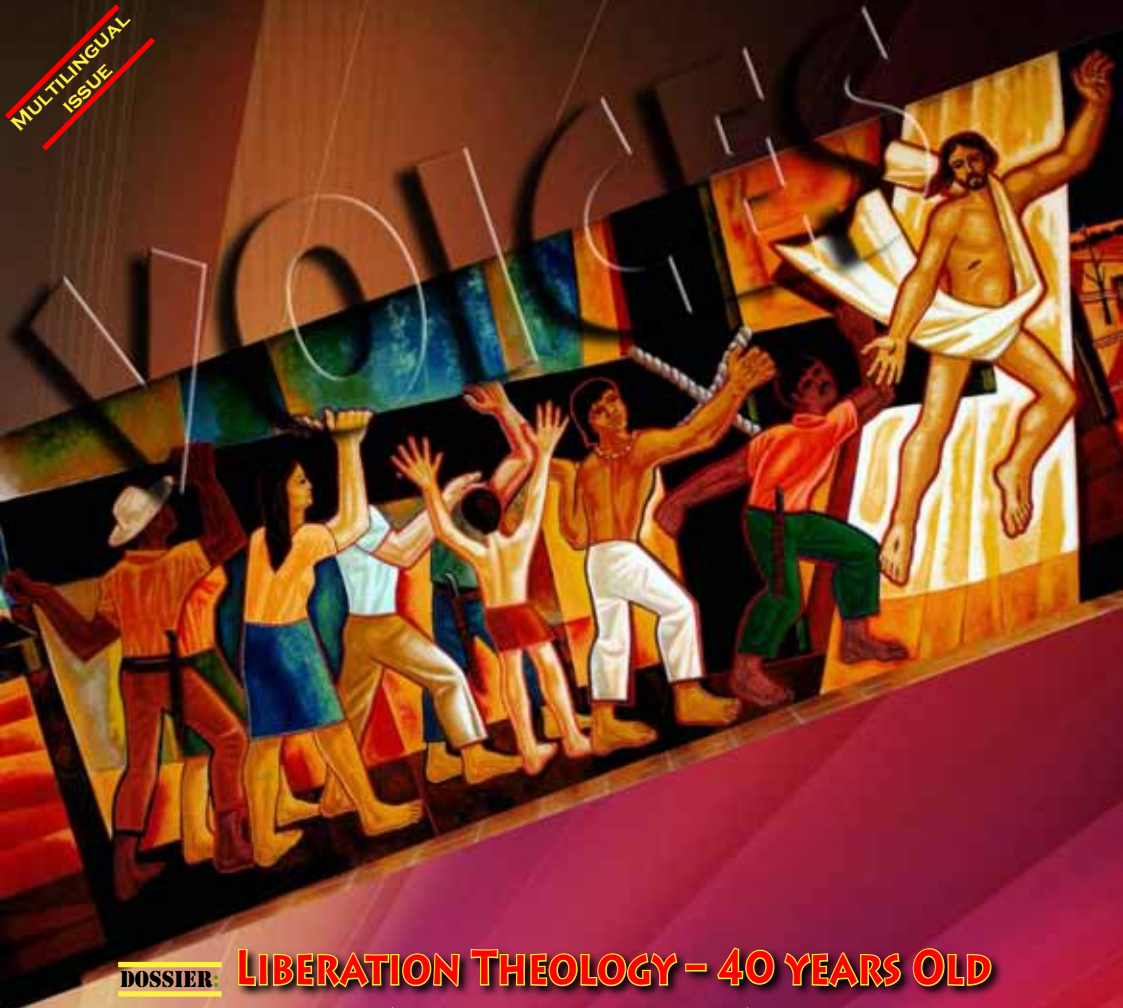




DOSSIER:

LIBERATION THEOLOGY – 40 YEARS OLD

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, 40 AÑOS

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, 40 ANOS



TISSA BALASURIYA IN MEMORIAM

FOR A CRITICAL THEOLOGY. CONTRIBUTION OF ASIA

THE REAL ORIGINAL SIN OF MODERN EUROPEAN CIVILIZATION

WITNESS

CHURCHES FOR RECONCILIATION IN KOREA

DR. NOH, AN EATWOT'S MEMBER AT BERLIN

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANs

VOLUME XXXV Nº 2013/4 NEW SERIES OCTOBER-DECEMBER 2013

LIBERATION THEOLOGY – 40 YEARS OLD

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, 40 AÑOS

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, 40 ANOS

VOICES

RELEASE 1.01

<http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>

Advertisements' pages

- Per i molti cammini di Dio V, page 20, italiano
- A Theological Project Completed, page 24, English
- Getting the Poor Down from the Cross, page 48, English
- Along the Many Paths of God, page 86, English
- Being a Post-Colonial Christian, page 106
- Escritos sobre Pluralismo, page 130, español
- Teología cuántica, page 140, español
- Toward a Planetary Theology, page 164, English

LIBERATION THEOLOGY, 40 YEARS OLD

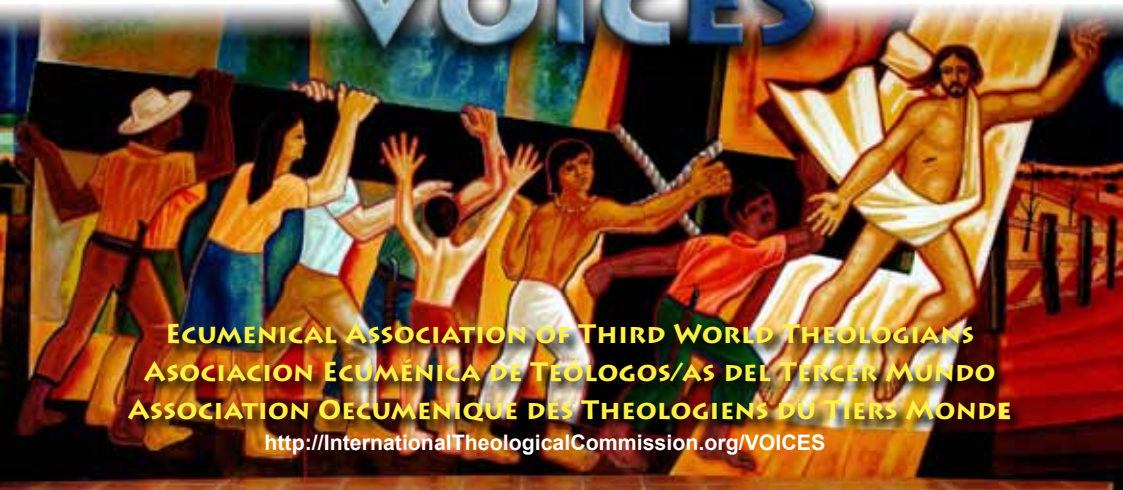
TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, 40 AÑOS

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, 40 ANOS

VOICES

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIAN'S
ASOCIACION ECUMÉNICA DE TEOLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
ASSOCIATION OECUMENIQUE DES THEOLOGIENS DU TIERS MONDE

<http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>



VOICES

Theological Journal of EATWOT,
Ecumenical Association of Third World Theologians

New Series, Volume XXXV,
Number 2013/4, October-December 2013
«Liberation Theology, 40 years old».

Free Digital Printable Multilingual Edition
Release 1.0 of December 30, 2013. Current release: 1.01
ISSN: 2222-0763

EATWOT's Editorial Team: Gerald Boodoo (USA), Ezequiel Silva (Argentina), Archie Ligo (Philippines), Adam K. arap Checkwony (Kenya), Kemdirim Protus (Nigeria), Intan Darmawati (Indonesia), Michel Andraos (USA) and José María Vigil (Panama).

Editor of this VOICES' dossier: EATWOT's Latin American Theological Commission

VOICES General Editor: José María Vigil

Picture of cover: Mural by Maximino Cerezo Barredo
at the Cathedral of São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Brazil.
Lay out: Lorenzo Barría and Jose M. Vigil

You can download VOICES freely, at:
<http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>

If you want to print this whole Journal on paper for a local edition,
please, contact the **International Theological Commission**,
at its web, <http://InternationalTheologicalCommission.org>
asking for full resolution printable originals.

All the articles of this issue can be reproduced freely,
since given the credit to the source.

EATWOT
ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
A S E T T

EATWOT's web addresses:

EATWOT.net
InternationalTheologicalCommission.org
Comision.Teologica.Latinoamericana.org
Comissao.Teologica.Latinoamericana.org
InternationalTheologicalCommission.org/VOICES
eatwot-TW.org (*this, currently under construction*)

CONTENTS - CONTEÚDO

Presentation of this issue / Presentación / Apresentação.....9

DOSSIER: LATIN AMERICAN MINGA FOR THEOLOGICAL REVIEWS

Introducción a la MINGA.....17

Introdução ao MUTIRÃO.....21

Teologia da Libertação: de onde viemos e para onde vamos.....25

Luiz Carlos SUSIN, Porto Alegre, Brazil

A Teologia da Libertação e as transformações eclesiais pendentes.....35

Antonio Jose de ALMEIDA, Porto Alegre, Brazil

*A Libertação desdobra-se em diálogo. Teologia da Libertação
e diálogo inter-religioso*.....49

Gilbraz DE SOUZA ARAGÃO, Recife, Brazil

Hacia una teología bolivariana de la Liberación.....63

Para uma teología Bolivariana da Libertação.....75

Marcelo BARROS, Recife, Brazil

Tiempos oscuros, tiempos de monstruos.....87

Luigi SCHIAVO, San José, Costa Rica

Una nueva dimensión epistemológica de la Teología de la Liberación...95

Sergio Néstor OSORIO, Bogotá, Colombia

Teologia Afro (ou Negra) da Libertação.....107

Marcos RODRIGUES DA SILVA, Porto Alegre, Brazil

<i>Teologías de la Liberación Indígenas.....</i>	113
--	-----

Roberto TOMICHÁ, Cochabamba, Bolivia

<i>Teología Feminista Latinoamericana de la Liberación.....</i>	133
---	-----

Olga Consuelo VÉLEZ CARO, Bogotá, Colombia

<i>Teología de la Liberación y movimiento ecuménico.....</i>	143
--	-----

Gullermo KERBER, Mongevideo, Uruguay - Geneve, Switzerland

<i>Teología de la liberación y cristianismo mundial.....</i>	153
--	-----

Jorge E. CASTILLO GUERRA, Nijmegen, Holland - Panamá, Panamá

<i>Teología de la Liberación en camino hacia nuevos paradigmas.....</i>	167
---	-----

Jose María VIGIL, Panamá, Panamá

WITNESSING: An EATWOT's Member at Berlin Event

<i>Churches for Peaceful Reunification Making Future.....</i>	181
---	-----

Noh John SUN, Seoul, Korea

TISSA BALASURIYA IN MEMORIAM.....	189
--	-----

<i>For a Critical Theology. A contribution from Asia.....</i>	191
---	-----

<i>The Real Original Sin of European Modern Civilization.....</i>	203
---	-----

† Tissa BALASURIYA





Presentation

This issue of VOICES, the last of 2013, includes in its "dossier" the third edition of MINGA of Latin American Theological Magazines. So as we are writing, the magazines that had requested it are receiving the Fourth MINGA, that of 2014. These four consecutive editions, reflect how this service is being appreciated..

"Minga" or "Mutirão" (which in Quechua and Portuguese languages respectively, means "work that is both communitarian and voluntary"), is an initiative of 2010 by the Latin American Theological Commission "EATWOT", that intends to offer an open-service for theological journals. The Commission, after polling the opinion of magazines of the entire continent, selects for the year, a highly popular theme, and invites the best authors of the continent to organize a special issue or journal on the subject; then once the "pre-print" format is prepared and worked up, it is offered to be sent to the magazines. These magazines throughout the year have been publishing, in their paper-editions, articles they found eloquent and interesting for their respective national publics, reflecting the focus of concerns and attention for the year's subjects chosen as "theme of the year". At the end of the year, EATWOT would prepare and deliver the publication of the MINGA in digital format, in an edition of its magazine VOICES. The actual edition of VOICES that the reader has in hand or on screen, includes a folder of the Third Latin American MINGA, of Latin American magazines published throughout this year 2013.

The theme of this monograph 3rd MINGA is "Liberation Theology: 40 Years Old." Since last year we celebrated the 50th anniversary of the beginning of the Second Vatican Council, so now is the time to reflect and evaluate "Liberation Theology 40 Years Old": recalling its history, balancing up its present and preparing its future.

Besides the dossier, this number is also rounded out with two testimonies: that of an individual member of EATWOT, Dr. Noh, who has

been in Berlin advocating for Peace and Reconciliation in Korea at an International Ecumenical Conference, and that of our brother Tissa Blasuriya, now one year deceased, whose memory and example is very much alive among us.

The next issue of VOICES will be devoted entirely to the subject of post-colonialism and liberation theologies. Post-colonial thought has crossed borders and become a global theme. In general liberation theologies feel like a brother: younger, secular, more versatile ... and certainly challenging. What's to be said of post-colonial thought from the perspective of liberation theologies or contextual theologies in general? What relationship should these nourish with post-colonial thinking? Can they work together? How ought they reformulate themselves in light of the radical critique demanded by post-colonialism? Even now we feel impatient to collect and publish the reflection of our authors. As an association of "female and male theologians of the Third World", we can't help but feel challenged by the new epistemologies of the South.

We cherish the hope of publishing an issue of VOICES prepared by our Theological Commissions of either Asia or Africa ... Our U.S.A. branch announces its next national meeting at the end of 2014 and it's certain to bring some surprises.

Meanwhile, the International Theological Commission of EATWOT will continue managing the contents of the magazine. In this line, we are looking for the opportunity to take stock of and rework the "post-religious" theological proposal that ASETT announced two years ago, and which now is ready for a first evaluation in order to appropriate new developments from religious science.

We thank our readers for their acceptance, their loyalty, and their multiplying-use of these materials, about which we get to know especially from students of theology and religious studies. You can rest assured of our continual commitment to serve.

Sister and Brotherly Yours,

EATWOT's International Theological Commission

InternationalTheologicalCommission.org

InternationalTheologicalCommission.org/VOICES



Presentación

Este número de la revista VOICES, el último de 2013, recoge en su «dossier» la **MINGA para Revistas de Teología Latinoamericanas**, en su edición ya tercera. Cuando redactamos estas líneas, las revistas que lo han solicitado ya han recibido la IVª MINGA, la de 2014. Son ya cuatro ediciones seguidas, que muestran la acogida de este servicio.

«Minga» o «Mutirão» (que en idiomas quechua y portugués respectivamente, significa: «trabajo comunitario y voluntario»), es una iniciativa de la Comisión Teológica Latinoamericana de la EATWOT, que se inició en 2010 y que pretende ofrecer un servicio abierto dirigido a revistas de teología. La Comisión, en escucha con revistas de todo el Continente, selecciona para el año un tema de palpitante actualidad, convoca a escritores de entre los/as mejores del Continente, organiza un número monográfico de revista sobre ese tema, lo prepara y lo elabora en todo su trabajo de "pre-impresión" y, una vez listo, lo ofrece y entrega a las revistas.

Éstas, durante todo el año, publican en sus revistas de papel los artículos que creen más elocuentes e interesantes para sus públicos nacionales respectivos, compartiendo así la preocupación y la atención al tema de reflexión escogido para el año. Al final del año, la EATWOT hace la publicación íntegra de la MINGA en formato digital, en un número de su revista VOICES. El número de VOICES que el lector tiene en sus manos o en su pantalla, recoge como dossier la IIIª MINGA Latinoamericana, la que las revistas latinoamericanas han publicado en papel a lo largo de este año 2013.

El tema monográfico de esta IIIª MINGA es: «Teología de la Liberación: 40 años después». Ya habíamos celebrado el año pasado los 50 años del comienzo del Concilio Vaticano II. Ahora tocaba reflexionar y evaluar la Teología de la Liberación y sus 40 años: recordar una historia, hacer un balance, para preparar el futuro.

Aparte del dossier, se completa este número con el testimonio de un miembro de EATWOT, el Dr. Noh, que ha estado presente en Berlín abogando por la Paz y la Reconciliación en Korea, en una Jornada Euménica Internacional, y también con un recuerdo cariñoso de nuestro hermano Tissa Blasuriya, fallecido va a hacer ahora un año, cuya memoria y ejemplo se mantienen vivos entre nosotros.

El próximo número de VOICES va a estar dedicado monográficamente al tema de **Poscolonialismo y Teologías de la liberación**. El pensamiento poscolonial ha roto fronteras y se ha convertido en un pensamiento de alcance mundial. Las teologías de la liberación lo sienten, en general, como un hermano: más joven, laico, más versátil... y ciertamente desafiador. ¿Qué decir del pensamiento poscolonial desde la perspectiva de las teologías de la liberación o de las teologías contextuales en general? ¿Qué relación deben guardar éstas con el pensamiento poscolonial? ¿Pueden colaborar? ¿Y qué reformulación de sí mismas deben poner en práctica a la luz de la crítica radical que el poscolonialismo propone? Estamos ya impacientes por recoger y publicar la reflexión de nuestros autores. Como asociación de «teólogos/as del llamado Tercer Mundo, no podemos menos que sentirnos interpelados por las nuevas «epistemologías del Sur».

Abrigamos la esperanza de poder publicar algún otro número de VOICES preparado por nuestras Comisiones Teológicas de Asia y/o África... La sección de EEUU anuncia para final de 2014 su próxima reunión nacional, que nos deparará sin duda alguna sorpresa.

Entretanto, la Comisión Teológica Internacional de la EATWOT continuará atendiendo los contenidos de la revista. En este sentido, estamos esperando la hora de hacer un balance y una reelaboración de la propuesta teológica pos-religional que la ASETT hizo pública hace dos años, y que ya está madura para suscitar una primera evaluación y para recoger posibles desarrollos desde las ciencias de la religión.

Agradecemos a los lectores su acogida y su fidelidad, y el uso multiplicador que hacen de sus materiales, según nos consta por parte sobre todo de estudiantes de teología y ciencias de la religión. Pueden contar con nuestra voluntad de servicio.

Fraternal/sororalmente,

Comisión Teológica Internacional de la EATWOT

InternationalTheologicalCommission.org

InternationalTheologicalCommission.org/VOICES



Apresentação

Este número da revista VOICES, o último de 2013, recolhe no seu «dossier» a **MINGA ou MUTIRÃO para Revistas de Teologia Latino-americanas**, já na sua terceira edição. Quando escrevemos estas linhas, as revistas que solicitaram, já receberam a IVª MINGA, a de 2014. São já quatro edições uma após outra, que mostram a acolhida de esse serviço.

«Minga» ou «Mutirão» (que nos idiomas quechua e português, significam: «trabalho comunitário e voluntário»), é uma iniciativa da Comissão Teológica Latino-americana da EATWOT, que iniciou em 2010 e que pretende oferecer um serviço aberto pensado para revistas de teologia. A Comissão, em escuta com revistas de todo o Continente, escolhe para o ano um tema de palpitante atualidade, convoca a escritores de entre os/as melhores do Continente, organiza um número monográfico de revista sobre esse tema, o prepara e o elabora em todo o trabalho de "pre-impressão" e, uma vez pronto, o oferece e entrega às revistas.

Estas, durante todo o ano, publicam em suas revistas de papel os artigos que achem mais eloquentes e interessantes para seus públicos nacionais respectivos, compartilhando assim a preocupação e a atenção ao tema de reflexão escolhido para o ano. No final do ano, a EATWOT faz a publicação íntegra do MUTIRÃO em formato digital, em um número da sua revista VOICES. Este número de VOICES que o leitor tem em suas mãos ou na sua tela, recolhe como dossier a IIIª MINGA ou MUTIRÃO Latino-americano, o que as revistas latino-americanas publicaram em papel ao longo de este ano 2013.

O tema monográfico desta IIIª MINGA è: «Teologia da Libertação: 40 anos depois». Já celebramos no ano passado os 50 anos do começo do Concílio Vaticano II. Agora tocava refletir e avaliar a Teologia da Libertação, e seus 40 anos: recordar uma história, fazer um balanço, para preparar o futuro.

Ademais do dossier, completa-se esse número com o testemunho de um membro da EATWOT, o Dr. Noh Jong SUN, que esteve presente em Berlim abogando pela Paz e a Reconciliação em Korea, em uma Jornada Ecumênica Internacional. E também, com uma lembrança do nosso irmão

Tissa Blasuriya, falecido vai fazer agora um ano, cuja memória e exemplo se mantem muito vivos entre nós.

O próximo número de VOICES vai ser dedicado monograficamente ao tema do **Póst-colonialismo e Teologias da Libertação**. O pensamento póst-colonial quebrou fronteiras e converteu-se em um pensamento de nível mundial. As teologias da libertação o percebem, em geral, como um irmão: mais jovem, leigo, mais versátil... e, com certeza, desafiador. O que dizer do pensamento póst-colonial a partir da perspectiva das teologias da libertação ou das teologias contextuais em geral? Qual relação devem guardar elas com o pensamento póst-colonial? Poderá colaborar? E qual reformulação de si mesmas devem pôr em andamento à luz da crítica radical que o póst-colonialismo propõe? Estamos já impacientes por receber e publicar a reflexão dos nossos autores. Como associação de «teólogos/as do chamado Terceiro Mundo, não podemos menos do que sentir-nos interpelados pelas novas «epistemologias do Sul».

Abriamos a esperança de poder publicar algum outro número de VOICES preparado pelas nossas Comissões Teológicas de Ásia e África... A sessão dos EUA anuncia para final de 2014 sua próxima reunião nacional, que deparará para nós, com certeza, alguma surpresa.

Entretanto, a Comissão Teológica Internacional da EATWOT continuará atendendo os conteúdos da revista. Neste sentido, estamos esperando a hora de fazer um balanço e uma reelaboração da proposta teológica póst-religional que a ASETT fez pública há já dois anos, que já está madura para suscitar uma primeira avaliação e para recolher possíveis desenvolvimentos a partir das ciências da religião.

Agradecemos aos leitores sua acolhida e sua fidelidade, e o uso multiplicador que fazem dos seus materiais, por parte sobre todo de estudantes de teologia e ciências da religião. Podem contar com nossa vontade de serviço de sempre.

Fraternal/sororalmente,

Comissão Teológica Internacional da EATWOT

InternationalTheologicalCommission.org

InternationalTheologicalCommission.org/VOICES



Anunciaron su muerte, ¡pero está bien viva!

Introducción a la MINGA para Revistas Latinoamericanas de Teología

De vez en cuando, en algunas partes del mundo, se escucha la expresión: “Dicen que la Teología de la Liberación está muerta...”. En general, se formula eso como pregunta, aunque, al preguntar, algunos dicen lo que ellos mismos piensan. Hace algunos años, los medios de comunicación publicaron que algún cardenal, e incluso el papa Benedicto XVI cuando todavía era cardenal, declaró: “La teología de la liberación está muerta”. En Roma o en Brasil, algunas autoridades eclesíásticas lo dijeron para expresar que estaban libres de un problema incómodo. Anunciaron la muerte de la teología de la liberación, más para desear que eso ocurriera, que por estar convencidos de que la noticia fuese verdadera. La declararon muerta, sin dar ninguna prueba de ello. Hace poco tiempo, en un debate conmigo, en una importante universidad europea, un profesor de teología afirmó ante un grupo de estudiantes y profesores: “Yo pensaba que la Teología de la Liberación había muerto, porque incluso teólogos y teólogas de América Latina, personas de posición abierta y comprometida, me lo habían dicho”.

Una explicación posible de ese tipo de posición es que algunos sólo consideran teología de la liberación los libros producidos en América Latina hasta el final de los años 80, y con temáticas y metodologías de aquel período. No se dan cuenta de que nunca hubo una teología de la liberación única y global. Desde el final de los años 60, las investigaciones y escritos de autores como Hugo Assmann y Franz Hinkelammert y la producción histórica y filosófica de Enrique Dussel, así como la teología de Rubem Alves y Richard Shaull, caminaban enmarcadas ya dentro de las mismas opciones de base. Sin embargo, entre ellas, tenían contenidos y métodos bastante diferenciados. Dificilmente se puede analizar la

teología de un Juan Luis Segundo como si fuera del mismo tipo y de la misma escuela de la de Gustavo Gutiérrez o la de Leonardo Boff. Toda la producción latinoamericana tiene mucho en común, principalmente el compromiso de no desligarse de la realidad, de servir a la causa de los pobres y de tratar siempre de explicitar la fe cristiana y la enseñanza de las Iglesias de modo que sean productoras de liberación y vida para la humanidad. Sin embargo, dentro de esa misma opción hay varias escuelas y segmentos. Además, desde el inicio, hubo una evolución tanto en los temas tratados, cuanto en los métodos y estilos. Esa preocupación de responder a los problemas de la vida y de servir a la causa de los pobres es lo que caracteriza a los diversos caminos o sectores de la teología de la liberación. Temas como la unidad de la historia (que no hay dos historias, la real y la “de la salvación”), la relación entre salvación bíblica y liberación histórica y social, aparecen de un modo o de otro en todas las corrientes, pero cada autor tiene sus peculiaridades y caminos propios. Si es verdad que teología de la liberación no es tanto una teología “sobre la liberación” sino “un modo de hacer teología”, es preciso reconocer a las teologías contextuales de hoy —teologías indias, negras y feministas— no sólo como hijas o nietas de la teología de la liberación, sino como una actualizada expresión de corrientes que, en cierto modo, vienen de la misma fuente.

Algunas autoridades eclesiásticas, incluso cuando elogian a profetas como Dom Hélder Câmara, o cuando recuerdan a mártires como Monseñor Oscar Romero, hacen hincapié en subrayar: “Hoy vivimos en otros tiempos y las situaciones son diferentes...”. Normalmente, no dicen en qué aspectos los tiempos han cambiado, ni qué situaciones son ahora diferentes de las de antes. Los datos internacionales confirman que, en todo el mundo, la desigualdad social se ha agravado, la pobreza ha aumentado y, por tanto, los grandes temas de la teología de la liberación continúan válidos y actuales, aunque en otro contexto social y político, es cierto. No hay cómo negar que la categoría pobre y oprimido puede con toda razón ser utilizada en relación a la Tierra y a la naturaleza para justificar que la eco-teología es una rama y una expresión actual de la teología de la liberación, al menos tal como ha sido formulada por Leonardo Boff, por el equipo de Ecoteología de Bogotá y por tantos otros/as compañeros/as de nuestro Continente. Hace poco tiempo, fui informado de que un sacerdote y profesor que tiene un programa en una red católica de televisión afirmó que ligarse a la teología de la liberación es pecado porque es parte de una ideología atea que sería el marxismo. Incluso quien usa un argumento primario y deshonesto como ése, está mostrando con ello que la teología de la liberación está bien viva, y a pesar de todo, actuante.

Cuando en 1976, en Dar es Salam, en África, fue creada la Asociación Euménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT-EATWOT), el tipo de

teología de la liberación que más se producía respondía a los problemas y desafíos de aquella época. Hoy, al coordinar esta 3ª Minga (mutirão en portugués) de revistas teológicas latino-americanas, la Comisión Teológica y la Coordinación latinoamericana de la ASETT muestran que la producción teológica da teología da liberación hoy trata de responder a los desafíos de los tempos actuales con las nuevas teologías contextuales (teología pluralista da liberación, teologías indígenas, feministas y ecológicas) y con el debate sobre temas como la crisis de las religiones, y sobre cómo, en la América Latina de hoy, la teología de la liberación puede y debe insertarse en la reflexión y la praxis bolivariana.

En los años 80, en un famoso congreso teológico en Montevideo, Hugo Assmann afirmó: “Si la situación histórica de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones de muertos de hambre y de desnutrición, no se convierte en punto de partida de toda teología cristiana de hoy, cualquiera que sea, la teología no podrá concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán reales. Por eso, es necesario salvar a la teología de su cinismo. Porque, realmente, delante de los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a cinismo”.

Por todo eso, sin duda, esta tercera minga de revistas latinoamericanas de teología, organizada y coordinada por la Comisión Teológica Latinoamericana de ASETT, es oportuna, principalmente por tomar este aniversario simbólico de los 40 años de la teología de la liberación y de sus primeras publicaciones como ocasión para un relanzamiento de sus grandes temas, hoy cada vez más necesarios y urgentes en un contexto social y político en el que ya no es sólo el “tercer mundo”, o el Continente de los pobres, el que está en crisis, sino el mundo entero.

Esta minga, coordinada por la ASETT-EATWOT de América Latina es monográfico, muy bien centrado en el tema de la teología de la liberación y su balance y perspectivas tras sus 40 años. Todos los artículos abordan la misma realidad, pero cada uno lo hace desde una cara diferente de su realidad poliédrica. Agradecemos cordialmente a los autores el esfuerzo de colaborar en esta minga, y deseamos a los lectores una buena lectura.

Marcelo BARROS y José María VIGIL

Comissão Teológica Latinoamericana de EATWOT/ASETT

www.Comisión.Teologica.Latinoamericana.org

Per i molti cammini di Dio

VERSO UNA TEOLOGIA PLURALISTA,
INTERRELIGIOSA, LAICA, PLANETARIA
a cura di J.M.VIGIL, L.E.TOMITA, M.BARROS
vol V



Prólogo di Paul KNITTER

Prefazione di Armido RIZZI

PAZZINI Editore
Villa Verrucchio RN,
Italia 2012

www.pazzinieditore.it
pazzini@pazzinieditore.it

Sono coautori:

**Michael AMALADOSS, Marcelo BARROS,
Agenor BRIGHENTI, Amin EGEA, Edmund KEE-FOOK CHIA,
Paul F. KNITTER, Afonso LIGORIO SOARES, David R. LOY,
Laurenti MAGESA, J. NEUSSNER, Teresa OKURE,
Irfan A. OMAR, Raimon PANIKKAR, Peter C. PHAN,
Aloys PIERIS, Richard RENSHAW, A. RIZZI,
José Amando ROBLES, K.L. SESHAGIRI RAO,
Faustino TEIXEIRA e José María VIGIL**

Con la pubblicazione del volume V è compiuto il progetto, inserito nella colana
«Frontiere», diretta da Marco del CORSO, in Pazzini Editore.



Anunciaram a morte, mas está bem viva, obrigado!

Introdução ao MUTIRÃO para Revistas Latino-americanas de Teologia

De vez em quando, em várias partes do mundo, ressoam vozes com a mesma expressão: “Dizem que a Teologia da Libertação está morta!”. Em geral, as pessoas formulam isso como pergunta, embora, ao perguntar, algumas digam o que elas mesmas pensam. Há alguns anos, os meios de comunicação publicaram que cardeais importantes e até o papa Bento XVI, quando ainda era cardeal, declarou pessoalmente: “A teologia da libertação está morta!”. Em Roma ou no Brasil, algumas autoridades eclesiais afirmaram isso, para expressar que estavam livres de um problema incômodo. Anunciaram a morte da teologia da libertação, mais para desejar que isso aconteça, do que por estar convictos de que a notícia fosse verdadeira. Declararam-na morta, sem dar nenhuma prova disso. Há pouco tempo, em um debate comigo, em uma importante universidade europeia, um coordenador de curso teológico afirmou diante de um grupo de estudantes e professores: “Eu pensava que a Teologia da Libertação tinha morrido porque mesmo teólogos e teólogas da América Latina, pessoas de posição aberta e engajada, me disseram isso”.

Uma explicação possível para esse tipo de posição é que alguns só consideram Teologia da Libertação os livros produzidos na América Latina até o final dos anos 80 e isso mesmo os escritos com temáticas e metodologias daquele período. Não se dão conta de que nunca houve uma Teologia da Libertação única e global. Desde o final dos anos 60, as pesquisas e escritos de autores como Hugo Assmann e Franz Hinkelammert e a produção histórica e filosófica de Enrique Dussel, assim como a teologia de Rubem Alves e Richard Shaull caminhavam dentro das mesmas

opções de base. Entretanto, entre elas, tinham conteúdos e métodos bastante diferenciados. Dificilmente se pode analisar a teologia de um Juan Luis Segundo, como do mesmo tipo e da mesma escola de Gustavo Gutierrez ou Leonardo Boff. Toda a produção latino-americana tem muito em comum, principalmente o compromisso de não se desligar da realidade, de servir à causa dos empobrecidos e procurar sempre explicitar a fé cristã e o ensinamento das Igrejas de modo que sejam produtoras de libertação e vida para a humanidade. No entanto, dentro dessa mesma opção há várias escolas e segmentos. Além disso, desde o início, houve uma evolução tanto sobre os temas tratados, como sobre os métodos e estilos. Essa preocupação de responder aos problemas da vida e servir à causa dos empobrecidos é o que caracterizam os diversos caminhos ou setores da Teologia da Libertação. Temas como a unidade da história, a relação entre salvação bíblica e libertação histórica e social, aparecem de um modo ou de outro em todas as correntes, mas cada autor tem suas peculiaridades e caminhos próprios. Se é verdade que Teologia da Libertação não é tanto “uma teologia sobre a libertação” e sim “um modo de fazer teologia”, é preciso reconhecer nas teologias contextuais de hoje - teologias índias, negras e feministas - não apenas filhas ou netas da Teologia da Libertação, mas sim uma atualizada expressão de correntes que, de certo modo, vêm desde a mesma fonte.

Algumas autoridades eclesiais, mesmo quando elogiam profetas como Dom Hélder Câmara e quando recordam mártires como Monsenhor Oscar Romero fazem questão de salientar: “Hoje vivemos outros tempos e as situações são diferentes...”. Comumente, não dizem em que aspectos os tempos mudaram e que situações são agora diferentes de antes. Os dados internacionais confirmam que, em todo o mundo, a desigualdade social se agravou, a pobreza aumentou e, portanto, os grandes temas da teologia da libertação continuam válidos e atuais, embora em outro contexto social e político, sim. Não há como negar que a categoria pobre e oprimido pode com toda razão ser usada em relação à Terra e à natureza para se justificar que a Eco-teologia é um ramo e uma expressão atual da Teologia da Libertação, ao menos como tem sido formulada por Leonardo Boff, pela equipe de Ecoteologia de Bogotá e por tantos outros/as companheiros/as do nosso Continente. Há pouco tempo, fui informado de que um padre e professor que tem um programa em uma rede católica de televisão afirmou que ligar-se à teologia da libertação é pecado porque essa parte de uma ideologia ateia que seria o marxismo. Mesmo quem usa um argumento primário e desonesto como esse, está assim afirmando que a Teologia da Libertação está bem viva e apesar de tudo atuante.

Quando em 1976, em Dar es Salam, na África, foi criada a Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo (ASETT-EATWOT), o tipo de teologia da libertação que mais se produzia respondia aos problemas

e desafios daquela época. Hoje, ao coordenar essa 3ª Minga (mutirão) de revistas teológicas latino-americanas, a Comissão Teológica e a coordenação latino-americana da ASETT mostram que a produção teológica da Teologia da Libertação hoje procura responder aos desafios dos tempos atuais com as novas teologias contextuais (teologia pluralista da libertação, teologias indígenas, feministas e ecológicas) e as discussões sobre temas como a crise das religiões, e como, na América Latina de hoje, a teologia da libertação pode e deve inserir-se hoje na reflexão e na práxis bolivariana.

Nos anos 80, em um famoso congresso teológico em Montevideu, Hugo Assman afirmou: “Se a situação histórica de dois terços da humanidade, com seus 30 milhões de mortos de fome e desnutrição, não se converte em ponto de partida de toda teologia cristã, hoje, qualquer que ela seja, a teologia não poderá concretizar historicamente seus temas fundamentais. Suas perguntas não serão reais. Por isso, é necessário salvar a teologia do seu cinismo. Porque, realmente, diante dos problemas do mundo de hoje, muitos escritos de teologia se reduzem a um cinismo”.

Por tudo isso, sem dúvida, esse terceiro mutirão de revistas latino-americanas de Teologia, organizado e coordenado pela Comissão Teológica Latino-americana da ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo) é oportuno, principalmente por tomar este aniversário simbólico dos 40 anos da Teologia da Libertação e de suas primeiras publicações como ocasião e marco para um relançamento dos grandes temas e caminhos da teologia da libertação, hoje, sempre mais necessários e urgentes em um contexto social e político no qual não é mais apenas o “terceiro mundo”, ou o Continente dos pobres que está em crise, mas o mundo inteiro. Essa minga-muritão, coordenada pela ASETT-EATWOT da América Latina é monográfico, muito centrado no tema da Teologia da Libertação e o seu balanço e perspectivas aos seus 40 anos. Todos os artigos abordam a mesma realidade, mas cada uma o faz desde uma cara diferente da sua realidade poliédrica. Agradecemos aos autores o esforço realizado e desejamos aos leitores uma boa leitura.

Marcelo BARROS e José Maria VIGIL

Comissão Teológica Latino-americana de EATWOT/ASETT

www.Comissao.Teologica.Latinoamericana.org

A Theological Project Completed!

The fifth and last volume was published

«**ALONG THE MANY PATHS OF GOD**»

a five volume collection series, edited by the
Latin American Theological Commission of EATWOT
and concluded by its
International Theological Commission.

The first and until now unique work addressing the cross-fertilization
between Theology of Liberation and Theology of Pluralism

The five volumes are:

- I. *Challenges of Religious Pluralism for Liberation Theology*
- II. *Toward a Latin American Theology of Religious Pluralism*
- III. *Latin American Pluralist Theology of Liberation*
- IV. *International Pluralist Liberating Theology*

and the last one now also appearing in English:

V. *Toward a Planetary Theology*

edited by **José María VIGIL** with the collaboration of:

M. **Amaladoss** (India), M. **Barros** (Brazil), A. **Brighenti** (Brazil),
E.K-F. **Chia** (Malaysia), A. **Egea** (Spain), P.F. **Knitter** (USA),
D.R. **Loy** (USA), L. **Magesa** (Tanzania), J. **Neusner** (USA),
I.A. **Omar** (USA), T. **Okure** (Nigeria), R. **Panikkar** (India-Spain), P.C.
Phan (Vietnam-USA), A. **Pieris** (Sri Lanka), R. **Renshaw** (Canada), J.A.
Robles (Costa Rica), K.L. **Seshagiri** (USA),
A.M.L. **Soares** (Brazil), F. **Teixeira** (Brazil).

This fifth book is published in English by Dunamis Publishers

To order: dunamis@live.com / dunamispublishers.blogspot.com

For the Spanish edition: editorial@abyayala.org / www.abyayala.org

(sold also in digital format: at half price, by e-mail)

For further information:

tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths
tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos
tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos
tiempoaxial.org/PerIMoltiCammini

Comisión Teológica Latinoamericana de ASETT

comision.teologica.latinoamericana.org

and the **International Theological Commission of EATWOT**

internationaltheologicalcommission.org



Teologia da Libertação: de onde viemos e para onde vamos?

Luiz Carlos SUSIN

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, RS, Brasil

A teologia da libertação é um modo de fazer teologia que hoje marca presença em diversas partes de nosso mundo, não somente no Sul mas também no Norte, com diferentes linguagens. A América Latina desempenhou um papel pioneiro na elaboração da teologia da libertação, e por isso nós nos sentimos responsáveis também pela sua continuidade.

Começo contextualizando o meu texto. Aprendemos sobretudo da teologia feminista a descer do discurso teórico para o contexto dos interlocutores, para o lugar desde onde se pode entender melhor a fala e o texto de cada um. Este é o meu lugar no contexto da teologia da libertação: no final da década de sessenta do século passado, quando começavam os primeiros ensaios de teologia da libertação, eu começava meus estudos de graduação em teologia. Quando foi publicado no Brasil o livro de Gustavo Gutiérrez, em 1972, há quarenta anos, participei como estudante em Petrópolis, Rio de Janeiro, do primeiro seminário que Leonardo Boff fazia em torno do assunto. Ele já tinha colocado em seu livro *Jesus Cristo Libertador* algumas prioridades para o trabalho de teologia que se tornaram uma referência duradoura. Por exemplo, o primado da práxis sobre a teoria, o primado da antropologia sobre a eclesiologia, para entender melhor a dimensão libertadora de Jesus. Mas do seminário que realizamos a partir do livro de Gutierrez, Leonardo Boff publicou a sua primeira clara posição com o seu livro *Teologia do cativo e da libertação*. Já no título ele caracterizou fortemente a dialética que marcaria a Teologia da Libertação. Desde então, seja no meu trabalho de doutorado, seja nos encargos que assumi no Brasil, na presidência da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, na atual Secretaria Geral do Fórum Mundial de Teologia e Libertação, devo reconhecer que toda minha vida

dedicada à teologia, nestes quarenta anos, tem como eixo central a teologia da libertação. Não é uma coincidência feita pelo tempo, mas uma experiência espiritual e intelectual que me guia por este caminho. Aqui eu desejo partilhar a minha experiência e também a minha esperança em torno da teologia da libertação.

Vou centrar meu texto nos seguintes pontos: 1. A importância do contexto na história e no futuro da teologia da libertação. 2. As intuições e lições permanentes da teologia da libertação, do ponto de vista pastoral e epistemológico. 3. Uma revisão dos confrontos eclesiais da teologia da libertação em torno do perigo de marxismo e de ideologia política. 4. A expansão e as diferentes apropriações da teologia da libertação por parte de diversas teologias contextuais. 5. A globalização e a teologia da libertação.

1. A importância do contexto histórico

A teologia da libertação nasceu ecumênica, mas na periferia das Igrejas. Nasceu também com um caráter público e político, com interlocução social, mas na periferia do Ocidente. Nasceu de intelectuais das Igrejas em exílio político, mas foi precedida por movimentos sociais, especialmente movimentos de alfabetização e de direitos humanos. O educador Paulo Freire, com sua pedagogia de conscientização através de palavras “geradoras” e temas “geradores” colocou em movimento um método que seria adotado pelas comunidades eclesiais de base. Trata-se de um método em que não só se aprende a tomar a palavra, mas em que esta tomada da palavra comporta em se tornar sujeito e ator social. Finalmente, a teologia da libertação nasceu com um sólido fundamento evangélico e bíblico, mas foi precedida pelos círculos bíblicos, a leitura popular da Bíblia no método de confrontação circular de vida e texto. No Brasil nunca vamos agradecer suficientemente Carlos Mesters por seu pioneirismo no exercício deste modo de leitura bíblica. Por tudo isso Gustavo Gutierrez definiu singelamente o lugar e o compromisso da teologia: ela é um “ato segundo”, é uma “reflexão da práxis da fé cristã à luz da Palavra de Deus”. Não é o começo, não é, em si mesma, geradora de liberdade. O teólogo da libertação se enquadra bem no papel de intelectual orgânico, sem precisar sequer, para isso, conhecer Antônio Gramsci.

No âmbito da Igreja Católica se costuma dar importância à Assembléia dos Bispos latino-americanos de 1968 em Medellín. De fato, não pode ser esquecido aquele momento fundamental. Por outro lado, aquela “primavera de Medellín” aconteceu num ano em que se sucederam a primavera de Paris, de Praga, de Woodstock. Na América Latina não tinha passado ainda um ano do assassinato de Che Guevara, e estávamos entrando nos anos mais sombrios das ditaduras que mancharam de san-

gue praticamente todo o continente por quase três décadas. É importante lembrar que a razão para justificar a violência era combater o avanço do comunismo no continente, um fantasma útil para suspender os direitos humanos em favor da doutrina de segurança nacional e da arbitrariedade e violência para quem fosse considerado perigoso aos interesses das classes dominantes.

Mas a dimensão política da teologia da libertação não é a mais central. Foi o contexto da vida dos pobres, sofrimentos sentidos como injustiça, e o contexto pastoral de muitos agentes de Igreja, mulheres e homens missionários, bispos, padres e pastores sensíveis ao sofrimento popular, que criaram o clima favorável a uma teologia de libertação. Foi então que se mostrou que a experiência religiosa não é só serotonina e serenidade, mas é adrenalina e indignação, cólera e profetismo. Temos uma nuvem de testemunhas deste caminho na América Latina, uma nuvem luminosa de mártires ainda por serem melhor reconhecidos.

A caracterização “da libertação” amadureceu em consenso. Os ensaios de teologia do desenvolvimento fracassaram quando alguns sociólogos elaboraram a “teoria da dependência”. A lei central desta teoria continua valendo apesar das mudanças que vieram acontecendo. Em resumo, é a constatação de que o contato de economias desiguais produz maior desigualdade e dependência maior. Assim, a divisão entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento é uma farsa. Desenvolver um país nessa lógica é fazê-lo entrar na mesma farsa. Então uma teologia do desenvolvimento seria uma ideologia. Por outro lado, foi imediatamente descartada a teologia da revolução, pois criaria uma série de mal-entendidos desnecessários. A “libertação” tem um caráter bíblico e evangélico, é uma categoria tanto analítica como prática, motivadora e com possibilidade de comprovação. Ela não é um campo da teologia, mas uma ótica pela qual se reinterpreta toda a teologia.

Em 1975, quando ainda se estava elaborando, refinando, detalhando a epistemologia da libertação, aconteceu em Detroit um marcante encontro de teólogos da libertação com a *Black Theology* e com a *Feminist Theology*. Desse encontro todos saíram com a convicção de que, na verdade, havia diversas teologias de libertação, não apenas uma. Hoje é certo e tranquilo que devemos considerar a pluralidade de teologias da libertação exatamente por razões de pluralidade de contextos, como anotaremos mais adiante. Mas quando internamente à Igreja Católica se começou um movimento de desautorização da teologia da libertação, se usou sistematicamente o plural para outras intenções: era necessário salvaguardar os bispos e a reputação dos documentos episcopais que tinham se manifestado favoravelmente, que tinham incentivado e continham muito de teologia da libertação, e, ao mesmo tempo, era necessário

encontrar os vazios e as ambiguidades dos discursos dos autores meramente teólogos. Por isso eu mesmo me enquadrei entre os que lutaram por manter a expressão no singular, na unidade de fundo. Ela se dá nas intuições básicas de sua epistemologia, que resumo no ponto seguinte.

2. Intuições e lições permanentes da teologia da libertação

Na teologia da Europa central, durante praticamente todo o século XX houve intenso trabalho pela recuperação da revelação e da salvação como história e pela historicidade de toda realidade humana. Somou-se a este esforço a “virada antropológica”, bem marcada pela teologia existencial e por Karl Rahner. Além disso, foi uma teologia que se voltou para a experiência do que seja o humano e para a busca do “sentido”, respondendo assim ao primeiro movimento do Iluminismo, situando-se com boa eficácia nesse tempo de pós-metafísica do Ocidente.

Na América Latina, o que era para ser uma teologia pastoral se converteu em teologia fundamental e ótica de leitura de toda a teologia, das Escrituras, da razão de ser da Igreja, dos ministérios: a teologia com a ótica da libertação dos pobres. Em outubro de 2011 escutei o famoso documentarista americano Michel Moore, na Georgetown University de Washington, utilizar exatamente esta expressão – a libertação dos pobres – na atual crise financeira global. Ele comentou, para isso, de forma contundente e ortodoxa, o juízo de Mateus 25.

