLA, C. Rene (editor), *Bases bíblicas de la misión*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1998
- \_\_\_\_\_. *El debate Contemporáneo sobre la Biblia*, Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1972.
- \_\_\_\_\_. *El Evangelio hoy*, Buenos Aires: Certeza, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Misión Integral*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1986.
- \_\_\_\_\_. Prólogo a Justo L. González, *Jesucristo es el Señor*, San José de Costa Rica: Caribe, 1971.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teoría de la Ciencia y Teología*, trad. Eloy Rodríguez Navarro, Madrid: Libros Europa-Cristiandad, 1981.
- PEEL, Albert *et al.* *Corrientes de interpretación de la Biblia*, trad. Rosa Ruiz de la Peña de Villagran, México: Casa Unida de Publicaciones, 1951.
- PEPLER, Conrad *et al.* *Corrientes de interpretación de la Biblia*, trad. Rosa Ruiz de la Peña de Villagran, México: Casa Unida de Publicaciones, 1951.
- PIKAZA, Xabier. *El «Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1992.
- PORRAS, Aristómeno. «Calvino y la cultura occidental» en *Calvino vivo*, México: El Faro, 1987.
- RAMM, Bernard. «Autoridad» en *Diccionario de Teología Contemporánea*, trad. Roger Velázquez, El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1969.
- \_\_\_\_\_. *La revelación Especial y la Palabra de Dios*, trad. Justo L. González, Buenos Aires: La Aurora, 1967.
- REÍD, John K. S. *The Authority of Scripture*, Londres: Methuen Ltd. Co., 1962.
- REMBAO, Alberto *Discurso a la nación evangélica*, Buenos Aires: La Aurora, 1949.
- REUTHER, Rosemary. *Sexismo e religião: rumo a urna teología feminista*, Sao Leopoldo: Sinodal, 1993.
- Revista *Cuadernos de Teología*, año 1976.
- Revista *Pensamiento Cristiano*, Córdoba, años: 1953, 1959, 1960, 1966.

- RIBEIRO, Darcy. «La cultura latinoamericana», en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, México: UNAM, 1978.
- RICOEUR, Paul. *El lenguaje de la fe*, trad. Mario Yutizis, Buenos Aires: La Aurora, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Del texto a la acción*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001
- \_\_\_\_\_. *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003
- \_\_\_\_\_. *La critique et la conviction: entretien avec Francois Azouvi et Mar Launay*, París: Calmann-Lévy, 1995
- RIDDERBOS, Hermán. *Historia de la Salvación y Santa Escritura*, trad. Juan L. van der Velde, Buenos Aires: Escatón, 1973.
- ROLDAN, Alberto F. *Comprensión de la realidad social en el discurso teológico de los Hermanos Libres en la Argentina (1852-1955)*, tesis inédita de doctorado en teología, Buenos Aires: Isedet, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Evangelio y antievanglio. Misión y realidad latinoamericana*, México: Kyrios, 1993.
- \_\_\_\_\_. *La ética cristiana en un mundo en cambio*, Buenos Aires: FIET, 1997.
- \_\_\_\_\_. *La unidad del pueblo de Dios según pasajes seleccionados de los escritos paulinos*, tesis inédita de Maestría en Teología, Buenos Aires: Seminario Internacional Teológico Bautista, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Señor Total*, Buenos Aires: Publicaciones Alianza, 1998.
- \_\_\_\_\_. «El giro hermenéutico en las teologías de Juan Calvino y Karl Barth», Buenos Aires, 2010
- \_\_\_\_\_. «La administración social de la libertad. Contenidos teológicos en el enfoque de Thomas S. Popkewitz», Universidad del Salvador, Buenos Aires, agosto de 2004.
- \_\_\_\_\_. «La educación ante el desafío posmoderno de la diferencia», presentado a la Universidad del Salvador, Maestría en Educación, Buenos Aires, diciembre de 2004.
- \_\_\_\_\_. *La espiritualidad que deseamos*, Buenos Aires: Publicaciones Alianza, 2003.
- \_\_\_\_\_. «La reivindicación del prejuicio como precomprensión en la teoría hermenéutica de Gadamer». Primer Congreso Internacional de filosofía hermenéutica», San Miguel de Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 20-22 de mayo de 2010.
- ROLDAN, David A. *Teología crítica de la liberación: Un replanteo desde el problema de la interioridad y la exterioridad, con especial atención a Juan Luis Segundo y José Míguez Tonino*, tesis de doctorado en teología, Buenos Aires, 2010.
- ROMERO, José Luis. *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1986.
- RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1991.