Ora, a preocupação pastoral em torno da injustiça estrutural que mantém a grande maioria da população em estado de aflição por sua pobreza, quando se tornou uma leitura do evangelho, da Bíblia em geral, e se tornou uma reflexão teológica, começou a responder de forma significativa, embora sem a intenção de um programa teórico tão pretensioso, a segunda questão ou segunda onda do iluminismo, ou seja, não apenas a compreensão do sentido, mas a transformação da realidade. Que haja uma afinidade eletiva com o marxismo é tão compreensível quanto a teologia da Europa tenha afinidade com o kantismo, a teologia de Urs Von Balthazar com o hegelianismo. Não interessa saber se há algo de Marx, de Freud ou de Kant e Hegel, ou de Paulo, ou de Apolo, ou de Pedro. Interessa saber se esta teologia tem afinidade com o evangelho de Jesus e se ajuda eficazmente os pobres. Esta é a sua força: Tanto Jesus como depois Paulo interpretam a realidade deste mundo a partir dos que neste mundo nada são, das vítimas, dos oprimidos pelos sistemas deste mundo. E são estes os preferidos, numa inversão que provoca escândalo e loucura. No entanto, aqui está a sabedoria e o poder de Deus. A preferência pelos pobres é parte de uma experiência que não se reduz à compaixão e ao socorro. É mais que isso, contém uma revelação e um convite à salvação através das experiências de libertação. Vou resumir em dois aspectos:

a) Os pobres, no sentido amplo desta palavra, se constituem em *lugar teológico* especial no lugar teológico mais amplo da história. Eles são o reverso da história triunfante dos fortes. Eles são o lugar escolhido por Deus na Escritura, sobretudo em Jesus. Eles são a gramática em que devem se alfabetizar os que querem realmente seguir Jesus. Portanto, são para a própria Igreja um sacramento de Jesus identificado com os pequeninos.

b) Para além da cultura moderna como afirmação do sujeito, afirmação da subjetividade, do sujeito enquanto portador de direitos humanos e enquanto ator social responsável pela história, o pobre é este mesmo sujeito preferencial da comunidade de Jesus, um *sujeito eclesial* que legitima a autoridade da Igreja e a sua fidelidade ao evangelho de Jesus. Ele tem direito a encontrar cidadania e direitos humanos na comunidade de Jesus, e direito a exercer o seu papel de ator eclesial.

Portanto, lugar teológico e sujeito eclesial. Bastam, aqui, estas duas anotações para sublinharmos uma intuição permanente e incontornável para a teologia e para a Igreja. Sem considerar esta prioridade, tanto a teologia como a Igreja se tornariam cínicas em termos de fidelidade a Jesus. Ainda que possam construir grandes sistemas acadêmicos ou eclesiásticos, do ponto de vista cristão seriam ídolos.

As comunidades cristãs nos meios populares, que abundam em fervor religioso e expressões religiosas de todo tipo, assinalaram outros elementos permanentes de ordem eclesiológica: a palavra do pobre reunido em comunidade, a sua sensibilidade para a Palavra de Deus e para a festa da fé, a sua capacidade de iniciativa e de desempenho de responsabilidades tornaram possível superar os impasses dos métodos histórico-críticos na leitura da Escritura e ensaiaram formas criativas de ministério na Igreja.

Antes ainda da “hermenêutica da fé” com que Bento XVI oferece a sua interpretação de Jesus para superar os limites dos métodos histórico-críticos, a leitura da Escritura na circularidade de Palavra e Vida marcou muitas comunidades eclesiais populares por toda a América Latina. Nesse método de aproximação da Escritura, há um momento para as informações histórico-críticas, mas não são nem o começo e nem o final. Além disso, o mais importante é a relação prática com os compromissos de vida, assumidos normalmente em comunidade. Com todo respeito ao esforço do Papa, este método de hermenêutica da fé, que é anterior, é também mais completo e eficaz. Espero me explicar sobre isso.

A outra intuição diz respeito à capacidade de assumir ministérios e, portanto, de ajudar a superar a atual crise ministerial pela qual passa a Igreja. Os diversos ministérios são a forma de recuperação de autoestima sem narcisismo, a partir da fé. Quando os pobres assumem ministérios

desencadeiam energia e criatividade surpreendentes, algo como as “palavras geradoras” de Paulo Freire. Há hoje um impasse delicado em relação aos ministérios que, na América Latina, é parte do atual crescimento do pentecostalismo no continente, embora não se possa reduzir o fenômeno complexo do pentecostalismo somente a uma causa. Mas no Brasil, por exemplo, até setenta por cento das comunidades católicas que se reúnem aos domingos realizam culto sem propriamente a celebração da eucaristia. E até discutir esta questão se tornou um tabu.

Finalmente, a condição da teologia como ato segundo supõe não somente a consideração primeira dos contextos e o compromisso prático com os contextos, mas supõe a palavra primeira dos que são este lugar teológico de revelação e salvação e este sujeito eclesial que tem o sentido da fé e tem voz para expressá-la. No resumo paulino sobre o cumprimento da Lei de Cristo como “carregar os pesos uns dos outros” (Gl 6,2), trata-se de não apenas ter compaixão dos pobres, mas de se deixar carregar pela fé e pelas relações que os pobres podem oferecer à teologia junto com suas questões.

3. Uma revisão dos confrontos eclesiásticos em torno da teologia da libertação

A discussão em torno da teologia da libertação teve seu ponto mais alto nos dois documentos, de 1984 e 1986, da Congregação para a Doutrina da Fé. Foi seguida de uma confirmação do Papa aos bispos brasileiros para acalmá-los, afirmando que a teologia da libertação é “oportuna e necessária”. Aqui desejo me concentrar numa questão de fundo. O principal autor, hoje Papa Bento, mesmo sendo crítico dos caminhos do Ocidente contemporâneo, é, enquanto pensador, um filho do Iluminismo, da crença na Razão, ao lado de bons e produtivos teólogos europeus. Como já acenei, tratam de responder à questão do sentido da fé cristã. Respondem assim à primeira parte ou primeira onda do iluminismo que se tornou popular na Europa secularizada do final do século XX. O julgamento sobre a teologia da libertação como ideologia associada ao marxismo, à então perigosa segunda onda do Iluminismo, tem muito da visão impenitente dessa postura ilustrada. Ou seja: de que são as ideias que movem a realidade, e basta ter ideias corretas, boa catequese, clareza doutrinal para ter tudo que se precisa para a prática, e então a realidade se modifica para melhor. Em outras palavras, desde a primeira onda do iluminismo, a teologia da libertação foi julgada como filha da segunda onda do iluminismo, aquela em que se teoriza com Hegel de cabeça para baixo: a teoria marxista de que as mãos que trabalham modelam a cabeça que pensa, o trabalho é o pai do homem, a práxis é a base em que a superestrutura das ideologias se assenta. Ou seja, em palavras simples, o fantasma do marxismo. Por um lado, é bem verdade que a América Latina

esteve permeada de intelectuais com visão marxista, mas também é verdade que os teólogos, por um lado, não se especializaram em marxismo, e, por outro, não eram tão ingênuos a ponto de adotar teses fundamentais do marxismo, por exemplo a dialética materialista da história e a luta de classes como estratégia de transformação a ser adotada. Isso não existe na teologia da libertação.

Na metodologia de trabalho da teologia da libertação, próxima dos textos pastorais, é necessário o círculo hermenêutico de três mediações: a mediação sócio-analítica para conhecer a realidade, a mediação hermenêutica teológico-bíblica para discernir a realidade de forma cristã, a mediação prática para transformar a realidade. Como é uma trindade em círculo, cada mediação influencia hermenêuticamente a outra. Ora, para quem está convicto de que ideias elaboradas em gabinete mudam unilateralmente o mundo, esta metodologia é julgada não só ingênuas, mas perigosa e heterodoxa, até porque quem pensa e quem governa pela doutrina perde a hegemonia do controle da realidade. É um método aberto à participação, não há protagonistas mas *intelectuais orgânicos*.

Foi esse mesmo julgamento iluminista que se apressou em decretar a morte da teologia da libertação nos inícios dos anos noventa, quando houve um descrédito geral no marxismo junto com a queda dos regimes comunistas. Ou seja, a confirmação da crença de que a teologia da libertação dependia de um sistema teórico e de um sistema político que ela mesma nunca adotou. Não foi possível nem ver e nem acreditar que a teologia da libertação depende de um contexto social e religioso que encontra na fé e na leitura do evangelho o seu fundamento, e que, apesar de tudo o que veio acontecendo, são ainda estes contextos populares e a fé interpretando e buscando a vida que fazem a teologia da libertação manter o seu vigor. Este vigor se tornou praticamente invisível para quem vê o mundo a partir de sistemas teóricos e de instituições. Para dizer em termos mais delicados: a questão é saber se a teologia que veio da periferia, do mundo dos pobres, das comunidades populares, consegue interpelar e contribuir para a teologia da Igreja.

4. A expansão e as diferentes apropriações da teologia da libertação por parte de diversas teologias contextuais

O caminho da teologia da libertação, na verdade, foi outro: não de baixo para cima, mas para todos os lados. Enquanto persiste um anacrônico cuidado por parte de Núncios apostólicos na promoção de bispos que não sejam de forma alguma amigos da teologia da libertação, ela se expandiu e ganhou vozes por diferentes contextos ao redor do mundo. A categoria evangélica “libertação” se mostrou eficaz no dinamismo da fé e da vida para além das paredes das Igrejas. A teologia feminista e a

atuação de teólogas no trabalho e no método da teologia da libertação são realidades mundiais. As teologias indígenas, como a *Black Theology*, estão por todo lado. A Teologia *Gay* e *Queer*, enfim as minorias somadas que utilizam os métodos da teologia da libertação, são realidades sem fronteira institucional. Elas existem porque a realidade da vida existe e porque o evangelho existe. A ecoteologia e a teologia da libertação animal, contra o antropocentrismo e o especismo, não param de crescer com o método ensaiado pela teologia da libertação.

Sobre isso, compartilho aqui uma impressão dos inícios dos anos oitenta. Eu voltava para os meus estudos em Roma, vindo da Alemanha, onde tinha tido a oportunidade de conversar com algumas teólogas sobre as razões para as mulheres assumirem o ministério ordenado na Igreja. Na ênfase delas, as razões estão bem fundadas no reconhecimento da dignidade e da capacidade e, inclusive, como um dado de justiça. Em Roma, naqueles dias, foram publicados no *Osservatore Romano* alguns artigos que pretendiam mostrar que as mulheres não precisam do ministério ordenado para afirmarem sua dignidade e sua capacidade. Ora, na América Latina a realidade mostrava o oposto: é o ministério que está precisando da mulher! Em outras palavras, a questão básica é a própria missão da Igreja necessitada de ministérios que hoje as mulheres exercem de fato, e que, de modo geral, exercem melhor que os homens. A prova, desde então, é que mulheres continuam assumindo de fato os trabalhos de paróquias nas regiões mais necessitadas, elas vão onde os homens resistem a ir, elas assumem com maior sensibilidade as coordenações das comunidades, e em muitos lugares realizam absolutamente tudo o que os homens deveriam realizar. A justiça e o reconhecimento que se deve a elas é simplesmente da ordem dos fatos da missão: elas já realizam o que se espera de um ministro ordenado, trata-se de reconhecer e de dar-lhes melhores condições. No seu livro *Eclesiogênese*, lançado naquele período, Leonardo Boff terminava com esta observação: não se deveria reconhecer a presidência de direito, inclusive liturgicamente, a quem de fato exerce o duro trabalho? Invertendo o ditado latino: *Ubi onus, ibi honor*. Mas a questão que quero colocar é a seguinte: esta ordem de argumentação não tem acesso junto aos responsáveis pela doutrina oficial da Igreja, porque, mesmo para o debate, a América Latina não teve e ainda não tem prioridade, os interlocutores preferenciais, mesmo quando devem ser notificados, estão no Norte. De certa forma, isso deixa um espaço de liberdade criativa na periferia. Por outro lado, se a missão é cumprida, e se o evangelho é anunciado também por meios e ambientes que não são da Igreja, não temos o principal, os sinais do Reino de Deus?

As teologias contextuais podem ser vistas como teologias para o Reino de Deus, que não conhece as fronteiras das instituições. São ecumênicas, são inter-religiosas, acontecem em ambientes seculares, em movimentos que não tem referência explícita à fé, mas buscam o que

reconhecemos ser sinal do Reino de Deus. A teologia da libertação que tem o pobre como referência, no entanto, pode ser chamada com uma expressão mais radical: teologia do Deus do Reino. É que a sua condição negativa o aproxima da teologia negativa, apofática, em que se expressa melhor quem é Deus. Em todas as teologias contextuais, sobretudo das minorias que sofrem, está esta *kenosis* em que paradoxalmente Deus se revela e salva.

5. A globalização e a teologia da libertação

Ivan Petrella, teólogo argentino radicado em Miami, observou que a teologia da libertação pode ser reconhecida como a primeira teologia cristã realmente universal, não teoricamente mas de fato, não porque ame os universais e a generalidade, mas porque é a primeira teologia que abraçou o mundo de fato nesse tempo de globalização, desde os primeiros tempos de globalização, com Las Casas reconhecendo teologicamente a dignidade dos índios até nossos dias de grandes sofrimentos provocados pela financeirização da economia de forma descaradamente capitalista. Petrella sublinhou a necessidade de que a teologia da libertação desempenhe com energia sua tarefa que se impõe globalmente, diante de clamores sociais e ecológicos que hoje são globais. Ele coloca a questão sobre qual projeto histórico a teologia da libertação é capaz hoje de anunciar e inspirar. Esta questão leva a outra: qual é a força histórica desse sujeito, as maiorias pobres, para ser ator social?

Em debate com Fidel Castro, Frei Betto, dominicano do Brasil, o convenceu de que a tese da religião como ópio do povo estava sendo contradita pelas comunidades eclesiais de base, onde a vida de fé em comunidades e a leitura da Bíblia tornavam a religião um fator de revolução, não de conservadorismo. Em 1979, quando foi fundada, na Tanzânia, a Associação Ecumênica de teólogos e teólogas do Terceiro Mundo (ASETT/EATWOT), o programa de trabalho previa uma “ruptura epistemológica” e a criação de uma nova epistemologia. Isso se mostrou árdua e lentamente. Embora a distinção e a relação conflitiva entre norte e sul do mundo ainda tenha razão de existir, cada vez mais o título de “terceiro mundo” perde sentido operacional. Hoje o desafio é o de criar rede, aproximar as epistemologias. Talvez devamos reconhecer que a Internet e as redes sociais possam estar à disposição da libertação. A atual globalização nos obriga e nos dá oportunidade de criar redes, de confrontar e aproximar epistemologias, de sermos globalmente criativos.

O Fórum Social Mundial emergiu como uma ocasião de ensaio. Nasceu em contraposição ao Fórum Econômico Mundial, com a intenção de priorizar o social sobre o econômico na globalização. Criou-se o slogan “Outro mundo é possível”, de alto valor teológico como horizonte de esperança, mas não é ainda propriamente um projeto histórico para

o mundo contemporâneo. No ambiente do Fórum Social Mundial também surgiu, como em ambiente natural, o Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Trata-se de um momento de convivência em tendas, numa praça do mundo, para intercâmbio de teologias que tenham o princípio “libertação” como seu critério operacional. Em termos institucionais, por seu necessário respeito a todas as diferenças, é também um desagudouro das dissidências institucionais, e, portanto, do ponto de vista institucional, permanece à margem. Mas é um ensaio dentro do novo paradigma ecumênico e inter-religioso no atual estágio de pluralismo e de possibilidade de redes que vão conformando o nosso mundo para além das instituições.

Em Dakar, na última edição do Fórum, em fevereiro de 2011, embora de forma modesta, o Fórum apontou para duas direções: por um lado, por cima de nossas cabeças, a continuidade de colonização do mundo com novas formas de estruturação de um império aparentemente sem rosto, apelando inclusive para categorias religiosas na cobertura de interesses econômicos e militares, pobre de valores, como o consumismo, o excesso e a superficialidade de comunicações. A desconstrução dessas categorias, como a dos sacrifícios do povo em vista da economia que continua a acumular riquezas para poucos, é uma tarefa de que a teologia pode e deve se encarregar. De certa forma, o fórum reclama a volta da dimensão política recalcada. Por outro lado, o fórum acentuou o terreno comum, para além das fronteiras das religiões instituídas, como também para além das fronteiras das nações, o cotidiano que afeta todos igualmente, que torna parecidas as periferias imensas, populares, de qualquer cidade grande ou média do mundo, a vida cotidiana em que o primeiro cânone, a primeira medida, não é o cânone do texto, do livro, da lei, mas o cânone da própria vida, daquilo que faz viver com dignidade. É o cânone da vida que discerne o que é canonicamente válido nos diferentes textos, nas leis, nas instituições. Como cristãos, aprendemos isso de Jesus. Esse cânone nos permite um trabalho de construção e não só de desconstrução, um trabalho aberto a encontros, à criação de pontes e não de muros, tudo o que o evangelho do Reino de Deus pretende.

A teologia da libertação superou etapas, mas está viva sobretudo nos interstícios das instituições vistosas. Talvez porque se trata de uma teologia sempre em movimento, sempre paradoxal, “escândalo e loucura”, onde a história muda continuamente. Por isso algo da teologia da libertação vai morrendo, de fato, mas para dar espaço a que algo novo tome vida.



A Teologia da Libertação: e as transformações eclesiais pendentes

Antonio José DE ALMEIDA

Porto Alegre, RS, Brasil

A categoria “transição” difundiu-se na linguagem eclesial no final dos anos 50 do século passado, logo após a eleição do Papa João XXIII. O papa sabia disso e, em mais de uma ocasião, interpretou metaforicamente a maliciosa alcunha: “Dizem que sou um papa de transição. É isso mesmo, mas de transição em transição, a Igreja vai em frente.”¹ No discurso de abertura do Vaticano II, usará metáfora semelhante para descrever o desafio histórico que a Igreja tinha diante de si: “O espírito cristão, católico e apostólico do mundo inteiro espera “um salto à frente” em direção a uma penetração doutrinal e uma formação das consciências em correspondência mais perfeita à fidelidade à autêntica doutrina, também esta, porém, estudada e exposta através das formas da pesquisa e da formulação literária do pensamento moderno”.²

O Vaticano II foi fonte inesgotável de inúmeros dinamismos na vida da Igreja, entre eles a teologia da libertação, que, tendo celebrado seus 40 anos, exibe o vigor e a sabedoria da maturidade, como o demonstram as inúmeras publicações e eventos alusivos.

O contexto que estamos vivendo, se, para a teologia da libertação, é de balanço e avaliação, reclama, não menos, um exercício prospectivo, a partir dos inéditos e complexos desafios do presente, alçado a dogma pelos nossos contemporâneos. O “momento” presente, na verdade, parece apresentar-se, na cultura atual, como o único componente do tempo.³

Nestes últimos 40 anos, o mundo mudou tanto e tão vertiginosamente que, indo além do sempre necessário discurso sobre as rápidas e profundas mudanças pelas quais passam a ciência, a técnica, a economia, a política, a cultura e a religião, recorre-se à categoria de “mudança de época” para definir sinteticamente o tremendo e fascinante “*tournant*” histórico em que estamos mergulhados.⁴

Tendo vindo à luz no apagar das luzes da modernidade, quando, finalmente, no Vaticano II, a Igreja estendia seus braços para o “moderno”, a teologia da libertação é, agora, convocada a dizer a sua palavra na linguagem da cultura “pós-moderna”. E saberá fazê-lo, herdeira de um patrimônio construído, desde suas origens, pelas dinâmicas da tradição e da transição.

A ‘virada’ eclesiológica do Concílio

O Vaticano II é a mais recente testemunha desta dinâmica. No Concílio, com efeito, a autocompreensão da Igreja passou por grandes transformações. É inegável que houve uma transição⁵: do cristomonismo eclesiológico a uma eclesiologia trinitária; do eclesiocentrismo ao cristocentrismo; de uma Igreja autofinalizada a uma Igreja reinocêntrica; de uma Igreja “sociedade” a uma Igreja “mistério”; de uma Igreja “sociedade desigual” a uma Igreja “povo de Deus”; de uma Igreja “sociedade perfeita” a uma Igreja “sacramento de unidade”; de uma Igreja centralizadora a uma Igreja de corresponsabilidade; de uma Igreja “*in statu gloriae*” a uma Igreja “*in itinere historico*”. De uma Igreja “*domina*” e “*magistra*” a uma Igreja servidora e aprendiz; de uma Igreja comprometida com o poder a uma Igreja pobre e dos pobres; de uma Igreja “arca de salvação” a uma Igreja “sacramento de salvação”.⁶

Pode-se (e deve-se) discutir a natureza e os atributos (extensão, alcance, profundidade) desta transição, mas não se pode liminarmente negá-la como se, em última análise, nada tivesse acontecido no Vaticano II⁷, como querem certas hermenêuticas minimalistas. Obviamente, deve-se entender “transição” não em sentido de supressão, mas de superação; não em sentido dualista, mas dialético; não como isenção de tensões e até mesmo de contradições, mas como “tensão assintótica” orientada para uma compreensão da Igreja que fosse, ao mesmo tempo, fiel à revelação, adequada aos tempos modernos e dialogal.

O Concílio avançou nesta direção – e isto não pode ser minimamente diminuído – mas não chegou a uma nova síntese orgânica e coerente como, reconhecidamente, fora a síntese eclesiológica anterior. Por isso, é compreensível e pertinente a proposta de Rahner, ao final do Concílio, de que este, se, por um lado, é um ponto de chegada, por outro, é um ponto de partida.

Aspectos exitosos da primavera conciliar

Estamos, portanto, diante de dupla questão: em que aspectos a eclesiologia do Vaticano II foi exitosa e eficaz em voltar às fontes bíblicas e patrísticas e, ao mesmo tempo, voltar-se, em atitude dialogal, ao mundo moderno; em que aspectos a eclesiologia do Vaticano II ficou aquém desta meta.

Algumas decisões do Concílio podem ser consideradas conquistas permanentes: a reforma litúrgica – cujo coração é a participação ativa, consciente e frutuosa de todos os fiéis – mesmo que não se tenham desenvolvido todas as indicações da *Sacrosanctum Concilium*; a compreensão da Igreja como povo de Deus com tudo o que este conceito contém (considera a Igreja na sua totalidade, valoriza em primeiro lugar o que é comum a todos, situa os ministros na Igreja e a seu serviço, acolhe a diversidade e as diferenças, situa a Igreja na história a caminho do Reino, permite nova impoção da missão, etc.); a abertura da Igreja ao mundo, em atitude de presença, diálogo, serviço, missão, sem pretensões de controle e de superioridade; uma nova postura da igreja católica em relação às igrejas e/ou comunidades cristãs não unidas a ela, em relação às outras religiões, em relação à liberdade religiosa, etc.⁸

Aspectos ambivalentes da obra conciliar

Em algumas outras matérias, os resultados foram, na falta de melhor expressão, ambivalentes: na questão da Igreja como sacramento universal de salvação, povo de Deus e *communio*, de um lado, e como instituição hierárquica, do outro; no tema da colegialidade episcopal, que se defronta com a enfatização do poder supremo do papa, até exacerbando, às vezes, precedentes afirmações a respeito; nas proposições do decreto sobre o ecumenismo sobre a unidade e a “*communio in sacris*” que estão em tensão recíproca; na questão da unidade doutrinal: a tensão entre a integridade da doutrina a ser apresentada e a “hierarquia das verdades”, que deve ser observada no diálogo ecumênico; na doutrina sobre o “*sensus fidelium*” em relação com o magistério; nas afirmações sobre a importância da Sagrada Escritura: se a doutrina da Igreja está, em definitiva, acima da mesma no processo da explicação autêntica através da tradição, ou se a tradição – e, portanto, também a doutrina da Igreja – tenha simplesmente o caráter de uma transmissão e esteja, conseqüentemente, sob a Escritura enquanto norma suprema da vida eclesial...⁹

Alguns textos, como é sabido, são deliberadamente ambivalentes para garantir o ‘avanço’ querido pela maioria conciliar sem provocar uma ruptura com a minoria. Isto não significa “que não se saiba por qual opção se teria expresso a esmagadora maioria do Concílio, dado que os Padres contrários somavam em torno de 300 sobre aproximadamente 2700. Alguém, portanto, que, diante de uma interpretação restritiva do Concílio, apela ao ‘espírito’ do Concílio não se dirige, na realidade, a um ‘fantasma’ (*Ungeist*”, como disse o cardeal Ratzinger), mas a uma convicção responsavelmente formada da maioria conciliar. Salta, porém, aos olhos que os que ainda não conseguiram se reconciliar com o Concílio jamais invocam o ‘espírito’ do Concílio, mas sempre e só aos ‘seus’ tex-

tos.”¹⁰ Fato é, porém, que muitos ensinamentos do Concílio – por esta e outras razões – não exibem aquele caráter de acabamento, coerência e síntese que seria desejável.

O “punctum saliens” das Igrejas locais e do episcopado

Em termos estritamente eclesiológicos, uma questão merece atenção especial, por sua própria natureza e por suas repercussões pastorais, ecumênicas e missionárias: a revalorização do episcopado e das Igrejas locais.

O Concílio, ainda que não tenha oferecido uma síntese perfeita sobre o episcopado e as Igrejas locais, e sobre a articulação entre o bispo e a Igreja local, distanciou-se seja da autonomização dos pastores seja da desqualificação religiosa dos leigos.

A *Lumen Gentium* resgatou a dignidade das Igrejas locais, não só mostrando que as particularidades enriquecem a catolicidade (LG 13), mas que nas (*in*) Igrejas locais está presente a una santa católica apostólica Igreja e que delas (*ex*) se forma a Igreja universal (LG 23), que é, portanto, um *corpus* ou *communio ecclesiarum*; que a Igreja local tem sua máxima realização e manifestação na celebração eucarística (LG 26); que os bispos governam suas Igrejas como verdadeiros vigários de Cristo e não como vigários do papa (LG 27); que o presbítero, ao tornar presente o bispo nas assembléias eucarísticas por ele presididas, “torna visível naquele lugar a Igreja universal” (LG 28); que também os religiosos devem prestar obediência e reverência aos bispos por sua autoridade apostólica e para garantir a unidade da ação pastoral (LG 45).

A valorização dos leigos e leigas, por sua vez, fundamenta-se no batismo, que os incorpora a Cristo e à Igreja, de cuja missão participam, por sua parte e a seu modo, na Igreja e no mundo (LG 31a). A *Lumen Gentium* afirma, repetidamente, que os leigos participam da tríplice função (real, sacerdotal e profética) de Cristo (LG 10, 11, 12, 34, 35 e 36). A “índole secular”, ainda que lhes seja própria, não é nem específica nem exclusiva deles (LG 31b).

Os ministros ordenados – e, para o Concílio, o ministro ordenado típico é o bispo – são situados no interior do povo de Deus (a *Lumen Gentium* trata primeiro do povo de Deus, no capítulo II, para, só depois, no capítulo IV, tratar dos ministros); são denominados segundo uma lógica de inclusão (o documento sobre os presbíteros chamou-se inicialmente *De clericis*, posteriormente *De sacerdotibus* e, finalmente, *De ministerio et vita presbyterorum*) e vistos em termos de interrelação: “Ainda que alguns por vontade de Cristo sejam constituídos mestres, dispensadores dos mistérios e pastores em benefício dos demais, reina, contudo, entre

todos verdadeira igualdade quanto à dignidade e ação comum a todos os fiéis na edificação do Corpo de Cristo. Porquanto a distinção que o Senhor estabeleceu entre os ministros sacros e o restante do Povo de Deus traz em si certa união, pois que os pastores e os demais fiéis estão intimamente relacionados entre si” (LG 32).

O hiato entre a eclesiologia conciliar e as reformas institucionais

“Dal dire al fare c'è di mezzo il mare”, dizem os italianos. E o francês Congar advertia que uma eclesiologia só é efetiva e eficaz quando se traduz em instituições. O Vaticano II deu pouca atenção à dimensão institucional e canônica, das reformas que pretendia introduzir. Com exceção de *Sacrosanctum Concilium*, que recorreu a 49 prescrições normativas, os demais documentos conciliares não dão o passo da intuição à instituição. Ainda que a reforma do Código de Direito Canônico fosse um dos pontos programáticos do pontificado de João XXIII, o Concílio não dedicou sequer uma sessão à sua discussão! O tratamento da colegialidade – espinha dorsal e centro de gravidade do Vaticano II – privilegiou o discurso teológico e descurou o discurso jurídico. O que aconteceu com a colegialidade em nível universal e regional? O que aconteceu com as Igrejas locais? O que aconteceu com os princípios de corresponsabilidade e subsidiariedade?

A recepção institucional dos ensinamentos conciliares sobre o episcopado e as Igrejas locais – entregue, fundamentalmente, à iniciativa papal – teve dois momentos bem distintos: o primeiro, durante o pontificado de Paulo VI; o segundo, no pontificado de João Paulo II.

A atuação de Paulo VI, o “príncipe das reformas”

Paulo VI tomou uma série de iniciativas visando ao resgate do estatuto do episcopado e à revalorização da figura do bispo: a) ‘concedeu’ aos bispos um conjunto de faculdades, liberando-os parcialmente de uma humilhante sujeição à cúria romana (*Pastorale Munus*, 1964); b) instituiu o sínodo dos bispos, a despeito de todas as suas limitações (*Apostolica Sollicitudo*, 1965); c) criou a comissão central pós-conciliar para dar execução às decisões do Concílio (*Finis Concilio Oecumenico Vaticano II*, 1966); d) instituiu os conselhos presbiterais e o conselho pastoral diocesano; colocou as primeiras balizas de uma renovação das relações com os religiosos e religiosas; introduziu uma relação mais estreita entre o bispo e sua Igreja, integrando melhor a figura do coadjutor e do auxiliar; estabeleceu um limite de idade no cargo (*Ecclesiae Sanctae*, 1966); e) segundo a norma de *Christus Dominus* 8, substituiu o regime da “concessão” dos poderes aos bispos por parte do papa pelo da “reserva” papal; reforçou as conferências episcopais e os grupos de conferências

(De episcoporum muneribus, 1966); f) visando à internacionalização da cúria, decidiu, entre outras coisas, que sete bispos diocesanos, sem residir em Roma, passariam a tomar parte estavelmente da Plenária de cada dicastério (*Pro Comperto Sane*, 1967); criou o Pontifício Conselho para o Diálogo Interreligioso (1964); deu ao Secretariado para a Unidade dos Cristãos o estatuto de dicastério permanente da Cúria Romana; criou a Comissão de Justiça e Paz e o Consilium de Laicis (*Catholicam Christi Ecclesiam*, 1967); colocou toda a sua precedente experiência vaticana (mais de 30 anos!) na reforma da Cúria Romana (Constituição Apostólica *Regimini Ecclesiae Universae*, 1968); instituiu a Comissão Teológica Internacional (11 de abril de 1969).

Essas medidas significaram uma clara valorização do episcopado e das Igrejas locais, fiel à letra do Concílio: as reivindicações conciliares foram honradas, no sentido em que o bispo é visto como sujeito dotado de poder e responsabilidade próprios, a Igreja local passa a ser revalorizada ao redor do seu bispo, e o episcopado em sua relação com a Santa Sé. Permanecem, porém, inalterados, no plano universal, o quadro da “monarquia pontifícia” nos termos do Vaticano I; o da “monarquia episcopal” no plano das Igrejas locais, onde todos os novos órgãos são consultivos, e se silencia sobre o sínodo diocesano; e o da “monarquia paroquial”, pois, nas paróquias, o senhor pároco tem sempre a última palavra. Não que Paulo VI não tenha realizado reformas de grande envergadura, generalizando as estruturas de consulta. Muito ao contrário! Mas, “como essas reformas não instituíram as Igrejas locais e regionais como sujeitos de direito e de iniciativa no seio da Igreja inteira, seu efeito ecumênico e pastoral foi modesto.”¹¹ O Concílio teria, na verdade, autorizado ir além: “por sua opção fundamental de situar o capítulo sobre o povo de Deus antes do capítulo sobre a hierarquia (LG II e III), e por pedir sinodalidade e colegialidade, articulação entre as responsabilidades de “todos” e de “alguns”, ou de “um só”, o Vaticano II teria permitido enfrentar proveitosamente, sem jamais cair nos desvios democráticos, a nova situação cultural.”¹²

O programa recentralizador e autárquico de João Paulo II

A segunda recepção institucional do Vaticano II deu-se no pontificado de João Paulo II, e esta acentuou as prerrogativas da Igreja universal em relação às Igrejas locais e ao episcopado. Isto se consubstanciou na reforma dos códigos de direito canônico e numa série de outras iniciativas pontuais a partir do final da década de 80.¹³

A sistemática do Código de 1983 ignora a revalorização das Igrejas locais e dificulta a compreensão da Igreja como “*communio ecclesiarum*”. Estabelece eclesiologicamente o que são os leigos e o que são os clérigos,

o papa e o colégio episcopal, o sínodo dos bispos, o colégio cardinalício, a cúria romana e mesmo os núncios antes de estabelecer o que é uma Igreja local: “esta opção sistemática não permite mais pensar que a Igreja é uma comunhão de Igrejas e acarreta (...) que a comunhão dos bispos seja dissociada da comunhão das Igrejas, provocando logicamente, ao mesmo tempo, impasses pastorais e ecumênicos.”¹⁴

Ao contrário do Vaticano II, que apresenta a diocese como uma porção (*portio*) da Igreja (CD 11a), o Código – optando pelo neologismo “Igreja particular” para designar técnica e sistematicamente a igreja diocesana – tende a fazer dela uma parte (*pars*) da Igreja universal: “tal opção está grávida de uma subordinação, pura e simples, das Igrejas particulares à Igreja universal. Reconhecê-las como porções tê-las-ia situado como parceiras de pleno direito na Igreja, desejo evidente do Vaticano II”.¹⁵

O novo Código enfatiza a autoridade da Santa Sé sobre os bispos e sobre cada bispo individualmente. Silencia sobre a afirmação de LG 27, segundo a qual os bispos “não devem ser considerados como vigários do romano pontífice”, pois são “vigários e legados de Cristo”, na medida em que reserva este título ao papa, apresentado-o, ao mesmo tempo, como “cabeça do colégio dos bispos, vigário de Cristo e pastor aqui na terra da Igreja universal” (can. 331). Compete só ao papa o direito de determinar, segundo as necessidades da Igreja, “o modo, seja pessoal, seja colegial, de exercer tal ofício” de supremo pastor da Igreja (can. 333, § 2). Não cabe apelo nem recurso “contra a sentença ou o decreto do romano pontífice” (can. 333, § 3). O estatuto dos bispos, em sua relação ao papa, equivaleria, “*mutatis mutandis*”, ao de um vigário geral diante do seu bispo (cf. can. 480).¹⁶

O Código dos cânones das Igrejas orientais (1990) reforça a uniformização das Igrejas, na medida em que mistura tradições canônicas muito heterogêneas. Escrito em latim e promulgado só pelo papa, apesar de criar o conceito de Igreja *sui iuris* e de assegurar o estatuto do bispo melhor que o código latino, o código oriental amplia o poder primacial do papa (cf. can. 412 e can. 1008, § 1 e § 2 do CCEO).

A cúria, que passara por sua mais profunda reforma sob Paulo VI (*Regimini Ecclesiae Universae*, 1968), é reforçada pelo novo Código e pela *Pastor Bonus* (1988) como instrumento do papa no governo quotidiano da Igreja. Na prática, além de ter aumentado exponencialmente seus efeitos,¹⁷ reencontrou plenamente, entre 1992 e 2000, sua centralidade: a) a Instrução sobre os sínodos diocesanos (1997) proíbe-os formular qualquer “voto a transmitir à Santa Sé” se este divergir das teses ou posições “sustentadas pela doutrina incessante da Igreja ou pelo magistério pontifício ou concernentes a matérias disciplinares reservadas à autoridade eclesiástica superior ou a outra”; b) *Apostolos Suos* e *Ad Tuendam Fidem*

(1997) reduziram o já modesto estatuto das conferências episcopais, visualizadas pelo Concílio em analogia com os antigos patriarcados (LG 23); c) *Communione Notio* (1992) desencoraja a possibilidade de se compreender a Igreja católica como uma comunhão de Igrejas locais: “a Igreja universal é uma realidade ontologicamente e cronologicamente anterior a toda Igreja particular singular. Ontologicamente (...) a Igreja, una e única, precede a criação, e dá origem às Igrejas particulares como a suas próprias filhas; ela se exprime nelas, ela é mãe e não produto das Igrejas particulares (...) Manifestando a sua universalidade desde sua origem, ela deu à luz as diversas Igrejas locais como realizações particulares da Igreja una e única. Nascendo na Igreja e da Igreja universal, é dela e nela que elas têm sua eclesialidade. Por conseguinte, a fórmula do Vaticano II “a Igreja nas e a partir das Igrejas” (*ecclesia in et ex ecclesiis*, LG 23) é inseparável desta outra fórmula “as Igrejas na e a partir da Igreja” (*ecclesiae in et ex ecclesia*)” (*Communione Notio* 9)!

Desafios eclesiológicos para a Igreja do século XXI

Por outro lado, fica cada vez mais claro que a Igreja católica não será capaz de dar conta dos desafios pastorais, ecumênicos e missionários que vêm se acumulando e complexificando se não revisitar, com o mesmo descortino, coragem e liberdade que teve no Concílio Vaticano II, algumas questões urgentes e decisivas, visando a fazer avançar as reformas eclesiais queridas pelo mesmo concílio:

- as reformas estruturais do Concílio atingiram o seu objetivo inicial: corrigir os efeitos indevidos do Vaticano I? ¹⁸ Diz Legrand: “quando a colegialidade foi interpretada de forma mais ‘afetiva que efetiva’, a cabeça podendo fazer tudo sem o colégio, este último nada podendo fazer sem sua cabeça; quando todas as instâncias com que foram dotados os párocos, o bispo e o papa permanecem consultivas, quando a comunhão das Igrejas se encontra absorvida na comunhão da Igreja, pode-se perguntar se as intenções (e não “o espírito”) do Vaticano II foram efetivamente honradas. As reformas introduzidas não foram capazes de remediar os impasses pastorais e ecumênicos que persistem”. ¹⁹

- as reformas têm que pretender ser universalmente válidas ou, diante da pluralidade de contextos social, histórica e culturalmente determinados, devem ser localmente criadas ou, ao menos, adaptadas? Nas últimas décadas, o papa e a Cúria, ao invés de ajudar as Igrejas locais a encaminharem as soluções que elas próprias deveriam elaborar, têm feito as Igrejas locais girar ao redor da Cúria, que legisla até nos mínimos detalhes e tudo submete ao seu controle. Exemplo recente é a revisão – com todos os dissabores que vem criando em toda parte – da tradução dos textos litúrgicos, que, segundo SC 36, deveria ser responsabilidade da “competente autoridade eclesiástica territorial”. ²⁰

- a criação de unidades continentais com perfil e atribuições semelhantes às dos antigos patriarcados não seria um passo na direção de uma descentralização respeitosa, ao mesmo tempo, da unidade e da pluralidade? O teólogo J. Ratzinger mostrara-se favorável à busca de um “pluralismo na unidade” e de uma “unidade no pluralismo”: “a articulação das possibilidades do princípio colegial (conselho episcopal, conferências episcopais, etc.) com o primado e o seu intercâmbio contínuo deveriam ser neste sentido o meio mais idôneo a tornar possível a justa resposta às exigências do presente”.²¹

- o atual estatuto teológico e canônico das conferências episcopais corresponde ao que o Concílio intencionava quando, evocando as instituições comunionais que congregavam, em formas várias, as Igrejas locais na Igreja antiga, afirma que, “da mesma forma, as conferências episcopais podem hoje contribuir com múltipla e fecunda força para que este afeto colegial seja levado a uma aplicação concreta” (LG 23,4; CD 36-38)?²²

- a atual conformação do sínodo dos bispos não deveria ser também profundamente revista para que o colégio dos bispos (através de representantes eleitos) e o papa - detentores do supremo poder na Igreja - pudessem exercer conjunta e permanentemente esta suprema autoridade, sempre salvaguardado o primado pessoal do romano pontífice? Como se sabe, o sínodo dos bispos, criado por Paulo VI, durante a terceira sessão conciliar,²³ apesar de significar um avanço em relação ao exercício da colegialidade, tem um poder muito limitado.²⁴

- a ideia do cardeal Martini, não de um Vaticano III, mas, talvez, de um sínodo especial,²⁵ não deveria ser retomada, para que a Igreja, envolvida o mais extensa e ativamente possível, pudesse se debruçar sobre questões em relação às quais há uma progressiva diminuição de consenso, como, por exemplo, o controle da natalidade, o celibato eclesiástico, a negativa em relação à ordenação de “viri probati”, as limitações em relação à participação da mulher nos ministérios? ²⁶

- não merece uma reflexão urgente, em todos os seus aspectos, o tema da “laicidade” do Estado e da presença da Igreja nas sociedades pluralistas? ²⁷

- a questão da autonomia dos leigos e leigas em sua atuação cultural, social, política e econômica (cf. GS 26, 43, 74) não deveria ser retomada e aprofundada, uma vez que as sociedades passaram por transformações desconhecidas à altura do Vaticano II?²⁸

- o testemunho de uma Igreja humilde, servidora e pobre, segundo a “*forma Christi*” e a “*apostolica vivendi forma*”, não vem sendo abandonado, num mundo em que a maioria das pessoas, por um lado, vive na pobreza, e, por outro, cede aos ídolos pós-modernos?²⁹

- a evangelização não tem ficado em segundo plano numa Igreja que, às vezes, se mostra polarizada e excessivamente preocupada por

questões que nunca poderiam ocupar o centro e merecer o dispêndio de tantas energias? Ouçamos Paulo VI: “A Igreja sabe-o bem, ela tem consciência viva de que a palavra do Salvador, “Eu devo anunciar a Boa Nova do reino de Deus”, se lhe aplica com toda a verdade. Assim, ela acrescenta de bom grado com São Paulo: “Anunciar o Evangelho não é título de glória para mim; é, antes uma necessidade que se me impõe. Ai de mim, se eu não anunciar o evangelho”. Foi com alegria e reconforto que nós ouvimos, no final da grande assembléia de outubro de 1974, estas luminosas palavras: “Nós queremos confirmar, uma vez mais ainda, que a tarefa de evangelizar todos os homens constitui a missão essencial da Igreja”; tarefa e missão, que as amplas e profundas mudanças da sociedade atual tornam ainda mais urgentes. Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar, ou seja, para pregar e ensinar, ser o canal do dom da graça, reconciliar os pecadores com Deus e perpetuar o sacrifício de Cristo na santa missa, que é o memorial da sua morte e gloriosa ressurreição”.³⁰

Conclusão

Estes desafios deveriam, naturalmente, investir a Igreja toda, todos os seus atores, todos os que se dedicam à teologia, especialmente os eclesiólogos e eclesiólogas. A teologia da libertação, porém, tem um papel especial, dado o seu caráter deliberadamente eclesial e sua rica reflexão eclesiológica. Neste sentido, ela pode e deve oferecer uma contribuição específica ao processo eclesial e eclesiológico desencadeado e impulsionado pelo Vaticano II:

- resgatando a questão dos “sinais dos tempos”, tão importante para João XXIII (PT 39, 75, 125, 141) e para o Concílio (GS 4, 11 e 44b; PO 9b; UR 4; AA 14c) - assumida pela reflexão latino-americana, tanto dos teólogos³¹ como dos pastores³² - mas, nos últimos tempos, relegada a um plano secundário,³³ quando não esquecida;

- aprofundando o tema da Igreja como povo de Deus, que é central na eclesiologia conciliar, teve uma recepção extraordinária, contribuiu enormemente – e, por suas virtualidades, deverá continuar contribuindo - para a renovação da Igreja;³⁴

- retomando os temas da Igreja pobre e dos pobres (LG 8c), da Igreja santa e sempre necessitada de purificação, penitência, conversão e reforma (LG 8c), da Igreja testemunha do Reino de Deus e da sua justiça até à perseguição e ao martírio (LG 8c), cujo ícone mais eloquente foi Romero: “Me alegre, hermanos, de que en este país hayan asesinado a sacerdotes... Pues sería muy triste que en un país en que tentos salvadoreños son asesinados, la Iglesia no contara también sacerdotes entre los asesinados... Es una señal de que la Iglesia se ha encarnado en la pobre-

za... Una Iglesia que no sufra la persecución, a esa Iglesia tengo miedo. No es la verdadera Iglesia de Jesús”.³⁵

- fortalecendo a caminhada das Comunidades Eclesiais de Base, ajudando-as a responder aos desafios colocados pela situação atual com toda a sua virulência e complexidade;³⁶

- assumir, como uma de suas prioridades, diante da nova situação em que a Igreja se encontra na sociedade e na cultura, os temas da Igreja humilde, serva, quenótica, “*pusillus grex*”, em sua radicalidade evangélica;

- não abandonar a questão dos carismas, serviços e ministérios na Igreja a um tratamento meramente místico-espiritual, numa ponta, ou simplesmente pragmático e emergencial, na outra, mas trabalhá-los a partir do contexto e da caminhada histórica das comunidades.

Notas

¹ Cf. L. J. SUENENS, *A corresponsabilidade na Igreja de hoje*, Vozes, Petrópolis, 1969, p. 12.

² JOÃO XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia* V, 5.

³ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Madrid, 2005.

⁴ Cf. K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zürich, 1949; *Einführung in die Philosophie*, Artemis, Zürich, 1950.

⁵ Cf. G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna, 2009; G. MICCOLI, *Una “transizione epocale”. Gli studi sul Vaticano II di Giuseppe Alberigo*, em: *Cristianesimo nella Storia* 30 (3/2009), pp. 855-868; J. W. O'MALLEY, *Una “transizione epocale”. The Studies on the Second Vatican Council of Giuseppe Alberigo*, em: *Cristianesimo nella Storia* 30 (3/2009), pp. 869-874; V. CODINA, *El Vaticano II en medio del conflicto de interpretaciones*, em: *Pistis & Praxis. Teologia e Pastoral*, PUCPR, Curitiba, v. 4, n. 2 Jul./Dez. 2012, pp. 503-515.

⁶ Cf. A. J. DE ALMEIDA, *Lumen Gentium. A transição necessária*, Paulus, São Paulo, 2005.

⁷ Cf. J. W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2008.

⁸ Cf. O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia, 2005, pp. 372-377.

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 379.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cf. H. LEGRAND, *Quarenta anos depois, ou onde estão as reformas eclesiológicas previstas no Vaticano II?*, em: *Concilium* 312 (4/ 2005) 90.

¹² *Ibidem*, p. 91.

¹³ Cf. G. MICCOLI, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano, 2007.

- 14 H. LEGRAND, *Quarenta anos depois, ou onde estão as reformas eclesiológicas previstas no Vaticano II?*, Op. cit., p. 92.
- 15 *Ibidem*, p. 93.
- 16 Cf. G. BIER, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischof nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. (Forschungen zum Kirchenrechtswissenschaft, tomo 32)*, Würzburg, 2001, p. 376.
- 17 Basta conferir os sucessivos Anuários Pontifícios relativos ao pontificado de João Paulo II.
- 18 “O último concílio quis deliberadamente sublinhar esta distribuição dos pesos diante de um papalismo hipertrofiado e, assim, delineou a tarefa constante de vigiar para que o ordinário permaneça sempre ordinário e o extraordinário permaneça extraordinário, para que o anúncio colegial dos bispos não seja diminuído por permanentes tomadas de posição de uma burocracia central, cujo direito não se poderia, em última análise, justificar nem pela essência do poder papal, nem pela [essência] do poder episcopal” (J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia, 1971, p. 184).
- 19 H. LEGRAND, *Quarenta anos depois, ou onde estão as reformas eclesiológicas previstas no Vaticano II?*, Op. cit., p. 99.
- 20 Cf. F. PIERI, *Per una moltitudine. Sulla traduzione delle parole eucaristiche*, em: *Il Regno Attualità* 1123 (10/2012) 297-301.
- 21 J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, op. cit., pp. 155-159.
- 22 Cf. G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, Il Mulino, Bologna, 1974; H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA (org.), *Natura e futuro delle conferenze episcopali*, EDB, Bologna, 1988; A. ANTÓN, *Le conferenze episcopali. Istanze intermedie? Lo statuto teologico della questione*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MILANO), 1992.
- 23 Cf. P. HEBBLETHWAITE, *Pablo VI, el primer Papa moderno*, Javier Vergara Editor S.A., Buenos Aires – Madrid – Quito – México – Santiago de Chile – Bogotá – Caracas – Montevideo, 1995, pp. 357-358.
- 24 A. INDELICATO, *Il sinodo dei vescovi. La collegialità sospesa. 1965-1985*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- 25 Cf. G. SPORSCHILL, Carlo Maria Martini. *Conversazioni notturne a Gerusalemme*, Mondadori, Milano, 2008; L. ACCATTOLI, *In memoria del card. Martini e della sua libertà di parola*, em: *Il Regno Attualità* 1129 (16/2012), pp. 575-576; B. SORGE, *Carlo Maria Martini, un'eredità da non disperdere*, em: *Aggiornamenti Sociali* (dezembro 2012), pp. 830-839.
- 26 Cf. F. LOBINGER, *Padres para amanhã. Uma proposta para comunidades sem eucaristia*, Paulus, São Paulo, 2007.
- 27 Cf. A. SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Marsilio, Venezia, 2007; S. DIANICH, *Chiesa e laicità dello Stato. La questione teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2011; G. ROUTHIER, *Il cristianesimo nelle società “secolarizzate”*, em: *Il Regno Documenti* 1130 (17/2012), pp. 569-576.
- 28 Cf. G. CANOBBIO, *Laici dopo Il Concilio*, em: *Il Regno Documenti* (13/2011), pp. 419-427.
- 29 Cf. G. FORCESI, *Riaprire il cantiere. L'assemblea nazionale “Chiesa di tutti, Chiesa dei poveri”*, em: *Il Regno Attualità* 1131 (18/2012), pp. 599-600.
- 30 PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi* 14.
- 31 Cf. J. L. SEGUNDO, *Revelación, fe, signos de los tiempos*, em: *Mysterium liberationis*, I, p. 481-484; C. BOFF, *Sinais dos tempos: princípios de leitura*, Loyola, Vozes, 1979; J.

COMBLIN, *Les signes des temps: où?, lesquels?*, em: Concilium, 312 (4/ 2005) 140-157.

³² Medellín 7,13; 8,12; 10,13; 13,26; Puebla 12, 15, 420, 473, 653, 847,1115, 1128.

³³ Santo Domingo 95, 147; Aparecida 33, 99g, 366.

³⁴ Cf. J. A. ESTRADA, *Pueblo de Dios*, em: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, II, Trotta, Madrid, 1990, pp. 175-188; J. COMBLIN, *O povo de Deus*, Paulus, São Paulo, 2002.

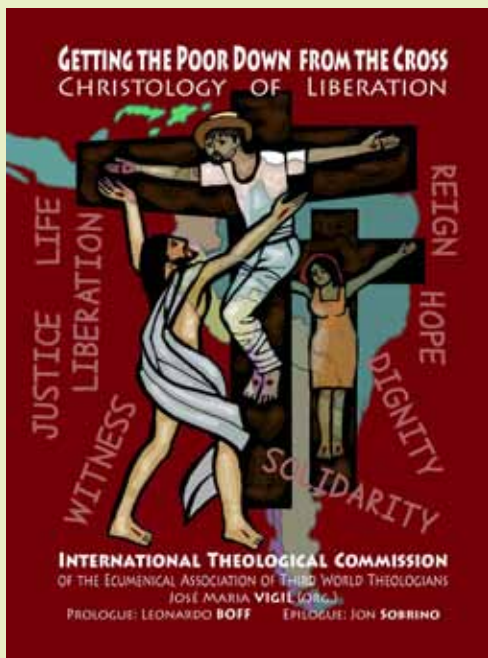
³⁵ Cf. J. SOBRINO, *Comunión, conflicto y solidaridad eclesial*, em: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium liberationis*, p. 229.

³⁶ Cf. DAp 99, 178, 179.

Getting the Poor Down From the Cross

Cristology of Liberation

A classical work of EATWOT's International Theological Commission



In 30 days after the «Noti-fication» against Jon Sobrino, the EATWOT's International Theological Commission requested and collected the contributions of more than 40 theologians, from all over the world, to reflect and testify about their theological work, as «getting the poor down from the cross».

As a result, there is this digital book, which in its first week -40 days after the «Noti-fication- registered more than three thousand downloads.

It continues to be on line for downloading in several languages (English, Spanish, Italian) and in paper (English, Spanish, Portuguese).

Printable originals with full resolution can still be requested for local editions without profit purposes.

Getting the Poor Down from the Cross: still on line digital edition, which was printed on paper in many places, 314 pp

Bajar de la cruz a los pobres: edición digital en línea, y también una edición en papel, por Dabar, México 293 pp.

Descer da Cruz os Pobres: edição só em papel, pela Paulinas, São Paulo, 357 pp

Deporre i poveri dalla croce: edizione soltanto digitale, nella rete.

More information at the webpage:

InternationalTheologicalCommission.org

See also, alternatively: ***servicioskoinonia.org/LibrosDigitales***



A Libertação desdobra-se em diálogo?!

Teologia da Libertação e diálogo inter-religioso

Gilbraz DE SOUZA ARAGÃO

Coordenador do Mestrado em Ciências da Religião
da UNICAP, Pernambuco, Brasil

Resumo: *Esta comunicação reflete sobre como o nosso cristianismo libertador vem assimilando a libertação religiosa à libertação sociocultural, como vem assumindo em suas opiniões teológicas o desafio do pluralismo religioso e do diálogo entre as religiões. Não sem razões, pois nunca como em nosso tempo de pluralismo e/ou de fundamentalismo, as crenças religiosas precisam ser contextualizadas e interpretadas, para não virem a se tornar armas políticas dos homens uns contra os outros, que aumentam as trevas desse mundo, ao invés de refletirem luzes que esclarecem e religam os humanos entre si e com o Além. A amostra mais eloquente desse desdobramento da temática libertadora em teologia do diálogo está expressa na iniciativa coordenada José Maria Vigil: um conjunto de cinco livros, com o título geral “Pelos muitos caminhos de Deus”, escritos com os seus colegas da Associação Ecumênica de Teólogos(as) do Terceiro Mundo. A coleção buscou responder à questão: Como deveria ser a teologia da qual o mundo precisa hoje para que as religiões decidam, pela primeira vez na história, unirem-se para trabalhar pela salvação da Humanidade e da Natureza? A última obra, “Hacia uma teologia planetaria” (Quito: Abya Yala, 2010) esboça uma teologia multirreligiosa e pluralista da libertação. “Caminhamos a passo rápido – escrevem os autores – rumo a uma teologia aberta e livre”. Aonde esse caminho irá conduzir ainda não se sabe, mas é possível pensar que levará ao nascimento de uma teologia nova, uma teologia pós-religiões que vá além não de uma religião, mas das religiões enquanto tais, enquanto “configuração sócio histórica humana congruente com o período ‘agrário’ da humanidade, período que já está perto do fim, progressivamente substituído pela ‘sociedade do conhecimento’”. Uma teolo-*

gia "sem dogmas, sem leis, sem verdades nem doutrinas", "uma teologia laica, simplesmente humana", "libertada do serviço a uma 'religião' enquanto instituição hierarquicamente sagrada com o seu sistema de crenças e ritos e cânones", centrada na espiritualidade. O que queremos nesta comunicação é desenvolver a intuição central desse mutirão de teólogos, sobretudo apontando novos fundamentos lógicos para se continuar pensando sobre o pluralismo.

Palavras-chave: Teologia da Libertação, Diálogo Inter-religioso, Atitude Trans-religiosa.

Anoitece! Fora, alguns homens estão sentados à espera do novo dia. Um velho sábio encontra-se circundado pelos seus discípulos. Então, o sábio levanta a seguinte interrogação: - Quando é que nós conseguimos reconhecer o momento em que a noite se completa e o novo dia desponta? Um discípulo toma a palavra e diz: - Quando as estrelas desaparecem no céu e a terra passa a ser acariciada pelos raios do sol. - Não, responde o mestre. - Então, quando conseguimos distinguir à distância, sem qualquer dificuldade, um cão de um carneiro. - Não, diz de novo o mestre. - Mas quando então? – perguntam em conjunto os discípulos. - Depois de um instante de silêncio, o velho sábio responde: - Tu reconhecerás o momento em que o dia desponta quando, contemplando o rosto de um homem qualquer, nele reconheceres o teu próprio irmão. Caso contrário, no teu coração será ainda noite (Parábola hassídica, citada por DUCROT, 2007, p. 26).

Esta parábola do judaísmo hassídico é muito apropriada, enquanto recuperação do mais profundo veio espiritual da tradição que “nossos pais nos contaram”, para abrir esta seção sobre como o nosso cristianismo libertador vem assimilando a libertação religiosa à libertação socio-cultural, como vem assumindo em suas opiniões teológicas o desafio do pluralismo religioso e do diálogo entre as religiões. Não sem razões, pois como nunca dantes, as crenças religiosas precisam ser contextualizadas e interpretadas, para não virem a se tornar armas políticas dos homens uns contra os outros, que aumentam as trevas desse mundo, ao invés de refletirem luzes que esclarecem e religam os humanos entre si e com o Além.

A amostra mais eloquente desse desdobramento da temática libertadora em teologia do diálogo está expressa na iniciativa coordenada José Maria Vigil: um conjunto de cinco livros, com o título geral “Pelos muitos caminhos de Deus”¹, escritos com os seus colegas da Associação Ecumênica de Teólogos(as) do Terceiro Mundo. A coleção buscou responder à questão: Como deveria ser a teologia da qual o mundo precisa hoje para que as religiões decidam, pela primeira vez na história, unirem-se para trabalhar pela salvação da Humanidade e da Natureza? Os primeiros volumes foram: Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação (Goiás: Rede, 2003); Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé

cristã (São Paulo: Loyola, 2005); Teologia latino-americana pluralista da libertação (São Paulo: Paulinas, 2006) e Teologia pluralista libertadora intercontinental (Paulinas, São Paulo 2008).

A quinta obra, "Hacia uma teologia planetaria" (Abya Yala, Quito 2010) esboça uma teologia multirreligiosa e pluralista da libertação. "Caminhamos a passo rápido – escrevem os autores – rumo a uma teologia aberta e livre". Aonde esse caminho irá conduzir ainda não se sabe, mas é possível pensar que levará ao nascimento de uma teologia nova, uma teologia pós-religiões que vá além não de uma religião, mas das religiões enquanto tais, enquanto "configuração sócio histórica humana congruente com o período 'agrário' da humanidade, período que já está perto do fim, progressivamente substituído pela 'sociedade do conhecimento'".

Uma teologia "sem dogmas, sem leis, sem verdades nem doutrinas", "uma teologia laica, simplesmente humana", "libertada do serviço a uma 'religião' enquanto instituição hierarquicamente sagrada com o seu sistema de crenças e ritos e cânones", centrada na espiritualidade, comprometida com a "difícil tarefa de humanizar a humanidade e de reconduzi-la à sua casa, rumo à placenta natural planetária da qual ela erroneamente se separou no tempo da revolução agrário-urbana". O que queremos neste artigo é desenvolver a intuição central desse mutirão de teólogos, sobretudo apontando novos fundamentos lógicos para se continuar pensando sobre o pluralismo.

Pois se trata de um tema difícil para os cristãos. No missal romano antigo, éramos convidados a rezar todos os dias pelos católicos e somente uma vez ao ano pelo resto da família humana: na sexta-feira santa. Nesse dia se rezava pelos "cismáticos", pensando-se nos cristãos ortodoxos do Oriente, pelos "heréticos", pensando-se nos protestantes, pelos "judeus pérfidos" e, pelos "pagãos", pensando-se nos adeptos das outras religiões do mundo. E se pedia "que o Deus Todo-poderoso retire a iniquidade dos seus corações e que, deixando seus ídolos, eles se voltem para o verdadeiro Deus, o Deus vivo, e para o seu Filho único, Jesus Cristo, nosso Deus e Senhor".

Tal liturgia projetava os católicos como "filhos da luz", e deixava o resto da humanidade nas trevas. Olhando o mundo desta perspectiva, pareceu justo que as nações cristãs da Europa tivessem submetido e colonizado os outros Continentes: isso abria as portas para a missão da Igreja. A teologia subjacente enfatizava, na mais perfeita boa consciência, que nós reconhecemos Jesus como o Salvador do mundo, o único Mediador entre Deus e os homens (1 Tm 2,5). Tornou-se famoso o ditado de Cipriano, "*Extra Ecclesiam nulla salus*", muito embora, o Concílio de Trento, tenha chegado a formular a noção de "batismo de desejo", como válvula de escape teológico para a salvação dos pagãos do Novo Mundo.

Frente a essa fase exclusivista e eclesiocêntrica, levantou-se o inclusivismo de Karl Rahner e Henri de Lubac, lembrando que o Verbo de Deus ilumina todo ser humano nascido neste mundo (Jo 1,1-9), que Jesus anunciou as Bem-aventuranças como caminho de santidade oferecido a todo ser humano (Mt 5) e que Deus reconciliou em Cristo todas as coisas, na terra e nos céus (Cl 1,20). O Concílio Vaticano II lembrou as “sementes do Verbo” presentes em todas as culturas e religiões e, desde então, ficou conhecida a teoria de Rahner sobre os “cristãos anônimos”.

Até o Vaticano II, acreditava-se que Deus havia revelado em Jesus Cristo e até o último apóstolo, pelo Espírito, um depósito de informações verdadeiras frente às quais deveríamos ter fé – enquanto consentimento racional e aderência sentimental -, tratando de adequar-nos moralmente a tais verdades. Inclusive, não foram poucos os missionários a encontrarem as “pegadas de São Tomé” nas “terras de missão” de há quinhentos anos: era como se explicava que a cultura e a religião dos outros pudessem ter algo de bom, fazendo-se referência ao apóstolo que ninguém sabe direito para onde foi...

Depois do Vaticano II, deve-se conceber Revelação como uma verdadeira pedagogia divina: é o Espírito Santo que nos permite interpretar os “sinais dos tempos” e, numa certa altura do esperançoso compromisso prático para com a defesa da vida no mundo, acreditarmos que aquele grito que despertou a nossa práxis amorosa é sagrado, ou seja, percebermos que dentro da nossa relação amorosa fala-nos processualmente uma Palavra – Revelação – diferente, que causa diferença na vida. De forma que a Palavra de Deus não está presente só nos “livros sagrados”, nem somente na literatura cristã.

Existem teólogos que consideram Jesus não como expressão “constitutiva” e sim “normativa” da graça salvífica. Jacques Dupuis, Michael Amaladoss, Andrés Torres Queiruga e Edward Schillebeeckx não insistem, por esta razão, na inclusão das outras religiões no cristianismo, mesmo que elas restem “inferiores” ao cristianismo. Para eles, nas religiões, acontecem autênticas manifestações de Deus, completadas e levadas à perfeição no mistério de Jesus Cristo. Há até quem afirme que “o mistério de Cristo inclui todas as manifestações de Deus na história, não apenas as realizadas em Jesus”. Jesus seria a manifestação de Deus em toda sua profundidade, mas não em toda sua extensão, por conta da “Kénose”, ou esvaziamento, que deriva da sua encarnação particular.

Ao contrário da tese exclusivista tradicional ‘Fora da Igreja não há salvação’, ou melhor pontuando a tese inclusivista mais recente ‘Fora do Cristo não há salvação’, Schillebeeckx propõe (...) uma tese mais radical ainda: ‘Fora do mundo não há salvação’. Para este autor, ‘quem ofende e profana este mundo comete, sob o ponto de vista teológico, um

pecado contra o Criador do céu e da terra, contra Aquele que muitos indivíduos chamam, ainda que com nomes diferentes, Deus'. A salvação, para Schillebeeckx, não pode vincular-se exclusivamente às religiões e às igrejas, mas reporta-se ao mundo e à história, que para ele são a base de toda realidade salvífica (TEIXEIRA, 1995, p. 113).

Atualmente, essa fase ou tendência cristocêntrica, atitude predominante entre as autoridades eclesiais, é questionada pelo pluralismo místico e ético, que desenvolve um modelo soteriocêntrico de consideração do fenômeno religioso. John Hick, Paul Knitter, Raimundo Panikkar e Hans Küng perguntam se essa história de se considerar os outros, “cristãos” – mesmo contra a sua vontade – é tão “cristã” assim. Hick chega até mesmo a defender que o Jesus histórico não advogou para si o ser Deus, Filho de Deus, segunda pessoa da Trindade, encarnado: o título Filho de Deus era usado mais com o significado metafórico de um “servo especial de Deus” e acabou se transformando no conceito metafísico de “Deus Filho”, através da tradição joanina e do contexto helênico pós-bíblico. Busca-se, assim, uma criteriologia inter-religiosa, para se viabilizar o diálogo a partir da colaboração de cada experiência de Deus para a salvação humana da vida no mundo.

Os tempos nos enviam sinais que exigem abertura para novos horizontes, nos quais havemos de erguer altares de respeito e veneração. Pois onde menos se esperava, temos agora a possibilidade de encontrar a dimensão do Absoluto – no próprio âmago da relatividade, uma pluralidade de absolutos! Porque hoje se pode considerar a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição e, sobretudo, servindo o outro e incluindo terna e ternariamente o diferente, em outros níveis de vida. Estamos às voltas com uma nova configuração da dimensão religiosa da vida, em meio a uma formatação nova da compreensão de ciência e de conhecimento, que apontam para uma lógica de complexidade, transdisciplinar – e transreligiosa.

Já não é mais surpreendente no jornalismo cultural, mesmo latino-americano, encontrarmos entrevistas como a oferecida por Luiz Seabra, idealizador de uma empresa de cosméticos que combina ideias filosóficas e tradições espirituais para chegar a uma concepção humanista das relações entre as pessoas e entre elas e o universo, a uma visão de mundo que valorize cada ser humano pelo que é e pelo que representa para os outros seres. Seabra, que não é religioso mas em sua casa de campo possui três templos (budista, xintoísta e católico), recorre a Teilhard de Chardin para afirmar que cada pessoa reflete o universo e diz que, desde a sua entrada no ramo da cosmetologia, preocupa-se mais com a cosmologia – o corpo sendo um “microplaneta”, um vasto campo de relações que abre-se para a transcendência:

Comecei a ler Teilhard de Chardin quando a Natura tinha uns oito anos. Eu menciono com frequência uma fórmula da felicidade dele que me parece uma coisa maravilhosa. Ao encontrar a felicidade, o primeiro passo é que, apesar de todas as dificuldades, a gente possa se voltar para o nosso interior e cultivar isso cotidianamente. O segundo passo é a descoberta do outro, em toda a sua adversidade e dignidade. Com a vida interior cultivada e com a descoberta do outro, que consiga encontrar uma razão para viver maior do que a própria vida. (...) Fé religiosa eu não tenho. Crença não tem a ver com fé. Então, não tenho uma religião. Mas eu sou espiritualista e acredito na sequência desta vida. Agora o que pode e deve explicar a nossa vida é o fato de que todos nós fomos convidados a ela e poderíamos nos unir. Em vez de disputar em nossas individualidades, acho que todas as pessoas deveriam descobrir o dom da fraternidade (SEABRA, 2010, p. 14s).

Já não surpreende mais, também, encontrar pessoas, mesmo católicas, apostólicas e romanas, que buscam resignificar a mensagem do seu salvador Jesus, entre as alternativas religiosas da nossa cultura. A piedade cristã diz que Cristo é o centro da história – o que é uma afirmação de fé válida no âmbito do cristianismo. A modernidade, contudo, preocupou-se em encontrar, a partir de razões empíricas, válidas do ponto de vista científico e mais abrangentes, qual teria sido o tempo axial da história humana. Karl Jaspers (Cf. VIGIL, 2006, p. 355s) e outros situam este ponto em torno do ano 500 aC, dentro de um processo espiritual ocorrido entre 800 e 200 aC: é um período no qual simultânea e independentemente ocorre, em três zonas do planeta sem conexão entre si (Ocidente, Índia e China), um amadurecimento que representou um avanço na gestação do ser humano e das suas representações simbólicas.

Em decorrência disso, as religiões pré-axiais são cósmicas, fundidas com a natureza e com a raça. Mas as que surgiram no tempo axial, as grandes religiões ainda hoje existentes, são religiões de salvação ou libertação, orientando-se soteriologicamente através de um chamado profético e ético – certamente relacionado com as revoluções culturais decorridas da sedentarização pela agricultura, que principiou mais de mil anos antes.

Pois bem, será que a globalização humana e o pluralismo cultural que começamos a vivenciar hoje, empuxados pela evolução das comunicações e pelas novas formas de energia e produção, estão nos levando a um novo tempo axial? Emerge cada vez mais com força entre estudiosos da religião, e mesmo teólogos, a hipótese de estarmos entrando em um processo de transformação da figura histórica tradicional das religiões. Hoje temos consciência clara de que a realidade não é como a descrevem as nossas formações linguísticas, nem as míticas, nem as científicas modernas – que se pretendem verdadeiramente objetivas. Nenhuma das nossas linguagens descreve a realidade, mas modelam a nossa frágil

medida do real, em correspondência com determinadas condições de vida. A religiosidade há que ser buscada como respeito ao real, ao mistério silencioso e sagrado que está entre e para além das nossas palavras – por mais religiosas que sejam.

Assistimos a um movimento irresistível de personalização do religioso, que constrói espaços de fluxos mais-que-naturais para descobrir a dimensão sagrada da vida, acolhe tempos virtuais para se religar com o eterno. A história não acabou com a dinâmica da religiosidade nem com a necessidade religiosa. Nessa mundialização pós-moderna, o sagrado tornou-se um fio transversal, pondo em contato sociedades tradicionais com uma espécie de superorganização sociocultural. Culturas e religiões estão se mundializando porque as vias de informação nos apresentam ofertas espirituais dos quatro cantos do mundo, de maneira que é inevitável uma convergência das preocupações com a condição humana, que se manifesta e se esconde, em todas as tradições.

O mundo se ressacraliza e os contatos inter-religiosos e interculturais podem trazer ventos benfazejos. Em vez de falar de religiões, como comumente entendemos a expressão, o termo espiritualidade serve melhor para descrever essa dinâmica de “revolução teocultural” (BANON, 2008), onde a religiosidade que emerge é mais de baixo para cima ou, melhor ainda, na direção do mistério que se re-vela “entre e além”. Cada pessoa é hoje mais capaz de aprender e oferecer realimentação. A religião até então tinha a ver só com credos e doutrinas, enquanto a religiosidade agora é uma espécie de wiki-teologia, pluralista.

A mundialização possibilitada pela internet e pela informática provoca mudanças na ordem existencial e cultural de todos nós: estamos às vésperas de uma era de grande pacifismo e cooperação, pela possibilidade do reconhecimento de uma espiritualidade transreligiosa, enquanto cultivo da “qualidade humana profunda” (CORBÍ, 2010), conjugada com o debate científico transdisciplinar – ou então de um confronto mundial sem proporções.

Ao mesmo tempo em que o fenômeno religioso se transfigura, a experiência científica está se transmutando. Na lógica clássica, quando aparece uma contradição em um raciocínio é um sinal de erro. Na visão complexa do real, que está emergindo, quando nos deparamos com contradições significativas é porque atingimos uma camada profunda da realidade. Daí a construção transdisciplinar de princípios lógicos como a recursão organizacional, que rompe com a ideia linear de causa/efeito, pois tudo que é produzido volta sobre o que produziu em um ciclo auto-organizador; a concepção hologramática de que é impossível conceber o todo sem as partes e as partes sem o todo; o princípio dialógico que mantém a dualidade no seio da unidade.

O desenvolvimento da física quântica, que inspira esses paradigmas científicos pós-modernos, levou ao aparecimento de pares de contraditórios mutuamente exclusivos (A e não-A): onda e corpúsculo, continuidade e descontinuidade, separabilidade e não separabilidade. Esses pares são mutuamente opostos quando analisados através da lógica clássica e dos seus axiomas: identidade: A é A; não-contradição: A não é não-A; e o terceiro excluído: não existe um terceiro termo T ao mesmo tempo A e não-A.

A metodologia de conhecimento transdisciplinar² considera então a complexidade da realidade, que é composta por níveis, interligados por um Terceiro que se deve incluir: os termos — A, não-A e T — e seus dinamismos são associados por um triângulo onde um dos ângulos situa-se num nível de realidade e os dois outros em outro nível de realidade. O terceiro dinamismo, o do estado T, exerce-se num outro nível de realidade, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (no quantum, por exemplo).

Nessa perspectiva, a ciência deve se pautar por uma epistemologia das controvérsias³. De igual sorte, a função de toda teologia, dentro de uma sadia compreensão das coisas, seria “terapeutizar” (LUPASCO, 1986; DUFOUR, 2000) as contradições que surgem naturalmente dentro das religiões – e entre elas – e estabelecer o diálogo contraditorial. Esse diálogo do antagonismo é possível e necessário porque há algo que ultrapassa e perpassa todas as culturas e religiões, também em suas variantes internas ou interiores.

Essa transdisciplinaridade, busca da realidade que está entre e além das disciplinas científicas, pode gerar então uma atitude transreligiosa, que parte da experiência do sagrado ou divino e por isso não contradiz nenhuma tradição religiosa e envolve inclusive as correntes ateias. Com isso se consegue favorecer o diálogo inter-religioso, pela percepção de uma experiência comum, entre e para além das religiões. Afinal, se as oito mil disciplinas precisam se comunicar na academia, em vista da comum missão de compreender – e salvar – os fenômenos da vida, as dez mil religiões contadas no planeta precisam se entender um pouco sobre o significado da salvação que pregam.

Seria possível passarmos de um conceito de salvação, de mais “saúde” a que toda proposta religiosa almeja, não mais como simples união redentora com a imagem divina da minha tradição, mas como transformação humana real, do egocentrismo/etnocentrismo natural, para uma orientação de mais vida, centrada no divino além, no real – que sempre nos escapa?! Será possível ultrapassarmos o entendimento do diálogo como estratégia para convencimento de que o pluralismo religioso é degenerativo, rumo ao encontro de troca entre pessoas, para esclarecer

e mutuamente enriquecer as suas respectivas mensagens sobre o mundo, o humano – e o divino?!

A transdisciplinaridade colabora nesse processo, pois engendra uma atitude trans-cultural e trans-religiosa. A atitude trans-cultural designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e as ultrapassa, indicando que nenhuma cultura se constitui em um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira – mesmo que cada uma possa se experimentar como absolutamente verdadeira e universal. Em um mesmo nível de realidade elas seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas se considerarmos outro nível ao menos, surge um “terceiro” que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se da base antropológica que nos constitui a todos e exige uma atitude ética, ou daquilo que é mais humano no humano e também no cósmico – e por isso sagrado ou divino.

O problema é que o cristianismo tem seguido uma lógica universalista, que remonta à filosofia grega. Já no livro *Que mundo? Que homem? Que Deus?* (SEGUNDO, 1995), aprofundando a sua busca por uma interpretação libertadora do dogma, Juan Luis Segundo resumiu as relações da teologia com as filosofias e ciências. Ele demonstrou que o cristianismo, ao inculturar-se no mundo greco-romano, relevou a linguagem icônica do hebraísmo para inserir sua mensagem na cultura digital que se lhe afigurou e serviu-se do monismo filosófico que crescia aí para fazer apologia do seu monoteísmo. Porém, Segundo perguntou se a lógica monista do ser e das causas não estava subestimando o saber poético e intuitivo do amor, que é o cerne da experiência cristã, e defendeu a idéia de que um dualismo – “que não seja preguiçoso, mas cauteloso” – poderia suplantá-lo, com vantagens, o monismo que, de um modo geral, reinou na história da filosofia – e da teologia.

Juan Luis procurou mostrar que as categorias de explicação que procedem da moderna filosofia da ciência, e especialmente as que explicam a evolução biológica, poderiam servir, ao mesmo tempo, para explicar melhor e para tirar conclusões mais valiosas das afirmações do autor javista e de Paulo sobre a liberdade e o amor, por exemplo. Para Segundo, viver a vida de Deus, receber seu presente, entrar com ele em um verdadeiro diálogo, tudo isso, sem dramaticidade envolvente, passou a ser transmitido nos silogismos da escolástica com a palavra técnica de “sobrenatural” – à qual se opunha e deveria submeter-se o “natural”, aquilo que todo homem era por seu ser ou natureza.

... *Quando a filosofia, ao sair da Idade Média, recupera sua liberdade, a Igreja, que considerou o mundo medieval do Ocidente quase como ideal e a síntese de filosofia e teologia então conseguida como algo*

‘perene’, sente-se atacada por uma filosofia que abandona a antiga maneira de pensar. E a história da filosofia na Idade Moderna, com seus pontos de ruptura dualistas, terá seu espaço fora da Igreja e, em grande medida, contra ela. No entanto, dentro da Igreja, a filosofia – considerada ‘perene’ – mantém-se por via autoritária. Ainda é a que se ensina à maioria dos futuros teólogos católicos. E, desse modo, apesar de não convencer, a síntese criada no mundo medieval continua marcando, pesadamente, o pensamento que se cria dentro da Igreja católica, até nossos dias. Com seu monismo vergonhoso, por assim dizer (SEGUNDO, 1995, P.91).

Imaginamos que, se mais vida tivesse, Juan Luis teria assimilado também as provocações da nova física, rompendo tanto com a filosofia da ciência monista quanto com a dualista – que no fundo interpenetram-se e constituem ênfases da mesma lógica formal da identidade⁴. É preciso romper tanto com o universalismo monista quanto com o contextualismo dualista. Pensemos nas conseqüências dessas alternativas lógicas para o diálogo inter-cultural e inter-religioso.

A lógica universalista, na qual a Igreja oficialmente está enredada, afirma que existe uma racionalidade comum a todo o gênero humano que é o que permite uma compreensão universal. O diálogo aprofundaria e ampliaria essa compreensão. Na realidade, os universalistas subordinam, muitas vezes, a diversidade contextual a uma suposta universalidade da razão, recorrem a hierarquizações estruturais ou a explicações evolucionistas. Assim subordinam a diversidade à perda de uma unidade primordial. A diversidade, neste caso, é resultado da evolução e/ou degeneração histórica.

Contrapõe-se a essa postura de “diálogo” entre as culturas aquela outra, mais moderna, contextualista. Os contextualistas radicalizam as ênfases da ciência atual e apontam para versões locais de racionalidade e normatividade. Afirmam que cada cultura representa um projeto de vida tão peculiar, com gramática, dicionário e comportamentos normativos próprios, que somente aqueles que pertencem à mesma família cultural podem realmente comunicar-se e entender o significado do respectivo mundo simbólico. Normalmente a Igreja denuncia tal postura como relativista.

A disputa entre um suposto universalismo da razão inata (normatividade da razão única, lei natural, direitos humanos universais) e o contextualismo, com seus parâmetros interculturais incomensuráveis, faz com que o diálogo intercultural pareça ou sem problemas ou sem chance. Precisa-se pensar em um axioma além da lógica clássica – identidade, não-contradição e terceiro excluído –, onde uma verdade não seja adversária da outra e a síntese não nasça do tûmulo do terceiro excluído.

Pode-se pensar num modelo, onde a dimensão universal faz parte da dimensão contextual e vice-versa, desde que não se compreenda mais a unidade como redução ao unum (Plotino), mas como articulação do múltiplo. A convivência articulada com o Outro diferente é a resposta à redução ao mesmo universal. O diálogo intercultural pode não criar concordâncias materiais, mas pode imaginar o terceiro como incluído neste diálogo e pode efetivamente incluí-lo. A imaginação não é uma “realidade inferior” à realidade física, nem uma “realidade alienada”. Ela é um outro nível de realidade. A imaginação é a realidade necessária que precede as transformações sociais (SUESS, 2001, p. 602s).

O nosso querido missiólogo Paulo Suess propõe então, nessa linha, com base já na lógica transdisciplinar, um novo paradigma para o diálogo entre culturas e religiões: o da “concomitância diferenciada e articulada”, que no *kairós* histórico carrega a memória de toda a história e guarda na parcialidade de cada cultura os anseios de todos. Somente com a ideia de níveis da realidade, que permite a compreensão lógica do “terceiro incluído”, de fato, pode-se superar a violência da universalidade que acaba se compreendendo como totalidade hegemônica, como também superar o fosso pós-moderno que isola os contextos pela indiferença e autossuficiência.

Para Paulo Suess, o significado da “concomitância diferenciada e articulada” pode mostrar-se nos campos do direito, da ciência, como no da arte e religião. Na primeira esfera cultural, ao mesmo tempo em que se afirma o direito no interior de uma cultura particular, precisa-se demonstrar que esta particularidade é expressão de um direito que as demais culturas igualmente podem invocar. A normatividade transcultural da lei, do direito e da moral não é evidente. Ela é resultado de negociações difíceis (“diálogos”), porém necessárias, para que os pobres e excluídos tenham uma instância – Constituições e cortes internacionais, por exemplo – para cobrar seus “direitos humanos”.

No campo das opções ideológicas, os diálogos (ecumênicos, inter-religiosos, filosóficos) implicam certa concordância formal das estratégias (exclusão de violência, igualdade dos interlocutores) que permite, a partir de uma diferença material de propostas que partem da identidade de cada grupo, contribuir para a realização de fins comuns (mundo justo, paz). No campo da arte, músicos contemporâneos e composições clássicas de tempos passados, com seus estilos culturais e tempos muito distantes, conseguem internacionalmente ser compreendidos e construir um clima de confraternização. A dimensão universal não impõe necessariamente uma uniformização de melodias ou conteúdos. Mas ela opera uma sensibilização dos ouvidos e dos sentidos em geral, permitindo uma percepção misteriosa e participação universalmente contextualizada de todos.

Na ‘contextualização universal’ amplia-se o conceito chave da física clássica: a causalidade local de um encadeamento contínuo de causas e efeitos. A física quântica introduziu, a partir de experiências empíricas, um novo conceito de causalidade: o conceito da não-separabilidade, isto é, o conceito da causalidade universal. Para a interação de pessoas, objetos e idéias não é necessário que estes estejam física ou oticamente ligados entre si. Entidades quânticas interagem a qualquer distância. Isso confirma antigas práticas espirituais de oração, intuição e projeção através do imaginário. Tudo no universo, literalmente, todo mundo está concomitantemente diferenciado e articulado. A causalidade local é ao mesmo tempo uma causalidade universal. Em seu paradigma de ‘indeterminação’, Heisenberg mostrou que é impossível localizar um quantum num determinado ponto do espaço e tempo. A física quântica mostrou a ‘coexistência entre pares de contraditórios mutuamente exclusivos’: entre o mundo quântico e o mundo macrofísico, entre onda e corpúsculo, entre continuidade e descontinuidade, entre reversibilidade ou invariância do tempo no nível microfísico e irreversibilidade da flecha do tempo no nível macrofísico (SUESS, 2001, p. 620).

O novo paradigma dialógico para as culturas e religiões, com base na lógica transdisciplinar que emerge do novo paradigma científico, portanto, supõe que nenhuma cultura se arrogue ter a última palavra, que a comunicação faça parte de uma responsabilidade ampla e que todas as culturas respeitem reciprocamente seus silêncios e mistérios. O diálogo do “terceiro incluído” leva a “palavras verdadeiras” que iluminam perguntas abertas de diferentes ângulos. As perguntas postas sob uma nova luz permitem transformar antagonismos irreconciliáveis em polaridades constitutivas de uma unidade construída, não através da eliminação dialética, nem pela integração via complementaridade funcional, mas na “concomitância diferenciada e articulada”.

Pode-se assim manter a universalidade do amor salvífico de Deus e a apropriação assimétrica da sua graça pelas culturas e religiões, o que permite e exige um diálogo permanente entre elas – que inclua sempre um “terceiro”, o homem necessitado em primeiro lugar, o mistério de Deus e o seu governo em último. Precisa-se, assim também, cultivar e pesquisar uma espiritualidade transreligiosa, entre todas as tradições religiosas (incluindo aí a tradição agnóstica, livre de crenças e ritos), como um instrumento de compreensão humana e serviço à humanização. Pois todos os templos apontam para o céu: se ficarmos apenas olhando os templos, perderemos o céu estrelado e o seu além!

Bendita sejas tu, áspera matéria. Terra estéril, dura rocha, que cedes apenas à violência e nos forças a trabalhar, se quisermos comer. Bendita sejas, poderosa matéria, evolução irresistível, realidade sempre nascendo, que a cada momento fazes em estilhaços nossos limites e nos obrigas a procurar cada vez mais profundamente a verdade. Bendita

sejas, matéria universal, éter sem fronteiras, triplo abismo das estrelas dos átomos e das gerações, Tu, que dissolvendo e transbordando nossas estreitas medidas, nos revelas as dimensões de Deus (CHARDIN, 1962, p. 267).

Todos os povos e a terra inteira estamos ligados, de sorte que juntos é que devemos encarar nossa comum missão de salvar a vida. Sendo assim, não dá para entender que um só povo ou religião ou Igreja, um só sexo ou raça ou classe sejam a luz do mundo. Uma nova comunidade de alcance mundial está em processo de formação, o que exige o cultivo do diálogo inter-cultural e inter-religioso em meio à busca por uma vida sustentável para todos; uma ética mundial, quem sabe, uma espiritualidade universal – cultivada particularmente segundo cada tradição de fé. Mais até: a mudança do conceito religioso de missão: ao invés de converter o mundo e implantar a minha Igreja, ajudar na disponibilização das mensagens de todas as tradições espirituais, para quem delas necessite em seu processo de formação (e transcendência) humana.

Referências:

- BANON, P., *La révolution théoculturelle*, Presses de la Renaissance, Paris 2008.
- CHARDIN, T., *L'hymne de l'univers. Oeuvres complètes*, Éditions du Seuil, Paris 1962.
- CORBÍ, M., *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*, Paulus, São Paulo 2010.
- DUCROT, B., *Sobre a reconciliação*, Revista OMNIS TERRA, nº 116, ano XIII, jan. 2007.
- DUFOUR, D., *Os mistérios da trindade*, Cia de Freud, Rio de Janeiro 2000.
- LEAF, M., *Man, mind and science: a history of anthropology*, Columbia University Press, Nova York 1979.
- LUPASCO, S., *L'homme et ses trois éthiques*, Rocher, Monaco 1986.
- MORIN, E., *Science avec conscience*, Seuil, Paris 1990.
- NICOLESCU, B., *O manifesto da transdisciplinaridade*, Triom, São Paulo 1999.
- SEABRA, L., *Entrevista à Revista CULT*, São Paulo, ano 13, nº 151, out. 2010.
- SEGUNDO, J., *Que mundo? Que homem? Que Deus?*, Paulinas, São Paulo 1995.
- SUESS, P., *Culturas em diálogo*, REB, 61/243 (set. 2001).
- TEIXEIRA, F., *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*, Paulinas, São Paulo 2001.
- TEIXEIRA, F., *Teologia das religiões*, Paulinas, São Paulo 1995.
- VIGIL, J. M., *Teologia do pluralismo religioso*, Paulus, São Paulo 2006.

Notas

- ¹ Mais informações sobre a coleção na internet: <http://tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos/>. Comentários sobre a obra também em: <http://cronicap.blogspot.com/2010/03/pelos-muitos-caminhos-de-deus.html>
- ² Para entender o pensamento complexo (leia-se Edgar Morin) e a sua lógica principal, a transdisciplinaridade (leia-se Basarab Nisolescu), podemos consultar MORIN, 1990 e NICOLESCU, 1999.

- ³ “... Um campo específico em epistemologia contemporânea desdobrado a partir das investigações Kuhnianas é o estudo conceitual e empírico-histórico das controvérsias, tal como vem sendo desenvolvido por Marcelo Dascal e seu grupo de pesquisa em controvérsias científicas, teológicas e filosóficas no período compreendido entre os anos de 1600 e 1800 na Europa ocidental. Focalizando o que chamaria de crises como sendo o eixo central do modo como se dá a construção das teorias em ciência, e a resolução (ou não) destas via apreciação da dialética dos argumentos (a controvérsia em si, no caso de um estudo empírico em particular), penso que seria consistente descrever o seguinte cenário específico: o campo científico de estudos do fenômeno religioso é um caso clínico típico de controvérsia, e se tratado como tal poder-se-á, talvez, esclarecer (no sentido de torná-las mais iluminadas) algumas das mais importantes questões epistemológicas (e metodológicas) em questão na nossa prática” (PONDE, L. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, 2001, p. 17).
- ⁴ A tradição dualista objetiva separar o mundo mutável das percepções individuais, daquele mundo de verdades eternas e absolutas. Ela toma como única base de pensamento lógico a dicotomia, ou seja, divisão entre duas classes opostas e que formam um “universo”, além das doutrinas das essências (cada coisa tem apenas uma única característica definidora) e das formas (dicotomia básica entre forma e matéria, na qual a forma é a essência). Esta era a dialética de Platão, codificada por Aristóteles no método dedutivo sistemático de divisão ou silogismo, indo do geral ao particular. Trata-se de uma postura otimista quanto à formulação de teorias gerais. É o contrário da tradição monista, que privilegia o método indutivo e toma o mundo das aparências como o único que existe. Para ela, os indivíduos constroem socialmente a realidade e a própria razão humana. O conhecimento mesmo é tido como resultado de um processo no qual são ordenadas as percepções individuais por meio de categorias convencionais impostas pelas instituições (para uma síntese desses modelos filosóficos de conhecim



Hacia una Teología Bolivariana de la Liberación

Marcelo BARROS**

Coordinador de ASETT-América Latina

Recife, PE, Brasil

La Teología de la Liberación surgió y se desarrolló desde las prácticas de comunidades cristianas populares y su participación junto a los movimientos sociales por la justicia y la transformación de la sociedad. En este año celebramos los 40 años de la primera edición del libro “Teología de la Liberación” de Gustavo Gutiérrez. Sin embargo, algunos años antes, ya Hugo Assman trabajaba la relación entre cristianismo y marxismo. En 1971 H. Assman publica “Opresión-liberación. Desafío a los cristianos”¹. Y desde al menos la mitad de los años 60, José Comblin, Rubem Alves y Richard Shaull hacían una reflexión en esa misma dirección. Como decía Clodovis Boff, “la teología de la liberación no es el origen del cristianismo comprometido con los movimientos sociales. Esa teología es el resultado de toda una práctica de las comunidades. Viene de una experiencia anterior como la acción católica y específicamente la JUC brasileña de 1960 a 1962”. Clodovis Boff escribió: “Antes que la Teología de la Liberación apareciera, ya había en la Iglesia una praxis liberadora. Antes de haber teólogos de la liberación, tuvimos obispos proféticos, laicos comprometidos y principalmente comunidades liberadoras. Eso desde los inicios de los años 60. La teología vino en un segundo momento, como expresión de esa práctica liberadora de la Iglesia. Eso quiere decir que la TdL es la teología de una Iglesia de liberación, de una Iglesia que toda ella, opta prioritaria y solidariamente por los empobrecidos”².

A partir del inicio de este siglo XXI, América Latina vive una novedad en el punto de vista social y político. Como afirma el profesor

Boaventura de Souza Santos: «América Latina ha sido el continente en el que el socialismo del siglo XXI entró en la agenda política.»³

Como, de hecho, todo eso puede decirse inspirado por el sueño de Simón Bolívar, el liberador, en los inicios de los siglos XIX y, de hecho, ha tomado un carácter de integración latino-americana, al conjunto de ese movimiento nuevo, presente en diversos países del continente, lo llamamos “proceso o camino para una revolución bolivariana”⁴. Una característica de ese nuevo bolivarianismo ha sido la participación de muchos cristianos y cristianas de base, aunque la cúpula de algunas Iglesias, como la Católica, hasta ahora, ha actuado y se ha pronunciado contraria a ese proceso. Tanto por la numerosa participación de cristianos en ese proceso, como por su importancia decisiva para la liberación económica y política efectiva de nuestros países, es fundamental que la Teología de la Liberación se pronuncie sobre el bolivarianismo, y en caso de que constate que es justo, que sea solidaria con esa lucha pacífica y haga su aportación propia al proceso revolucionario. Para eso, es importante comprender mejor lo que ocurre en el continente y profundizar en cómo la teología de la liberación puede interpretar ese proceso social y político desde los presupuestos de la fe ecuménica y pluralista y cómo puede colaborar con él. Un reto importante para esa teología es explicar la espiritualidad inherente al proceso revolucionario bolivariano, y profundizar teológicamente en cómo nuestras Iglesias y comunidades religiosas pueden ser renovadas por esa cultura amorosa que es el ideal bolivariano.⁵

De acuerdo con el método latinoamericano del ver, juzgar y actuar, les invito primeramente a ver cómo se está dando el proceso bolivariano y después cuáles son nuestras bases para una teología de la liberación que sea bolivariana y finalmente a que eso nos lleva.

1. Una rápida visión del nuevo bolivarianismo

En América Latina ese camino hacia un nuevo socialismo toma nombres diferentes, según los países y su realidad local. En Bolivia ha sido llamado “insurgencia indígena”, en Ecuador “revolución ciudadana”, y en Venezuela “revolución o proceso bolivariano”. En ese proceso latinoamericano, el profesor Boaventura de Sousa Santos distingue tres etapas o dimensiones que han ocurrido en el continente:

1º) *Transición de la dictadura a la democracia*. La realidad del Paraguay, herido por el golpe parlamentario que sacó de la presidencia el gobierno elegido por el pueblo, la realidad de Honduras, con un gobierno puesto por los militares y sancionado por elecciones irregulares, y la fragilidad del proceso en varios otros países muestra que esa etapa aún es actual y no concluida.

2º) *Transición del colonialismo a la descolonización*. En toda América Latina hay un fortalecimiento de los movimientos indígenas, y en las nuevas constituciones nacionales (como en Ecuador, Bolivia y Venezuela, e incluso en Paraguay), los países se proclaman plurinacionales.