- RUUTH, Anders. «Hacia una teología de la predicación», en Emilio Castro (compilador), *Pastores del pueblo de Dios en América Latina*, Buenos Aires: La Aurora, 1973.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, trad. Eugenio Ceballos, Madrid: Espasa Calpe, 1965.
- SAN JUAN de la Cruz. «Coplas del mismo hechas sobre un éxtasis de alta contemplación», *Poesía completa y comentarios en prosa*, Buenos Aires: Planeta-La Nación, 2000.
- SÁNCHEZ, Dolores. «Mujer hasta la tumba. Discurso médico y género: una aproximación al análisis crítico del discurso a un texto didáctico de ginecología», *Discurso y sociedad*, vol 1 (2), 1999, pp. 61-84.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto. *¿Existe América Latina?*, México: Fondo de Cultura Económica, 1945.
- Santa Biblia. Nueva Versión Internacional*. Miami: Sociedad Bíblica Internacional/Editorial Vida, 1999.
- SANTA TERESA de Jesús. «Véante mis ojos», *Poetas españoles del siglo de Oro*, Barcelona: Edicomunicación, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Las moradas*, Buenos Aires: Kapelusz, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Libro de la vida*, Barcelona: Alfaya, 1998
- SARANYANA, Josep Ignasi. *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina*, San José de Costa Rica: Promesa, 2001.
- SCHIPANI, Daniel S. *El Reino de Dios y el ministerio educativo de la Iglesia*, Miami: Caribe, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Teología del ministerio educativo. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Nueva Creación, 1993.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *La Teología del Nuevo Testamento*, Bilbao: Descleé de Brouwer, 1966.
- SCHÓKEL, Luis Alonso y José María Bravo. *Apuntes de Hermenéutica*, Madrid: Trotta, 1994.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elizabeth. *Discipulado de iguais*, Petrópolis: Vozes, 1995
- \_\_\_\_\_. Elizabeth. *Pero Ella Dijo: Prácticas feministas de Interpretación Bíblica*. Ed. Trotta, 1996.
- SEEBERG, Reinhold. *Manual de historia de las doctrinas*, tomo I, trad. José Míguez Bonino, El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1967.
- SEGUNDO, Juan Luis. *De la sociedad a la teología*, Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Liberación de la teología*, Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1975.
- SICRE, José Luis. *Los dioses olvidados*, Madrid: Cristiandad, 1979.

- SILVEIRA CAMPOS, Leonildo. *Teatro, Templo e Mercado*, 2da. Edición, Petrópolis, Vozes, 1999.
- SMART, James D. *El ministerio docente de la Iglesia*, trad. Beatriz Melano de Couch, Buenos Aires: Methopress, 1963.
- SOLANO, Lilia. «La Iglesia, la ética y el poder», en C. Rene Padilla, editor, *Iglesia, Ética y Poder*, Buenos Aires: Kairós, 1998.
- SPURGEON, Charles H. *Un ministerio ideal*, Londres: The Banner of Truth Trust, 1964.
- STAM, Juan. «Escatología», *Revista Misión*, Nro. 8.
- STOTT, John R. W. y Basil Meeking, *Diálogos sobre la misión*, trad. C. Rene Padilla, Buenos Aires: Nueva Creación, 1998.
- TILLICH, Paul. *Moralidad y algo más*, trad. Marcelo Pérez Rivas, Buenos Aires: La Aurora, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Pensamiento Cristiano y Cultura en Occidente*, vol. 1, trad. María Teresa La Valle, Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Teología Sistemática*, vol. I, trad. Damián Sánchez Bustamante Páez, Barcelona: Libros del Nopal, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Teología Sistemática*, trad. Getulio Bertelli, Sao Paulo: Paulinas-Sinodal, 1984.
- TOMITA, Luiza. «A teología feminista no contexto de novos paradigmas», em *Teología aberta ao futuro*, San Pablo: Soter-Edições Loyola, 1997.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica de la Modernidad*, trad. Alberto Luis Bixio, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- VARIOS, *A teología da libertação, balance e perspectivas*, Sao Paulo: Ática, 1996.
- VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*, trad. Carmen Revilla, Buenos Aires: Paidós, 1996.
- \_\_\_\_\_. *El fin de la modernidad*, trad. Alberto Luis Bixio, Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- \_\_\_\_\_. *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990.
- VELASCO, Juan Martín. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Madrid: PPC, 1996.
- VIDAL, Marciano. «Los principios básicos de la ética feminista» en *Razón y Fe*/223.
- VILANOVA, Evangelista. *Para comprenderla teología*, Estella: Verbo Divino, 1992.
- VOS, Geerhardus. *Biblical Theology, Old and New Testament*, Londres: The Banner of the Truth Trust, 1975.
- WAGNER, Peter. *Teología Latinoamericana. ¿Izquierdista o evangélica?*, Miami: Editorial Vida, 1969.

- WALKER, Willinston. *Historia de la Iglesia Cristiana*, trad. Adam F. Sosa, Kansas City: Casa Nazarena de Publicaciones, 1957.
- WESTERHOFF, John H. *¿Tendrán fe nuestros hijos?*, Buenos Aires: La Aurora, 1979.
- \_\_\_\_\_. «Toward a definition of Christian Education», en *A Colloquy on Christian Education*, Filadelfia: United Church Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Living the Faith Community: The Church that makes a Difference* (Minneapolis: Winston, 1985
- WILLIAMS, R. R. *Authority in the Apostolic Age*, Londres: SCM Press, 1950.
- WHITTY, Geoff. «Las aulas y el curriculum» en *La escuela, el estado y el mercado*, Madrid: Ediciones Morata, 2000
- WOLFF, Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*, trad. Severiano Talavero, Salamanca: Sigüeme, 1975.
- WRIGHT, Ernst. *El Dios que actúa*, trad. equipo de traducción de Fax, Madrid: Fax, 1979.
- ZANDRINO, Miguel A. «Discurso de inauguración de la primera semana de meditación», en *Cuadernos de doctrina bíblica*, Nro. 1, Buenos Aires: Lecsa, 1963.