3º) *Transición del capitalismo hacia una vía que se constituya como un nuevo socialismo para el siglo XXI*. Aunque todavía embrionario y con varias contradicciones, ese nuevo proceso social hace que, según el análisis de coyuntura de la Conferencia Nacional de los Obispos católicos brasileños (CNBB) “Venezuela pasó a ser el país, reconocido por la ONU, en el que la desigualdad social disminuyó más”⁶. Hoy, este proceso revolucionario, aunque todavía incipiente y frágil, está tomando un carácter original y autóctono, inspirado en las culturas de los pueblos antiguos del continente e inmerso en comunión amorosa con el universo que nos rodea y del que somos parte pensante y sentida.

La revolución bolivariana si presenta como «un árbol de tres raíces»: 1ª, la raíz bolivariana que viene de Simón Bolívar (principios del siglo XIX) y se expresa en igualdad y dignidad de todas las personas humanas, principalmente las de las culturas oprimidas.

2ª, la raíz simoniana (de Simón Rodríguez, educador y maestro de Bolívar), que insiste en la educación como arma para la transformación.

3ª, finalmente, la raíz zamorana (de Ezequiel Zamora, general, compañero de Bolívar), que habla de la necesidad de unión civil y militar en el proceso de transformación social y política.

Heinz Dieterich es alemán, discípulo de Adorno, de Habermas y de la vanguardia europea de los años 60. Doctor en sociología política y considerado «papa de la cuarta vía», ha acompañado desde los años 70 el proceso social en varios países de América Latina. Un artículo suyo se titula: «La Revolución Bolivariana y el Socialismo del siglo XXI».⁷ En él afirma lo siguiente: «La Revolución Bolivariana puede ser definida como un proceso de transformación caracterizado por cuatro macro-dinámicas:

- 1, la revolución anti-imperialista;
- 2, la revolución democrático-burguesa;
- 3, la contra-revolución neoliberal;
- 4, la pretensión de llegar a una sociedad socialista del siglo XXI.

Evidentemente esas cuatro etapas o dimensiones no están aún garantizadas, y en ese sentido el proceso bolivariano es un camino para el socialismo del siglo XXI y no aún ese socialismo realizado. Pero, por eso mismo, para las tradiciones espirituales y Iglesias cristianas, el bolivarianismo es ocasión importante y quizás única de una experiencia nueva que nos lleve a vivir la fe y la espiritualidad desde un proceso político

abierto. Si permanecemos omisos, después, tendremos de rendir cuentas a la historia, si no a Dios y a las generaciones futuras.

2 – Cómo hacer la teología sin cinismo

En los años 80, en un famoso congreso teológico en Montevideo, Hugo Assmann afirmó: “Si la situación histórica de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, la teología no podrá concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Por eso, es necesario salvar a la teología de su cinismo. Porque, realmente, frente a los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a cinismo”.⁸

Frente a una situación de “injusticia estructural”, como describían los obispos católicos latinoamericanos la realidad del nuestro continente en 1968 (Conferencia episcopal de Medellín), la teología no puede quedarse de brazos cruzados. Tanto por una cuestión ética de justicia, como principalmente porque la organización social injusta de la sociedad resultó de sistemas que se llamaban de cristianos y fue muchas veces legitimada teológicamente por la misma Iglesia y su doctrina. Infelizmente, la teología cristiana oficial no es inocente ni en relación a la esclavitud de negros y indios, ni en relación a las guerras de conquista y al etnocentrismo y arrogancia con que los occidentales blancos han tratado otras culturas y civilizaciones. En la historia, la omisión e incluso la connivencia de la inmensa mayoría de cristianos y pastores frente a los crímenes del tráfico humano, de la esclavitud y de la conquista, *no fueron sólo pecados fortuitos u ocasionales de algunos hijos de la Iglesia*, sino consecuencia de cómo la Iglesia se hizo poder imperial junto a los poderes del mundo, y con una forma de hablar de Dios y hacer teología que legitimaron el poder y la desigualdad. Hasta hoy no hay nada más anticristiano que una Iglesia que, como decía el padre Yves Congar en la época del Concilio Vaticano II, ha derivado en una sociedad donde el centro de todo es el poder de la jerarquía. Nada es más opuesto a Jesús que usar el imagen del Crucificado como símbolo de poder y de victoria política en reparticiones públicas. Ese modelo de Iglesia aún vigente jamás podrá aceptar un proceso revolucionario donde la jerarquía ya no sea un poder dominador y controlador del poder. Los latinoamericanos comprometidos con la Causa de los pequeños saben quién fue Leónidas Proaño, obispo de Riobamba en Ecuador, profeta y defensor de los indios. Murió el 31 de agosto de 1988. Ya en agonía, sus últimas palabras fueron: “Me ha venido una idea: ahora percibo que la Iglesia es la única responsable por ese peso que durante siglos, los indios han sufrido. Mi Dios, qué dolor, qué dolor. Estoy ahora cargando ese peso de siglos”.⁹ Esa convicción de Mons. Proaño fue

de una minoría profética de misioneros cristianos desde el tiempo de la conquista.

Aún hoy son actuales las palabras del obispo fray Antonio de Montesinos en la Iglesia de Santo Domingo en diciembre de 1511: “Yo soy la voz de Cristo que clama en el desierto de esta isla, y es importante que la escuchéis, aunque os parezca dura y áspera. Esta voz dice que estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad que usáis con esas inocentes gentes, los indios. Decid: ¿con qué derecho, con qué justicia los tenéis en tan cruel y horrible servidumbre? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados sin darles de comer, sin curarlos de sus enfermedades? ¿No son personas humanas? ¿No tienen ánimas racionales? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos?...”¹⁰. Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba y algunos otros dominicos y frailes fueron fundamentales en la conversión de Bartolomé de las Casas, gran precursor de la teología de la liberación y podemos decir que del Bolivarianismo. Según él mismo cuenta más tarde y sus biógrafos reiteran, él debía predicar en la isla de Cuba cuando se vio frente al texto del Eclesiástico: *“No se complace el Altísimo en las ofrendas de los impíos, ni por la muchedumbre de los sacrificios perdona los pecados. Como quién inmola el hijo a la vista de sus padres, así es el que ofrece sacrificios a Dios con lo que es robado de los pobres. Es la vida de los pobres el pan que necesitan. Aquel que se lo quita es un sanguinario. Quien quita a alguno el pan ganado con su sudor, es como el que asesina a su prójimo”* (Eccl 34,18ss). Ese texto bíblico le hizo darse cuenta de cómo las misiones cristianas eran conniventes con la esclavitud. Él cambió, y llegó a renunciar a su ministerio en el sur de México, y volvió a España, donde hasta su muerte defendió a los indios.

En el inicio de los años 70, los obispos católicos del nordeste y de la región central de Brasil publicaron documentos que denunciaban la situación del pueblo. Allí decían: “Debemos vencer el capitalismo. Ése es el gran mal, el pecado acumulado, la raíz podrida, el árbol que produce frutos como la pobreza, el hambre, las enfermedades y la muerte. Para vencer eso, es necesario que la propiedad de los medios de producción (fábricas, tierra, comercio y bancos) sean bajados de sus tronos”.¹¹

El 09 de abril de 1978, en una Universidad ibero-americana, monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, México, declaró: “El socialismo es más relevante para la construcción de la humanidad del siglo XXI que cualquier otra idea”. Más tarde, en Cuba, junto a Fidel Castro, el afirmó: “No hay contradicción entre los propósitos de la fe religiosa y del socialismo. Tenemos que hacer una alianza entre religión y la revolución”.¹² Sin duda, esa posición clara y profunda por la justicia

y la liberación de los empobrecidos del mundo explica la existencia de la teología de la liberación en esos 40 años y justifica la inserción de esa teología en el camino bolivariano.

3 – Bases para una teología de la liberación bolivariana.

Una teología pluralista de la liberación que se quiera bolivariana debe ayudar las comunidades cristianas y de otras tradiciones espirituales a comprender mejor esos nuevos procesos sociales, no solamente a partir de los gobiernos populares, por más justos, rectos y revolucionarios que sean (Chávez, Evo Morales, Correa, etc.), sino a partir de las comunidades empobrecidas y populares y como camino espiritual de misión para nosotros. Un día, unos periodistas preguntaron al obispo Hélder Câmara si él apoyaría un gobierno más popular. El respondió: “Apoyo el gobierno que me encuentre en el trabajo junto al pueblo oprimido. Si el gobierno sirve efectivamente a las comunidades populares, nosotros nos encontraremos en ese servicio. Son los oprimidos quienes nos reúnen”.

3.1 – una fe y una teología reinocéntrica

Un tema actual y fundamental para la nueva teología pluralista de la liberación bolivariana es precisamente profundizar en cómo el proceso bolivariano no puede ser tomado como etapa del reino de Dios, pero sí que sirve de signo y indicador de su venida. En un libro reciente, Jung Mo Sung hizo una crítica profunda a escritos teológicos del “cristianismo de liberación” que identifican sistemas o realidades políticas con etapas del reino. Él denuncia que eso puede llevar a la sacralización de la política. Insiste que el Reino es siempre don de Dios y trascendente.¹³

De hecho, esa reflexión tiene que ver con la vocación escatológica del cristianismo. Como decía Karl Barth: “Un cristianismo que no es total y absolutamente escatológico no tiene nada a ver con Jesús Cristo”.¹⁴ El problema está precisamente en que se debe articular esas dos dimensiones. De un lado “está en todo”, eso es, estar presente y inserto y, de otro lado, mantener su dimensión de trascendente. Eso no quiere decir de ninguna forma “mantenerse en el futuro”, ni “ser de otro mundo” y si insertarse sin perder una reserva de apertura a un más, nunca realizado totalmente.

Debemos reconocer que puede haber ilusiones y impropiedades de lenguaje cuando la pastoral popular o teólogos/as de la liberación hablan de “etapas del reino”. Seguimos creyendo que el reino de Dios es don y es trascendente, pero, de hecho, aunque sea parcialmente, él se encarna en la historia. Jesús nos enseñó a pedir: “Venga (para acá, para el mundo) tu reino”. Entonces, no podemos renunciar a la tesis de una única historia, ni de que la justicia social y política no es etapa, pero sí

signo y sacramento del reinado divino. Esa reflexión es urgente, porque construye una teología no sobre la iglesia y sus doctrinas, sino sobre el Reino y sobre sus mediaciones sacramentales que sí pueden ser sociales y políticas (y no sólo las mediaciones religiosas que siempre fueran privilegiadas en la teología). Ahora bien, el reto es lograr que ese proceso bolivariano se consolide.

3.2 – *visión reinocéntrica liberadora y kenótica*

Una característica importante de la teología de la liberación ha sido la de superar el eclesiocentrismo que confundía el Reino de Dios con la estructura eclesial. También hemos ido más allá de un cristocentrismo que el mismo Jesús de Nazaret desconoció y no aprobaría.¹⁵ La teología pluralista de la liberación ha desarrollado una visión reinocéntrica que es importante y liberadora, pero que tiene que ser profundizada todavía. Frente a un proceso político como el bolivarianismo, es posible discernir signos del Reino y valorarlos como siendo una dimensión teológica de la revolución. Todavía existe una teología del Reino que vino de la cristiandad y está ligada a imágenes de un Cristo rey poderoso que es un ídolo y un símbolo de la aidez de poder eclesiástico y nada tiene que ver con el verdadero Jesús de Nazaret. La verdadera teología del Reino fundamentada en el evangelio es la que Jesús enseñó cuando comparó el reino con la más pequeña de las semillas de la huerta y con un poco de fermento que ha de ser enterrado en la masa (Mc 4). Esa vocación de perderse, de vaciarse de sí (en griego, *kénosis*) es esencial al Reino y por tanto debería ser característica esencial de la Iglesia, mientras que la teología y la espiritualidad tradicionales hablan de eso como si fuera una dimensión ascética o penitencial de Cristo (y no una opción humana que tiene características sociales y políticas), o como si fuera sólo de Cristo y no camino para las Iglesias y para todos sus discípulos. Sólo una Iglesia que acepte recorrer ese camino rompe con el cinismo estructural de ese mundo injusto y cruel y puede ser bolivariana de hecho. Desde esa posición de humildad y disponibilidad de servir sin imponerse, es importante que la teología pueda indicar otros caminos para la cristología, la eclesiología, la misiología y otros tratados teológicos.

3.3 – *una teología confesante diversa de la alemana*

En la época del nazismo en Alemania, grande parte de pastores y ministros de Iglesias se callaron y fueron omisos frente al sistema nazi. Sin embargo, principalmente en la Iglesia Luterana pero también en otras confesiones cristianas, hubo sacerdotes y pastores que formaran la Iglesia confesante, o de la resistencia. De esa corriente teológica, vino el pastor Dietrich Bonhoeffer, precursor de la teología de la liberación. En una de sus cartas escritas en la prisión para Eberhard Bethge, el retomó un con-

cepto de la filosofía del derecho formulado por el holandés Hugo Grocio en el inicio del siglo XVII y lo aplicó a la realidad social y política de la sociedad de su tiempo. El defendió que “debemos vivir con Dios como si no hubiera Dios” (*etsi Deus non daretur*).¹⁶ Sin duda, de una forma diversa de la realidad de la Alemania de la época de la guerra, tenemos que retomar esa teología de la realidad y esa perspectiva de un cristianismo radical y confesante o claramente subversivo. En América Latina, aunque no tengamos la misma realidad del nazismo alemán, tenemos sí una situación de “injusticia estructural”, reconocida por los obispos católicos en 2ª conferencia del CELAM en Medellín (1968) y que se prolonga y avanza en nuevas formas de colonialismo interno y externo. El proceso bolivariano es el primer intento serio y hasta hoy exitoso de romper la dominación norte-americana y la dependencia de las grandes corporaciones multinacionales que mantenían nuestros países aprisionados a sus intereses. Por eso, la inserción de la teología de la liberación en el proceso bolivariano tiene algo de la teología de la Iglesia confesante de la época del nazismo. Puede parecer extraño que en el contexto del nazismo alemán, la teología confesante era subversiva al régimen que estaba en el poder. Hoy en América Latina la teología confesante puede ser crítica frente a los gobiernos latino-americanos de tendencia bolivariana, pero si lo es, tiene que ser crítica por una radicalidad socialista más profunda, y no por una crítica desde la derecha, como ha ocurrido con ciertas conferencias episcopales y figuras individuales de sacerdotes y obispos. De todos modos, la Iglesia tiene que ser confesante y profética frente al poder capitalista y el imperialismo, y no sólo frente a gobiernos que combaten ese sistema inicuo, aunque ellos mismos tengan sus contradicciones y dificultades.

En décadas pasadas, algunos teólogos de la liberación pudieron caer en cierta ingenuidad al casi canonizar sistemas y regímenes del comunismo real del este europeo y de la China. Hoy tenemos que ser más críticos y mantener la independencia de juicio. Pero, aun con el cuidado de no caer en la sacralización de un gobierno o sistema social ni en la tentación de una cristiandad de izquierda, no debemos tener miedo de ser partidarios cuando se trata de salvaguardar la libertad y defender un nuevo socialismo para nuestros países y hasta para el mundo.

3.4 – para un socialismo espiritual y ecuménico

La Teología de la Liberación debe unirse a ese caminar y reflexionar sobre la contribución propia de ese proceso a la búsqueda espiritual de las personas que participan en él, así como la responsabilidad de todas las personas y grupos espirituales en la consolidación de este nuevo *socialismo espiritual y ecuménico*. El no está aún plenamente formado, sino en gestación avanzada. Como personas que buscan una espirituali-

dad humana y ecuménica, queremos, como dice el evangelio, «percibir los signos de los tiempos», sobre todo «escuchar lo que el Espíritu dice a las Iglesias y al mundo», y dar la aportación específica que nos compete, para, como decía un poeta, «ayudar a nacer la madrugada y que brille un nuevo día de gracia».

David Choquehuanca, ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia y especialista en cosmovisión andina, al igual que otros analistas indígenas, rechazan para el nuevo proceso social latinoamericano el título de socialismo. Ellos afirman que, a diferencia del capitalismo y mismo del socialismo clásico más conocido, que dan prioridad al dinero y a las relaciones económicas, los procesos sociales emergentes en el continente deben basarse en el «vivir bien», concepto indígena que es criterio de una organización social y política nuevas. Ese proceso hecho a través de la educación, de la valoración de las culturas autóctonas y de una radicalización de la democracia y del sentido de justicia es un proceso social, político, sino también un camino espiritual de fe y amor solidario.

En varios países de América Latina, las comunidades indígenas y afro-descendientes resistieron y continúan firmes ante la opresión y la masacre de más de 500 años. En Venezuela y otros países, el reto es profundizar las raíces culturales del nuevo bolivarianismo. En ese proceso, el protagonismo de las culturas indias y afro-descendientes es fundamental. En estos años recientes, los indios y los negros se han organizado y constituido como protagonistas importantes del nuevo proceso social y político. Es importante valorar esta fuerza de la fe, y no solamente de la fe cristiana, sino de las creencias y espiritualidades ancestrales de estos pueblos. Existen diferentes formas de creer. Puede decirse que en la carta a los romanos, Pablo muestra que existe una fe que lleva a la justicia y otro tipo de fe que no conduce a la justicia (Rm 1,17ss). Eso puede darse en el cristianismo y en cualquiera otra tradición espiritual. La teología bolivariana de la liberación tiene que desarrollar una espiritualidad pluralista. El pluralismo cultural y religioso nos ayuda a contemplar en el mismo misterio divino esa unidad que sólo se realiza en la diversidad. Es lo que podemos llamar de “hierodiversidad”.¹⁷ La biodiversidad es un concepto nuevo para la ciencia, pero desde antiguo, las culturas ancestrales contemplan un principio unificador, presente en la diversidad de los seres vivos.

Es también importante profundizar que aspectos o dimensiones propias la participación de las personas que viven la búsqueda espiritual ecuménica (cristianos y de otras tradiciones) puede aportar al camino bolivariano. Es posible que la espiritualidad aporte una más fuerte dimensión de transcendencia al proceso. Por más bien intencionados que sean, políticos sin esa dimensión de transcendencia tienen la tendencia de

cambiar el proyecto más grande y profundo de un nuevo mundo posible por el proyecto de poder y de ganar elecciones. La espiritualidad puede también ayudar a cómo vivir la lucha partidaria que es propia del campo político de forma a no demonizar el adversario y a escoger siempre métodos de lucha no violenta y ética. La permanente revisión para ver como la meta más profunda es vivida acá y ahora pide un método serio de crítica y autocrítica que ni siempre solamente un proceso revolucionario puede garantizar.

Esto permite vivir la fe sin cerrarse en sí mismo. La revolución bolivariana no es ni cristiana, ni budista, ni islámica. Los procesos revolucionarios actuales deben ser abiertos a espiritualidad ecuménica y intercultural vivida en el continente y ofrecerse como espacio de convivencia y actuación de cristianos, creyentes de religiones afrodescendientes, indígenas y otros. Esta propuesta implica insertarse en las culturas autóctonas, pero precisamente para tornarnos, como decía el padre Ernesto Balducci, “un ser humano planetario”.¹⁸

4 – Para avanzar en el camino

Uno de los obstáculos a la inserción en lo social y político viene siempre de una visión dualista de la fe. Desde su inicio, la Teología de la Liberación tuvo que afrontar ese problema y subrayar que existe sólo una historia y que es en ella donde se realiza la salvación. Ahora ese tema toca la misma noción de Dios. El imagen teísta de un Dios individual, fuera de la historia y que interviene en la vida de la humanidad no puede ya ser la única lectura posible de la fe, y hoy ya no es la más indicada. Es preciso relativizar la tradición que mantiene una distancia entre Creador y creatura y nos hace pensar en Dios como alguien de fuera del mundo que interviene en la historia como Salvador y Liberador.

También en el punto de vista cultural es necesario fomentar una nueva cultura que una la importancia de lo colectivo al respecto a la subjetividad. La prioridad sigue siendo dada a lo comunitario y lo social, pero, sin negar ni disminuir la importancia de lo subjetivo, de lo emocional y mismo del derecho individual que no está aislado de la comunidad. Sin duda, una teología pluralista de la liberación puede ser importante en esa tarea de deconstruir el yo egoísta y reconstruir el yo nuevo como sujeto que asume una visión cosmocéntrica y se va divinizando.

En los evangelios, Jesús insiste que un primer paso en ese camino es la necesidad urgente y permanente de conversión interior (metanoia). La con-versión es siempre un proceso comunitario. Esa renovación profunda corresponde a lo que Marx llamaba de “advenimiento del hombre y de la mujer nuevos”, a lo que el Che Guevara aludía cuando decía: “un socialismo únicamente interesado en la redistribución de los bienes mate-

riales no me interesa. Sólo vale la pena el socialismo si es para ser instrumento de la renovación del hombre y de la mujer: el ser humano nuevo”.

Dom Pedro Casaldáliga aclara: “*La Utopía continúa, a pesar de todos los pesares. Escandalosamente desactualizada en esta hora de pragmatismos, de productividad a toda costa y de pos-modernidad escarmen-tada. (...) Esta Utopía está en construcción. Somos obreros de la Utopía. La proclamamos y la hacemos: es don de Dios y conquista nuestra. Así, queremos “dar razón de nuestra esperanza” (1 Pd 3). Intentemos, entonces, vivir con humildad y con pasión, una esperanza coherente, creativa, subversivamente transformadora*”.¹⁹

Notas

- * Marcelo Barros es monje benedictino, biblista y actualmente coordinador latinoamericano de la Asociación Ecu-ménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT). En Brasil, es consejero nacional de las comunidades eclesiales de base y de los movimientos populares. Tiene 40 libros publicados, entre los cuales el más reciente es *Para donde va Nuestra América. Espiritualidad socialista bolivariana para el siglo XXI*, Nhanduti, São Paulo 2011.
- ¹ Cf. HUGO ASSMAN, *Opresión-Liberación, desafío a los cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo 1971.
- ² Leonardo y Clodovis BOFF, *Teología de la Liberación en el debate actual*, Vozes, Petrópolis 1985, p. 16.
- ³ Boaventura DE SOUSA SANTOS, *La izquierda tiene el poder político, pero la derecha continúa con el poder económico*, en «Caros Amigos», marzo 2010, p. 42.
- ⁴ Marcelo BARROS, *Para onde vai Nossa América*, Nhanduti, São Paulo 2011.
- ⁵ Cf. Declaración Final del Encuentro sobre Espiritualidad Liberadora a la luz de la Teología de la Liberación, Caracas, 19 de agosto de 2012. Cf. en *Espiritualidad, Liberación y Bolivarianismo*, en adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=70005
- ⁶ CNBB, *Análise de conjuntura social e política, nacional e internacional*. Agosto de 2012. En la red, en el portal de la CNBB.
- ⁷ Es un artículo del 7/08/2005. Su libro completo, en pdf, está en www.ciberpatriotas.net/imagenes/dieterich_socialismo_del_siglo_xxi_.pdf
- ⁸ Citado en Hugo ASSMAN y Jung MO SUNG, *Deus em nós*, Paulus, São Paulo 2009, p. 12.
- ⁹ Pedro CASALDÁLIGA, *Quando os dias fazem pensar*, Paulinas, São Paulo 2007, p. 279.
- ¹⁰ LAS CASAS, Bartolomé, *Historia de las Indias*, lib. III, cap. IV, en *Documentos inéditos para la Historia de España*, t. 64, p. 366; citado por José María CHACON Y CALVO, *La experiencia del indio*, en: Ana CAIRO y Amauri GUTIÉRREZ (organizadores), *El padre Las Casas y los cubanos*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana 2011, p. 148–149.
- ¹¹ SEDOC, VOL 6 (1973- 1974) PP. 993- 1021, citado por Michael LOWY, *A Dimensão Cultural do Capitalismo*, en *Cadernos Fé e Política*, 11 (1994) 36.

- ¹² Giulio CIRARDI, *El movimiento subversivo de Jesús en la sociedad capitalista*, Nueva Utopía, Madrid 2002, p. 89 y 93-94.
- ¹³ Jung MO SUNG y Hugo ASMANN, *ibidem*, p. 14 ss.
- ¹⁴ Karl BARTH, *L'Epístola ai Romani*, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 165, citado por SERGIO QUINZIO, Eschaton e morte del Cristianesimo, in *Esodo*, ottobre-dicembre 2012, p. 21.
- ¹⁵ María y José Ignacio LÓPEZ VIGIL, *Otro Dios es posible, 100 entrevistas con Jesucristo en su segunda venida a la Tierra*, Quito, 2008.
- ¹⁶ D. BONHOEFFER, *Resistência e Submissão, Cartas da prisão*, Ed. Sinodal, varias ediciones, São Leopoldo. Se trata de la famosa carta del 30 de abril de 1944.
- ¹⁷ Marcelo BARROS, *Moradas do vento nos caminhos humanos. Para uma teologia da hiero-diversidade*, en *Revista Concilium*, 1 /2007.
- ¹⁸ Ernesto BALDUCCI, *L'Uomo Planetario*, Brescia, Ed. Camunia, 1985, 1° ed., p. 189.
- ¹⁹ Dom Pedro CASALDÁLIGA, *Para um Socialismo Novo, a Utopia continua*, in *Agenda Latino-americana Mundial* 2009, p. 10-11.



Para uma Teologia Bolivariana da Libertação

Marcelo BARROS*

Coordenador da ASETT-América Latina

Recife, PE, Brasil

A Teologia da Libertação surgiu e se desenvolveu a partir da prática de comunidades cristãs populares e de sua participação junto aos movimentos sociais pela justiça e a transformação da sociedade. Neste ano celebramos os 40 anos da primeira edição do livro “Teologia da Libertação” de Gustavo Gutiérrez, em 1972. Entretanto, alguns anos antes, já Hugo Assmann trabalhava a relação entre Cristianismo e Marxismo. Em 1971, H. Assmann publicava “Opressão-libertação – Desafio aos cristãos”.¹ E pelo menos desde a metade dos anos 60, José Comblin, Rúbem Alves e Richard Shaull faziam uma reflexão na mesma direção. Clodovis Boff escreveu: “a teologia da libertação não é a origem do cristianismo comprometido com os movimentos sociais. Ela é o resultado de toda uma prática das comunidades. Vem de experiências anteriores, como a ação católica e especificamente a JUC brasileira de 1960 a 1962”. “Antes que a Teologia da Libertação aparecesse, já havia na Igreja uma práxis libertadora. Antes de haver teólogos da libertação, tivemos bispos proféticos, leigos comprometidos e principalmente comunidades libertadoras. Isso desde os inícios dos anos 60. A Teologia veio em um segundo momento, como expressão dessa prática libertadora da Igreja. A TdL é a teologia de uma Igreja de libertação, de uma Igreja que, toda ela, opta prioritária e solidariamente pelos empobrecidos”.²

Ora, a partir do início desse século XXI, a América Latina vive uma novidade no ponto de vista social e político. Como afirma o professor Boaventura de Sousa Santos: « A América Latina foi o continente onde o socialismo do século XXI entrou na agenda política».³

De fato, esse novo processo social e político latino-americano, emergente em vários países do continente, pode se dizer inspirado no

sonho de Simon Bolívar, o libertador que viveu e atuou no início do século XIX. É um caminho de integração latino-americana. Por isso, chamamos esse processo de “revolução bolivariana”⁴. Uma característica desse novo bolivarianismo tem sido a participação de muitos cristãos e cristãs de base, apesar de que a cúpula de algumas Igrejas, como a Católica, tem atuado e se pronunciado contrária a todos os processos revolucionários na América Latina (seja na Venezuela, seja na Bolívia ou no Equador). Tanto pela numerosa participação de cristãos nesse caminho social novo, como pela importância dessa contribuição para a libertação econômica e política de nossos países, é fundamental que a Teologia da Libertação se pronuncie sobre o bolivarianismo. Ela precisa aprofundar o assunto e, caso constate que é justo, ser solidária a essa luta pacífica e dar a sua contribuição própria ao processo revolucionário. Para isso, é importante compreender melhor o que ocorre no continente. É preciso também aprofundar como a teologia da libertação pode interpretar esse processo social e político a partir dos pressupostos da fé ecumênica e pluralista. Só assim as comunidades e os próprios teólogos/as poderão melhor colaborar com esse processo. Um desafio importante para a teologia é também explicitar a espiritualidade inerente ao processo revolucionário bolivariano e aprofundar teologicamente como nossas Igrejas e comunidades religiosas podem ser renovadas por essa cultura amorosa que é o ideal bolivariano.⁵

De acordo com o método do ver, julgar e agir, convido vocês, primeiramente a ver como está sendo o processo bolivariano y depois quais são nossas bases para uma teologia da libertação que seja bolivariana e finalmente a que isso nos leva.

1. Uma rápida visão do novo bolivarianismo

Na América Latina, esse caminho para um novo socialismo toma nomes diferentes, de acordo com o país e sua realidade local. Na Bolívia, tem sido chamado de “insurgência indígena”, no Equador, de “revolução cidadã” e na Venezuela, de “revolução ou processo bolivariano”. Nesse processo latino-americano, o professor Boaventura de Sousa Santos distingue três etapas ou dimensões que ocorreram no continente:

1º) *a transição da ditadura à democracia.*

O que recentemente ocorreu no Paraguai e em Honduras com golpes de estado parlamentar ou não e a discussão sobre a lei da Anistia e a Comissão da Verdade no Brasil para a investigação dos crimes cometidos pelo Estado na época dos governos militares são fatos que revelam: essa passagem da ditadura à democracia social e política ainda não foi plenamente concluída.

2º) *A transição do colonialismo à descolonização.*

Em toda a América Latina, há um fortalecimento de movimentos indígenas e negros, assim como nas novas Constituições nacionais (como no Equador e Bolívia) os países se proclamam *plurinacionais*.

3º) *a transição do capitalismo a um caminho que se constitua como um novo socialismo para o século XXI.*

Embora ainda embrionário e com várias contradições, esse processo social novo faz com que, conforme a análise de conjuntura da Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros (CNBB), “a Venezuela passou a ser o país, reconhecido pela ONU, onde a desigualdade social mais diminuiu”.⁶

Hoje, este processo revolucionário, a pesar de ainda incipiente e frágil, está tomando um caráter original e autônomo, inspirado nas culturas dos povos antigos do continente e imerso na comunhão amorosa com o universo que nos rodeia e do qual somos parte pensante e sentida.

A revolução bolivariana se apresenta como «uma árvore de três raízes»: 1º a raiz bolivariana que vem de Simón Bolívar (em princípios do século XIX) e se expressa em igualdade e dignidade de todas as pessoas humanas, principalmente as que pertencem às culturas oprimidas.

2º a raiz simoniana (de Simón Rodríguez, educador e mestre de Bolívar) insiste na educação como arma para a transformação.

3º Finalmente, a raiz zamorana (de Ezequiel Zamora, general, companheiro de Bolívar) propõe a união civil e militar no processo de transformação social e política.

Heinz Dieterich é alemão, discípulo de Adorno, de Habermas e da vanguarda europeia dos anos 60. Doutor em sociologia política e considerado «papa da quarta via», acompanhou desde os anos 70 o processo social em vários países da América Latina. Um artigo seu se intitula: «a revolução bolivariana e o socialismo do século XXI».⁷ Ali ele afirma: «a revolução bolivariana pode ser definida como um processo de transformação caracterizado por quatro macro-dinâmicas:

1. a revolução anti-imperialista;
2. a revolução democrático-burguesa;
3. a contra-revolução neoliberal;
4. o objetivo de chegar a uma sociedade socialista do século XXI.

Evidentemente, essas quatro etapas ou dimensões não estão ainda garantidas. Nesse sentido, o processo bolivariano é um caminho para o socialismo do século XXI e não ainda esse socialismo realizado. Mas, por isso mesmo, para as tradições espirituais e Igrejas cristãs, o bolivarianismo é ocasião importante e talvez única de uma experiência nova que

nos leve a viver a fé e a espiritualidade a partir de um processo político aberto. Se nos omitimos, depois, teremos de prestar contas à história, se não a Deus e às gerações futuras.

2 – Como fazer teologia sem cinismo

Nos anos 80, em um congresso teológico em Montevidéu, Hugo Assmann afirmou: “Se a situação histórica de dois terços da humanidade, com seus milhões de mortos de fome e desnutrição, não se converte atualmente em ponto de partida de toda teologia cristã, a teologia não poderá concretizar historicamente seus temas fundamentais. Suas perguntas não serão perguntas reais. Por isso, é necessário salvar a teologia de seu cinismo. Porque, realmente, diante dos problemas do mundo de hoje, muitos escritos de teologia se reduzem a cinismo”.⁸

Diante de uma situação de “injustiça estrutural”, como, em Medellín, os bispos católicos latino-americanos descreviam a realidade do nosso continente (em 1968), a teologia não pode omitir-se. Tanto por uma questão ética de justiça, como principalmente porque a organização social injusta da sociedade resultou de sistemas que se chamavam de cristãos e muitas vezes foram legitimados pela Igreja e por sua doutrina. Então, a teologia cristã não é inocente nem em relação à escravidão de negros e índios, nem em relação às guerras de conquista e ao etnocentrismo y arrogância com que os ocidentais brancos trataram outras culturas y civilizações. Na história, a omissão e mesmo a convivência da imensa maioria de cristãos e pastores diante dos crimes do tráfico humano, da escravidão e da conquista, *não foram só pecados fortuitos ou ocasionais de alguns filhos da Igreja*, mas consequência de como a Igreja se fez poder imperial, junto aos poderes do mundo e com uma forma de falar de Deus e fazer teologia que legitimaram o poder e a desigualdade. Até hoje, não há nada de mais anti-cristão do que uma Igreja que, como, na época do Concílio Vaticano II, dizia o padre Yves Congar, se deteriorou em uma sociedade onde o centro de tudo é o poder da hierarquia. Nada é mais oposto a Jesus do que usar a imagem do Crucificado como símbolo de poder e de vitória política em repartições públicas. Esse modelo de Igreja ainda vigente jamais poderá aceitar um processo revolucionário onde a hierarquia não seja mais um poder dominador e controlador de tudo. Os latino-americanos, comprometidos com a causa dos pequenos sabem quem foi Leónidas Proaño, bispo de Riobamba no Equador, profeta e defensor dos índios. Ele morreu em 1988. Já na agonia da morte, suas últimas palavras foram: “Agora percebo: a Igreja é a única responsável por esse peso que, durante séculos, os índios sofreram. Meu Deus, que dor, que dor. Estou agora carregando esse peso de séculos”.⁹ Essa

convicção de Mons. Proaño foi de uma minoria profética de missionários cristãos desde o tempo da conquista.

Ainda hoje são atuais as palavras do bispo frei Antonio de Montesinos, na Igreja de Santo Domingos em dezembro de 1511: “Eu sou a voz de Cristo que clama no deserto dessa ilha e é importante que vocês a escutem, mesmo se ela é dura e áspera. Esta voz diz que vocês estão em pecado mortal pela crueldade com que tratam essas pessoas inocentes, os índios. Digam: com que direito, com que justiça vocês os mantendes em tão cruel e horrível servidão? Como podem aceitar que eles estejam assim, oprimidos e fatigados e vocês não lhes dão de comer, não tratam suas doenças? Eles não são pessoas humanas? Não têm almas racionais? Vocês não entendem isso? Como vocês parecem entorpecidos em um sono letárgico...”.¹⁰ Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba e alguns outros religiosos foram fundamentais na conversão do frei Bartolomeu de las Casas, precursor da teologia da libertação e, podemos dizer, que do bolivarianismo. Conforme ele mesmo conta mais tarde e seus biógrafos reiteram, ele devia pregar na ilha de Cuba quando se viu diante do texto do Eclesiástico: “*O Altíssimo não aceita as oferendas das pessoas injustas. Nem por uma multidão de sacrifícios, ele perdoa os pecados. Quem oferece a Deus sacrifícios com o que é roubado dos pobres age como quem imola um filho diante dos seus pais. O pão do qual os pobres necessitam é como a vida deles. Aquele que lhes tira isso é assassino.* (Eclo 34, 18 ss). Esse texto bíblico o levou a se dar conta de como as missões católicas eram coniventes com a escravidão. Ele mudou de vida. Renunciou a seu ministério no sul do México e voltou para a Espanha, onde, até a morte, defendeu os índios.

No início dos anos 70, os bispos católicos do nordeste e do Centro-oeste do Brasil publicaram documentos que denunciavam a situação do povo. Eles afirmavam: “Devemos vencer o capitalismo. Esse é o grande mal, o pecado acumulado, a raiz apodrecida, a árvore que produz frutos como a pobreza, a fome, as doenças e a morte. Para vencer isso, é necessário que a propriedade dos meios de produção (fábricas, terra, comércio e bancos) sejam destronados”.¹¹

Em 1978, na Universidade ibero-americana, monsenhor Sergio Méndez Arceo, bispo de Cuernavaca, México, declarou: “O socialismo é mais relevante para a construção da humanidade do século XXI do que qualquer outra ideia”. Mais tarde, em Cuba, junto a Fidel Castro, afirmou: “Não há contradições entre os propósitos da fé religiosa e do socialismo. Temos que fazer uma aliança entre religião e a revolução”.¹² Sem dúvida, essa posição clara e profunda pela justiça e a libertação dos empobrecidos do mundo explica a existência da teologia da libertação nesses 40 anos e justifica a inserção dessa teologia no caminho bolivariano.

3 – Bases para uma teologia da libertação bolivariana.

Uma teologia pluralista da libertação que se queira bolivariana deve ajudar as comunidades cristãs e de outras tradições espirituais a compreender melhor esses novos processos sociais, não somente a partir dos governos populares, por mais justos, retos e revolucionários que sejam, (Chávez, Evo Morales, Correa, etc), mas, a partir das comunidades empobrecidas e populares e como caminho espiritual de missão para nós. Um dia, jornalistas perguntaram a Dom Helder Câmara se ele apoiaria um governo mais popular. Ele respondeu: “Se o governo serve efetivamente às comunidades populares, nos encontraremos nesse serviço. São os oprimidos que nos reúnem”.

3.1 – uma fé e uma teologia reinocêntrica

Um tema atual e fundamental para a nova teologia pluralista da libertação bolivariana é exatamente aprofundar como o processo bolivariano não pode ser tomado como etapa do reino de Deus, mas serve de sinal e indicador da vinda do reinado divino. Em um livro recente, Jung Mo Sung fez uma crítica a escritos teológicos do “Cristianismo de libertação” que identificam sistemas ou realidades políticas com etapas do reino. Ele denuncia que isso pode levar à sacralização da política. Insiste que o reino é sempre dom de Deus e transcendente.¹³

De fato, essa reflexão toca na vocação escatológica do Cristianismo. Como dizia Karl Barth: “Um Cristianismo que não está em tudo e sem resíduo escatológico nada tem a ver com Jesus Cristo”.¹⁴ O problema está justamente em articular essas duas dimensões. De um lado “está em tudo”, isso é, ser presente e inserido e, de outro, manter sua dimensão de transcendente. De nenhuma forma, isso quer dizer “manter-se no futuro” ou “ser de outro mundo” e sim inserir-se sem perder uma reserva de abertura a um mais, nunca realizado totalmente.

Devemos reconhecer que podem haver ilusões e impropriedades de linguagem quando a pastoral popular ou teólogos/as da libertação falam de “etapas do reino”. Cremos mesmo que o reino de Deus é dom e transcendente. Entretanto, mesmo que seja parcialmente, cremos que ele se encarna na história. Jesus nos ensinou a pedir: “Venha (para aqui, para o mundo) o teu reino”. Então, não podemos renunciar à tese de uma única história e de que a justiça social e política, embora não seja como etapa, é sinal e sacramento do reinado divino. Essa reflexão é urgente porque constrói uma teologia não sobre a igreja e suas doutrinas, mas sobre o reino e sobre suas mediações sacramentais que podem sim ser sociais e políticas (e não só as mediações religiosas que sempre foram privilegiadas na teologia). Agora, o desafio é conseguir que esse processo bolivariano se consolide.

3.2 – visão reinocêntrica libertadora e kenótica

Uma característica importante da teologia da libertação tem sido superar o eclesiocentrismo que confundia o reino de Deus com a estrutura eclesial. Também caminhamos para além de um cristocentrismo que o próprio Jesus de Nazaré desconheceu e não aprovaria.¹⁵ A teologia pluralista da libertação desenvolveu uma visão reinocêntrica que é importante y libertadora, mas tem que ser mais aprofundada. Diante de um processo político como é o bolivarianismo, é possível discernir sinais do reino e valorizá-los como sendo uma dimensão teológica da revolução. Ainda existe uma teologia do reino que veio da cristandade e é ligada a imagens de um Cristo rei poderoso, ídolo e símbolo da avidez de poder eclesiástico. Isso nada tem a ver com o verdadeiro Jesus de Nazaré. A verdadeira teologia do reino fundamentada no evangelho é a que Jesus ensinou quando comparou o reino com a menor das sementes da horta e com um pouco de fermento a ser misturado na massa (Mc 4). Essa vocação de se perder e se esvaziar (em grego, *kenosis*) é essencial ao reino e, portanto, deveria ser característica essencial da Igreja, enquanto que a teologia e a espiritualidade tradicionais falam disso como se fosse uma dimensão ascética ou penitencial de Cristo (e não uma opção humana que tem características sociais e políticas) e como se fosse só de Cristo e não caminho das Igrejas e de todos seus discípulos. Só uma Igreja que aceite fazer esse caminho rompe com o cinismo estrutural desse mundo injusto e cruel e pode ser de fato bolivariana.

A partir dessa posição de humildade e disponibilidade de servir sem se impor, é importante que a teologia possa indicar outros caminhos para a cristologia, a eclesiologia, a missiologia e outros tratados teológicos.

3.3 – uma teologia confessante diversa da alemã

Na época do nazismo na Alemanha, um grande número de pastores e ministros de Igrejas se calaram e foram omissos diante do sistema nazista. Entretanto, principalmente na Igreja Luterana, mas também em outras confissões cristãs, houve sacerdotes e pastores que formaram a *Igreja confessante*, ou da resistência. Dessa corrente teológica, veio o pastor Dietrich Bonhoeffer, precursor da teologia da libertação. Em uma de suas cartas, escritas na prisão para Eberhard Bethge, ele retomou um conceito da filosofia do direito, formulado pelo holandês Hugo Crócio no início do século XVII e o aplicou à realidade social e política da sociedade de seu tempo. Ele defendeu que “devemos viver com Deus como se não houvesse Deus” (*etsi Deus non daretur*).¹⁶ Sem dúvida, de um modo diverso da realidade da Alemanha da época da guerra, temos que retomar essa teologia da realidade e essa perspectiva de um cristianismo radical

e confessante ou claramente subversivo. Na América Latina, mesmo se não temos a mesma realidade do nazismo alemão, temos sim uma situação de “injustiça estrutural”, reconhecida pelos bispos católicos na 2ª conferência do CELAM em Medellín (1968) e que se prolonga y avança em novas formas de colonialismo interno e externo. O processo bolivariano é a primeira tentativa séria e até hoje coroado de êxito que tenta romper com a dominação norte-americana e a dependência das grandes corporações multinacionais que mantinham nossos países aprisionados a seus interesses. Por isso, a inserção da teologia da libertação no processo bolivariano tem algo da teologia da Igreja confessante da época do nazismo. Pode parecer estranho que no contexto do nazismo alemão, a teologia confessante era subversiva ao regime que estava no poder. Hoje, na América Latina, a teologia confessante pode sim ser crítica diante dos governos latino-americanos de tendência bolivariana, mas se é assim, ela tem de ser crítica por uma radicalidade socialista mais profunda e não através de uma crítica à direita, como tem ocorrido com certas conferências episcopais e figuras individuais de padres e bispos. De todo modo, a Igreja tem de ser confessante e profética diante do poder capitalista e do imperialismo e não só diante dos governos que combatem o sistema internacional iníquo, mesmo se esses também têm suas contradições e dificuldades.

Em décadas passadas, alguns teólogos da libertação puderam cair em certa ingenuidade ao quase canonizar sistemas e regimes do comunismo real do leste europeu e da China. Hoje, temos que ser mais críticos e manter a independência de juízo. Mas, mesmo com o cuidado de não cair na sacralização de um governo ou sistema social e na tentação de uma cristandade de esquerda, não devemos ter medo de ser partidários quando se trata de salvaguardar a liberdade e defender um novo socialismo para nossos países e até para o mundo.

3.4 – para um socialismo espiritual e ecumênico

A Teologia da Libertação deve unir-se a essa caminhada e refletir sobre a contribuição própria desse processo para a busca espiritual das pessoas que participam nele, assim como a responsabilidade de todas as pessoas e grupos espirituais na consolidação deste novo *socialismo espiritual e ecumênico*. Ele não está ainda plenamente formado, mas em gestação avançada. Como pessoas que buscam uma espiritualidade humana e ecumênica, queremos, como diz o evangelho, «perceber os sinais dos tempos», sobre tudo «escutar o que o Espírito diz às Igrejas e ao mundo» e dar a contribuição específica que nos compete para, como dizia um poeta, «ajudar a madrugada a nascer e que brilhe um novo dia de graça».

David Choquehuanca, ministro das relações exteriores da Bolívia e especialista em cosmovisão andina, assim como outros analistas indí-

genas, rejeitam para o novo processo social latino-americano o título de socialismo. Afirmam que, diferentemente do capitalismo e mesmo do socialismo clássico mais conhecido, que dão prioridade ao dinheiro e às relações econômicas, os processos sociais emergentes no continente devem basear-se no «viver bem», conceito indígena que é critério de uma organização social e política novas. Esse processo feito através da educação, da valorização das culturas autóctones e de uma radicalização da democracia y do sentido de justiça é um caminho social, político, mas também espiritual de fé e amor solidário.

Em vários países da América Latina, as comunidades indígenas e afro-descendentes resistiram e continuam firmes diante da opressão e do massacre de mais de 500 anos. Na Venezuela e em outros países, o desafio é aprofundar as raízes culturais do novo bolivarianismo. Nesse processo, o protagonismo das culturas índias e afrodescendentes é fundamental. Nesses anos recentes, os índios e os negros se organizaram e se constituíram como protagonistas importantes do novo processo social e político. É importante valorizar essa força da fé, e não somente da fé cristã, mas das crenças e espiritualidades ancestrais desses povos. Existem diferentes formas de crer. Pode dizer-se que na carta aos romanos, Paulo mostra que existe uma fé que leva à justiça e outro tipo de fé que não conduz à justiça (Rom 1, 17 ss). Isso pode dar-se no cristianismo e em qualquer outra tradição espiritual. A teologia bolivariana da libertação tem de desenvolver uma espiritualidade pluralista. O pluralismo cultural e religioso nos ajuda a contemplar no próprio mistério divino essa unidade que só se realiza na diversidade. É o que podemos chamar de “hierodiversidade”.¹⁷ A biodiversidade é um conceito novo para a ciência, mas desde antigamente, as culturas ancestrais contemplam um princípio unificador, presente na diversidade dos seres vivos.

É também importante aprofundar que aspectos ou dimensões próprias a participação das pessoas que vivem a busca espiritual ecumênica (cristãos e de outras tradições) pode contribuir com o caminho bolivariano. É possível que a espiritualidade traga uma mais forte dimensão de transcendência ao processo. Por mais bem intencionados que sejam, políticos sem essa dimensão de transcendência têm a tendência de mudar o projeto maior e profundo de um novo mundo possível pelo projeto de poder e de ganhar eleições. A espiritualidade pode também ajudar a como viver a luta partidária que é própria do campo político, de forma a no demonizar o adversário e a escolher sempre métodos de luta não violenta e ética. A permanente revisão para ver como a meta mais profunda é vivida aqui e agora pede um método sério de crítica e autocrítica que nem sempre somente um processo revolucionário pode garantir.

Isso permite viver a fé sem se fechar em si mesmo. A revolução bolivariana não é nem cristã, nem budista, nem islâmica. Os processos

revolucionários atuais devem ser abertos à espiritualidade ecumênica e intercultural vivida no continente e oferecer-se como espaço de convivência e atuação de cristãos, crentes de religiões afrodescendentes, indígenas e outras. Essa proposta implica inserir-se nas culturas autóctones, mas precisamente para nos tornar, como dizia o padre Ernesto Balducci, “um ser humano planetário”.¹⁸

4 – Para avanzar en el camino

Um dos obstáculos à inserção no social e político vem sempre de uma visão dualista da fé. Desde seu início, a Teologia da Libertação teve de enfrentar esse problema e sublinhar que existe só uma história e nela se realiza a salvação. Agora esse tema toca a própria noção de Deus. A imagem teísta de um Deus individual, fora da história e que intervém na vida da humanidade não pode mais ser a única leitura possível da fé e hoje não seria a mais indicada. É preciso relativizar a tradição que mantém uma distância entre Criador e criatura e nos faz pensar em Deus como alguém de fora do mundo que intervém na história como Salvador e Libertador.

Também no ponto de vista cultural, é necessário fomentar uma nova cultura que una a importância do coletivo ao respeito à subjetividade. A prioridade continua dada ao comunitário e social, mas, sem negar nem diminuir a importância do subjetivo, do emocional e mesmo do direito individual que não é fora da comunidade. Sem dúvida, uma teologia pluralista da libertação pode ser importante nessa tarefa de desconstruir o eu egoísta e reconstruir o eu novo como sujeito que assume uma visão cosmocêntrica e se vai divinizando.

Nos evangelhos, Jesus insiste que um primeiro passo nesse caminho é a necessidade urgente e permanente de conversão interior (*metanoia*). La conversão é sempre um processo comunitário. Essa renovação profunda corresponde ao que Marx chamava de “advento do homem e da mulher novos” e ao qual Che Guevara aludia quando dizia: “um socialismo unicamente interessado na redistribuição dos bens materiais não me interessa. Só vale a pena o socialismo si é para ser instrumento da renovação do homem e da mulher: o ser humano novo”.

Dom Pedro Casaldáliga esclarece: “*A Utopia continua, apesar de todos os pesares. Escandalosamente desatualizada nesta hora de pragmatismos, de produtividade a todo custo e de pósmodernidade exacerbada. (...) Esta Utopia está em construção. Somos operários da Utopia. A proclamamos e a fazemos: é dom de Deus e conquista nossa. Assim, queremos “dar razão da nossa esperança” (1 Pd 3). Intentemos, então, viver com humildade e com paixão, uma esperança coerente, criativa, subversivamente transformadora*”¹⁹.

NOTAS

- * Marcelo Barros é monge beneditino, biblista e atualmente coordenador latino-americano da Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo (ASETT). No Brasil, é assessor nacional das comunidades eclesiais de base e dos movimentos populares. Tem 40 livros publicados, entre os quais o mais recente é "Para onde vai Nuestra América" (Espiritualidade socialista bolivariana para o século XXI), São Paulo, Ed. Nhanduti, 2011.
- ¹ Cf. HUGO ASSMAN, *Opresión-Liberación, Desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.
- ² Cf. LEONARDO Y CLODOVIS BOFF, *Teología de la Liberación en el debate actual*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 16.
- ³ Cf. BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, «La izquierda tiene el poder político, pero la derecha continúa con el poder económico», em *Caros Amigos*, março 2010, p. 42.
- ⁴ Cf. MARCELO BARROS, *Para onde vai Nuestra América*, São Paulo, Ed. Nhanduti, 2011.
- ⁵ Cf. Declaración final del encuentro sobre Espiritualidad Liberadora a la luz de la Teología de la Liberación, Caracas, 19 de agosto de 2012. Cf. em *Espiritualidad, Liberación y Bolivarianismo* - <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=70005>
- ⁶ CNBB, *Análise de conjuntura social e política, nacional e internacional*. Agosto de 2012. Ver na internet no site da CNBB.
- ⁷ Es un artículo del 7/08/2005. El libro completo de Heinz Dieterich, en formato PDF está en http://www.ciberpatriotas.net/images/dieterich_socialismo_del_siglo_xxi_.pdf
- ⁸ citado em HUGO ASSMAN e JUNG MO SUNG, *Deus em nós*, São Paulo, Paulus, 2009, p. 12.
- ⁹ Cf. PEDRO CASALDÁLIGA, *Quando os dias fazem pensar*, São Paulo, Paulinas, 2007, p.279.
- ¹⁰ LAS CASAS, B., *Historia de las Indias*, lib III, cap. IV, em *Documentos inéditos para la Historia de España*, t. 64, p. 366; citado por JOSÉ MARIA CHACON Y CALVO, *La experiencia del indio*, in ANA CAIRO Y AMAURI GUTIERREZ (organizadores), *El Padre Las Casas y los Cubanos*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 2011, p. 148 – 149.
- ¹¹ Cf. SEDOC, VOL 6 (1973- 1974) PP. 993- 1021, citado por MICHAEL LOWY, *A Dimensão Cultural do Capitalismo*, in *Cadernos Fé e Política*, 11 (19940), p. 36.
- ¹² Cf. GIULIO CIRARDI, *El Movimiento Subversivo de Jesús en la Sociedad Capitalista*, Madrid, Nueva Utopía, 2002, p. 89 e 93- 94.
- ¹³ JUNG MO SUNG y HUGO ASMANN, *Deus em nós*, São Paulo, Paulus, 2009, p. 14 ss.
- ¹⁴ KARL BARTH, *L'Epístola ai Romani*, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 165, citado por SERGIO QUINZIO, *Eschaton e morte del Cristianesimo*, in *Esodo*, ottobre-diciembre 2012, p. 21.
- ¹⁵ Cf. MARIA Y JOSÉ IGNACIO LOPEZ VIGIL, *Otro Dios es posible, 100 entrevistas con Jesucristo en su segunda venida a la tierra*, Quito, 2008.
- ¹⁶ CF. D. BONHOEFFER, *Resistência e Submissão, Cartas da prisão*, São Leopoldo, Ed. Sinodal, varias edições – trata-se da famosa carta de 30 de abril de 1944 (não tenho aqui a citação de páginas do livro).
- ¹⁷ MARCELO BARROS, *Moradas do vento nos caminhos humanos, (Para uma teologia da hiero-diversidade)*, in *Revista Concilium*, número 1, ano de 2007.

- ¹⁸ ERNESTO BALDUCCI, *L'Uomo Planetario*, Brescia, Ed. Camunia, 1985, 1° ed., p. 189 (a história do navio), p.
- ¹⁹ DOM PEDRO CASALDÁLIGA, *Para um Socialismo Novo, a Utopia continua*, Carta introdutória da Agenda Latino-americana Mundial, 2009, p. 10 e 11.

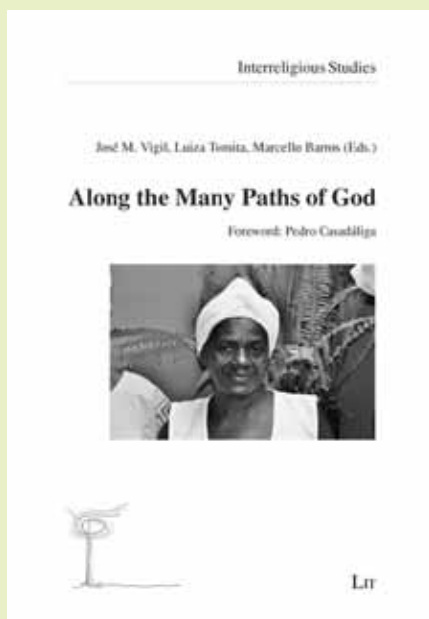
Along the Many Paths

J.M.VIGIL, Luiza TOMITA, Marcelo BARROS (eds.)

Foreword: Pedro CASALDÁLIGA

Series : Interreligious Studies, edited by Frans Wijssen and Jorge Castillo

Published by the Chair of World Christianity at Radboud University Nijmegen



Latin American theology is associated with liberation, basic Christian communities, primacy of the praxis and option for the poor. The present volume shows that Latin American theologians added new themes to the previous ones: religious pluralism, inter-religious dialogue and macroecumenism. It is the fruit of a programme of the Theological Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) in Latin American, to work out a liberation theology of religions.

This volume summarizes the three first ones of the series of five volumes.

Distributed in North América by Transactions Publishers: orders@transactionspub.com
Distributed in UK by Global Book Marketing, London, www.centralbooks.co.uk
Distributed from Germany: Lit Verlag, Berlin and Münster: www.lit-verlag.de



Tiempos oscuros, tiempos de monstruos

Teología de la Liberación y desafíos culturales

Luigi SCHIAVO

Universidad La Salle, San José, Costa Rica

1. Conceptualizando la cultura

Hablar de cultura es hablar de lo que permite ser lo que se es y vivir la vida que se vive. Pues, la cultura es la mediación necesaria entre la vida humana y el medio en que se está, como el marco que sujeta el cuadro, pero marco que al final acaba formando parte también del cuadro. Entre las varias definiciones de cultura, asumimos dos, que nos parecen más apropiadas: la que considera la cultura como la herramienta de adaptación al medio biológico, climático, geográfico, histórico y social donde se desarrolla la vida (Laraia, 2003, 59-60), y la de Clifford Geertz, que define la cultura como el sistema simbólico de una sociedad, es decir, los significados que determinado pueblo o sociedad dan a las cosas, a los acontecimientos, a los valores, a la vida en general (1989, 103-104). Para la primera definición, “culturas son sistemas (de modelos de comportamientos socialmente transmitidos) que sirven para adaptar a las comunidades humanas a sus cimientos biológicos. Ese modo de vida de las comunidades incluye tecnologías y modos de organización económica, padrones de establecimiento, de agrupamiento social y organización política, creencias y prácticas religiosas, etc.” (Laraia, 2002, 59).

En la segunda acepción, “la cultura no es un poder, algo a lo que pueden ser atribuidos casualmente los acontecimientos sociales, los comportamientos, las instituciones o los procesos: la cultura representa un contexto (sistemas entrelazados de signos interpretables), algo dentro de lo cual pueden ser detallados de forma inteligible, es decir, descritos con densidad” (Geertz, 1989, 24). Así, la cultura es como un programa de computador, un software, un conjunto de mecanismos de controles, planos, reglas, instrucciones para gobernar el comportamiento humano. Al final, la cultura así entendida coincide con la visión de la vida de una sociedad, o mejor, con su cosmovisión. A ese nivel, el marco, ya forma

parte del cuadro, porque no se puede concebir la vida sin la cultura. Así, la cultura acaba por modelar la persona humana, que está, desde su nacimiento, inserta en el sistema cultural específico de su grupo social, y en ese sistema es educada, formada y plasmada. Aquí, cultura se traduce también en comportamientos, actitudes, normas éticas, sociales y religiosas y se expresa en artefactos materiales y científicos, en tradiciones de todo tipo, en literatura y en estructuras simbólicas e organizativas que sostienen la vida social. La religión es parte de esa construcción, que representa el esqueleto del gran edificio que posibilita o, en el que, se desarrolla la vida.

2. La teología como expresión cultural y religiosa

La teología es la manera típica que cada cultura tiene de expresar su propia experiencia de lo divino. La teología es lenguaje: símbolos, imágenes, conceptos, etc. La experiencia de lo divino es una de las experiencias que más reflejan la cultura de un pueblo. Para la tradición judeo-cristiana, por ejemplo, el concepto de dios está relacionado a la historia y se identifica con el ambiente específico de su vida, donde hay contextos conflictivos, que van de la aridez del desierto hasta la complicada relación con los pueblos cercanos. Israel reconoce la presencia de su Dios en el proceso de búsqueda por una tierra en la que vivir, libre de la esclavitud y de la opresión y emancipado como entidad social específica, como pueblo. El mismo significado del nombre “Dios” para los hebreos, JHWH (Ex 3,14), tiene que ver con el concepto de vida, pero no una vida estática, sino dinámica, en el sentido de alguien que hace vivir, existir. JHWH será por lo tanto el dios que arranca de la esclavitud y lleva hasta una tierra de libertad y de vida. El lenguaje teológico enfocará, por lo tanto las características de ese Dios: liberador, próximo, comprometido, atento para con los explotados e indefensos, etc.

Otros pueblos, en otros contextos, desarrollarán otros conceptos de lo divino, a partir de lo que viven. Como los indoeuropeos, para los cuales, la palabra “*Deiws*”, que está en el origen del término “dios”, tiene que ver con la idea de luz y el significado de “cielo luminoso”, y pasó a indicar el “dios celeste” o “dios del cielo” (Terra, 1999, 269). Para los indoeuropeos la experiencia religiosa está relacionada con el cielo, la luz, el sol, y la lluvia. Sin eso, no hay vida. Sin embargo, las tinieblas, el frío y la sequía pasaron a indicar lo negativo, lo opuesto, lo malo. Así, su teología buscará destacar las características de un Dios en el cielo, poderoso, vencedor de los malos, etc.

Mirando al cristianismo, vemos que varios elementos teológicos están sobrepuestos: desde los que se relacionan al Jesús de la historia, estrictamente dependiente de la religión y cultura judía, hasta los desa-

rollos posteriores de la nueva religión, con su inserción primero en la cultura helenístico-romana, y después en las culturas que siguen. La teología es la traducción de su experiencia religiosa originaria en las varias culturas.

Una de las expresiones teológicas más importantes en la historia cristiana fue y continúa siendo la teología de la liberación. Ella nace del encuentro entre la realidad social de injusticia y empobrecimiento del continente latinoamericano y del Caribe, y el evangelio. Es consecuencia de la lectura comprometida del evangelio dentro de la realidad de pobreza, miseria, explotación, frutos de siglos de colonización del continente latinoamericano. El hambre del pueblo, sus heridas, la injusticia a la que fue y es sometido, la corrupción de la clase política, el régimen de violencia que quiere callarlo, los gritos por liberación: todo eso se vuelve ahora lugar sagrado de la experiencia de Dios, como en la historia de liberación del pueblo de Israel (Ex 3).

Sin embargo, aunque que la situación económica y social de AL no haya cambiado mucho, actualmente estamos viviendo unos cambios culturales, que nos llevan a repensar el lenguaje teológico y la manera específica de expresar la experiencia de lo divino.

3. Los nuevos desafíos culturales a la teología

Los grandes cambios culturales y la complejidad de la cultura actual, vienen a cuestionar el rígido fixismo en que se cerró el cristianismo a lo largo de mucho tiempo y su pretensión de ser la única verdadera religión. Apunto algunos desafíos de la cultura actual a la teología y a la religión en general.

a) Complejidad social y deconstrucción del lenguaje religioso

El cristianismo fue y es la religión del Occidente. Su suerte se debió a la alianza estratégica con el impero romano: si de un lado la religión proporcionaba la necesaria cohesión social, del otro lado el imperio daba soporte político a la religión y la abría a lo universal. De esa forma también el lenguaje religioso y la teología estaban orientados a la legitimación de una específica situación política, social y cultural. El concepto de Dios estaba y continúa estando, por ejemplo, asociado al concepto de rey y de emperador, fundamentando religiosamente una visión patriarcal de las relaciones sociales y políticas. No es un secreto que el monoteísmo está asociado “genéticamente” a la violencia y a la estratificación social. Por el contrario, la afirmación y estructuración de figuras religiosas como la del diablo, servía para orientar el imaginario social en cuanto a actitudes que podían cuestionar modelos sociales, políticos y religiosos dominantes, y fortalecer la homogeneización social (Schiavo, 2012, 218-231).

Un cierto tipo de lenguaje religioso y de teología fueron fundamentales para la colonización y sujeción de los pueblos conquistados durante la expansión del Occidente a partir del siglo XVI. El Dios cristiano y su religión fueron presentados y vistos como la religión de los vencedores y de los dominadores. En muchos casos fueron impuestos de forma violenta. Varias estrategias sirvieron para esa finalidad (Romano, 1995, 12-24), como la adecuación de los mitos ancestrales a los mitos cristianos, el arte, la famosa escuela de pintura religiosa de Cuzco: Gruzinsky, 2003, 271-276), la arquitectura (construcción de Iglesias), la idea de civilización asociada a los europeos, etc. Es también verdad que una ósmosis recíproca favoreció la adaptación de algunos símbolos cristianos a la realidad religiosa local y la sobrevivencia “disfrazada” de las religiones indígenas, como en el caso de la Virgen de Guadalupe, o de la Umbanda y Candomblé en Brasil.

El cristianismo se impuso como religión dominante y asumió concretamente ese papel y su lenguaje. Hoy, la complejidad y pluralismo social vienen a cuestionar tal actitud y exigen una deconstrucción de su papel, de su lenguaje y de su teología.

b) Autorreferencialidad y interrelacionalidad

El proceso emancipatorio de la cultura actual, que ve protagonistas individuos y pueblos antes dominados, lleva a repensar la relación de la religión consigo misma. El cristianismo, heredero de una postura profundamente autorreferencial, consecuencia de su cerrazón ideológica y de su situación dominante, se encuentra hoy día profundamente cuestionado en relación a su propia identidad y creencias, por el la confrontación con el rico y plural mercado religioso. Es sobretudo el paradigma cultural del cristianismo, herencia de la cultura helenista, que se estructuraba alrededor de un rígido dualismo opositor, lo que está en crisis. Según ese paradigma, la verdad se define en el proceso de oposición con lo que no es considerado verdad, y acaba por elegir a uno de los polos como verdadero y condenar al otro. Ese proceso llevó al Cristianismo a considerarse depositario de la verdad revelada y a asumir una postura exclusivista en relación a las demás religiones. Esto acabó, en varios casos, en persecución y guerras de religión, y está en la base de la “inquisición” contra los que, internamente, no compartían su verdad. Tal paradigma considera la verdad como un depósito “objetivo” de doctrinas y creencias reveladas, que tiene que ser guardado y defendido: éste es el origen y la justificación de la función magisterial, la jerarquización, la institucionalización y la autorreferencialidad cristiana.

El nuevo paradigma pluralista invita, por lo contrario, a repensar el concepto de verdad a partir de la interrelación y del diálogo, como

proceso siempre dinámico de búsqueda de algo que está constantemente envuelto por el misterio y siempre más allá de su comprensión y expresión teológica. Es una conquista colectiva y universal, no individual. De esta forma, la revelación es patrimonio de todos y no de una única religión y el diálogo interreligioso e intercultural se entiende como un instrumento necesario para el recíproco reconocimiento entre religiones y para un camino compartido.

En ese sentido, me parece interesante recuperar la idea de “frontera”, como lugar de quiebre de la autorreferencialidad: sólo asumiendo el lugar de frontera, quiero decir, sólo saliendo de lo religiosa, doctrinal, social, culturalmente, ritual, moral y jurídicamente definido y establecido, es posible que el cristianismo recupere su fuente originaria y su fuerza profética. El rígido fixismo doctrinal e institucional que caracteriza el cristianismo, fruto de siglos de tradición, sólo se quiebra con la conquista de la frontera y la vuelta a los valores que inspiraron su origen. Sin embargo, nos queda una pregunta: ¿qué es todavía lo que quedaría de la religión, de su teología y de la estructura institucional, en la frontera?

c) Cultura mercadológica y religión ética

Otro desafío a la teología viene de la cultura mercadológica actual, por la que el mercado es el regulador de la vida y de las relaciones sociales. Cuando todo es considerado dentro de la lógica utilitarista del mercado, lo que resulta es la banalización de la vida y de los valores tradicionales. El mercado global se articula alrededor de dos polos: el de la abundancia (cuánto más se posee, más se tiene la posibilidad de satisfacer las propias necesidades) y el de la privación, que incluye las grandes masas de personas excluidas, que viven una profunda insatisfacción y la violencia relacionada con el desempleo, el hambre, la corrupción económica y política, etc. Si el primer polo genera la insatisfacción relacionada al vaciamiento de lo humano (a través de la transitoriedad y relativización de los valores tradicionales), el segundo, provoca la revuelta por la pérdida de sentido de las relaciones humanas de solidaridad (Josgrilberg, 1999, 160). El pragmatismo del mercado lleva al deterioro de la ética, a la incapacidad de distinguir entre bien y mal, a la banalización del mal, a un sentimiento de apatía e indiferencia en relación al sufrimiento ajeno, al entorpecimiento de la capacidad crítica de pensar y juzgar, a la pérdida de libertad, sometiendo las personas a su lógica diabólica. Es lo que Hanna Harendt define como “tiempos oscuros: cuando el mundo humano se vuelve inhumano, inhóspito para las necesidades humanas –que son las necesidades vitales marcadas por los valores más altos de la cultura– o cuando somos violentamente echados en un movimiento en el que ya no hay ninguna especie de permanencia” (H. Harendt, 1987, 19). La ética de mercado ofrece valores alternativos: competitividad, eficiencia, racio-

nalización y funcionalización de los procesos institucionales y técnicos, que pueden ser sintetizados “en el valor central del cálculo de la utilidad propia, sea de la parte de los individuos, o de las colectividades que se comportan y calculan como individuos, como son los Estados, las agrupaciones de Estados, las instituciones, incluyendo las empresas y organizaciones. Son, para efecto de su cálculo de la utilidad propia, individuos colectivos” (Hinkelammert, 2012, 176). Dentro de esa lógica mercadológica del cálculo de utilidad propia, “lo indispensable, es decir, el bien de todos, se vuelve inútil, y por tanto, invisible” (Idem, 181). Pero el mercado consigue alcanzar con su lógica las propias religiones, con la “oferta de productos variados y transitorios, la pretensión de verdades pragmáticas, la pretensión de dominio y poder de seducción, corrupción de los valores fundamentales de la vida humanas, etc.” (Josgrilberg, 1999, 164).

La lógica del mercado desafía las religiones y sus discursos teológicos a ofrecer una respuesta ética, que puntualice los valores de la solidaridad, de la convivencia, del reconocimiento de los derechos básicos, de la diferencia, de la justicia, etc. El aporte de las teologías se inserta en la necesidad de focalizar la centralidad de las relaciones humanas, corrompidas por la lógica de la utilidad propia. En este sentido nos parece importante la contribución de E. Lévinas, que con su “ética de la otredad” destaca la necesidad de un cambio ético radical, que pone la persona del otro y de sus necesidades en el centro de la atención y preocupación: “La ética heterónoma anuncia una libertad otra, una libertad del Otro y con el otro, una libertad que está inscrita en la ley y cuyo origen no es la autoafirmación, sino la apertura” (Lévinas, 2000, 38-39). La consecuencia de ese cambio será la ética de la convivencia, que se basa en la reciprocidad: “todo acto que hace un bien, no hace solamente un bien a la persona a la cual se hace el bien, sino que implica un bien para todos. Por tanto, en cuanto bien para todos, implica también un bien para quien realizó este acto. Pero lo implica solamente si se considera fuera de todo cálculo de utilidad propia. Es un bien para todos, que vuelve a ser inútil. Pero es absolutamente indispensable” (Hinkelammert, 2012, 210).

d) Religión y (de)subjetividad

El emerger del sujeto fue y continúa siendo otro desafío y un problema para las teologías. Porque significa abrir posibilidades diferentes, plurales, en el campo de la moral, de la cultura, de las relaciones de género, de la sexualidad, de la organización social y jerárquica; en definitiva, de la diversidad y de la otredad. La teología cristiana siempre pensó la unidad a partir de la homogeneización identitaria, de la única doctrina, del único rito, de la única estructura, del único pensamiento, considerando al pluralismo como un peligro serio, que lleva al relativismo.

La preocupación por la unidad entendida como uniformidad justifica el control de las personas a través del control de su cuerpo, de sus emociones, del placer, y, por otro lado, con la propuesta de una espiritualidad desencarnada y deshumanizada, cuyo modelo es el cielo, habitado por santos y santas desexualizados y deshistorizados, más parecidos a ángeles que a personas humanas reales e históricas. Las consecuencias de esa posición son, de un lado, una excesiva espiritualización de la vida, del otro lado, una desencarnación de lo histórico y de lo físico, que lleva al vaciamiento del sentido real de la vida y que reduce, por ejemplo, la sexualidad humana a “mera alegoría”. A las cosas les es retirada su esencia, dejando solamente la ilusión y el vacío, aquel vacío que “era el espacio donde se exhibía la subjetividad privada”. A la oposición entre cosa real y apariencia, corresponde así la oposición y el dualismo entre sustancia y sujeto (Žižek, 2011, 168-202). El vacío es llenado por la obediencia a una ley, a un rito o a un superior, donde el sujeto ya es totalmente desubjetivizado, reducido a un títere en mano de otros, y a la merced de promesas, sobretodo religiosas, que lo sacan de la vida real y lo dislocan para un mundo ilusorio y artificial. Un resultado significativo de ese proceso es la creencia suspendida o desplazada: cuando la religión se transforma en un conjunto de reglas alienadas, impuestas externamente y culturalmente relativas, ella se vuelve a un estilo de vida de la comunidad que es asumido “naturalmente”, con sus ritos y costumbres religiosas, dejando sin embargo de ser adhesión profunda a una creencia y a un proyecto histórico que transforma la vida y la sociedad (Žižek, 2011, 12-15).

Conclusión

Lo que decía Gramsci (1975, 311) respecto a los regímenes dictatoriales del siglo XX: «El viejo mundo está muriendo. El nuevo demora en aparecer. Y en ese claro-oscuro, nacen los monstruos», puede ser aplicado a la actual situación cultural. Ojalá consigamos superar miedos y certezas y recuperar el auténtico espíritu cristiano, más allá de las formas religiosas institucionales y de sus discursos teológicos. Y en diálogo creativo con la actual cultura y los demás discursos religiosos y propuestas espirituales, repensemos, desde las varias fronteras de la humanidad, ese nuestro mundo, para que se transforme realmente en un “mundo otro”.

Bibliografía

- GEERTZ, Clifford, *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTD, Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.
- GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere* (v. I), Torino, Einaudi, 1975.
- GRUZINSKY, Serge, *A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização*

- no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- JOSGRILBERG, Rui. *Ética e religião na cultura contemporânea (ou o mal-estar ético e religioso numa sociedade perversa)*. En: *Culturas e Cristianismo*, São Paulo, Loyola-UMESP, 1999, pg. 157-181.
- HARENDT, Hanna, *Homens em tempos sombrios*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- HINKELAMMERT, Franz. *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José (CR), Editorial Arlekin, 2012.
- LARAIÁ, Roque de Barros. *Cultura. Un conceito antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel, *La huella del otro*. Taurus, México D.F., 2000.
- ROMANO, Ruggiero. *Os mecanismos da conquista colonial*, Ed. Perspectiva, São Paulo 1995.
- SCHIAVO, Luigi, *La invención del Diablo. Cuando el otro es problema*. Lara Ed., San José, Costa Rica 2012.
- TERRA, J. E. M., *O deus dos indo-europeus. Zeus e a proto-religião dos indo-europeus*. Loyola, São Paulo 1999.
- ŽIŽEK, Slavoj, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Barcelona 201



Una Nueva Dimensión Epistemológica para la Teología

La teología de la liberación y el desafío epistemológico

Sergio Néstor OSORIO GARCÍA

Facultad de Educación y Humanidades
de la Universidad Nueva Granada, Bogotá-Colombia.

1. Reconsideración de nuestra condición humana

Con los impactos de las tecno-ciencias en los modos socio-culturales de vida que viven del cambio permanente es sus estrategias cognitivas, hemos pasado de una antropología dual: de cuerpo-espíritu, a una antropología no-dual, que nos retorna a nuestro nicho biológico, pero en la que no desaparecen los fenómenos a los que se hacía alusión desde una antropología dual, sobre todo los fenómenos llamados espirituales.

Somos unos bichos muy raros porque somos animales que hablan. Por el uso del habla, los animales que somos, podemos hacer algo que no hacen el resto de nuestros parientes: nos podemos programar desde nuestra propia indeterminación genética. Todos los animales tienen programada genética y morfológicamente la manera de hacerse viables, de sobrevivir. Nosotros somos un animal indeterminado y por tanto tenemos que autoprogramarnos desde un mecanismo que siendo biológico no está determinado ni genética, ni morfológicamente: el habla. En el animal humano, el habla es el mecanismo bio-cultural desde el cual podemos determinarnos en lo que somos. ¿Por qué lo podemos hacer desde este mecanismo?

Porque por este mecanismo bio-cultural nuestro modo de vida deja de ser, como en el resto de animales, binario, para convertirse en ternario. En los demás vivientes su forma de vida es binaria: de un lado un sujeto de necesidades y de otro lado, un campo donde satisfacer dichas necesidades. La interpretación del medio se hace a partir de las determinaciones genéticas y morfológicas. En los animales no-humanos, la “realidad” es lo que interpretan sus necesidades genética y morfológicamente determinadas, y no hay otra posibilidad.

En los animales que hablan (vivientes culturales), es decir en los humanos, los modos de vida son ternarios: de un lado un sujeto de necesidades (todo animal lo es), en parte determinadas genético-morfológicamente, de otro lado, un campo donde satisfacer dichas necesidades y en el medio un instrumento desde donde interpretar ese campo de posibilidades: el habla.

A diferencia del resto de los animales el campo donde satisfacer las necesidades queda adscrito a la significación lingüística que hacemos del mismo y se convierte de esta manera en realidad (carácter significativo de lo real). La realidad, es entonces lo que está interpretado en el lenguaje a partir de un sujeto de necesidades, pero como veremos en seguida, lo real no puede reducirse, identificarse con dicha interpretación. Si así fuera, los humanos perderíamos nuestra más originaria manera de ser, no tendríamos que programarnos y quedaríamos encerrados, como los demás animales, en una única interpretación de la realidad determinada genéticamente.

Esto no significa, como decíamos anteriormente, que tengamos que excluir del espectro de conocimiento aquellos fenómenos que en la antropología dual cuerpo/espíritu se llamaban espirituales, sino que ahora los podemos encuadrar en nuestra condición de animales que hablan. Somos unos animales que vivimos en realidades: significaciones que nos penetran biológicamente, como todo animal, pero que interpretamos desde nuestro filtro lingüístico, histórico y socio-cultural.

Por tanto, la realidad es primariamente la significación del entorno a partir del filtro que hacemos del mismo a través del habla. La realidad es lo que nos dice nuestra interpretación lingüística, y la interpretación lingüística completa nuestra indeterminación genética con el objetivo primario de hacernos viables, de sobrevivir. Pero —y aquí está lo fundamental—, al mismo tiempo que interpretamos el entorno desde el habla, el habla nos permite distinguir entre la realidad significada y lo real que está ahí, lo que no cabe en nuestras consideraciones (banda media de la realidad) y permanece como lo in-mensurable, como lo in-decible, como lo que es independiente de la interpretación que tenemos que hacer de ella para determinarnos y sobrevivir. Es decir, la realidad no es sólo la significación que tenemos que hacer de ella para hacernos viables, sino también lo que no cabe en dicha interpretación: la realidad es ab-soluta, no depende de nosotros, pero la podemos modelar para movernos en ella y para poder sobrevivir.

Durante muchísimo tiempo, -y esto es lo que se nos está haciendo cada vez más explícito en nuestras actuales sociedades del conocimiento-, los humanos que vivieron en modos de vida preindustriales o estáticos e identificaron la realidad con el modelamiento que tenían que hacer de

ella, y pensaron que con el lenguaje se conocía y se describía la realidad tal y como era. Es decir, durante muchísimo tiempo los humanos pensamos que la realidad nos hablaba y nos revelaba sus secretos. Y que nosotros la podíamos conocer tal y como era a partir del filtro lingüístico. Y aunque metafóricamente se puede hablar de esta manera, hoy sabemos que el lenguaje humano ni describe ni revela la realidad, sino que tan sólo la significa. Es decir la modela desde las necesidades humanas con el fin de programar la supervivencia, con el fin de que la humanidad se haga viable.

Ahora bien, si la característica más propia de los humanos consiste en ser vivientes culturales, es decir, en ser animales que hablan, entonces la cualidad humana específica consistirá en tener un doble acceso a la realidad: un primer acceso determinado por las necesidades, temores, deseos, intereses y expectativas de supervivencia y un segundo acceso que estaría más allá de estos intereses. En el primer caso, hablamos de un conocimiento egocentrado y lingüísticamente mediado de la realidad que es necesario y apto para sobrevivir, y que configura nuestra cualidad humana. En el segundo caso, de un conocimiento que va más allá de los intereses de supervivencia y por tanto más allá de la representación lingüística que tenemos que hacer de la inmensidad de lo real para hacernos viables. Accedemos, pues, a un conocimiento desegocentrado, silencioso en tanto que no se expresa a través de ninguna forma (formulación lingüística), gratuito, amoroso y/o absoluto de la realidad, que no sirve para nada práctico puesto que no nace desde los intereses inmediatos de supervivencia, y que sin embargo nos configura en nuestra manera más propia de ser, en nuestra forma originariamente humana. Este conocimiento constituye nuestra cualidad humana profunda. Cualidad que en las formas culturales de vida estática y mediante una comprensión dual de la existencia se llamó espiritualidad, religión, mística.

Mediante el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad el ser humano entra en comunión con aquel misterio insondable de lo que es y que al mismo tiempo le constituye; el ser humano “se convierte” en testigo que se conmociona y vibra con la inmensidad de lo real de la cual él mismo es y forma parte.

2. Pertinencia e insuficiencia de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para la comprensión completa de la condición humana

La religión fue el mejor medio, el más inteligente, el más creativo y el más verificado por los hombres y mujeres de las sociedades preindustriales para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. Los hombres y mujeres de esas sociedades programaron todos

los cómo de su existencia y el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad mediante una epistemología mítica que daba por real aquello que el lenguaje nombraba, y desde allí construyeron, —sin ser plenamente consciente de ello—, los sistemas sagrados y las dimensiones religiosas de la existencia con carácter de intocabilidad.

Con el advenimiento de la primera revolución industrial y, sobre todo, con la emergencia de las sociedades de conocimiento en la segunda revolución industrial -acontecida en los países más industrializados-, los sistemas de programación cultural que funcionan de manera mítico-simbólica (epistemología mítica) y en los que se expresan las religiones, entran en crisis y con ellos entraron también en crisis las religiones y sus sistemas colectivos de programación cultural anclados en creencias. Por tanto, lo que hoy se manifiesta como crisis, no es sólo la crisis de las religiones y sus sistemas de creencias, sino la posibilidad de habitar humanamente nuestro planeta.

En este nuevo contexto cultural tenemos que aprender a heredar el legado de sabiduría tanto de las tradiciones religiosas (religiones con Dios) como de las tradiciones espirituales de la humanidad (religiones sin Dios), si no queremos acabar torpemente con nuestra existencia. Pero, tenemos que reconocer que no podemos heredar este legado de sabiduría con los instrumentos que nos da la epistemología mítica.

Para comprender en profundidad el fenómeno de la religiosidad humana, o sea, el acceso a la dimensión absoluta de la realidad y lo que éste representa para la autoconstitución como especie en las nuevas coordenadas socio-culturales, se hace necesario salirse de los sistemas colectivos de creencias en los que se vivieron y se expresaron las religiones, para descubrir no sólo su lógica interna, sino la manera como se accedió al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad a las que ellas apuntaban desde una epistemología mítica; tenemos que aprender a discernir, con nuevos instrumentos, el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad, pues de lo contrario, no podremos cultivar nuestra cualidad humana ni nuestra cualidad humana específica (antigua espiritualidad), que es en último término la que nos constituye.

En las nuevas condiciones culturales nos vemos forzados a cultivar nuestra cualidad humana específica: el doble acceso a la realidad, ya no desde las sistemas de programación cultural anclados en creencias, sino desde los datos que nos dan las ciencias humanas y el estudio comparado de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, asumidas como legados de sabiduría que podemos heredar si queremos hacernos nosotros mismos sabios.

Dos pioneros de este cambio epistemológico, que es a su vez antropológico, sociológico y cultural: Karl Rahner y Raimundo Panikkar.

El conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad fue lo indagado de manera sistemática, bella y profunda, por el teólogo católico Karl Rahner. En la década del los 70 del siglo pasado dio una serie de conferencias en Alemania que bien podríamos leer a contrapelo del conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. En dichas conferencias afirmaba con vehemencia que la espiritualidad es un conocimiento místico de la realidad, entendiendo por místico un conocimiento no conceptual del misterio que nos envuelve.

Si asumimos “el conocimiento no-conceptual del misterio que nos envuelve” desde una transformación epistemológica como la que estamos proponiendo, podemos decir que Rahner al referirse a la espiritualidad, se está refiriendo a un tipo de conocimiento que configura la identidad humana, y desde luego la cristiana. El meollo de esta experiencia constitutiva de identidad humana y cristiana es lo que traduce la famosa frase: “el cristiano del futuro será ‘místico’ o no será cristiano”¹, que se adjudica a Rahner y que condensa de manera eminente su comprensión del conocimiento no-conceptual del misterio que nos constituye. En las conferencias de Alemania nos dice Rahner:

Pienso que el cristiano del futuro será “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, previas a la experiencia y a la decisión personal.²

Según esto, el cristiano del futuro no podrá ser cristiano por el contexto cultural que lo determina como creyente (cristiandad), ni podrá ser cristiano por tener un sistema de creencias acerca de Dios, sino que será cristiano por tener un conocimiento místico de la dimensión absoluta de la realidad.

Por ello, a continuación de la famosa frase que venimos comentando, Rahner afirma lo siguiente:

La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera “idea de Dios” partiendo de la experiencia aceptada de la referencia esencial del ser humano a Dios, la experiencia de que la base del ser humano es el abismo, de que Dios es esencialmente el incomprensible, de que su incomprensibilidad, en lugar de disminuir, aumenta en la medida en que se le va conociendo mejor, y a medida que Dios se acerca a nosotros en su amor, en el que se da a sí mismo.³

En conclusión el humano será cristiano, si después de un largo camino de conocimiento (mistagogía), llega a la experiencia honda y radical del misterio amoroso que le constituye y que aumenta en su incomprensibilidad a medida que se avanza en dicho camino. Es decir, que la nueva espiritualidad es para Rahner un conocimiento de aquello que siendo insondable e indecible, nos constituye.

Rahner habla de una nueva espiritualidad que nace en la experiencia insondable e incomprensible del misterio amoroso que se nos da en la medida en que Dios se acerca a nosotros y que interpretado a la luz del camino mistagógico puede ser comprendido como un conocimiento de lo abismal. Haciendo uso del lenguaje utilizado en la teología espiritual, podríamos decir que se trata de un conocimiento que se da en el desierto, en la intemperie, en lo abismoso de nuestra existencia. Esta interpretación rahneriana resulta cercana al pensar meditativo heideggeriano al que el mismo Rahner se vio expuesto y del cual dio crédito cuando en la celebración de los 80 años de su maestro de filosofía en el período de Friburgo nos dice lo siguiente:

*Heidegger nos ha enseñado muy bien esto único: que nosotros, en todas y en cada una de las cosas, podemos y debemos buscar aquel misterio indecible, que dispone de nosotros, aun cuando nosotros apenas podamos nombrarlo con palabras.*⁴

Esto desde luego no significa o no debiera significar que la experiencia del misterio indecible que podemos encontrar en nosotros y en cada una de las cosas, sea él mismo el conocimiento del Dios amoroso que se manifestó en Jesucristo. Rahner es muy cuidadoso en este punto. Para él sólo en la persona de Jesús confesado como el Cristo, -y quizás sea esta la razón última que le distanció filosófica y teológicamente de su maestro en filosofía-, se da una revelación sin condiciones del misterio amoroso de la cercanía de Dios en las creaturas y que distingue, entre otras cosas, al cristianismo del resto de las religiones en el mundo. Por ello, Rahner no excluye en las demás religiones la búsqueda amorosa del misterio insondable que nos constituye. Pero, sí hace del cristianismo la óptica fundamental de lectura de la experiencia mistagógica de la humanidad, a tal punto que puede afirmar la existencia de un cristianismo anónimo en las demás tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.⁵

En este sentido Rahner busca encontrar un nuevo fundamento teológico para el conocimiento no-conceptual del pensamiento que le permita a la humanidad acercarse al misterio amoroso, indecible, innombrable que se reveló a plenitud en la experiencia del crucificado. Rahner encuentra en Jesús el *topos* para acceder desde la tradición teística cristiana al conocimiento amoroso de la dimensión absoluta de la realidad.

Este camino mistagógico es trabajado desde una perspectiva semejante por Raimon Panikkar en su libro *Invitación a la sabiduría*. Allí en el capítulo titulado *Trisangam: Jordán, Tíber y Ganges*, Panikkar presenta su visión de lo que significa ser cristiano en el amplio espectro de los lugares para la sabiduría y hace una distinción importante entre tres actitudes espirituales caracterizadas por él como cristiandad, cristianismo y cristianía. La cristiandad (*Christentum*) es la civilización construida

y regida por una visión cristiana del mundo y que se estructura desde las instancias del poder; el cristianismo es un sistema de creencias institucionalmente consideradas para la orientación de la vida individual y colectiva; propiamente hablando es lo que conocemos como religión; y la cristianía (*Christlichkeit*) es la experiencia fundacional que constituye la identidad profunda del ser humano. Se trata, asumiendo nuestra terminología, de un conocimiento místico que configura la religiosidad propiamente humana.

Al final del capítulo nos dice Panikkar que en el mundo de hoy es muy difícil ser cristiano y que llegar a serlo requiere de una nueva sabiduría que dista mucho de una justificación racional de la existencia:

Hubo épocas en las que era peligroso ser cristiano; en otras una ventaja. Hoy día pueden darse ambas posibilidades. Me gustaría aún señalar un tercer rasgo: es difícil ser cristiano. Hoy en día es difícil porque exige una disciplina personal, el coraje de enfrentarse no sólo al mundo, sino a las instituciones eclesiásticas. La cristianidad se presenta como la experiencia de la vida de Cristo en nosotros, la intuición de que estamos en comunión con toda la realidad, la experiencia de que las etiquetas no son relevantes, de que la seguridad no es tan importante e incluso que la reflexión es sólo una fuente secundaria de conocimiento (aunque sea un instrumento de primer orden)".⁶

Por mi parte pienso que con el conocimiento de lo indecible, de lo innumerable del misterio, se puede posibilitar un nuevo acceso al Dios divino que se revela en las experiencias religiosas auténticas y no sólo en la experiencia religiosa del cristianismo. Se trataría de encontrar un nuevo fundamento incondicional aquella dimensión que desde una perspectiva teísta y desde una epistemología mítica los seres humanos nombraron bajo la palabra Dios (*theos*) e hicieron un esfuerzo racional por dar razón de dicho conocimiento (teo-logía). Un tratado sobre el fundamento último de la realidad con pretensiones religiosas y dogmáticas. Estos esfuerzos y pretensiones son hoy innecesarios.

Hacia una transformación epistemológica de la teología

La teo-logía, a lo largo de la historia y especialmente de la cultura occidental, ha sido la disciplina del conocimiento que ha reflexionado y dado cuenta del acceso a la dimensión absoluta de la realidad. Pero, lo ha hecho única y exclusivamente desde el seno de las religiones y por tanto desde la fe-creencia. La identificación de la fe con las creencias y no con el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad —identificación necesaria para comprender lo humano en medio de las sociedades preindustriales en el que surgen las religiones—, se torna insuficiente para los hombres y mujeres de las sociedades de conoci-

miento, y, de manera retroactiva, muy problemática para los hombres y mujeres de fe-creencia en las sociedades preindustriales.

La crisis de la religión, y por tanto de la fe-creencia, en las sociedades de conocimiento provoca de manera concomitante una crisis en la manera de comprender el quehacer teo-lógico. ¿Cómo debe comportarse la teo-logía en una sociedad que ha abandonado la religión como sistema de creencias y que al mismo tiempo requiere, para hacerse humana, el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad? ¿De qué se ocupará la disciplina teológica si ya no puede reflexionar sobre la indisoluble unidad fe-creencias, propia de las sociedades preindustriales en un contexto teísta interpretado desde una epistemología mítica?

La teo-logía, como bien sabemos, se ha encargado de comprender de manera racional las verdades de fe, en las sociedades en las que la fe se asociaba indisolublemente a los sistemas de creencias y en las que los sistemas de creencias programaban culturalmente los colectivos (*fides quaerens intellectum*). Por ello no es abusivo afirmar que la teo-logía, tal y como se ha desarrollado en el Occidente cristianizado, hizo y hace una justificación racional de las creencias. Pero, ésta ya no es nuestra situación cultural. O por lo menos no es la situación para un sector significativo de la humanidad -el que maneja los adelantos tecno-científicos-, de manera retroactiva, para los sectores de la humanidad que aún se mueven dentro de una programación cultural anclada en creencias, pero que pierden día a día terreno y su significación.

Hoy podemos partir en las sociedades mayoritariamente preindustriales desde sistemas de programación cultural anclados en creencias, pero para trascender la relación fe-creencia. Hoy podemos partir en las sociedades de conocimiento sin la mediación de los sistemas de programación anclados en creencias, pero en ambos casos, para acceder al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad (antigua espiritualidad), sin necesidad de hacer la identificación fe-creencia. La fe-conocimiento en las sociedades mayoritariamente preindustriales no se puede dar sin creencias, pero hoy podemos descubrir su no-identidad. En las sociedades de conocimiento y por las razones expuestas, la fe-conocimiento no se da de manera necesaria unida a las creencias. De allí la paradoja de la fe y también el doble juego que ha de cumplir el quehacer teológico cuando se lo mira desde las modos socio-culturales de vida.

En las nuevas condiciones socio-culturales, las estructuras lingüísticas y las narraciones sagradas que se viabilizan a través de mitos, símbolos y rituales, ya no pueden comprenderse como si estuvieran describiendo la realidad tal y como ella es (epistemología mítica). Las narraciones sagradas, sin duda alguna comunican una revelación, pero ésta no puede quedar atrapada en palabras y mucho menos en formulaciones

lingüísticamente mediadas (creencias); las narraciones nos hablan, y de manera altisonante, de aquello que no se puede decir, de aquello que es innombrable, porque está más allá del carácter dualizador, objetivante y representacional nuestro lenguaje (epistemología no-mítica).

En las nuevas condiciones socio-culturales, las estructuras lingüísticas y las narraciones sagradas que se viabilizan a través de mitos, símbolos y rituales, ya no pueden programar axiológicamente los modos de vida humana, y no lo pueden hacer no sólo porque la epistemología de las nuevas sociedades ya no es mítica, sino también porque en las nuevas sociedades la programación que ha de guiar las construcciones socio-culturales se debe realizar sobre postulados axiológicos que requieren aceptación racional y sobre proyectos individuales y colectivos que se han de construir con las herramientas científico-tecnológicas, contando con los postulados axiológicos. Por tanto, en las nuevas condiciones epistemológicas —que son a un mismo tiempo antropológicas, sociológicas y culturales—, las narraciones sagradas se comprenden como lo que son, como fenómenos lingüísticos con capacidad expresiva y comunicativa, pero con la incapacidad de poder ser interpretados desde una epistemología mítica.

¿Qué puede hacer en este nuevo contexto la teo-logía?

La teo-logía ya no podrá presentarse ni definirse a sí misma como la comprensión racional de la fe-creencia (*fides quaerens intellectum*). En el contexto de una sociedad planetarizada que hace visibles y confluyentes las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad y en las que algunas de ellas -muy influyentes en sus contextos culturales- son sencillamente no-teístas, el nombre de la disciplina: teo-logía, como el “objeto” de su reflexión, *theos* resulta cuando menos problemático. Por ello, la nueva comprensión del quehacer teológico -que probablemente tampoco será una disciplina tal y como la hemos concebido en la organización del saber desde el siglo XIX- podrá ocuparse en las nuevas condiciones culturales de los siguientes aspectos:

- podrá ocuparse de aquella dimensión del conocimiento, que es conocimiento de lo real, pero que es conocimiento-conmoción, perceptible, comunicable, expresable, pero no atrapable en palabras;
- podrá orientarse hacia la experiencia de fe (antigua espiritualidad), pero sin el soporte que le prestaba la epistemología mítica y su sistema colectivo de creencias;
- podrá estudiar la manera como en cada contexto histórico y socio-cultural se expresa el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad;

- podrá estudiar quiénes fueron sus maestros y cuáles fueron sus procedimientos que construyeron para el acceso y cultivo de dicho conocimiento.

- podrá estudiar los peligros que acechan a este modo de conocimiento, para no repetirlos, y también podrá estudiar la manera de apropiarse la sabiduría que allí se comunica y su impacto para la construcción individual y colectiva de postulados axiológicos y de proyectos de vida en las nuevas condiciones socio-culturales, sin que ello signifique la sumisión a interpretaciones intocables, a sistemas de moralidad, a formas de organización derivados de la fe-creencia que cuentan con la garantía externa de los dioses.

El quehacer racional que proceda de esta manera, muy posiblemente no podrá seguir llamándose teo-logía, pero será, sin lugar a dudas, una dilucidación en función del reconocimiento y cultivo explícito de la dimensión absoluta de la realidad; será una dilucidación que se ocupe no de verdades reveladas que se ubican en formulaciones lingüísticas (creencias), sino de revelaciones, pero sin sumisión a formas; de revelaciones en cuanto conocimientos no-conocimientos, que son noticia cierta e inmovible de la realidad, pero noticia silenciada de toda forma.

Este nuevo quehacer dilucidador podrá asumir las tareas de la antigua teo-logía, y podrá estudiar al ser humano integral, completo, aquel que cultiva a un mismo tiempo el doble dimensión de lo real: uno en términos de sobrevivencia y otro gratuito; será un quehacer que centrará su reflexión en la realidad que está en función de nuestras necesidades, pero de manera especial en la dimensión que se abre con el silenciamiento de las mismas, y dedicará todos sus esfuerzos a un tipo especial de conocimiento: el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

Este nuevo quehacer dilucidador podrá asumirse como la mejor preparación para el cultivo explícito del camino interior, que es el camino del conocer, del sentir y del actual desde el silencio. Podrá ser una dilucidación cercana a la teo-logía espiritual, pero que procederá desde una epistemología no-mítica para la interpretación de las creencias, las religiones y sus dioses.

Al quehacer teológico, además de su función eclesial de hacer comprensible la palabra sagrada de una determinada tradición, se le impone hoy la tarea de dilucidar el acceso al conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, no sólo desde los sistemas de programación cultural anclados en creencias, sino también a partir del reconocimiento de nuestra cualidad humana profunda en diálogo con los legados de sabiduría que nos han sido transmitidos desde las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad para que todos los hombres y mujeres podamos a sí mismos hacernos sabios.

Este desplazamiento ni descalifica ni invalida los lugares convencionales de la teo-logía cristiana: las sagradas Escrituras y, en el caso concreto del cristianismo católico, la interpretación del magisterio eclesial. Pero desde luego que los ubica en otro lugar: en un topos anterior a ellas y desde el cual éstas adquieren sentido y pertinencia.

Finalmente otro de los caminos que podríamos recorrer será el de la relación que se puede establecer entre la cualidad humana profunda (antigua espiritualidad) con una determinada tradición de experiencias religiosas (religiones con Dios, tal y como se da en el cristianismo, el judaísmo y el islam) o con una determinada tradición de experiencias espirituales (religiones sin Dios, tal y como se da en el hinduismo y el budismo, entre otras).

Notas

- ¹ En realidad la frase no es de Rahner sino de Raimundo Panikkar. Nos dice Panikkar: "Con Rahner tuve largas conversaciones... La frase famosa de que el "cristiano del futuro será un místico o no será" es una frase que yo pronuncié en una conferencia que él presidía; él mismo la cita como 'alguien ha dicho': el cristiano del futuro será místico o no será ". Cfr. Pérez Prieto, Victorino, "Panikkar Raimundo. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico, relacional", en *Iglesia Viva* 223 (2005) 65-66.
- ² Rahner, Karl, *La espiritualidad antigua y actual*, en *Escritos de Teología* VII, Taurus, Madrid 1969, p. 25.
- ³ *Ibid.*, 25.
- ⁴ Rahner Karl, Breve escrito para el 80 aniversario de Heidegger, citado por Vorgrimler, *H. Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Sal Terrae, Santander 2005, p. 52.
- ⁵ Rahner, Karl, *Los cristianos anónimos*, en *Escritos de teología* VI, Taurus, Madrid 1969, pp. 535-544.
- ⁶ *Ibid.*, 238.

Being a Postcolonial Christian

Embracing an Empowering Faith



Diarmuid O'MURCHU moves the theological debate into the only valid perspective for today: the global one, interdisciplinary, in cosmic and evolutionary dimension, beyond religions... He presents a panoramic vision, so courageous as chal-

lenging and enthusiastic, witnessing the axial transformation we are currently crossing.

Postcolonialism is probably the more radical cultural and epistemological criticism ever risen. Brother of our Liberation Theology, it is the stretch it has to cover now to keep faithful to its original mission. In Latin American as well all over the world.

Being a Post-Colonial... will be the only way of being a Christian in the emerging adult world (J. M. Vigil).

**Now in digital format
by AMAZON.COM**

See also O'Murchu's webpage: <http://www.diarmuid13.com>



Teologia Afro (ou Negra) da Libertação

Balanço e perspectivas

Marcos RODRIGUES DA SILVA

Coordenador do GT Teologia Afroamericana da ASETT

Ao concluir o XX e uma década do século XXI, podemos afirmar a existência de um pensamento teológico afro-americano. Nos últimos tempos a análise pertinente da realidade sócio-econômica e cultural da América Latina e do Caribe fez com que emergisse também a reflexão teológica afro. Como é sabido, trata-se de uma teologia com bases epistemológicas próprias. Evidentemente, o fato teológico mais amplo neste contexto de América Latina tem sido a Teologia da Libertação - TdL ¹. A TdL, ao refletir com uma metodologia própria em temas muito concretos centrados na pobreza e na opressão em temas muito concretos centrados na pobreza e na opressão das populações, colaborou também para o despertar de novas realidades e iniciativas teológicas.²

O pensamento teológico afro-americano toma como referência básica as experiências de Deus vividas pelas comunidades negras no continente.³ O mesmo ocorre com o pensamento teológico voltado para as realidades indígenas e mestiças. Trata-se da experiência da fé numa sociedade marcada pelo racismo e pela opressão sobre tantos e de maneira particular sobre os negros. A população afro-americana e caribenha, em sua maioria, vive num estado de abandono quase total, acentuado ainda mais pela exclusão determinada pela vigente política econômica neoliberal.⁴

O pensamento teológico afro-americano, embora tenha um ponto de partida comum determinado pelo racismo, pela opressão, marginalização e exclusão da comunidade negra no Continente está atento também às particularidades geográficas e às práticas do cotidiano. A comunidade negra vive realidade que fazem dela um todo. Entretanto, ela constitui também uma realidade plural, presente em todos os espaços do continen-

te. Estes fatores fazem com que o pensamento teológico defina uma ótica própria, priorizando acontecimentos e experiências que caracterizam este modo de fazer teologia e lhe dão sentido.

A teologia afro-americana e as novas praticas eclesiais

É importante mencionar que, em seu percurso, o pensamento teológico afro-americano foi corroborado pelos compromissos pela pratica das Igrejas Cristãs Históricas e, ratificados em documentos destas igrejas.⁵ Neste sentido, há uma recente tradição de sensibilidade pela realidade dos negros, e posteriormente também pela realidade dos pobres, que vem de Medellín (1968) a Aparecida (2007). Alias, como é consensual, este impulso e dinamismo têm como base de lançamento o Concílio Vaticano II.

As opções pastorais da Igreja na América Latina pós Vaticano II, e, sobretudo depois de Medellín, vêm de alguma maneira suplantando as práticas adotadas no passado colonial pelas atividades aplicadas na dimensão de uma igreja missionária e de missão. A ação missionária colonial constituiu num dos componentes da empresa colonizadora na América Latina, na busca da dilatação da fé e do império. As conseqüências deste passado são amplamente conhecidas. Uma delas, por exemplo, foi a inclusão, na Igreja, de uma prática paternalista e assistencialista, própria dos grupos dominantes hegemônicos. Outra conseqüência foi a pratica pastoral prescindindo do povo e distante dos seus anseios e necessidades. Uma pastoral para o povo, mas nunca com o povo ou como o povo queria.

O Concílio Vaticano II fez florescer novas praticas eclesiais e pastorais. Além de possibilitar uma nova compreensão da ação evangelizadora, forneceu elementos para uma nova leitura dinâmica da historia da igreja nas diversas regiões do mundo. Os desafios lançados pelo Vaticano II permanecem ainda hoje. Um dos maiores destes desafios é a construção da solidariedade. Uma pratica muito apreciada pelas populações marginalizadas, sobretudo pela comunidade afro-americana. A ação evangelizadora da perspectiva da população negra deve começar pela solidariedade.

Os elementos constitutivos de uma eclesiologia da solidariedade são apontados pelo Concilio Vaticano II na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.⁶ Uma eclesiologia da solidariedade concebe a Igreja aberta para o mundo. Uma Igreja cuja identidade reside numa concepção dinâmica de “povo de Deus”. Uma Igreja missionária, de acordo com suas origens. Uma Igreja que rejeita e condena “o luxo e a miséria existindo simultaneamente”.⁷ Finalmente, uma Igreja que confia na presença do Espírito Santo, inspirador de novas praticas.

A reflexão teológica a partir da realidade afro-americana e caribenha impõe exigências às pessoas que se dispõem realizar esta tarefa. Na verdade, são exigências de duas ordens: na ordem pessoal, e na ordem comunitária.

Em nível pessoal é imprescindível que o próprio indivíduo se reconheça construtor e ator da sua própria história. Em termos de negritude, isto significa assumir – ser como negro e negra. No nível comunitário, a exigência é para assumir as tradições, os mitos, as praticas celebrativas com suas particularidades e similaridades. Assumir é ter o reconhecimento dos embates da vida cotidiana, na pobreza e nas praticas de exclusão.

Tanto em nível pessoa quanto comunitária, a exigência primeira é o respeito para com a fé do povo negro. Uma fé caracterizada por dimensões de universidade e ecumenicidade que concorrem para uma prática de dimensões abertas ao outro na sua total integralidade.

Visto que o pensamento teológico afro-americano não é uma reflexão isolada, é preciso relacioná-la constantemente com as demais reflexões teológicas que emergem do contexto latino-americano e caribenho. Na elaboração deste pensamento teológico afro está presente a preocupação de fundo da Teologia da Libertação, sou seja, a explicação do contexto a partir de uma realidade que se quer teologizar. Em termos de realidade, de contexto, é preponderante, hoje, o fato de que há na Comunidade Negra, de modo geral, uma consciência critica e um sentimento de auto-estima. O povo negro está realizando movimentos que confirmam sua intenção de garantir sua identidade e suas tradições culturais e religiosas.

Dentro da Comunidade Negra acontece a formulação de propostas e concepções sociopolíticas próprias que, ao mesmo tempo, estão abertas à contribuição dos demais grupos e povos latinos e caribenhos como parte da partilha nas lutas de ação afirmativa. Na Comunidade Negra é igualmente marcante o desmonte das ideologias de dominação, entre elas, a do “embranquecimento”. Este é um dos principais temas que deve a teologia afro-americana apontar como luz e sistematizar as ações que são vividas por todo o continente latino-americano e caribenho.

Este novo projeto de Igreja permitiu um estímulo recíproco entre praticas eclesiais e reflexão teológica, possibilitando a descoberta dos múltiplos rostos de Deus, até do rosto negro de Deus. Uma pratica eclesial e teológica centrada na comunidade permitiu ao(à) teólogo(a) entrar em contato com , a riqueza do cotidiano. Este novo contexto foi fundamental para que teólogos(as) retomassem tema como, por exemplo, o da história da salvação, de uma nova ótica, e neste caso da ótica da comunidade negra, encontrando um novo sentido na mensagem evangélica.

A história deste povo afro é a expressão da continuidade e, onde será o lugar teológico por excelência. A este propósito, Enrique Dussel assim expressa:

*O primeiro problema a ser colocado numa nova reflexão teológica é sobre a possibilidade ou não de um logos sobre Deus. E, se possível, quando, onde e como Deus se re-vela, se des-vela, tira o véu, tira o véu que o oculta e se faz compreensível ao que é finito? Ele, o infinito, vai ser compreensível por sua revelação e tal como tenha querido outorgá-la. É bem sabido que esta revelação é histórica, só histórica. O único lugar teológico é a história concreta que viemos cada dia.*⁸

Esta menção de Enrique Dussel é básica para o pensamento teológico afro-americano. Para o(a) teólogo(a) que está refletindo a partir da realidade das comunidades negras no continente, a história é o precioso lugar do desvelamento de Deus. Esta realidade tem exigido uma profunda sintonia como o cotidiano das comunidades. Daí emerge uma nova reflexão teológica afro libertadora.

Na CEBs o germe de um novo modo de Ser-Negro

Como o novo método de fazer a reflexão teológica pressupõe a obrigatoriedade de inserção na cultura, e nas práticas de religiosidade das comunidades negras. Isso também exige que encontremos o lugar do sujeito pelo qual optamos. Compreende-se o estado de pobreza generalizada que vive o povo afro-brasileiro, a prática de um setor da Igreja será de comprometer-se numa opção preferencial. Todavia, os passos deverão ser marcados por um lugar eclesial. Assim, as CEBs surgem como instrumentos articuladores dos pobres e dos negros e negras pobres. A partir deste lugar, o negro começa uma nova etapa da história: enquanto grupo étnico e de Fé com suas especificidades.

Na mudança de lugar eclesial (de ouvinte a participante) novos elementos passam a ser expressos e vividos. Talvez o mais significativos deles seja a resposta de fé que é transmitida no meio popular, como afirma Puebla.⁹ Outro elemento importante é a descoberta, pelo povo, de seu caráter e força renovadora na história. A presença potencial do evangelizador está sendo concretizada numa nova fase de libertação dos oprimidos.¹⁰

Com a força que está na fé popular e na mística do pobre, o fazer teológico e pastoral deverão acontecer a partir das ações e atitudes que estão acontecendo desde esses novos passos da comunidade afro-americana.

As CEBs para o povo afro-americano tornaram-se o espaço de comunicação e vivência de suas histórias, tradições e espiritualidade. O encontro de grupo para refletir seus momentos fortes será ocasião

de profunda oração, conversas e projetos. Também é, especialmente, o lugar onde o negro começa a conhecer-se como *negro* e *povo*. O passo de libertação está na conscientização do estado em que viveram seus antepassados e na sua situação atual. E como perspectiva para o futuro, apontar novos projetos de transformação, que respeitem a caminhada da comunidade negra.

Porem, as CEBs continuam sendo prioridade para a celebração do encontro e da oração comum. Como fruto deste espaço eclesial encontrou uma abertura para o estudo bíblico, onde novos temas são aprofundados: a família afro à luz do Antigo Testamento e do Novo Testamento; a cristologia desde a família afro-americana; a presença e ação da mulher negra; como manter uma relação de tradição com os ancestrais à luz do povo de Deus na Bíblia. No campo eclesiológico também surgem questões de abertura e pesquisa do teólogo. Por exemplo, a família negra como elemento fundante da prática evangelizadora; a busca de uma identidade comum da família afro-americana; quais são as influências que afetam a família negra frente à crise econômica; o resgate do sentido de viver em comunidade onde são presentes os valores do povo negro. Na pastoral encontramos novos elementos que desafiam o teólogo: como retomar na educação religiosa o conteúdo e a prática de via comunitária afro? Como concretizar – assembleias, reuniões e grupos – com a especificidade do tema afro? Além desses elementos, surge a possibilidade de pastorais específicas: da juventude afro, do ancião afro, da criança afro.

Nosso interesse nesta reflexão não corresponde a analisar no todo, cada elemento destacado. Mas queremos apenas registrar estes avanços que estão sendo motivo para alimentar a prática de fé da comunidade negra. O importante é que a comunidade negra, nesse momento, sinta-se sujeita de uma nova história afro, e de uma prática de fé que o Ser-Negro contribui completando, assim, a história da salvação e da revelação de Deus na história latino-americana e afro-americana.

Notas

- ¹ Cf. Clodovis BOFF, *Retrato de 15 anos da Teologia da Libertação*, in REB, vol. 46, fasc. 182, junho/86, pp. 263-271.
- ² Ver Antonio Aparecido DA SILVA, *Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras*, in: *Teologia afro-americana*, Paulus, São Paulo 1997, p. 51.
- ³ Ver VV.AA. Atabaque-ASETT, *Teologia afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha*. Paulus, São Paulo 1997.
- ⁴ Ver Dagoberto José FONSECA & Osvaldo José SILVA, *A velha nova ordem mundial exclui os negros*. In: *Comunidade Negra: desafios atuais e perspectivas*. Atabaque-ASETT, São Paulo 1995, p. 13-28.

- ⁵ O compromisso com a reflexão e posicionamento através de documentos e pronunciamentos com ênfase no discurso de denúncia, compromisso evangélico e convocação para mudanças concretas de atitudes e testemunhal tem no Brasil e na América Latina e Caribe, nestas décadas de 1980 a 2000 com a representatividade de vários organismos de natureza ecumênica. No Brasil, o mais importante é o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), Seus membros são: Igreja Católica Apostólica Romana, Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Igreja Presbiteriana Unida do Brasil e Igreja Católica Ortodoxa Siriana do Brasil. Infelizmente, no momento atual esta representatividade sofre com a saída de alguns destes membros. Também, no mesmo caminho de luta e compromisso, existem organismos ecumênicos que atuam em causas comuns, como Koinonia, Diaconia, Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), Centro Ecumênico de Serviços à Educação e Evangelização Popular (CESEP) que têm ações de apoio ao movimento popular e às igrejas.
- ⁶ *Gaudium et Spes* 1.
- ⁷ Enrique DUSSEL, *Caminhos de libertação latino-americana*, tomo I, Paulinas, São Paulo 1985, p. 11.
- ⁸ *Ibid.*, p. 11.
- ⁹ Puebla 263.
- ¹⁰ *Ibid.* 1174.



Teologías de la Liberación Indígenas

Balance y tareas pendientes

Roberto TOMICHÁ

Instituto de Misionología de la Universidad Católica de Bolivia
Cochabamba, Bolivia

Una de las corrientes teológicas contextuales que aparecieron en el campo abierto por la Teología de la Liberación es sin duda la denominada “Teología india” o teología indígena, amerindia, cuyo propósito es ofrecer a las Iglesias cristianas y comunidades teológicas la experiencia y sabiduría milenarias de los pueblos autóctonos, invisibilizados o considerados “menores de edad” por siglos, pero que a partir de las últimas décadas del siglo pasado comenzaron a adquirir una relevancia socio-cultural, política, e incluso teológico-ecclesial.

Por cierto, algunos logros de los pueblos indígenas en el ámbito socio-ecclesial y teológico son producto de todo un proceso de trabajo, organización, luchas, insistencias, por parte de los/as mismos/as autóctonos/as y con la ayuda de organizaciones civiles y religiosas, entre ellas la Iglesia católica, para ser reconocidos/as como personas adultas, con los mismos derechos y obligaciones de los demás seres humanos en la sociedad. Paralelamente a esta insurgencia o “emergencia indígena”¹ que se vivía en el ámbito social, civil, también en las Iglesias cristianas comenzó a gestarse una “emergencia teológica”, con el propósito preciso de ser miembros plenos de una comunidad de fieles donde “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer” (Gál 3,28), pues reúne en su seno a los pueblos “de toda etnia, lengua, pueblo y nación” (Ap 5,9; 13,7).

Esta “emergencia teológica” indígena ha logrado en las últimas décadas algunos frutos y reconocimientos dentro y fuera de las Iglesias, aunque el camino a recorrer parece ser todavía largo y, en alguna medida, bastante incierto.² Ofrecemos un breve recorrido sintético, a manera de balance, sobre el proceso de gestación de la teología india, señalando algunas fortalezas y debilidades, al mismo tiempo indicando las tareas pendientes y urgentes a seguir en el futuro inmediato. Se trata de una

introducción general que tiene en cuenta solamente los aspectos comunes de las teologías indígenas o amerindias (mayense, aymara, quechua, guaraní, entre otras), dejando para un próximo trabajo las interesantes consideraciones sobre las particularidades propias.³ Lo hacemos desde una “mirada teológica de frontera”, una perspectiva misionológica, es decir, que intenta abordar la teología indígena a partir de las preocupaciones de los/as mismos/as indígenas por su inserción cada vez más plena y adulta en las Iglesias cristianas actuales, ofreciendo aquellos aportes autóctonos que, de algún modo, están siendo recogidos por la misma sociedad contemporánea en la que vivimos.

En este recorrido, tendremos presente en modo especial las experiencias y reflexiones de uno de los mayores exponentes de la teología india americana, el indígena zapoteco Eleazar López Hernández, “partero” y principal impulsor de esta teología, o –como él mismo suele denominarse– el portador, portavoz, vocero, escribano o “cartero” de la teología india.⁴

1. Iglesias y pueblos indígenas: del reconocimiento al diálogo interreligioso

La realización del Concilio Vaticano II (1962-1965) fue verdadero “signo de los tiempos” para la Iglesia en América Latina y el Caribe, al menos por dos aspectos: el diálogo con el mundo contemporáneo, particularmente el compromiso evangélico a favor de la justicia y los pobres, y la apertura teológica al reconocimiento de la alteridad y diversidad socio-cultural y religiosa, como en el caso de los/as indígenas. Este proceso fue acompañado por una reflexión teológica propia, que se fue articulando en la conocida “teología de la liberación”, o simplemente “teología latinoamericana”.⁵

Respecto a la toma de conciencia, promoción, reconocimiento y difusión de la diversidad cultural, el Departamento de Misiones del CELAM, creado en 1966, jugó un rol muy significativo, particularmente mediante la organización de encuentros de pastoral indígena.⁶ Sobre el particular, son importantes los dos primeros: 1) Ambato, Ecuador (24-28 de abril, 1967), donde se aprecia la diversidad de lenguas, culturas, religión y costumbres entre los indígenas; 2) Melgar, Colombia (20-27 de abril, 1968), donde se reconoce la realidad cultural compleja y plural de los pueblos indígenas; una diversidad en hábitat, percepción del mundo, lenguas, rituales y tradiciones. Textualmente: “En América Latina, además de la cultura dominante de tipo occidental, se da también una gran pluralidad de culturas y un mestizaje cultural de indios, negros, mestizos y otros. Estas diferentes culturas no son suficientemente conocidas ni reconocidas en sus lenguajes, costumbres, instituciones, valores y aspiraciones” (Melgar 3).⁷

Melgar, en línea con el Concilio Vaticano II, introduce la categoría teológica semina Verbi del decreto *Ad gentes*, plantea en la pastoral indígena la necesidad de asumir la historia de los pueblos como parte de la historia salvífica. Aunque no lo dice explícitamente, se trata de incorporar el principio de la encarnación, tan bien formulado por Gregorio Nazianceno: “lo que no ha sido asumido no ha sido salvado; lo que está unido a Dios, es redimido”.⁸ Esta visión teológica, sin embargo, no fue tenida en cuenta en la Conferencia de Medellín, realizada 4 meses después.

En efecto, la II Conferencia de Medellín (1968) reconoce la presencia histórica de la Iglesia entre los indígenas, considerados marginados, analfabetos, y cuya ignorancia es realmente “una servidumbre inhumana”; insiste por tanto en la necesidad pastoral de atender, educar y promover “una auténtica y urgente reforma de las estructuras y políticas agrarias” (Religiosos, 2; Justicia, 3f). Medellín persiste en la visión tradicional de ver a los indígenas como destinatarios de la evangelización, acentuando más lo negativo de sus culturas (Educación, 1). Contrariamente a Melgar, los indígenas no son reconocidos ni valorados en cuanto tales.⁹

La III Conferencia de Puebla (1979) considera a los indígenas “los más pobres entre los pobres” (DP 1135, 34), los más necesitados de evangelización; se interesa “por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades”, “valores indudables” que son riqueza para los pueblos (DP 19, 234, 1164), particularmente el amor a la tierra. Hay pueblos “en estado puro”, que viven en diversos “enclaves” (DP 409, 415), no siempre integrados a las sociedades nacionales para evitar ser avasallados por la imponentia y avance científico-técnico occidental. De allí las dos actitudes indígenas: el “aislacionismo infructuoso”, o el dejarse “absorber fácilmente por los [nuevos] estilos de vida”. Por tanto, se requiere un “fino y laborioso discernimiento”, para evitar aceptar “aquella instrumentación de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores” (DP 427).

La IV Conferencia de Santo Domingo (1992) constata un continente latinoamericano y caribeño “multiétnico y pluricultural”, donde todos los pueblos, entre ellos los indígenas, afrodescendientes, mestizos, conservan una identidad social y cosmovisión propias (DSD 244). En este contexto plural, la Iglesia descubre las “semillas del Verbo”, que se expresa, por ejemplo, en la “apertura a la acción de Dios por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana, la valoración de la familia, el sentido de solidaridad y la corresponsabilidad en el trabajo común, la importancia de lo cultural, la creencia en una vida ultra terrena” (DSD 17);

aprecia y valora la sabiduría indígena, en particular “la preservación de la naturaleza como ambiente de vida para todos” (DSD 169); descubre y reconoce la presencia del Creador en todas sus criaturas: el sol, la luna, la madre tierra... (DSD 245).

Al mismo tiempo, la Iglesia ofrece a los indígenas una “evangelización inculturada” (DSD 243, 247, 248), a partir del testimonio humilde, comprensivo y profético, del diálogo respetuoso, franco y fraterno; promueve una inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio los símbolos, ritos y expresiones religiosas indígenas; acompaña la reflexión teológica autóctona, buscando conocer más en profundidad las cosmovisiones autóctonas. A propósito de una teología en perspectiva de los/as indígenas, las líneas pastorales para una evangelización inculturada señalan la necesidad de “acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza” (DSD 248).

La V Conferencia de Aparecida (2007) ve a los indígenas como sujetos emergentes en la sociedad y en la Iglesia, que buscan ser plenamente reconocidos en “sus derechos individuales y colectivos, ser tomados en cuenta en la catolicidad con su cosmovisión, sus valores y sus identidades particulares, para vivir un nuevo Pentecostés eclesial” (DA 91). La Iglesia, por su parte, valora en ellos “su respeto a la naturaleza y el amor a la madre tierra como fuente de alimento, casa común y altar del compartir humano” (DA 472). Al mismo tiempo, los alienta a una participación plena, en un proceso de evangelización integral que supera la “mentalidad colonial” (DA 96, cuarta redacción) aun existente en ámbitos eclesiales. De allí la urgencia social y pastoral de “descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales” (DA 96); “denunciar las situaciones de pecado, las estructuras de muerte, la violencia y las injusticias internas y externas, fomentar el diálogo intercultural, interreligioso y ecuménico” (DA 95) para avanzar hacia la afirmación de la “plena ciudadanía” de los pueblos indígenas, no sólo fuera sino también dentro de los espacios eclesiales.

En el ámbito teológico, en continuidad con Santo Domingo, Aparecida descubre y reconoce “desde la fe las «semillas del Verbo» (SD 245) presentes en las tradiciones y culturas de los pueblos indígenas” (DA 529; cf. DP 401), semillas que les facilitan “encontrar en el Evangelio respuestas vitales a sus aspiraciones más hondas: «Cristo era el Salvador que anhelaban silenciosamente»” (DA 4). En síntesis, la integración de los indígenas en la catolicidad de la Iglesia es posible en Jesucristo, valorando aquel “profundo aprecio comunitario por la vida, presente en toda la creación, en la existencia cotidiana y en la milenaria experiencia religiosa” (529). Respecto a la teología indígena, la segunda redacción del Documento distribuida a los participantes decía textualmente:

“Es improrrogable impulsar con más dinamismo la inculturación de la Iglesia, de los ministerios, de la liturgia y de la reflexión teológica indígena. Hay que continuar los esfuerzos del CELAM, con el aval de la Congregación para la Doctrina de la Fe, para el discernimiento de la Teología India” (DA, segunda redacción, n. 116).

El texto anterior fue retirado de la tercera redacción y no logró conseguir los dos tercios de votos necesarios para volver a ser incluido en la cuarta redacción, aprobada el 31 de mayo de 2007.¹⁰ Por tanto, las expresiones “teología indígena” y/o “teología india” no aparecen en el Documento conclusivo de la V Conferencia de Aparecida. En todo caso, el hecho de haber sido considerada esta teología en uno de los eventos eclesiales más importantes del continente muestra un balance positivo, si no de un cierto “posicionamiento” logrado, al menos de ser “tenida en cuenta” en las esferas oficiales de la Iglesia católica.

A propósito de oficialidad e institucionalidad, es importante señalar que a partir del año 2002, y por encargo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) comienza a convocar diversos encuentros entre obispos y teólogos/as con el propósito de acompañar los procesos de inculturación del evangelio entre los indígenas del continente y, al mismo tiempo, conocer, profundizar y tener herramientas para un adecuado discernimiento doctrinal de la denominada “teología india”. Así, entre 2002 y 2011, el CELAM organiza cuatro simposios latinoamericanos, que abordarán algunos temas relacionados en modo particular con la metodología, los nombres de Dios, la cristología y la creación desde la perspectiva de los pueblos indígenas.¹¹

Al mismo tiempo, en el ámbito más popular de las comunidades eclesiales integradas por indígenas, durante las dos últimas décadas, la Articulación Ecueménica de Pastoral Indígena (AELAPI) realiza también diversos encuentros-talleres sobre Teología India, con la participación de un centenar de personas, no sólo pastores y teólogos, sino también laicos/as, creando ambientes muy propicios y abiertos al intercambio de experiencias de vida entre los participantes. Así, desde 1990 hasta 2009 la AELAPI organizará seis encuentros-talleres que considerarán diversas temáticas en torno a la teología india, la sabiduría indígena, los mitos de origen y sueños de futuro, la memoria viva de los pueblos, la movilidad y migración, entre otros.¹²

2. La teología india: una reflexión cristiana desde experiencias autóctonas

Al hablar de teología india, es importante saber a qué concretamente nos referimos, cómo entender esta reflexión teológica, cuál es su metodología, sus preocupaciones, su estilo. De algún modo, estas interrogantes han sido afrontadas en su momento por el citado indígena zapoteco Eleazar López, quien ya en 1991 señalaba a propósito de esta teología:

*“la Teología India no es otra cosa que saber «dar razón de nuestra esperanza» milenaria. Es la comprensión que tenemos de nuestra vida entera guiada siempre por la mano de Dios. Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia. Por eso existe desde que nosotros existimos como pueblos”.*¹³

A partir de esta aproximación conceptual, muy en sintonía con los procesos vitales cotidianos que viven los pueblos indígenas, se podrían señalar algunos presupuestos o principios básicos que marcan las condiciones de posibilidad de la teología india y, por consiguiente, sus características fundamentales como aportes para una vida social, eclesial y religiosa hoy.

a) La vivencia práctica, cotidiana: fuente de sabiduría y esperanza teologal

La teología india es sumamente concreta; surge a partir de la contemplación y gusto de la vida, de donde extrae su sabiduría milenaria. Compañera de la teología de la liberación, busca estar en sintonía con la vida misma de toda persona humana en sus diversos espacios: interior, familiar, relacional, social, cultural, económica, política, religiosa. La vivencia humano-cósmica de los pueblos, expresada en mitos, ritos, celebraciones, tradiciones, leyendas, actitudes, contradicciones, sueños..., constituye una fuente de esperanza y sabiduría, de buen vivir, desde donde surge la reflexión teológica y se expresa en la variedad de símbolos y lenguajes propios de los diversos pueblos indígenas. Quien hace teología india es una persona o comunidad que reflexiona, comunica y transmite aquella experiencia que constantemente escucha y aprende en el encuentro y convivencia con los pueblos indígenas. En este sentido, la teología india le recuerda a toda teología cristiana su relación directa con la vivencia cotidiana de cada uno de los pueblos, una vida que transmite la riqueza de memorias y sabidurías ancestrales, que son precisamente fuentes primarias del quehacer teológico.

b) La comunidad creyente: sujeto de la reflexión teológica

La teología india se elabora y construye en forma colectiva, con la participación activa y creativa de los todos miembros de la comunidad eclesial organizada, donde quien hace teología es simplemente el vocero/a, o cartero/a de la comunidad local a la cual representa. La teología adquiere de este modo una dimensión eminentemente comunitaria, donde el sujeto del quehacer teológico son “las Iglesias autóctonas particulares [...] suficientemente organizadas y dotadas de energías propias y de madurez” (AG 6). En efecto, la vida comunitaria es el eje, centro o espacio en torno a la cual giran las demás actividades indígenas, desde el trabajo, las relaciones interpersonales, que incluyen también a los difun-

tos, y la economía hasta las fiestas y celebraciones rituales. La comunidad es una gran familia donde se vive, festeja y celebra la comunión directa con la tierra, que es fuente de vida; de allí que se organicen mingas para la siembra y para la cosecha, para construir casas particulares, caminos vecinales, escuelas y otros trabajos indispensables. Esta centralidad comunitaria en la vida cotidiana indígena enseña a la teología india, y en particular a los/as teólogos/as, a saber ofrecer siempre “un servicio muy desinteresado a la comunidad de los creyentes”,¹⁴ que es la propia Iglesia local, comenzando por su propia comunidad local, pero a la vez trascendiendo fronteras.

c) Nomadismo cosmoteocéntrico: estilo y fundamento del quehacer teológico

“El nomadismo es el punto de partida y la referencia obligada de todos los pueblos indígenas de América”,¹⁵ en cuanto representa una dimensión fundamental en la memoria de vida de los/as indígenas desde tiempos inmemoriales. Esta estructura nómada, itinerante, presente en la experiencia profunda de los pueblos autóctonos, tiene su fundamento en la concepción religiosa de la vida, en lo sagrado como centro o eje articulador de la existencia cotidiana y presente en el todo espacio-tiempo y cada uno de los pequeños y breves espacios-tiempos de la vida indígena. En efecto, “en el esquema religioso y teológico del nomadismo Dios lo es todo y todo tiene que ver con Dios”,¹⁶ pero se trata de un Dios dinámico, “en movimiento”, que escucha, camina, toma iniciativas, se acerca a las realidades (interiores, sociales, culturales, políticas, religiosas...) de toda persona humana para ofrecerle una propuesta de vida, de ternura, de Amor, pero que comporta serias exigencias, luchas interiores, conversión religiosa. Es un nomadismo centrado en Dios, un nomadismo de vida cotidiana, pero profundamente religioso.

De allí que la característica de la teología india sea también, por naturaleza y vocación específica, dinámica, nómada, itinerante, tanto en lo geográfico-social como especialmente en lo interior-mental. Esta itinerancia se expresa visiblemente en el deseo permanente de conversión personal y comunitaria, asumiendo en serio la autocrítica, para continuar en la búsqueda constante de ser fiel al proyecto del Creador presente en la vida de los pueblos a quienes se ha revelado. La itinerancia no es solamente un programa o guía para la formación cristiana (DA 100c, 277, 290), o el modo de vida de algunas personas (DA 73, 100e) sino que pertenece a la raíz misma de la vocación al discipulado misionero, y por tanto a la vocación teológica india, a ejemplo del mismo Jesús, Hijo de Dios, que no tenía “donde reclinar la cabeza” (Lc 9,58), que envió a sus discípulos sin llevar consigo “ni pan, ni alforja” (Mc 6,8), “ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón” (Mt 10,10; Lc 10,4), sino que simplemente debían vivir “como extranjeros y forasteros” (1Pe 2,11) en medio de los pueblos.

d) La creación: punto de encuentro y relaciones humano-cósmicas

La humanidad, los demás seres animales y vegetales, el mundo entero, el cosmos, la creación, buscan con ansia una vida plena, sustentada en el respeto y el equilibrio recíproco. Una vida de relaciones no basadas en el tener, poder o saber, sino en la gratuidad, y armonía del “buen vivir”. Los pueblos indígenas intuyeron, creyeron y vivieron en todas sus dimensiones la Presencia, si no de un Creador, seguramente de un Hacedor de todo lo que existe. Según la vivencia indígena, como recuerda Aparecida, “la creación es manifestación del amor providente de Dios”, que “creó el universo como espacio para la vida y la convivencia de todos sus hijos e hijas y nos los dejó como signo de su bondad y de su belleza [...] para que la cuidemos y la transformemos en fuente de vida digna” (DA 125). Vemos hoy, sin embargo, las consecuencias desastrosas de una visión y mentalidad centrada en la razón, la ciencia y la técnica, que está causando desequilibrio y destrucción del planeta tierra, fuente de vida para nuestros pueblos y cuyas consecuencias son imprevisibles.

Desde el punto de vista teológico, “la creación es obra de la Palabra del Señor y la presencia del Espíritu, que desde el comienzo aleteaba sobre todo lo que fue creado (cf. Gn 1-2) [...] fue la primera alianza de Dios con nosotros” (DSD 169). Sin embargo, hoy constatamos que “la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto” (Rom 8,22), esperando “ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rom 8,21). En este contexto, la teología india lucha por la armonía de la vida en todas sus expresiones, coloca al centro la relación de la persona humana con su entorno comunitario-cósmico, para alcanzar el ansiado equilibrio. Esta concepción humano-cósmica de la vida es un aporte importante a la sociedad actual, a la Iglesia y a la teología cristiana, pues quiere asumir seriamente, y con todas sus consecuencias, el principio de reciprocidad de la realidad, que es interactiva e interrelacional, rebasando una concepción lineal de la historia, centrada sólo en el ser humano.

e) La comunicación narrativa: un lenguaje celebrativo mítico-simbólico

La teología india se expresa en modo más vivencial, narrativo, simbólico, pues “los símbolos y los mitos expresan más total y radicalmente el sentido profundo que le damos a la vida”.¹⁷ De modo que la teología se nutre de las diversas manifestaciones de los pueblos indígenas, entre otras, de mitos, ceremonias, celebraciones, encuentros comunitarios, fiestas, luchas, martirios, diálogos espontáneos, sueños, expresiones artísticas..., que han de ser abordadas desde diversas ciencias y con sus propios métodos. A propósito, es importante recordar que “los mitos son expresiones históricas primordiales de cada pueblo, que reproducen culturalmente su experiencia de Dios”, de modo que las “imágenes y len-

guajes simbólicos pueden ser considerados como verdaderas teologías”¹⁸. Respecto a los sueños, ya lo expresaba el mismo Eleazar López: “los sueños son el espacio de conciencia no sólo explícita sino implícita de lo que sucede a nuestro alrededor [...] Los sueños compartidos y analizados colectivamente son un factor excelente de análisis de la realidad, y de crítica teológica [...] motor que pone en marcha compromisos comunitarios de acción”.¹⁹ En síntesis, la teología india recoge e incorpora en su quehacer las diversas expresiones simbólicas (orales, rituales, artísticas) de la revelación del Misterio de Dios presente en la vida de cada uno/a de los/as indígenas.

3. La teología india: tareas y desafíos urgentes

La teología india, en cuanto reflexión de la fe cristiana a partir de la experiencia milenaria y categorías simbólicas de los pueblos indígenas, comenzó su proceso articulación en torno a los 500 años de la conquista de América. Por tanto, resiente todavía las sensibilidades, preocupaciones, proyectos, luchas y sueños socio-eclesiales de los pueblos y nacionalidades indígenas de entonces, cuya situación en muchos casos no solamente no ha mejorado si no todo lo contrario. De allí el compromiso de la Iglesia, a través de sus pastores, de “denunciar las situaciones de pecado, las estructuras de muerte, la violencia y las injusticias internas y externas” (DA 95) que padecen los/as indígenas. Al mismo tiempo, sin embargo, se añaden a lo anterior, sin negarlos necesariamente, nuevos escenarios o situaciones globales que emergen en el actual “cambio de época” (DA 44).

A propósito, los lineamenta del reciente sínodo de obispos sobre la Nueva Evangelización (Vaticano, 7-28 octubre 2012) señalan 6 grandes escenarios sociales, culturales, económicos, políticos y religiosos que desafían a la fe cristiana hoy: la secularización; las migraciones; los medios de comunicación social, concretamente la cultura mediática y digital que envuelve no sólo a las nuevas generaciones; las injusticias, pobreza y exclusiones socioeconómicas; la investigación científica y tecnológica; y el compromiso por la paz, la ecología, el desarrollo y la liberación de los pueblos.²⁰

Evidentemente esta situación mundial afecta también a los pueblos indígenas e interpelan al quehacer teológico en su búsqueda de articular la fe cristiana en categorías y lenguajes comprensibles, que respondan a la vida y preocupaciones de varones y mujeres de hoy. En efecto, “la teología contribuye, pues, a que la fe sea comunicable y a que la inteligencia de los que no conocen todavía a Cristo la pueda buscar y encontrar”.²¹ En este contexto de cambio de paradigmas, o esquemas en el modo de vivir, comprender y pensar la realidad en continua transformación, se sitúa la teología india, llamada a ser cada día más conocida y comprensible por

todos/as, es decir, a comunicar con sus propias categorías y lenguajes aquella Verdad universal que trasciende fronteras, espacios y territorios determinados.

Más que responder a las tareas pendientes de la teología india hoy, ya señaladas por quienes la conocen mejor desde dentro,²² se ofrecerán algunas consideraciones generales sobre la teología india en relación con otras teologías, teniendo presente las interpelaciones actuales.

a) De la vivencia práctica intracultural a la convivencia transcultural

Los/as indígenas durante muchos años vivieron más apegados/as al propio terreno con una fuerte cohesión social, vivencia familiar, celebraciones comunitarias y transmisión de sus valores y tradiciones dentro de sus propias culturas. En la actualidad, el fenómeno migratorio que caracteriza la sociedad global está produciendo un fuerte impacto en la vida, mentalidad, costumbres y sentido religioso de los pueblos autóctonos, llamados a confrontarse con otros pueblos y culturas, sea en sus propias comunidades como especialmente en las ciudades. De este modo la vivencia intracultural se convierte cada vez más en convivencia intercultural o transcultural,²³ que exige una constante re-lectura o re-afirmación creativa de la propia identidad cultural e incluso vivir con “identidades múltiples”, conservando, en el mejor de los casos, algunos patrones culturales indígenas (lengua, mentalidad, costumbres, visión religiosa).

En el ámbito eclesial, una determinada comunidad de fieles ha de vivir un proceso constante y permanente de re-significación y apertura de la mono-culturalidad e intra-culturalidad hacia la inter-culturalidad y trans-culturalidad, para responder más eficazmente a los fuertes condicionamientos del actual mundo digital globalizado. Este proceso de constante re-significación de las propias identidades culturales y religiosas, de discernimiento intra-comunitario para acoger las novedades del mundo actual, sin perder los propios valores y cosmovisiones indígenas, puede servir de laboratorio, y tal vez de modelo, para otras comunidades cristianas y para las diversas teologías.

Ante esta situación, la teología india está llamada a convivir en aquellos espacios interculturales, aprender de las sabidurías de otros pueblos (sean o no indígenas), recuperar y profundizar la memoria histórica, para elaborar nuevos lenguajes teológicos, lenguajes transculturales, con el aporte de lo mejor de las tradiciones autóctonas y las riquezas de otras tradiciones. En este sentido habría que entender el compromiso de los pastores de la Iglesia en relación a los/as indígenas de “fomentar el diálogo intercultural, interreligioso y ecuménico” (DA 95). En definitiva, es el desafío de la universalidad concreta, empírica, convivencial, de la teología india.

b) De la comunidad local creyente a la comunidad global participativa

El contacto con otras vivencias culturales en espacios y territorios no siempre vinculados a la milenaria tradición indígena, así como el impacto del gran escenario cibernético digital con sus múltiples y eficaces redes de comunicación global, están afectando la misma percepción de lo que significa una comunidad indígena. Si los habitantes del mundo en general se perciben cada día más como miembros de una gran “aldea global”, también los/as indígenas sienten que sus comunidades son cada vez más pequeñas “aldeas globales” que reflejan las transformaciones que vive el mundo en general. En esta interacción con otros pueblos y con la sociedad mundial, los/as indígenas se re-definen a sí mismos/as en cuanto miembros de un determinado grupo étnico-social, incorporando en su organización comunitaria modalidades nuevas y participación efectiva de sus miembros. Tal es el caso, por ejemplo, del protagonismo activo de las mujeres en los ámbitos no sólo familiares o locales, sino también de liderazgo social y político, de gestión pública y conducción de los propios movimientos, aspecto no siempre debidamente valorado en la mayoría de las comunidades indígenas tradicionales, donde los varones todavía tienen la última palabra. Es preciso recuperar la presencia activa de la mujer indígena en su comunidad como portadora de espiritualidad autóctona.²⁴

Ante esta situación, la teología india incorpora y asume también el desafío de dar mayor participación y espacio a los denominados “sujetos emergentes” sociales (jóvenes, migrantes, mujeres...) como protagonistas teológicos y creadores de un modo de hacer teología que responda a las propias exigencias comunitarias, en sintonía con la “gran comunidad” eclesial, presente en las demás Iglesias locales. Resulta urgente el encuentro y diálogo con otras teologías emergentes, especialmente con las propuestas teológicas en perspectiva femenina, cuyas acentuaciones temáticas y metodologías empleadas enriquecerán en gran medida las intuiciones fundantes de la teología india. En efecto, es un gran desafío el protagonismo teológico activo de las mujeres indígenas y de los/as jóvenes en los espacios eclesiales y teológicos, en el respeto profundo de la equidad de género, no sólo concebida como reivindicación social, sino como recuperación del profundo sentido mítico-religioso de armonía e integración de las oposiciones socioculturales y simbólicas. En síntesis, es el desafío de encuentro, intercomunicación y diálogo más profundo de la teología con otras teologías emergentes.

c) Del nomadismo cosmoteocéntrico al nomadismo cosmotrinitario digital

Los varones y mujeres de hoy viven momentos de profundas transformaciones culturales que están cambiando inclusive una determinada manera de percibir, concebir, interpretar y vivir no solamente las relaciones en cierto modo más “externas”, como el trabajo, o de comunicación

con los demás, dentro y fuera de la propia familia o comunidad, sino también, las vivencias y percepciones “interiores” o subjetivas que tocan el corazón de la persona. Por cierto, estos cambios son debidos en gran medida a la “revolución” cibernética y digital que afecta y sigue afectando al mundo en estas últimas décadas, y que se suman a otras “revoluciones”, como la microelectrónica, feminista, ecológica, política y paradigmática.²⁵ Teniendo presente la característica abierta, acogedora, abierta, es decir, nomádica, de los pueblos indígenas, se podría decir que el mundo, de algún modo, retoma una cierta itinerancia de vida, que se expresa por una serie de transformaciones no solamente exteriores o superficiales, sino que parecen ser más bien interiores y estructurales. Precisamente es este último aspecto más estructural y profundo que nos invita a preguntarnos por el sentido bíblico-teológico del tiempo que vivimos y de la presencia nomádica de los/as creyentes. En otras palabras, ¿en qué medida la reflexión bíblico-teológica en general –y la teología india en particular– aborda con fundamento las cuestiones relacionadas con el movimiento del momento presente para ofrecer algunas aproximaciones a las interrogantes profundas de varones y mujeres de hoy?

Un presupuesto importante que permitirá tal vez abordar la problemática es asumir el nomadismo con todas sus consecuencias, es decir, como filosofía o perspectiva de vida, es decir, en su valencia profunda, como horizonte de sentido. En el campo teológico se trata de reflexionar a partir del movimiento, de la choza o tienda de campaña, de lo aparentemente inestable, de lo transitorio.²⁶ Esta metodología, que es al mismo tiempo actitud de vida, conlleva la recuperación del sentido bíblico-teológico de la confianza y abandono en YHWH, en Dios, en el Padre, en el Misterio, como el único capaz de “garantizar” la permanencia, la estabilidad, lo definitivo. Pero se sabe, que la única garantía es la vivencia del Amor, ciertamente el Amor a Dios, pero que se vive en el amor al prójimo. Se trata de un Amor revelado en Jesucristo por la potencia de la Ruah divina, del Espíritu Santo; un Amor trinitario, que será capaz de integrar los fragmentos humano-cósmicos y las redes digitales de los seres vivos. ¿En qué medida “articular” un lenguaje teológico trinitario-digital? Es la tarea no sólo de la teología india, sino de todo esfuerzo intelectual-experiencial que pretenda acercarse al Misterio trinitario, un Misterio del cual sabemos más lo que no es lo que en realidad es.

d) De la creación al cosmos como punto de encuentro e interrelaciones bio-diversas

Los pueblos indígenas siempre concibieron y vivieron según la noción de un Hacedor, no siempre Creador, en el cual adquiere sentido y fundamento de todo lo que existe, sean o no seres vivos. A partir de esta vivencia práctica, celebrativa y simbólica, los misioneros de la primera hora y también los posteriores asociaron e interpretaron la experiencia

indígena según las categorías teológicas del momento, identificando generalmente el Dios Hacedor con el Dios Creador. En el momento actual, sin embargo, los avances científicos y estudios cosmológicos parecen interpelar a la teología –no sólo indígena– a pensar en plantear la posibilidad de un Dios ni Hacedor ni tanto menos Creador. En este sentido, la teología, llamada a indagar la inteligencia o “razón de la fe” para ofrecer respuestas sólidas a quienes la buscan, está abierta “a la razón y a los resultados de la investigación científica”, a través de un diálogo maduro, profundo y creativo en el contexto de la Nueva Evangelización.²⁷

El diálogo comienza por el encuentro y la escucha, en este caso, de las proposiciones científicas. Al respecto, la cosmología desde hace algún tiempo ha comenzado a abordar la cuestión del principio y orígenes del universo, pues, si el universo está en expansión, pueden existir razones físicas para considerar un principio. En este contexto, nos podríamos preguntar: ¿hay lugar para Dios creador en un universo en expansión? En caso afirmativo, ¿qué “atributos” tendría? Sobre el particular, el físico teórico Stephen Hawking señalaba hace unos años: “uno aún se podría imaginar que Dios creó el universo en el instante del big bang, pero no tendría sentido suponer que el universo hubiese sido creado antes del big bang. ¡Un universo en expansión no excluye la existencia de un creador, pero sí establece límites sobre cuándo éste pudo haber llevado a cabo su misión!”.²⁸ Más tarde añadía: “si el universo es en realidad completamente autocontenido, si no tiene frontera o borde, no sería ni creado ni destruido. Simplemente sería. ¿Qué lugar habría, entonces, para un Creador?”.²⁹

Recientemente, el mismo autor aborda el ámbito más filosófico-teológico, al preguntarse no sólo cómo se comporta el universo, sino también el por qué de un tal comportamiento. Responde postulando un modelo de universo que se crea a sí mismo, es decir, la denominada teoría M, según la cual, “nuestro universo no es el único, sino que muchísimos otros universos fueron creados de la nada. Su creación, sin embargo, no requiere la intervención de ningún Dios o Ser Sobrenatural, sino que dicha multitud de universos surge naturalmente de la ley física”.³⁰

Podría ser un tema de preocupación para otras teologías no precisamente indígenas, sin embargo, dado que la teología india está llamada a ser universal debe de algún modo afrontar y responder desde sus fuentes y con sus lenguajes a todos los temas que interpelan a la teología en general. En todo caso, la teología india-cristiana no deja de ser cosmocéntrica trinitaria.

e) De la comunicación narrativa a la pluralidad de lenguajes teológicos

La teología india es ciertamente eminentemente narrativa, como se ha expresado antes, pero se trata de una narratividad abierta a otros lenguajes teológicos. Así como los/as indígenas de hoy son capaces de

aprender e incorporar otras lógicas mentales, de corazón y de vida, por el contacto con otros pueblos, sean o no indígenas y sin que ello signifique perder la propia identidad, de igual modo la teología india está llamada a entrar en diálogo con otras disciplinas, sean humanas, sociales o duras. De este modo se perfila una teología india transdisciplinaria,³¹ que probablemente llevará a nuevos acercamientos y enfoques a otras áreas de la misma teología. Así, por ejemplo, el mismo Misterio Trinitario-Crístico, estrechamente relacionado con Dios Padre-Madre y el Espíritu Santo-Ruah, adquiere énfasis y matices propios desde las categorías indígenas: un cristocentrismo trinitario y, al mismo tiempo, un teocentrismo crístico en una lógica de permanente interacción e interrelación desde las concepciones indígenas de equilibrio cósmico-comunitario-familiar-personal del *sumaj kawsay*, *suma qamaña*, o buen vivir. De igual modo, temáticas teológicas relacionadas con el cosmos o la creación, la revelación, el problema del mal, la noción del tiempo, los sacramentos, como la eucaristía, resultan enriquecidas desde las sensibilidades indígenas.

4. El encuentro vivo con el Misterio Trinitario: fundamento último de la teología india-cristiana

En todo caso, más allá de las problemáticas teológicas particulares o de ciertas perplejidades respecto a la razón de ser y al mismo fundamento de la teología india, algo que no hay que olvidar es su carácter eminentemente contemplativo de la Realidad o Misterio considerado como Último, Sagrado, Definitivo, que en términos cristianos es el Misterio Trinitario revelado en Jesucristo, Hijo de Dios. En efecto, “tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna” (Jn 3, 16). Es un Amor que se nos revela a cada uno/ como amigos/as, como señala el Concilio Vaticano II: “Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía” (DV 2).

Es preciso recordar que la teología india se ha expresado a lo largo de la historia en el silencio, en las familias, en las celebraciones privadas, en algunos momentos festivos de transgresión social. Hacer teología india hoy supone, pues, una profunda experiencia de encuentro personal y comunitario con el Misterio: un Misterio Inefable (K. Rahner), Infinito, Inconmensurable, Trascendente, tremendo y fascinante (R. Otto, 1917); abarcador, acogedor e integrador de todas las dimensiones humanas y de las propias inquietudes no resueltas. A este Misterio, que rebasa nuestras acepciones y construcciones teológicas, se accede mejor desde una teología negativa, apofática: al hablar de Dios, se dice lo que no es, como modo más real de acercársele siempre “con temor y temblor” (Filp 2,12).

Es una experiencia profunda, completa y total, que se aproxima a lo que Raimon Panikkar decía propósito de la Trinidad:

*“La intuición cosmoteándrica no se contenta con detectar la ‘buel-la’ trinitaria en la ‘creación’ y la ‘imagen’ en el hombre, sino que considera la Realidad en su totalidad como siendo la Trinidad completa que consta de una dimensión divina, otra humana y otra cósmica”.*³²

En definitiva, quien hace teología vive la experiencia personal de encuentro con aquella Realidad, no exenta de incertidumbres y complejidades, pero también de confianza y abandono, de fe y mística, una mística de ojos abiertos, entendida como “experiencia humana por excelencia”, “experiencia integral de la Vida”, pues “todo hombre es místico, aunque en potencia [...] la auténtica mística no deshumaniza; nos hace ver que nuestra humanidad es más (no menos) que pura racionalidad”.³³ Esta actitud contemplativa de apertura al Misterio, vivida por los pueblos indígenas, recuerda también un presupuesto fundamental de toda teología cristiana en general y de la teología india en particular.

Notas

- ¹ J. Bengoa, *La emergencia indígena en América latina*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- ² A propósito de incerteza y perplejidad, Eleazar López, el iniciador de la teología india, expresaba en un reciente taller realizado en Porto Alegre (7-11 octubre 2012) su preocupación sobre el lugar de los/as indígenas en la Iglesia católica: “...los descendientes de los pueblos originarios de este continente nos preguntamos en serio, no sólo de cara a la máxima autoridad de nuestra Iglesia en Roma, sino también en las instancias intermedias y de bases, si realmente podemos esperar del conjunto de la Iglesia, o mejor dicho del Cristianismo actual, que algún día haya para nosotros los llamados “indios” un lugar digno dentro de ella...”. Teologías indígenas en las Iglesias cristianas. ¿Podemos los indígenas ganar en ellas el lugar que merecemos?, CENAMI, septiembre 2012, texto inédito.
- ³ Es evidente que –siguiendo a Eleazar López– “no existe una única Teología India, sino múltiples teologías indias, cada una caminando por senderos propios según el Espíritu le inspira y según las circunstancias históricas le permiten actuar”, sin embargo, es posible también “hablar hoy de características comunes a todas las teologías indias y sacar conclusiones de contenido y método que puedan ser aplicables a todas, sin menoscabo del particular proceso de desarrollo de cada una”, Teología india. Antología, Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2000, 31.
- ⁴ E. López, *Teología india. Antología*, p. 24, 25, 29, 31.
- ⁵ A propósito se vea la obra pionera: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima: Editorial Universitaria, CEP, 1971.
- ⁶ Ambato (Ecuador, 24-28 de abril, 1967), Melgar (Colombia, 20-27 de abril, 1968), Caracas (Venezuela, 14-19 de septiembre, 1969), Xicotepec de Juárez, Puebla (México, 25-28 de enero, 1970), Iquitos (Perú, 21-27 de marzo, 1971), Manaus I (Brasil, 20-25 de junio, 1977) y otras iniciativas posteriores.
- ⁷ Departamento de Misiones-DEMIS 9, *Documentos de Pastoral Indígena*, Bogotá: Centro de Publicaciones CELAM, 1989, 7. Más detalles: J. Gorski, *El desarrollo histórico de*

la misionología en América Latina. Orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del CELAM (1966-1979), La Paz: Taller-Escuela de Artes Gráficas del Colegio Don Bosco, 1985; N. Sarmiento, *Caminos de Teología India*, Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2000; R. Tomichá, "Buena Noticia e Interacción cultural en América Latina y El Caribe. Algunas consideraciones", en *Yachay*, año 24, n. 46 (2007) 23-62.

- 8 Epístola 101 (PG 37,181). Véase también: J. Gorski-R. Tomichá, *Semillas del Verbo. Consideraciones teológicas*, Cochabamba: Editorial Verbo Divino-Instituto de Misionología, 2006.
- 9 Para cuanto sigue: R. Tomichá, "Integración de los indígenas", en *¡Abba! Enciclopedia del cristianismo contemporáneo en España y Latinoamérica*. Testigos. Biblia. Historia de la Iglesia. Protagonistas. Corrientes. Pueblos de la Tierra, dir. Eloy Bueno de la Fuente - Roberto Calvo Pérez, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2011, 1369-1374.
- 10 Más detalles: F. Arizmendi Esquivel, "Eventos del CELAM y de la CEM sobre Teología India", *Boletín CELAM* n. 321 (Julio-Septiembre 2008) y en la red (www.celam.org, visitado el 9 de diciembre de 2012). Sobre Aparecida y los indígenas: E. López, "La Teología India en la Iglesia, un balance después de Aparecida", 12 de diciembre de 2007, en *Revista Iberoamericana de Teología*, n. 6 (enero-junio 2008) 87-117; también en muchos lugares de la red.
- 11 1) Oaxaca (México, 21-26 de abril, 2002), tema: "Emergencia Indígena: Desafío para la pastoral de la Iglesia"; 2) Riobamba (Ecuador, 21-25 de octubre, 2002), tema: "Simposio-Diálogo entre obispos y expertos en teología india"; 3) Guatemala (23-28 de octubre, 2006), tema: "Cristo en los pueblos indígenas"; 4) Lima (28 marzo-2 abril, 2011), tema: "El sueño de Dios en la creación humana y el cosmos". Más detalles: F. Arizmendi Esquivel, "Eventos del CELAM y de la CEM sobre Teología India", citado.
- 12 1) México (16-23 de septiembre, 1990) simplemente con el tema "Teología India"; 2) Panamá (29 noviembre-3 diciembre, 1993) también con el tema "Teología India"; 3) Cochabamba (Bolivia, 24-30 agosto, 1997), con el tema: "Sabiduría indígena, fuente de esperanza"; 4) Asunción (6-10 mayo, 2002) con el tema: "En busca de la tierra sin mal: mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios"; 5) Manaus (Brasil, 21-26 abril, 2006) con el tema: "La fuerza de los pequeños, vida para el mundo"; 6) Berlín (El Salvador, 30 noviembre-4 diciembre, 2009) con el tema: "Movilidad humana, desafío y esperanza para los pueblos indígenas". Un recorrido histórico y síntesis sobre la AELAPI: J. García, AELAPI una empinada senda; ponencia presentada en el III Simposio Latinoamericano de Teología India, Guatemala, 23-28 de octubre de 2006, en www.aelapi.org (visitado el 7 de diciembre de 2012).
- 13 E. López, *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano*. México-Quito: CENAMI-Abya Yala, 1992, 7.
- 14 Congregación para la Doctrina de la fe, *Instrucción "donum veritatis" sobre la vocación eclesial del teólogo*, Roma 24 de marzo de 1990, n. 11.
- 15 E. López, *Teología india. Antología*, p. 32.
- 16 E. López, *Teología india. Antología*, p. 33.
- 17 E. López, *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano*, p. 9.
- 18 P. Suess, *Teología India como Teología Cristiana*, en *La fuerza de los pequeños, luz para el mundo*, V Encuentro de Teología India, Manaus 21-26 de abril 2006, Cochabamba: Editorial Verbo Divino-Instituto de Misionología, 2008, 116.
- 19 E. López, *Teología india. Antología*, p. 103.
- 20 "La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana". Lineamenta para la "XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos", Vaticano, 2 de febrero de 2011, n. 8 (www.vatican.org, visitado el 8 de diciembre de 2012).

- 21 Congregación para la Doctrina de la fe, Instrucción “Donum Veritatis” sobre la vocación eclesial del teólogo, Roma 24 de marzo de 1990, n. 7.
- 22 E. López, *Teología india. Antología*, Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 2000, 110-112.
- 23 Una aproximación al concepto de transculturalidad en palabras de uno de los especialistas en la filosofía y teología del mundo andino: “El concepto de ‘transculturalidad’ (del latín trans ‘más allá de’; ‘por medio de’) toma en cuenta los procesos históricos de cambio y transformación culturales. Una cultura real es el resultado de múltiples superposiciones, interferencias, modificaciones, negociaciones, selecciones y reestructuraciones de elementos culturales diversos que llevan a una ‘hibridación’ cultural. Las culturas de ayer se han ‘trans-cedido’ hacia las culturas actuales, y las culturas de hoy van a ‘trans-ceder’ hacia culturas inéditas”. J. Estermann, *Interculturalidad. Vivir la diversidad*, La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, 2010, 50.
- 24 “La mujer es quien ayuda a que la cultura se haga fuerte desde el hogar y transmite valores como: compartir, reciprocidad, minga, solidaridad, diálogo, consenso; con la vivencia de estos valores y lo que la mujer es en la vida silenciosa del hogar, puedo decir que la esencia de la espiritualidad indígena está en la mujer indígena”. L.M. Romero, *Proceso histórico y análisis teológico de los Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (SICNIE)*, 1988-2008; tesis de licenciatura presentada en la Universidad Politécnica Salesiana para obtener el título en Teología Pastoral, Quito 2010, inédita, cap. 2.3 final.
- 25 A estas cinco últimas revoluciones, ya se refería Fernando Mires a fines del siglo pasado: F. Mires, *La revolución que nadie soñó, o, la otra posmodernidad*, Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996.
- 26 Un primer intento de aproximación teológica en clave “transitoria” se puede ver en dos artículos elaborados por el equipo de reflexión del Instituto latinoamericano de Misionología de Cochabamba: Equipo ILAMIS, La transitoriedad desde la hondura-anchura como método misionológico; ponencia conjunta presentada en la IV Conferencia y Asamblea de la IACM (sigla en inglés de la Asociación Internacional de Misionólogos Católicos) que tuvo lugar en Tagaytay City, Filipinas, del 27 de julio al 2 de agosto de 2010. Ponencia publicada en la revista de misionología Spiritus Edición hispanoamericana no 201 (2010) 67-77 y no 202 (2011) 90-101.
- 27 Dice la propuesta 54 del Sínodo de los obispos sobre la Nueva Evangelización: “El diálogo entre la ciencia y la fe es un campo vital en la Nueva Evangelización. Por un lado, este diálogo requiere la apertura de la razón al misterio que lo trasciende y la conciencia de los límites fundamentales del conocimiento científico. Por otra parte, también se requiere una fe que está abierta a la razón y a los resultados de la investigación científica” (www.zenit.org, visitado el 9 de diciembre de 2012).
- 28 S. Hawking, *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*, Barcelona: Crítica, 1988, 49. Más detalles sobre este tema: R. Tomichá, “Cosmos-creación: interrelaciones desde la física”, en *Diálogos A* n. 2 (2012) 58-62.
- 29 S.W. Hawking, *La teoría del todo. El origen y el destino del universo*, Barcelona: Crítica, 2007, 108.
- 30 S. Hawking-L. Mlodinow, *El Gran Diseño*, Barcelona: Crítica, 2010, 15-16.
- 31 Siguiendo a Jürgen Mittelstrass, concebimos la transdisciplinariedad como “formas integradas de investigación” que implica abordar y tener en cuenta en modo serio, profundo y amplio especialmente “los conjuntos problemáticos” de una realidad considerada compleja, transitoria, bio-diversa... y, por tanto, también las percepciones científicas de dicha realidad. Se vean en la red las voces “transdisciplinarity” y “transdisciplinarity” (<http://en.wikipedia.org>; <http://es.wikipedia.org>; sitios visitados el 4 de diciembre de 2012). En español: Sergio Osorio García, “El pensamiento complejo y la transdisciplinariedad: fenómenos emergentes de una nueva racionalidad”, en *Revista de la Facultad*

de Ciencias Económicas de la Universidad Militar de Granada, vol. XX (1/2012) 269-291 (pdf en la red).

³² R. Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid: Ediciones Siruela, 1999, 14.

³³ R. Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona: Herder, 2005, 19, 22, 21.

Escritos sobre Pluralismo 1992-2012

José María VIGIL

Partially multilingual edition



Free downloadable at: servicioskoinonia.org/LibrosDigitales

*Printable originals with full resolution can be requested
for local editions without profit purposes.*



Teología Feminista Latinoamericana de la Liberación

Balance y futuro

Olga Consuelo VÉLEZ CARO

Coordinadora de la Comisión Teológica de la Mujer, de la ASETT,
Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Introducción

Con ocasión de la celebración de los cuarenta años de la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*,¹ surge la pregunta por la teología feminista latinoamericana en esta perspectiva liberadora y los desafíos que se presentan actualmente.

Como punto de partida cabe destacar que la urgencia de la realidad sociopolítica y económica que marcó la teología de la liberación mantuvo “invisibilizada” la realidad de la mujer hasta una década posterior. “La experiencia de Dios en el pobre y el oprimido” –punto de partida de la teología de la liberación–, no contemplaba la cuestión de género y, más aún, se pensaba que esta cuestión podría distraer este quehacer teológico de lo fundamental: “el pobre”. Sin embargo, desde dos frentes distintos, por una parte, la incidencia de los movimientos feministas² a nivel global y, por otra parte, la incursión de las mujeres en la reflexión de la teología de la liberación,³ se fueron abriendo caminos de inclusión de la mujer hasta llegar a formular tal teología como “teología feminista latinoamericana”. Sobre este camino y sus desafíos pendientes nos ocuparemos a continuación.

1. Caminar teológico feminista latinoamericano ⁴

La teología feminista latinoamericana se fue gestando en diversos encuentros realizados en el continente. El primero podemos situarlo en México, el Congreso de Tepeyac, en 1979, con participación de mujeres de distintos países y diversas afiliaciones religiosas. La reflexión teológica se concentró en los esfuerzos de las mujeres por ser actrices/sujetos. En 1984, impulsado por la comisión de mujeres de ASETT (Asociación

ecuménica de teólogos/as del Tercer mundo), se realizó en Bogotá otra reunión con el objetivo de planear diversos encuentros locales y continentales que impulsaran el trabajo teológico de la mujer. En 1985, en Petrópolis (Brasil), se llevó a cabo el primer encuentro sobre el Tema “La Mujer en las iglesias cristianas”. Aquí se concluyó que el punto de partida de la reflexión teológica hecha por mujeres, era la experiencia de opresión de la mujer y su experiencia de fe. Se tomó conciencia que la maternidad no es el único aspecto para valorar a la mujer porque ella es también “mediadora del Espíritu”. Se denunció el mundo patriarcal que limita a las mujeres al ámbito privado exaltando las cualidades atribuidas a la mujer tales como la sensibilidad, imaginación, intuición, mientras los varones están destinados para el ámbito público donde aparecen como seres racionales, objetivos, forjadores del futuro.

En 1986 se realizó, convocado por ASETT, el “Primer encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas en Argentina, donde además de otros temas como espiritualidad, cristología, Dios, María, etc., se comenzó a hablar de la opresión de género que hasta ahora no se había considerado en la teología de la liberación. Se tomó conciencia de que la opresión sociopolítica no era suficiente para pensar en la igualdad genérica. Por eso se vio necesario introducir la perspectiva de género.

En el mismo año se realizó el “Segundo Encuentro sobre la producción teológica femenina en las iglesias cristianas”, convocado por el programa “Mujer y Teología” del ISER (Instituto de estudios de la religión). Hasta entonces se hablaba de teología femenina o teología hecha por mujeres porque se daba una mutua desconfianza entre las feministas y las teólogas. Las primeras veían en la institución eclesial una de las causas de la opresión de la mujer y, las teólogas, siguiendo el espíritu liberador se centraban más en lo socioeconómico partiendo de la mujer doblemente oprimida en razón de su condición socioeconómica y su sexo. Desde esta clave se realizaba el trabajo teológico viendo en el Dios liberador al Dios que se solidariza con los oprimidos y oprimidas, rescatando el papel de las mujeres líderes en la Biblia y que contribuyen a la liberación del pueblo y también el de aquellas que pasan desapercibidas o son sacrificadas, siendo inocentes, víctimas del sistema patriarcal.

En diciembre de 1986 fue el convocado por ASETT otro encuentro, en Oaxtepec, México, bajo el título “Primer Encuentro Intercontinental de Teología desde la Perspectiva de la Mujer”. En este encuentro se reflexionó sobre la situación de las mujeres en las iglesias y sobre sus implicaciones teológicas respecto de la espiritualidad, la biblia, la cristología, la eclesiología y la metodología teológica. Lo más significativo fue la introducción del término “feminista” al reconocer que pese a las connotaciones negativas que podía tener esta palabra al estar relacionada con

el feminismo del primer mundo (que tenía otras preocupaciones) y con el recelo que suscita al interior de las iglesias, expresaba la ruptura que se quería establecer con el orden vigente y proponía una nueva forma de ser y de vivir la realidad.

Otros encuentros se realizaron en 1988 “Tercer encuentro de la Mujer y la teología”, en 1990 “Cuarto Encuentro Nacional de Teología desde la perspectiva de la mujer”, en 1992 “Quinto Encuentro Nacional de Teología desde la perspectiva de la mujer”. Igualmente en 1992, algunas teólogas del Centro Ecuaménico Diego de Medellín de Santiago (Chile) que ya habían organizado el programa “Teología desde la mujer”, crearon la revista “Conspirando” con el ánimo de convocar una red de mujeres de América Latina. En 1993, “Segundo Encuentro de Teólogas Latinoamericanas”, en 1994 se realizó un encuentro de “Profesoras de teología” donde se homenajeó a la teóloga argentina Beatriz Melano Couch, por ser la primera profesora de teología en América Latina. En ese mismo año ASETT convocó a teólogas del Sur y del Norte en Costa Rica para abordar el tema “Espiritualidad por la vida: Mujeres teólogas contra la violencia hacia las mujeres”.

En 1999, en Bogotá, convocadas por ASETT, se realizó un encuentro bajo el tema “Nuevas relaciones interhumanas para un nuevo orden mundial, en 2007 se llevó a cabo en Buenos Aires el “Primer Congreso de teólogas latinoamericanas y alemanas” bajo el título “Biografías, instituciones y ciudadanía. Teología y sociedad desde las perspectivas de las mujeres”. Este congreso reunió a más de 300 teólogas del continente, reconociendo el trabajo teológico de las pioneras. En 2008 se llevó a cabo el “Segundo simposio teológico sobre teología feminista intercultural” en el que se abordó el tema de “Cuerpos rotos-vidas sagradas. La sexualidad y la dignidad humana de las mujeres”.⁵ En 2009, en Bogotá, se llevó a cabo otro encuentro sobre violencia sexual, especialmente en el contexto colombiano. Finalmente en 2012, el Congreso Continental de Teología en São Leopoldo (Brasil), permitió la presencia de muchas mujeres del Continente y allí se constató que aún falta camino para una visibilización más plena de la contribución de las teólogas en el caminar teológico latinoamericano. Por eso sigue siendo urgente articular esfuerzos y constituir una verdadera red latinoamericana que apoye, impulse y divulgue la reflexión teológica hecha por mujeres desde tantos y diferentes ámbitos.

Sin duda muchos otros encuentros, grupos, redes, están vigentes en América Latina y están impulsando el trabajo de las mujeres en el campo teológico. No siempre es posible conocer todos los esfuerzos, mucho menos articularlos. Sin embargo se constata que es un fenómeno “irreversible” porque lo que está en juego es la dignidad y el reconocimiento social y eclesial de todas las mujeres del Continente.

2. Logros y desafíos pendientes

El apartado anterior nos permitió recuperar la “memoria” del caminar teológico de las mujeres en el continente. Asombra ver la evolución que se va perfilando a lo largo del tiempo y alegra constatar la conciencia más nítida y comprometida de dicho caminar. La Teología feminista latinoamericana la definía María Pilar Aquino en el año 2000 como “una reflexión crítica sobre la vivencia que las mujeres y hombres tenemos de Dios en nuestras prácticas que buscan transformar todas las instituciones y sistemas que producen empobrecimiento y violencia contra las mujeres y hombres, con el fin de avanzar hacia nuevas relaciones sociales gobernadas por la justicia y la integridad de vida, en un ambiente cultural libre de dominación patriarcal”.⁶ En estos doce años que han pasado, esa formulación sigue vigente aunque adquiere más diversidad de campos, incorporación de nuevos contextos, respuestas a nuevos desafíos.

Desde esa perspectiva, hablar de teología feminista latinoamericana es hablar de “teologías” porque a lo largo del continente son distintos y amplios los énfasis y enfoques que se van consolidando entre las teólogas. En primera instancia hay que anotar los desdoblamientos contextuales que de hecho se han realizado tanto en perspectiva negra como indígena. En el primer caso el objetivo es “articular críticamente la revelación de Dios en la vida cotidiana de las mujeres negras y en la historia del pueblo negro, vista como historia de salvación-liberación”.⁷ Respecto a la teología feminista indígena hay que anotar que si por una parte ha tenido la ventaja de conectar la realidad de la mujer con la madre tierra y la posibilidad de enriquecer la experiencia de la divinidad con la identidad de las culturas ancestrales, por otra, ha tenido más dificultad para incorporar los discursos de género al interior de este quehacer teológico, porque la cosmovisión indígena se resiste mucho más a dejarse permear por los cambios que conlleva la categoría género.

Desde este caminar teológico feminista latinoamericano, la pregunta que nos surge es sobre las realizaciones teológicas alcanzadas y los desafíos pendientes. ¿Qué frutos podemos recoger de esta tarea? ¿Cuáles son las aportaciones que pueden destacarse y que se van incorporando al quehacer teológico universal? Sin pretender nombrar todas las realizaciones, podemos señalar algunos principios fundamentales de los que parten las teologías feministas y algunos logros bíblicos y sistemáticos que se van alcanzando.

Entre los principios básicos podemos señalar está la afirmación fundamental de la igualdad entre varones y mujeres, el imperativo ético de denunciar toda situación de subordinación y violencia vivida por las mujeres, la necesidad de reconstruir la historia de las mujeres, tanto en los textos bíblicos como en la historia de nuestros pueblos, la apropiación

de las categorías críticas feministas de género como opción epistemológica en el quehacer teológico, la incorporación de estudios interdisciplinarios e interculturales para articular la racionalidad afectiva, la estética y la sabiduría desde el imaginario popular. Recientemente se comienzan a incorporar los estudios poscoloniales, etc.

Pasando a referirnos a los contenidos tratados por las teólogas feministas latinoamericanas cabe anotar la colección “Mujeres haciendo teologías” una iniciativa de “Teologanda”, un programa de estudios, investigaciones y publicaciones de Argentina que desde 2003 y con el auspicio de las instituciones académicas y eclesiales locales y el apoyo del Intercambio Cultural Latinoamericano Alemán, han sacado a la luz tres libros de los cuales los dos primeros ofrecen un “diccionario básico” y una “Antología de textos” de la producción de obras y artículos de las autoras pioneras de América Latina, el Caribe y Estados Unidos. Resulta dispendioso nombrar aquí las autoras y editores reseñados, que en total suman 217. Pero sí resulta significativo poder contar con estos esfuerzos que pese a no poder abarcar toda la producción teológica de todas las teólogas del continente, sí dan testimonio de un caminar fecundo, de una senda abierta, de un trabajo teológico que tiene identidad por sí mismo y es irreversible.

En este camino es importante destacar la hermenéutica bíblica latinoamericana que es una de las tareas de la teología feminista más desarrollada. Se comenzó recuperando las mujeres en la Biblia y el papel que han jugado en la historia de la salvación. Posteriormente se han ido interpretado los diferentes textos bíblicos desde el ámbito de las mujeres, recuperando las imágenes femeninas de Dios y su acción salvífica para mujeres y varones. Este trabajo bíblico se ha caracterizado por liberarse de la manera de expresar a Dios desde claves androcéntricas y patriarcales, revalorizar los rasgos asignados a las mujeres como presentes en Dios mismo y por ende en el género humano –varón y mujer- (maternidad, abnegación, ternura), acoger el cuerpo y lo cotidiano como categorías hermenéuticas, trabajar la fiesta, la alegría, el goce de la corporeidad y la sexualidad (Cantar de los Cantares) como parte integrante del desarrollo teológico.

Además de este trabajo hermenéutico, el trabajo sistemático está siendo cada vez más rico y está tocando todos los tratados clásicos de la teología. Temas de cristología, antropología teológica, eclesiología, misterio de Dios, pneumatología, mariología, etc., están siendo abordados, aportando los resultados de estas reflexiones al patrimonio teológico universal. Sin embargo, el camino por recorrer aún es vasto y amplio. Y por tanto, los desafíos son inmensos porque la teología feminista latinoamericana aún necesita ganar más espacio para ser reconocida en la propia comunidad teológica, en el ámbito universitario y en la iglesia.

La teología feminista latinoamericana, como todas las teologías del Continente, se ve abocada a continuar su desarrollo y a responder a los desafíos o a los “signos de los tiempos” que este presente trae. En este sentido se pueden hacer algunas apreciaciones y comentarios siempre con la certeza previa de ser puntos de vista personales y formulados desde el horizonte que se tiene delante.

Con respecto a la comunidad teológica, por citar un ejemplo reciente, se constató en el Congreso continental de Teología, al que ya nos referimos, realizado en octubre de 2012 en São Leopoldo, Brasil, que no se consiguió visibilizar suficientemente la reflexión teológica de las mujeres. Algunos aducirán que hubo presencia femenina en conferencias centrales, paneles y talleres. Y eso es verdad. Pero no es suficiente porque se reconoció que no se hicieron todos los esfuerzos necesarios para que asistieran más teólogas de la primera hora y de que ocuparan espacios más equitativos con los varones a lo largo de todo el congreso. Esa problemática se repite en muchos eventos teológicos porque sigue “molestando” el tener presente el principio ético de no sólo formular la igualdad entre varones y mujeres, sino el llevarla a la práctica. Se aduce que no hay suficientes mujeres teólogas (en cierto sentido es verdad), que no se les puede invitar por el sólo hecho de ser mujeres (también es razonable) pero parece que aún no es suficientemente fuerte el deseo de testimoniar una comunidad teológica inclusiva que vele por ser más parecida al querer de Jesús y, por tanto, se disponga a buscar todos los medios para superar los obstáculos reales que se pueden encontrar en ese ideal de comunidad teológica inclusiva. Sobra decir que se requiere una buena dosis de actitud “kenótica” por parte de los varones para saber ceder el lugar, conscientes de que el objetivo de tal actitud, es llevar a la praxis, la igualdad que se proclama en las ponencias y en los escritos.

Con respecto al ámbito universitario aún la presencia de la mujer es pequeña y todavía es ausente el discurso teológico feminista. A excepción de la Universidad Iberoamericana de México que tiene establecida la “Cátedra de Teología Feminista”, no se conocen⁸ programas académicos que tengan cursos obligatorios sobre esta temática. Sí existen asignaturas electivas o programación de cursos de extensión en esta área. De todas maneras son pocos y su alcance no es para un público significativo. De la misma manera falta en muchos teólogos y teólogas una opción consciente de incorporar referencias bibliográficas de mujeres. Pueden aducir que la bibliografía todavía no es extensa y, posiblemente, no tiene la calidad de “clásicos” de las temáticas teológicas. Puede haber algo de verdad pero esto no es suficiente. Existe producción y aunque no siempre responda a los métodos y epistemologías tradicionales, cuentan con suficiente rigurosidad metodológica y comunican contenidos imprescindibles para un caminar teológico que quiera estar a la altura de la época.

Otros aspectos necesitan un trabajo continuado para seguir fortaleciendo este trabajo teológico feminista. Entre estos, podemos señalar la importancia de rescatar la vida cotidiana, lo lúdico, la fiesta lo mismo que una visión positiva del cuerpo, la sexualidad y el placer, porque son aspectos que tradicionalmente han influido en la visión subordinada de la mujer y le han impedido un desarrollo pleno e integral. También se necesita articular más las teologías feministas indias, negras y ecofeministas para que visibilicen más el trabajo teológico e influyan en un ámbito más universal. Otro aspecto importante es seguir profundizando la reconstrucción feminista de los conceptos y temas centrales en teología sistemática, tales como Dios, Jesucristo, Iglesia, espiritualidad, sacramentos, gracia, pecado, vida, etc., y sistematizar las experiencias litúrgicas y los rituales feministas que celebran las resistencias y victorias de nuestras comunidades por una realidad libre de sexismo y de violencia sexual.

Además, la sistematización teológica feminista hoy ha de contribuir a una nueva construcción de relaciones entre los géneros. La nueva manera de ser y vivir el ser femenino, implica necesariamente una reconstrucción y adecuación del ser masculino. Género, como categoría de análisis implica la mirada integral sobre los dos géneros y su búsqueda conjunta de caminos posibles para la construcción de una sociedad equitativa donde la diferencia funcional no permita ninguna discriminación fundamental en ninguno de ellos.

También en tiempos de rescate de la espiritualidad urge una espiritualidad que favorezca esa nueva mirada sobre las relaciones de género y que posibilite nuevas integraciones de todas las dimensiones humanas en las liturgias y rituales. La espiritualidad ha de recuperar la riqueza de las múltiples formas de expresión humana lo mismo que su carácter apofántico y místico que contempla y queda inmerso en el misterio divino que es siempre “mayor”.

No queda ajeno a todo esto, seguir buscando métodos teológicos que garanticen la profundidad y pertinencia de las teologías feministas latinoamericanas, capaz de integrar otras racionalidades y sentires, en otras palabras, una visión más holística e integral que garantice esa comunión con Dios, con los demás, consigo mismo y con toda la creación.

3. Conclusión

La teología feminista latinoamericana constituye una palabra profética para la humanidad porque su mensaje apunta a la construcción de una nueva sociedad donde la inclusión de las mujeres devuelva el rostro original de la creación divina donde Dios “creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, varón y mujer los creó” (Gn 1,27). La teología feminista comunica la buena noticia de la igualdad

fundamental entre todos los seres humanos. Una afirmación que no es “teórica”, “universal” o “abstracta” sino que considera los sujetos concretos -las mujeres- en sus condiciones particulares de sexo, raza y condición social. Si en los inicios de esta teología se proclamó la necesidad de mirar la realidad humana desde la perspectiva de la mujer hoy se exige una resignificación de su ser y misión, al igual que la del varón, y su trabajo va mucho más allá de esa etapa inicial. Toda la teología está llamada a reconstruirse y a dejarse enriquecer con las nuevas categorías de análisis que ha incorporado esta teología y que permiten una nueva visión, más integral de la revelación divina y su sistematización teológica actual.

En realidad todo trabajo teológico es un “programa de acción”. La teología feminista latinoamericana implica una postura existencial, una transformación de mentalidades y estructuras, un partir de la realidad de las mujeres, iluminarla desde la fe y volver a ella para transformarla. Su desarrollo y consolidación contribuye decisivamente en devolver el lugar negado a las mujeres por tantos siglos y favorece su mayor desarrollo integral, al mismo tiempo que incorpora a los varones en esta misma búsqueda. Compromete a los dos géneros en la construcción de un mundo que hace presente de manera más clara el Reino de Dios, no sólo como una exigencia ética sino como imperativo de la fe en el Dios creador del género humano -varón y mujer- a los que les confió el devenir de la historia. Sólo una humanidad que reconozca la dignidad fundamental de todos los seres humanos, puede realizar el designio salvífico de Dios de llevar todo a su plenitud, cristificando en Él toda la realidad. Es importante remarcar que esa integralidad que se busca ha de mantener la vigencia de lo socioeconómico, integrando lo cultural, afectivo, personal, religioso. Esto se explicita porque hoy en el quehacer teológico latinoamericano, en aras de atender a otras dimensiones importantes, se corre el peligro de olvidar el punto de partida de este horizonte teológico: la urgencia de garantizar las condiciones de vida digna para todos y todas y el cubrimiento real y efectivo de sus necesidades humanas.

Finalmente, es importante anotar, que la teología feminista latinoamericana no es tarea de las mujeres. Tiene que ser un empeño común, sumando esfuerzos y apelando continuamente a la autenticidad humana y evangélica de nuestro ser teólogos/a y personas de fe porque lo que está en juego no es una realidad particular, una teología contextual o un movimiento social sino el género humano llamado a ser imagen y semejanza de Dios Trinidad.

Más aún, lo que nos interesa es recrear, resignificar, estrenar nuevas relaciones de género para conseguir un nuevo orden mundial donde la dignidad de los seres humanos sea inviolable, la comunión con la naturaleza una exigencia ineludible, el respeto a las culturas el ámbito

para conseguir el mayor desarrollo y la experiencia religiosa un horizonte profético capaz de abrir caminos de fraternidad y sororidad que permitan responder a los que preguntan “¿Cuándo llegará el reino de Dios?” con las mismas palabras de Jesús: “la venida del reino de Dios no es cosa que se pueda verificar. No van a decir: está aquí o allá. Sepan que el reino está en medio de ustedes” (Lc 17,20-21). Un trabajo teológico feminista que promueva la identidad y reconocimiento pleno de las mujeres en todas las instancias es signo de ese reino que no hace diferencia entre “judío y griego, esclavo y libre, entre varón y mujer, porque todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús (Gl 3,20).

Notas

- ¹ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972.
- ² En sentido amplio por feminismo entendemos el movimiento social que lucha por todos los derechos de las mujeres. Para un estudio más detallado de la teoría crítica feminista Cfr. Amorós, Cecilia, “El punto de vista feminista como crítica” en Bernabé, Carmen, *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998.
- ³ “Desde su inicio, la teología feminista hecha desde las mujeres latinoamericanas adoptó como principio central la vida de los pobres y oprimidos, situándose, consecuentemente, dentro de los cánones de la teología de la liberación. La reflexión teológica de las mujeres latinoamericanas concentró sus esfuerzos en las experiencias transformadoras de los grupos socioeclesiales donde los temas sociales y personales interactúan y se complementan entre sí, como es el caso de las mujeres”, Tepedino, Ana María y Aquino, María Pilar (Editoras), *Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana*, ASETT, Indo-American Press, Bogotá 1998, 14.
- ⁴ Seguimos fundamentalmente los aportes de Tepedino, Ana María, Aquino, María Pilar (Ed.), *Entre la indignación y la esperanza*, 15-40.
- ⁵ Las colaboraciones de las teólogas presentes en este encuentro salieron publicadas en: Aquino, María Pilar y Rosado-Nunes, María José, *Teología Feminista Intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*, Dabar, México 2008.
- ⁶ Aquino, María Pilar, “El siglo de las mujeres teología latinoamericana”, en *Christus*, México, 720 (sept.-oct., 2000) 36.
- ⁷ Aquino, María Pilar, “El siglo de las mujeres teología latinoamericana”, en *Christus*, México, 720 (sept.-oct., 2000) 43.
- ⁸ Esta afirmación puede tener la limitación de mi propia visión que sin duda no cuenta con toda la información requerida.

Diarmuid O'MURCHU

Teología Cuántica

Implicaciones espirituales de la nueva física



«Un error sobre las cosas del mundo, repercute en un error respecto a Dios», así lo repite varias veces Tomás de Aquino a lo largo de sus obras. Si conocemos mal o si interpretamos erradamente la realidad del cosmos, no nos haremos una idea cabal del Misterio Amoroso que es su origen fontal.

Es verdad que desde el siglo XVI asistimos a una «revolución científica» que nos ha dado una idea muy diferente del cosmos en el que habitamos. Pero la física cuántica ha desbordado toda imaginación: aun los conceptos más básicos (de masa, espacio, tiempo, velocidad...) han de ser reformulados después de Einstein. La física cuántica rompe toda nuestra lógica clásica. El mundo, la rea-

lidad, la materia, la vida... son otra cosa que lo que pensábamos. Estábamos llenos de errores sobre el mundo... lo que ha tenido que repercutir en nuestra imagen de Dios.

O'Murchu, teólogo irlandés, misionero del Sagrado Corazón, incursiona como pionero en la exploración de las tremendas «implicaciones espirituales» y teológicas con que nos desafía la física cuántica». Este libro nos invita a compartir este viaje fascinante.

Un nuevo libro de la colección «Tiempo axial» en la Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador

Vea el libro, recoja su índice, la presentación, la cubierta... y más información en:

<http://tiempoaxial.org>

See also O'Murchu's webpage: **<http://www.diarmuid13.com>**



Teología de la Liberación y Movimiento Ecuménico

Breve reflexión desde una práctica

Guillermo KERBER

Consejo Mundial de Iglesias

Ginebra, SUIZA - Montevideo, URUGUAY

La teología latinoamericana de la liberación está vigente, genera interés en variados ámbitos eclesiales en América Latina y muestra nuevos desarrollos, como mostró, por ejemplo, el reciente Congreso Continental de Teología celebrado en octubre de 2012 en la Unisinós en São Leopoldo, Brasil, donde participaron más de 700 personas de todo el Continente. Además, algunas de sus intuiciones fundamentales han sido adoptadas por instituciones y movimientos más allá de la Iglesia Católica y de América Latina. En esta breve reflexión, intentaré mostrar, a partir de mi experiencia de trabajo en el “mundo ecuménico”, que la teología de la liberación constituye, hoy, un estilo, una forma de hacer teología que está fuertemente enraizada en el movimiento ecuménico tanto a nivel local como global. En este breve artículo no pretendo profundizar ni mucho menos cubrir todas las implicaciones que sugiere el título. Tendrá un carácter más de tipo personal con algunas referencias bibliográficas para el lector inquieto que quiera ampliar la temática. Dada la pretensión de ir más allá del Continente latinoamericano, algunas de las referencias bibliográficas serán en inglés, dado que la bibliografía en castellano o portugués es más conocida para el lector.

Ecumenismo y movimiento ecuménico

El ecumenismo es el movimiento hacia la unidad de las iglesias cristianas. El Decreto sobre el Ecumenismo del Concilio Vaticano II (*Unitatis Redintegratio*) comienza de la siguiente manera: “Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los fines principa-

les que se ha propuesto el Sacrosanto Concilio Vaticano II, puesto que única es la Iglesia fundada por Cristo Señor, aun cuando son muchas las comuniones cristianas que se presentan a los hombres como la herencia de Jesucristo; todos se confiesan discípulos del Señor, pero sienten de modo distinto y siguen caminos diferentes, como si Cristo mismo estuviera dividido. División que abiertamente repugna a la voluntad de Cristo y es piedra de escándalo para el mundo y obstáculo para la causa de la difusión del Evangelio por todo el mundo”. (UR1).

En efecto, la división entre las diferentes iglesias cristianas es considerada por muchas de entre ellas como un antitestimonio a la hora de anunciar la buena noticia del Reino. Así, en varias iglesias se han creado comisiones, grupos de estudio y de trabajo, institutos que estudian y promueven el ecumenismo. Hay también grupos de trabajo establecidos oficialmente entre dos denominaciones cristianas, por ejemplo entre católicos y luteranos, entre ortodoxos y católicos, entre luteranos y anglicanos, etc. Estos grupos bilaterales, en su mayoría internacionales y de carácter teológico, han producido a lo largo de años variadas declaraciones conjuntas que, en su mayoría, son desconocidas por los fieles de las diferentes iglesias.

Hay también instancias multilaterales. Entre ellas se destaca la Comisión de Fe y Constitución cuyo objetivo es el de “proclamar la unidad de la iglesia de Jesucristo y exhortar a las iglesias a alcanzar el objetivo de la unidad visible”, a través, fundamentalmente, de programas de estudio sobre las cuestiones teológicas que actualmente dividen a las iglesias. La primera conferencia de Fe y Constitución tuvo lugar en 1927 en Lausana, Suiza, con representantes de las iglesias anglicanas, ortodoxas, provenientes de la Reforma e iglesias libres. La Iglesia Católica ha tenido representantes oficiales en la Comisión y en su Conferencias desde 1968.

Pero no todas las iglesias cristianas promueven o ni siquiera aceptan el ecumenismo. Hay algunas que lo rechazan atribuyéndole incluso inspiración demoníaca. Hay varias iglesias, por ejemplo, que se niegan, por principio, a participar de instancias en donde esté representada la Iglesia Católica. Además dentro de las iglesias con “vocación ecuménica” (entre las que se hayan las iglesias anglicana, católica, luterana, metodista, ortodoxa, reformada, etc.) no dejan de existir grupos opuestos a cualquier tipo de relación, trabajo, estudio u oración con otras iglesias.

Además de los diálogos bilaterales mencionados más arriba existen instituciones que expresan una voluntad ecuménica explícita. En muchos países existen Consejos Nacionales de Iglesias con representaciones de varias iglesias cristianas. Las organizaciones ecuménicas regionales son expresión ecuménica a nivel continental (la Iglesia Católica es miembro por ejemplo de la Conferencia de Iglesias del Caribe, de la Conferencia de

Iglesias del Pacífico y del Consejo de Iglesias de Medio Oriente, pero no del Consejo Latinoamericano de Iglesias o de la Conferencia de Iglesias de Toda África).

A nivel internacional, el Consejo Mundial de Iglesias, es un referente ecuménico ineludible, si bien la Iglesia Católica no es miembro.

A pesar de esta multitud de instancias institucionales, es importante sin embargo, a mi modo de ver, afirmar que el ecumenismo ha sido y continúa siendo hoy día un movimiento. Tiene, claro, expresiones institucionales que prestan un servicio relevante, pero éstas no lo agotan. Además de las instancias nacionales, continentales y globales mencionadas, hay miles de otras expresiones a nivel local, nacional, continental y global que viven el espíritu ecuménico en acciones como el servicio de un comedor para niños, en un grupo de lectura popular de la Biblia, en celebraciones litúrgicas, en grupos ad-hoc creados para responder a determinada problemática, entre muchas otras variantes.

No es el objeto de este artículo, entrar en los detalles de la historia y teología del movimiento ecuménico, sobre las que existe abundante bibliografía; sin embargo, creo que es bueno hacer esta breve introducción ya que en muchas instancias he descubierto que se sabe muy poco del mundo ecuménico.

La teología latinoamericana de la liberación

Tan difícil como lo anterior es resumir en algunos párrafos qué entiendo por teología latinoamericana de la liberación (en adelante TLL). Tal vez parezca extraña la introducción del adjetivo “latinoamericana”, ya que muchas veces hablamos de “teología de la liberación” a secas. Pero creo que es pertinente porque se han desarrollado también teologías africanas, asiáticas, negras, etc., de la liberación. Incluso me parece más adecuado hablar de “teologías latinoamericanas de la liberación”, en plural.

Es cierto que las TLL tienen una génesis común en la década de los 60 y 70 en América Latina. El surgimiento de aquéllas no puede entenderse al margen del proceso social, político y en muchos casos revolucionario de la región, la catalización de la categoría de dependencia (y su contracara la liberación) por las ciencias sociales latinoamericanas y su vinculación con otras disciplinas, como por ejemplo la pedagogía de la liberación desarrollada por Paulo Freire¹ o la filosofía de la liberación desarrollada por Enrique Dussel y otros.²

¿Por qué hablar de TLL en plural? Porque si bien todas son TLL, es diferente la teología de Gustavo Gutiérrez de la de Leonardo Boff, por tomar dos ejemplos de los considerados padres de la TLL. La matriz andina es insoslayable en Gutiérrez mientras que la brasileña lo será en

Leonardo Boff o en Rubem Alves. Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría, por su lado, presentarán versiones centroamericanas (y jesuitas), que desde los años 80, luego del asesinato de Monseñor Romero y de Ellacuría junto a otros compañeros jesuitas y dos mujeres en su casa en San Salvador, incluirá, en Sobrino, un fuerte énfasis en el martirio. Hacia el sur del continente, aún con grandes diferencias, Juan Luis Segundo, Julio de Santa Ana y José Míguez Bonino, son representativos de una manera rioplatense de hacer teología.

Es claro que el país de origen, con su historia, cultura e idiosincrasia no explica todo, pero me atrevería a decir que tiene un peso muy significativo a la hora de hacer teología de la liberación. No podría ser de otra manera. Si, como expresa Gutiérrez, la teología es reflexión sobre una práctica, ésta se da en una realidad muy concreta que le otorga una particularidad específica.

Los contenidos matriciales de las TLL

Si hay, como hemos apuntado más arriba, diferencias significativas entre las teologías de la liberación en América Latina, ¿por qué debemos llamarlas a todas de esa manera? La respuesta que pudiera parecer evidente no es válida. No es porque los teólogos hablan de la liberación. Juan Luis Segundo, por ejemplo, hablaba más de la “liberación de la teología”³ que de teología de la liberación. Como se ha afirmado muchas veces, las TLL no son teologías de “genitivo”, es decir, no son reflexiones teológicas sobre un tema, en nuestro caso, la liberación. Pero entonces, ¿cuál es su denominador común, si es que existe?

Gutiérrez en su artículo *Teología desde el reverso de la Historia*, escribió: "En la teología de hay dos intuiciones centrales que fueron las primeras, cronológicamente hablando, y que continúan constituyendo su columna vertebral. Nos referimos al método teológico y a la perspectiva del pobre".⁴

La perspectiva del pobre es el intento de ubicarse (como lugar social y epistemológico) como sujeto del quehacer teológico, en el lugar del pobre. El pobre no es, en las primeras TLL un concepto económico sino fundamentalmente sociológico. En su *Teología de Liberación*, Gutiérrez escribió: "El pobre hoy es el oprimido, el despojado por los poderosos, el proletario que lucha por sus más elementales derechos, la clase social explotada, el país que lucha por la liberación".⁵ Las diversas categorías sociológicas o políticas: los marginados, los oprimidos, los excluidos, las víctimas, son expresiones contemporáneas de lo que es el pobre en la Biblia y que se encuentra en el centro del mensaje paradójico de Jesús: "Bienaventurados ustedes los pobres, porque de ustedes es el reino de Dios" (Lucas 6, 20).

El método de la teología de la liberación (MTL) es la otra característica que subraya Gutiérrez. El MTL se ha presentado como un refinamiento de la metodología del Ver – Juzgar – Actuar. Estos tres momentos se refieren al conocimiento de la realidad (con un adecuado instrumental, donde se ha privilegiado la mediación socioanalítica) (ver), la confrontación de la realidad con la Palabra de Dios (o mediación hermenéutica, donde la teología juega un rol fundamental) (juzgar) y, finalmente, la acción consecuente con el juicio sobre la realidad (actuar). Otra forma de decirlo es la presentada por Ellacuría, “la teología ha sido históricamente una reflexión sobre la fe, desde una determinada situación social y cultural”.⁶ La teología es, pues, para los teólogos latinoamericanos un segundo momento. El primer momento es la realidad, la vida, la historia. La teología como un segundo momento es una re-flexión, una vuelta a la realidad. Como expresa Gutiérrez dijo: “La teología, como reflexión crítica sobre la praxis histórica iluminada por la Palabra, no sólo no sustituye a otras funciones de la teología como sabiduría y como conocimiento racional sino que las presupone y las necesita”.⁷

Además de estos dos elementos, la perspectiva del pobre y el método teológico quisiera agregar otros que considero también centrales en el quehacer de las TLL. En primer lugar la **dimensión comunitaria**. La experiencia cristiana latinoamericana es experiencia que nace de una comunidad. Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en sus múltiples expresiones son una manifestación de esta dimensión en el Continente. Las comunidades son la fuerza motriz de una nueva manera de ser Iglesia, que retoma las características de las primeras comunidades cristianas de las que nos hablan los Hechos de los Apóstoles y las Cartas en el Nuevo Testamento. Las comunidades reflexionan juntas, oran juntas, celebran la vida con solidaridad y alegría en medio de la pobreza, la exclusión, la violencia y la muerte. Es esta vivencia eclesial que Leonardo Boff subraya en su libro *Iglesia: carisma y poder*.⁸

Esta vivencia comunitaria de la fe se nutre de la **Biblia**, de la Palabra. La lectura popular de la Biblia se convierte en una práctica que ilumina la vida cotidiana.⁹ A la vez, un componente muchas veces no suficientemente subrayado cuando se describen las TLL, es el de la **espiritualidad**. Como escribe Leonardo Boff, “La teología de la liberación nació de una profunda experiencia espiritual: la sensibilidad y el amor por los pobres, que constituyen las grandes mayorías de nuestro continente”.¹⁰ La espiritualidad de la liberación es desarrollada en algunas de las publicaciones de Gutiérrez y de Leonardo Boff.¹¹

Así pues, en resumen, las TLL pueden ser caracterizadas por la perspectiva del pobre, una metodología particular, la dimensión comunitaria, la lectura popular de la Biblia y la espiritualidad.

¿Por qué me he detenido en presentar sintéticamente los elementos centrales de las TLL? Porque éstos se ven reflejados en la teología y la práctica del movimiento ecuménico. No intentaré hacer un recorrido pormenorizado de cada uno de estos componentes pero sí mostrar algunos ejemplos.

El movimiento ecuménico y las teologías latinoamericanas de la liberación

La génesis, el desarrollo y algunos temas actuales

Muchas veces se identifica a la TL no sólo con América Latina sino también con la Iglesia Católica. Si bien, como dije más arriba lo primero es aceptable si hablamos de TLL, lo segundo presenta algunas dificultades. En primer lugar, porque es bueno recordar que la primera vez que aparece sistematizado el concepto de teología de la liberación, éste no proviene del ámbito católico sino protestante. Es la tesis de doctorado del presbiteriano brasileño Rubem Alves, defendida en 1968, que tiene como título “Por una teología de la liberación”.¹² Un autor extremadamente rico (y a veces complejo) en su propuesta de una teopoética (una combinación de teología y poesía) que intenta responder a cuestiones centrales que se plantea el ser humano en el mundo contemporáneo.

Otros pensadores protestantes ofrecerán desde los 70 una contribución significativa a la TLL, entre ellos los mencionados José Miguez Bonino y Julio de Santa Ana. Pero aquí tampoco quiero extenderme; tan sólo subrayar que ya desde su génesis, la TLL cuenta con un fuerte componente ecuménico.

Si recorremos las diferentes temáticas, veremos que junto a autores católicos conocidos existen otros autores, protestantes, que han contribuido sustancialmente a su desarrollo. Por ejemplo en la lectura popular de la Biblia, el nombre de Carlos Mesters no puede disociarse del de Milton Schwantes, pastor luterano brasileño. Mesters y Schwantes desarrollan una prolífica literatura que será utilizada por comunidades en todo el Continente.¹³

Si miramos los desarrollos más importantes de la TLL en los últimos veinticinco años no podemos dejar de mencionar la **teología indígena**. Éste era un tema ausente en la TLL de la primera hora. Había, es cierto, en la época, estudios en profundidad relativos a la historia, la antropología,¹⁴ pero sin ser necesariamente una recepción por parte de la teología. Es en el proceso hacia la conmemoración de los 500 años de la Conquista en 1992 cuando los movimientos indígenas ganan relevancia política y teólogos indígenas cristianos llevan adelante una reflexión sistematizada. Esta reflexión será ecuménica. Algunos autores vinculan directamente la teología indígena con la teología de la liberación. Humberto Ramos

Salazar, teólogo luterano boliviano, por ejemplo, escribe: “Llamamos teología aymara a la experiencia religiosa de los aymaras hoy, basada en su memoria histórica fundante, que le permite hacer una reflexión teológica contextual y hace un llamado a actitudes de vida”. Y en una nota a pie explica: “La teología aymara debe utilizar como fundamento el método de la teología de la liberación” y cita explícitamente a Gustavo Gutiérrez y Clodovis Boff.¹⁵ Permítanme en este tema rendir homenaje a mi colega y amiga Maria (Phaxsi) Chávez Quispe, teóloga metodista boliviana que contribuyó significativamente al desarrollo de la teología indígena a nivel global y que falleció en 2012.¹⁶

Es a partir de reflexiones como las de Salazar Ramos como se han desarrollado teologías indígenas. Estas, que incluyen entre otras teologías aymara, quechua, maya, guaraní, desarrollan conceptos como Madre Tierra o el “buen vivir”, que contribuyen a una diferente aproximación en lo que tiene que ver con la relación del ser humano con la creación o con la dignidad de vida.

Otro desarrollo importante en lo que podríamos llamar teología ecuménica de la liberación, fue el impulso de la **teología ecofeminista**. Ivone Gebara ha sido la autora más conocida en nuestro continente. Para Gebara, adoptar una perspectiva ecofeminista, es decir, una combinación de feminismo y ecología social desde una perspectiva holística, ha cambiado su manera de mirar el mundo, a la gente y a los acontecimientos. Dejando de lado una cosmovisión exclusivamente antropocéntrica (centrada en el hombre) y androcéntrica (centrada en el varón) es posible ver más claramente cómo los cuerpos de los seres humanos son afectados no sólo por la explotación laboral, el desempleo y las dificultades económicas, sino también cómo la exclusión del pobre está vinculada a la destrucción de la tierra, al racismo y a la militarización. La teología ecofeminista ha tenido una clara connotación ecuménica. A autoras católicas como Gebara o, en Estados Unidos, Rosemary Radford Ruether, se agregan la anglicana Sallie MacFague, Aruna Gnanadasson de la iglesia de India del Sur, entre muchas otras.

No sólo autores individuales provenientes de Iglesias cristianas no católicas han contribuido a la TEL. Instituciones a nivel nacional o global han claramente adoptado los postulados de la TL. Veamos algunos ejemplos. El Departamento Ecu­mé­ni­co de Investigaciones (DEI) de San José, Costa Rica, es un pionero en el estudio de la relación entre teología y economía donde se destaca el trabajo de Franz Hinkelammert continuado en Brasil por Jung Mo Sung, cuya tesis de doctorado es justamente el lugar (o no lugar) de la economía en la teología de la liberación.

Pero fuera del Continente también se utiliza el método de la TLL. Por ejemplo el estudio sobre cambio climático producido por el Consejo

de Iglesias de África del Sur en 2009 utiliza explícitamente la metodología del Ver-Juzgar-Actuar en la articulación de los capítulos.

La perspectiva del pobre es el *leit-motiv* del Plan estratégico 2007-2012 del Departamento de Servicio Mundial de la Federación Luterana Mundial: “Defender los derechos de los pobres y oprimidos” mientras que la Alianza ACT, creada en 2008 y con trabajo en más de cien países, por su parte, se presenta como “una red de más de 130 iglesias y organismos cristianos trabajando unidos por un cambio positivo y sostenible en las vidas de las personas afectadas por la pobreza y la injusticia a través de iniciativas coordinadas de ayuda humanitaria, desarrollo e incidencia”.

He dejado para el final el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), organismo en el que he estado trabajando durante los últimos doce años. La historia del CMI desde 1970 ha estado, por un lado, fuertemente influenciada por la TL y específicamente la TLL. Por otro lado, como institución y a través de integrantes de su personal en Ginebra y en otros lugares ha contribuido y apoyado significativamente su desarrollo.

Recordemos por ejemplo que en 1970, cuando Paulo Freire debe exiliarse de Brasil a causa de la dictadura, en lugar de aceptar un puesto de profesor e investigador en la Universidad de Harvard, donde estaba enseñando, se integra como consultor al departamento de educación del Consejo Mundial de Iglesias, donde permanecerá hasta 1979, año en que regresa a Brasil. En esa época producirá importantes libros sobre educación popular y liberación, y ampliara su horizonte, especialmente por sus viajes a África.

Julio de Santa Ana también trabajará en el CMI desde los años 70 y en esa época será el autor de “Hacia una iglesia de los pobres” (1972) y editor de “Buena Noticia para los pobres: el desafío de los pobres en la historia de la iglesia “ (1977) , publicados por el CMI.

Muchos de los teólogos que han trabajado en el CMI han sido miembros de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT, su sigla en inglés) y desde la creación del Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL), como fruto del proceso del Foro Social Mundial, el CMI ha tenido una participación activa .

Conclusión

En este breve artículo he intentado mostrar cómo, desde los inicios, la TLL ha tenido una matriz ecuménica. Teólogos protestantes y católicos han desarrollado esta teología. A esfuerzos individuales se han agregado, en muchos países, esfuerzos conjuntos que a través de centros de estudio, grupos de trabajo y otras instancias, han avanzado en el quehacer teológico. De la mano del movimiento ecuménico, la TLL ha cruzado océanos y

se han desarrollado teologías asiáticas, africanas de la liberación. Algunas instituciones han incluido la metodología y la perspectiva del pobre en su acción. Hoy, cuando la teología enfrenta nuevos desafíos —las crisis económica, climática y del agua, los fundamentalismos religiosos, nuevos rostros de la exclusión...—, la teología ecuménica de la liberación tiene aún mucho para ofrecer.

Notas

- ¹ Cf. e.g. FREIRE, Paulo, *Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra, Rio de Janeiro 1970.
- ² Cf. e.g. DUSSEL, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Siglo XXI-USTA, Buenos Aires - Bogotá 1973-1980; vols. I-V.
- ³ SEGUNDO, Juan Luis, *Liberación de la teología*. Lohlé, Buenos Aires 1975.
- ⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología desde el reverso de la historia*, in *La fuerza histórica de los pobres*. Sígueme, Salamanca 1982, p. 257.
- ⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca 1980 (1ª edición, CEP Lima 1971), p. 385.
- ⁶ ELLACURÍA, Ignacio, *Tesis sobre posibilidad, necesidad y método de una teología latinoamericana*, in Universidad Pontificia Comillas (ed.) *Teología y mundo contemporáneo*. Cristiandad, Madrid 1976, p. 326.
- ⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación*, p. 38.
- ⁸ BOFF, Leonardo, *Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de eclesiologia Militante*. Vozes, Petrópolis 1981.
- ⁹ Uno de los más conocidos autores en este campo ha sido el P. Carlos Mesters. Cf. e.g. MESTERS, Carlos, *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Vozes, Petrópolis 1983.
- ¹⁰ BOFF, Leonardo, *Teologia desde el cautiverio*. IAPS, Bogotá 1975, p. 14.
- ¹¹ Cf. *inter alia* GUTIÉRREZ, Gustavo, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Sígueme, Salamanca 1984. Idem., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. CEP, Lima 1986. , BOFF, Leonardo, *Atualidade da experiência de Deus*. Vozes Petrópolis 1974; idem. *O Pai nosso. A oração da libertação integral*. Vozes, Petrópolis 1978 . Idem. *Mestre Eckhart: a mística do ser e do não ter*. Vozes, Petrópolis 1983.
- ¹² La tesis fue publicada en 1969 en inglés con un título cambiado *A Theology of Human Hope*. Corpus, Washington, por decisión del editor.
- ¹³ Cf. E.g. MESTERS, SCHWANTES *et al.*, *Leitura popular da Bíblia*, Vozes, Petrópolis 1988.
- ¹⁴ Valga a título de ejemplo los numerosos estudios del P. Bartomeu Melià SJ sobre los *mbýá guaraní*.
- ¹⁵ RAMOS SALAZAR, Humberto, *Hacia una teología aymara*, CTP-CMI, La Paz 1997, p. 131
- ¹⁶ Cf. e.g. el volumen de la *Ecumenical Review* dedicado a teologías y espiritualidades indígenas que coordinó como editora invitada en 2010. *Ecumenical Review*, volume 62, Issue 4, December 2010.

- ¹⁷ Cf. e.g. GEBARA, Ivone, *Teologia ecofeminista. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. Olho d'agua, São Paulo 1997.
- ¹⁸ Ver en castellano por ejemplo, MCFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una época ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.
- ¹⁹ Ver la compilación de RADFORD-RUETHER, Rosemary (ed.), *Women healing earth. Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*. Orbis Books, Maryknoll, NY 1996
- ²⁰ South African Council of Churches – Climate Change Committee, Climate change – A challenge to the Churches in South Africa, SACC, Johannesburg 2009, accesible en : http://acen.anglicancommunion.org/_userfiles/File/climate_change_churches_in_sa.pdf
- ²¹ Cf. www.lutheranworld.org/What_We_Do/DWS/DWS-Documents/EN/DWS-Stratplan.pdf
- ²² Cf. www.actalliance.org
- ²³ Las más recientes publicaciones de Julio de Santa Ana son *Religions Today: Their Challenge to the Ecumenical Movement* (2005) y *Beyond Idealism: A Way Ahead for Ecumenical Social Ethics* (2006)
- ²⁴ Cf. www.eatwot.net y www.wftl.org respectivamente. También, de la EATWOT: <http://InternationalTheologicalCommission.org>



Teología de la Liberación y Cristianismo Mundial

Hacia una recuperación del cristianismo culturalmente plural

Jorge E. CASTILLO GUERRA

Universidad Radboud e Instituto de Ciencias de la Misión (NIM)

Nimega, HOLANDA - Panamá, PANAMÁ

«Cristianismo mundial» es una nueva perspectiva en la teología dirigida al estudio de las múltiples realidades y experiencias del cristianismo en sus diferentes regiones. Tomando como base otras disciplinas teológicas, tales como la historia de la iglesia, los estudios del cristianismo oriental, la teología sistemática y las ciencias de la misión, el cristianismo mundial pretende responder a preguntas relacionadas con la identidad local de comunidades cristianas. Por ejemplo, de los cristianos coptos de Etiopía, los movimientos pentecostales brasileños, cristianos reformados en España, anglicanos de Nigeria o católicos de Corea del Sur.

Una noción fundamental en el cristianismo mundial es que el cristianismo no es la religión de una región sino de muchas regiones y comunidades. De aquí se desprende una comprensión plural del cristianismo, que implica una valoración de los rasgos propios que diferentes tradiciones han tejido a partir sus propias cosmovisiones, evoluciones sociopolíticas, orientaciones culturales y la interacción con religiones autóctonas. Tradiciones, ritos, valores espirituales y compresiones de fe expresan hoy la pluralidad de cristianismos que son puestos en contacto con otros a través del enfoque ecuménico e intercultural en los estudios del cristianismo mundial. Pero, ¿de dónde provino el interés por el cristianismo mundial? ¿Cuál es su alcance para la actual comprensión del cristianismo? En este artículo ofrecemos una breve introducción al trasfondo histórico del cristianismo mundial y en sus premisas fundamentales. Nuestra tesis central es que el cristianismo mundial contribuye a una recuperación de la identidad cristiana plural introducida en el cristianismo primitivo.

El cristianismo del concilio de Jerusalén

El advenimiento de un cristianismo mundial guarda una profunda relación con la historia de la misión cristiana, dado que el cristianismo siempre se ha empeñado en llevar el mensaje cristiano a nuevos grupos. El NT nos narra que san Pablo visita comunidades de judíos en la diáspora y que muchos se convierten y aceptan seguir a Jesús. También muchos griegos y romanos deciden tomar parte en el cristianismo emergente.

No obstante, dentro de la iglesia joven surgían nuevas preguntas sobre el trato y la posición de aquellos nuevos miembros: ¿cómo comprender el anuncio del evangelio a todos los pueblos? O ¿qué hacer con los gentiles recién convertidos al cristianismo? La pregunta sobre el anuncio de la buena nueva a judíos y no judíos desencadena una de las más profundas crisis en la historia de los primeros cristianos. Actos tradicionalmente judíos como la circuncisión, el sabbat, la llamada dieta kosher o los ritos de purificación constituían una pesada carga para los gentiles, griegos o romanos que habían aceptado la fe de Jesús y que difícilmente aceptaban que ésta estuviese ligada a una conversión al judaísmo.

El libro de los Hechos de los Apóstoles 15, 28-29 nos narra que el Concilio de Jerusalén fue convocado para encontrar respuestas a tal desafío. Sin entrar en discusiones sobre la idealización de este acontecimiento en la redacción lucana, podemos deducir, que los primeros cristianos introducen un nuevo modelo de misión abierto a diferentes pueblos y, que este modelo de misión implica una determinación de la identidad del cristianismo como una fe ligada a un modo de vida que no impone una cultura, ni siquiera la judía.

En su carta a los Gálatas, capítulos 2-3, san Pablo explica el espíritu del concilio de Jerusalén como un llamado a difundir la fe en Jesucristo a través de encuentros libres de presión, en una esfera de respeto y acompañado con el testimonio de encarnación en la fe y cultura de los pueblos. De este modo, podemos constatar que el modelo de misión paulina predispone a una profunda apertura a la diversidad cultural. Además, los paganos convertidos al cristianismo son valorados en su capacidad para anunciar y testimoniar el mensaje cristiano, y sus orígenes étnicos y culturales no son ya piedras de tropiezo para la acción del Espíritu.

Las diferentes cartas evangélicas y diversidad de énfasis que encontramos en las narraciones sobre la vida de Jesús ilustran que tal apertura cultural también tiene un impacto en la comprensión del mensaje de Jesús. Los diversos emplazamientos (*Sitz im Leben*) en la vida, muerte y fe de las comunidades cristianas primitivas representan matrices contextuales para explicarlo y comprenderlo. De esta manera las primeras iglesias cristianas introducen una “pluralidad hermenéutica” fundante en el cristianismo (Strong y Strong 2006).

Cristianismo: conversión a la cultura europea

El modelo de cristianismo del concilio de Jerusalén sufrió grandes cambios desde el campo político. En efecto, la conversión del rey Tiridates III de Armenia al cristianismo, en el siglo III, constituye la primera transformación del cristianismo en una religión política. Las metas de la comunidad cristianas fueron subordinadas a las metas políticas y estratégicas del reino. Más adelante, a través del edicto de Tesalónica, en el año 380, el emperador Teodosio hace del cristianismo la religión oficial del imperio romano. Este reconocimiento tendrá muchas ventajas para los cristianos, principalmente la libertad religiosa; al mismo tiempo, introduce una profunda división, a través de la limitación de la geografía del cristianismo a las fronteras del imperio. De esta forma se excluyen las encarnaciones del cristianismo en regiones del norte de África, Persia y la India y se pone en marcha una progresiva identificación del cristianismo con las culturas dominantes de la Europa occidental.

La identificación del cristianismo con la cultura europea conoce su punto más alto durante la expansión colonizadora en el siglo XV, cuando los imperios imponen su propia cristiandad a los pueblos subyugados. La conversión al cristianismo suponía la conversión a la cultura europea a través del aprendizaje de una nueva cosmología y la aceptación de una liturgia y verdades de fe fuertemente influenciadas por la filosofía griega. Se aplicaba la llamada “teología de la *tábula rasa*”, los pueblos colonizados eran “hojas en blanco”, porque no mostraban evidencias de una relación con Dios. Igualmente, se les negaba a priori su capacidad para expresar la fe a partir de sus propias tradiciones culturales o propio *Sitz im Leben*. En cambio se valoraba su reproducción de la cristiandad impuesta por el imperio y el establecimiento de una relación con Dios en una simbología exógena. La misión portuguesa para convertir los cristianos pertenecientes a la Iglesia de Malankara, India, una de las más antiguas del cristianismo, fundada, según la tradición, por santo Tomás alrededor del año 50, constituye un doloroso episodio que ilustra el alcance de esta comprensión monocultural del cristianismo. La pluralidad cultural y hermenéutica propuesta por el concilio de Jerusalén brillaba por su ausencia en una política imperial empeñada en apoderarse del mundo del otro e invadirle religiosamente y que impone una implantación traumática del cristianismo (Oborji 2002).

Hacia una recuperación del cristianismo culturalmente plural

A partir del siglo pasado una serie de acontecimientos contribuyen a una valoración de las encarnaciones locales del cristianismo. La Conferencia Mundial Misionera (World Missionary Conference) de Edinburgo en 1910 significó un primer paso para superar barreras confe-

sionales entre las iglesias europeas. Posteriormente, el Primer Congreso Evangélico Latinoamericano en Panamá (1916) y las conferencias de Jerusalén (1928), Tambarán (India, 1938) y Willingen (Alemania, 1952) profundizan la apertura ecuménica e inauguran nuevos espacios para valorar las realidades sociales y culturales de las Iglesias fuera de Europa. La fundación de Consejo Mundial de Iglesias (Ámsterdam, 1948) afianza la gestación del movimiento ecuménico. En especial, la conferencia de Willingen introduce la teología de la *missio Dei*, que interpreta la misión cristiana no como la misión de la Iglesia, sino como participación en la misión de Dios. Posteriormente el Concilio Vaticano II introduce también una noción de misión eclesial en relación con la misión de Jesús, como servicio al reino de Dios (Lumen Gentium 5) y como razón de su origen trinitario (Ad Gentes 1, 2). La teología de la *missio Dei* y la teología conciliar establecen una relación directa entre Dios y su pueblo y pone a la institución eclesial al servicio de esa relación.

Este espíritu renovador concuerda con el surgimiento de una teología que a partir de la opción por los pobres critica el modelo de exportación del cristianismo europeo. La naciente teología de la liberación (TL) introduce un método teológico que asume la propia realidad social y política como punto de partida del quehacer teológico. En consecuencia, los teólogos de la primera generación como Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Rubem Alves, Hugo Assman, José Comblin y José Míguez Bonino entre otros, reinterpretan corrientes pastorales y teológicas europeas, tales como el método ver-juzgar-actuar, del belga Joseph Cardijn, fundador de la acción católica. Otras bases que sustentan las claves hermenéuticas de la naciente teología latinoamericana provienen de la *Nouvelle Théologie*, la teología como antropología de Karl Rahner, la teología del *mysterium salutis*, la teología conciliar y, lo que podemos denominar, la teología de Medellín (II Conferencia del CELAM). La TL ofrece una recepción creativa de estas corrientes porque las acerca a su propio contexto, marcado por la pobreza, la opresión política, militar, el intervencionismo estadounidense y la aparición de movimientos revolucionarios. Con la ayuda de nuevas herramientas analíticas, tales como la teoría de la dependencia, el neomarxismo (sobre todo francés), la filosofía crítica de la Escuela de Frankfurt, la TL introduce una novedosa aproximación a la realidad desde la cual se propone hacer teología. Es necesario añadir, que éstas nuevas orientaciones teóricas prácticamente no entablaron un diálogo con tradiciones de pensamiento crítico latinoamericano, tales como las corrientes filosóficas que existían alrededor de las obras de Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, José Martí o Leopoldo Zea, teniendo a José Carlos Mariátegui como una de las contadas excepciones. A pesar de ello, el aparato teórico de la TL sintonizaba con experiencias pedagógicas y pastorales igualmente

innovadoras, entre ellas, el movimiento de educación de base en Brasil, introducido por Paulo Freire, y el movimiento Familia de Dios, del barrio San Mguelito de Panamá, coordinado de Leo Mahon, que darán lugar a las primeras comunidades eclesiales de base.

La naciente TL no solamente plantea hacer teología desde América Latina sino que propone que esa teología se haga desde la situación y perspectiva de los pobres, de tal modo que los teólogos no inventen la teología sino que la reflexionen a partir de la fe y la esperanza liberadora de los pobres. De esta forma la opción por los pobres introduce un cambio radical en la teología porque transforma su lectura de la realidad social, política y cultural y su hermenéutica en un cometido contextualizador y al servicio de la liberación.

En especial, el trabajo pionero de Enrique Dussel, con su historia eclesial a partir de los vencidos, los pueblos conquistados y “descubiertos”, introduce una nueva visión popular que conlleva a una deconstrucción postcolonial de la historiografía en boga (Dussel 1967). En consecuencia, la historia del cristianismo no es sin más la historia de las instituciones eclesiales europeas sino la historia de las comunidades cristianas y de sus luchas liberadoras. La nueva historiografía de Dussel constituye la “primera reinterpretación de una historia religiosa desde el punto de vista de la historia mundial de las culturas” (Dussel 2004: 127). Y pone en claro que la opción por los pobres y el giro contextual hacia América Latina y el Caribe no tiene porque limitar la teología a una región geográfica. Por el contrario, la conciencia contextual y el descubrimiento de su identidad local le ofrece las bases criteriológicas para examinar su posición en la historia mundial. Y aún más, despierta su interés por saber más de otras cristiandades. Esto explica el interés de Dussel por su estudio de los orígenes del cristianismo desde las historias de las cristiandades armenia, copta, bizantina o eslavas entre otras (Dussel 1974; 1983: 173-199). Los análisis de Dussel desembocan en la fundación de la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA) en 1973.

Cabe añadir, que la nueva perspectiva historiográfica de Dussel iniciativa recibe un respaldo desde Europa con la fundación de la serie Estudios de la Historia Intercultural del Cristianismo (1975) por parte de misionólogos germano parlantes. Según Klaus Hock (2010: 22, 26-27) esta nueva perspectiva histórica e intercultural plantea el abandono del paradigma que comprendía la historia del cristianismo como la historia de expansión del cristianismo europeo y la entrada de un paradigma orientado por la contextualidad historiográfica y por complejos procesos de transculturación.

En una etapa posterior con la fundación de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT) en Dar es-Salaam (Tanzania, 1976), se introduce una etapa en la orientación mundial de la TL, que pone en marcha el llamado diálogo sur-sur. Un denominador común de sus miembros es la inspiración en el método teológico de la TL, que privilegian el la fe, la realidad y la praxis como pasos iniciales en el quehacer teológico y en la interpretación de la historia como una única historia donde Dios se revela a la humanidad. En un lapso de cuarenta décadas surgen numerosas teologías, tales como la teología latino/a (Estados Unidos), la teología Minjun (Corea del Sur), la teología Dalit (India), Filipino Theology, Black Theology, Feminist Theology, Coconut Theology, diversas teologías de género, teologías de las diferentes formas de opresión, étnicas, ecológicas, de la migración, de diálogo interreligioso, la teología urbana o de la ciudad, que toman la experiencia de fe y las realidades sociales, culturales y políticas (*Lebenswelt*) de sujetos específicos como punto de partida para su reflexión teológica. Esta rica variedad de teologías constituyen un ejemplo del alcance mundial de la TL a través de recepciones creativas, glocalizaciones, en torno a sujetos y contextos particulares.

En 1982 el misionólogo inglés Andrew Walls (1982) afirma que las llamadas teologías del tercer mundo serán dentro de poco las teologías representativas de la teología cristiana. Y el norteamericano Robert Schreiter escribía también para aquellos años que no pasará mucho tiempo hasta que la tradición teológica dominante se perciba a sí misma como una agrupación de teologías locales (1985).

No obstante, otros misionólogos ya habían adelantado reflexiones sobre la importancia del cristianismo de las llamadas “iglesias jóvenes” para el cristianismo mundial. Uno de los primeros fue capuchino suizo Walbert Bühlmann, quien en 1974 advirtió un desplazamiento cuantitativo del cristianismo hacia el sur y que denominó “la Tercera Iglesia” (*Dritte Kirche*). Para Bühlmann el futuro cercano del cristianismo yace en la Tercera Iglesia, la Iglesia del tercer milenio en África, Asia y América Latina, donde vivirán dos terceras partes de los cristianos. En la segunda mitad de la década de los ochenta el teólogo sistemático alemán Johann Baptist Metz acuñó el término “cristianismo culturalmente policéntrico” para explicar que Europa no es el centro ni el custodio del cristianismo, porque el cristianismo conoce ya diversos centros culturales (Metz 1986). Y en la primera mitad de la década de los noventa el filósofo Raúl Fornet-Betancourt propuso superar el programa del cristianismo policéntrico a través de un diálogo intercultural para fomentar la aceptación de la pluralidad cultural del cristianismo. Entonces surgirá un cristianismo “desamarrado” de la cultura occidental, porque ya no se tratará de “un cristianismo con muchos centros, sino de muchos cristianismos” (Fornet-Betancourt 2007:29).

Debate sobre la próxima cristiandad

A partir de la década de los noventa se extiende el interés por el estudio del cristianismo desde un enfoque mundial en diversas facultades de teología cristianas y cátedras de ciencias de la religión de universidades estatales. Surgen también revistas, centros de investigación y series de libros dedicados al cristianismo mundial, tales como la revista escocesa *Studies in World Christianity* o nuestra serie *Studies in World Christianity and Interreligious Relations* (Rodopi). Con la publicación del libro *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (La próxima cristiandad: el advenimiento del cristianismo global) en 2002, Philip Jenkins, profesor de ciencias de la religión en la Universidad Estatal de Pensilvania, pone en marcha una serie de debates sobre el futuro del cristianismo. Su obra recoge diferentes datos ya existentes, sobre el incremento del número de cristianos no occidentales, para sustentar su tesis sobre los rasgos e identidades del cristianismo del sur global (*Global South*). Jenkins afirma que al inicio del pasado siglo el cristianismo tenía una tez blanca, formado por dos terceras partes de los cristianos europeos y norteamericanos. Pero al inicio del presente siglo la composición étnica y la geografía del cristianismo cambia en forma radical y el centro del cristianismo se desplaza a América Latina, África y Asia. A modo de ilustración a inicios del siglo pasado, en 1900, África contaba con 107 millones de habitantes, de los cuales 10 millones eran cristianos. Hoy día África cuenta 784 millones de habitantes de los cuales 360 son cristianos; Latinoamérica con 480 millones de cristianos.

Pronósticos demográficos arrojan cifras sobre la continuación de esta tendencia, en tal modo que en el año 2025 los europeos formarán apenas un 20% del total de cristianos y América Latina y África tendrán juntas alrededor del 50% del total de cristianos y Asia 17% (Jenkins 2007: 227). Otro pronóstico atañe al crecimiento de los grupos pentecostales, de quienes se espera que en 2050 sumen alrededor de mil millones de seguidores, un incremento que les convierte en el movimiento cristiano más exitoso de nuestros tiempos.

A partir de estas cifras Jenkins concluye que el cristianismo dentro de poco tendrá su centro en el sur, especialmente en África y América Latina. Vaticina, así mismo, que un verdadero descubrimiento mutuo provocará la emergencia de una nueva religión mundial, de un nuevo cristianismo fundamentado en el hemisferio sur (p. 13). Jenkins agrega que el dinamismo del cristianismo actual es visible en el avance del movimiento evangélico y pentecostal entre los países del sur. Lamentablemente, concluye, este fenómeno no es objeto de investigaciones científicas, con lo cual no percibimos su envergadura.

Para Jenkins dos características del cristianismo del sur global están relacionadas con la secularización y el quehacer teológico. Cristianos del sur tienen menos recelos para mantener su fe al mismo tiempo que llevan una vida moderna, incorporando las últimas innovaciones tecnológicas. También relacionan más su cotidianidad con sus reflexiones de fe que los cristianos europeos. De ahí que Jenkins sostenga que el cristianismo del sur es más conservador, reaccionario, carismático y místico que el cristianismo del norte y que representa un futuro peligro debido a algunas de sus tendencias relacionadas con el fanatismo. Las teologías del sur son más conscientes de sus realidades contextuales y prestan mayor atención a los aspectos históricos, políticos y espirituales de la fe.

Una última característica del cristianismo del hemisferio sur constituye para Jenkins su identidad, que no debe comprenderse como producto de la exportación del cristianismo occidental porque éste ya tiene raíces propias en los contextos del sur.

Jenkins ha recibido muchos elogios por su claro discurso por poner el tema del cristianismo mundial en las agendas de diferentes disciplinas científicas. Pero también ha recibido numerosas críticas. En 2007, con ocasión de la celebración del 75° aniversario de fundación de la cátedra de Ciencias de la Misión en la Universidad Radboud de Nimega, organizamos una conferencia dedicada a las conclusiones de Jenkins. Diferentes ponentes criticaron su simplista exposición y descripción de los cristianismos del norte y el del sur. Acusaron, entre otras cosas, que delimita la violencia religiosa al hemisferio sur, que una religión no puede ser compartimentalizada bajo la clasificación geográfica norte, sur, oriente, occidente, y que generaliza en su identificación del cristianismo del sur con posiciones conservadoras.

Investigadores como Grace Davie han ventilado otras críticas a Jenkins. Cuestionan que Jenkins basa sus conclusiones en cifras sobre la asistencia a las iglesias, sin embargo esos datos no necesariamente implican la desaparición del cristianismo, sino su desinstitucionalización (Davie 2002).

Una aproximación al término “cristianismo mundial”

El debate en torno a Jenkins atrajo la atención de teólogos y científicos de la religión sobre un tema que se venía postergando desde la década de los setenta del siglo pasado - a pesar de las aportaciones del africano John Mbiti y el ya citado Walbert Bühlman, ambos desde 1974 - por una teología sumamente preocupada por el desafío de la secularización o por la llamada “evaporación del cristianismo” europeo.

En su “mundo” no había espacio para pre-ocuparse por el cristianismo de los otros y responder a la siguiente demanda: ¿cómo asumir el desafío que proviene del florecimiento del cristianismo en los países fuera de Europa? Cómo bien lo expresa Mbiti en una conocida cita: “Nosotros hemos comido teología con ustedes; hemos bebido teología con ustedes; hemos soñado teología con ustedes. Pero todo ha sido unilateral; todo ha sido, en cierto sentido, la teología de ustedes... Nosotros conocemos la teología de ustedes. La pregunta es ¿conoces ustedes nuestra teología? ¿Les gustaría conocernos teológicamente?” (Mbiti 1976: 16-17).

En conformidad, diferentes investigadores insisten en precisar la connotación mundial del cristianismo y promover acercamientos interculturales a través de verdaderas relaciones inter-teológicas. El estado-unidense Charles E. Farhadian explica que el cristianismo mundial “está conformado por diferentes formas de cristianismos autóctonos [*indigenious*], unidos mundialmente no por comunales políticas, económicas, culturales, lingüísticas o geográficas, sino por comunidades de fe que atienden al perdón de Dios a través de Jesús, atentas a constituirse individual y colectivamente según la Biblia y animadas por el Espíritu Santo para testimoniar el Evangelio a través de barreras culturales y lingüísticas” (Farhadian 2012: 1). Por su parte Jenkins emplea los términos cristianismo mundial (*world Christianity*) y cristianismo global (*global Christendom*) en forma descriptiva, no normativa, para exponer los cambios del cristianismo en una macro-perspectiva. De esta manera quiere salvar el automatismo que induce a la identificación del cristianismo con Europa. Lamin Sanneh, profesor Cristianismo Mundial (Yale Divinity School), uno de los más reconocidos exponentes de esta corriente, aclara que no se puede emplear el término “cristianismo mundial” sin más, pues es necesario distinguirlo de “cristianismo global”. Con “cristianismo mundial”, se indica, primero, el surgimiento del cristianismo en una sociedad en la que no estuvo presente; segundo, que su origen es espontáneo, desde los movimientos de base, es decir, de abajo hacia arriba. Y tercero, que los pueblos lo reciben y expresan a través de sus propias tradiciones culturales. En este sentido, afirma Sanneh, no hay *un* cristianismo mundial, sino una variedad de respuestas autóctonas que pueden prescindir del marco de la modernidad.

Ahora bien, con el término “cristianismo global” Sanneh recoge el sentido colonizador de la expansión del cristianismo: una expansión planificada, de arriba a abajo, bajo la responsabilidad de las instituciones eclesiásticas y que apunta a la reproducción de formas y patrones desarrollados en Europa. Es sus palabras Sanneh formula que la expansión impuesta del cristianismo “es, de hecho, una instalación religiosa y un cautiverio cultural de la fe” (Sanneh 2003: 22).

En el libro *Christianity as a World Religion* (Cristianismo como religión mundial) (2008:13), Sebastian y Kirsteen Kim advierten que la distinción propuesta por Sanneh es difícil llevar en la práctica, porque el cristianismo global también ha originado articulaciones de cristianismos autóctonos y el cristianismo mundial puede caer en un uniformismo y exclusivismo cultural.

Otro problema, que conviene señalar en la distinción de Sanneh está relacionado con los efectos de la deterritorialización y transnacionalización de tradiciones cristianas a través de flujos migratorios. La migración, que ha sido caracterizada como ícono humano de la globalización, introduce otras tradiciones cristianas en sociedades de destino. Piénsese por ejemplo en las celebraciones de *El Salvador del Mundo* llevadas a cabo por salvadoreños, en California, en el avance del movimiento de renovación carismática en Europa a través de católicos latinoamericanos o en el trabajo misionero de iglesias africanas en otros continentes. El tipo de cristianismo que introducen, sin embargo, no es una mera reproducción del cristianismo de sus lugares de origen; es un cristianismo afectado e incluso transformado por la experiencia de migración. Migrantes fundan comunidades cristianas, reciben el acompañamiento de instituciones eclesiales y se sirven de las estructuras de un cristianismo global para vigorizar un cristianismo que responda a sus nuevas experiencias de arraigo, marginación y que les empodere para alcanzar las metas del proyecto migratorio (Castillo Guerra 2010).

La expansión del cristianismo a través de la migración nos pone en guardia para advertir, primero, las posibles comprensiones estáticas del cristianismo que implica el uso de las categorías norte – sur. Y segundo, nos permite constatar que el cristianismo global o mundial, a pesar de las posiciones exclusivistas, no operan con una autonomía total con respecto al otro. Por ello consideramos que el estudio del cristianismo mundial tiene también que incluir al cristianismo global, no solamente por intereses de comparación, sino porque solamente así podemos acercarnos a las distintas facetas del cristianismo, incluidas las interacciones intra-cristianas. Hechas estas advertencias podemos concluir con los teólogos Kim y Kim que la distinción de Sanneh contiene elementos críticos y postcoloniales, que nos permiten asumir el desafío que proviene del florecimiento del cristianismo en los países fuera de Europa, porque nos orienta para investigar cómo entra, cómo es recibido, y cómo las comunidades se apropian del cristianismo en los diversos contextos (Kim y Kim 2008:13).

Conclusión

A mediados de la década pasada iniciamos en nuestra facultad de teología en Nimega el curso «cristianismo mundial» junto con Herman Teule, teólogo belga, experto en cristianismo oriental. En una de las clases analizamos el credo de la tradición siria, formulado en el Concilio de Seleucia-Ctesiphon en 410. Su contenido constituye una confesión de fe que ha sido excluida de nuestra tradición y que no comparte el alto interés sistemático de nuestro credo niceno constantinopolitano, que utiliza la filosofía griega para fijar las verdades de fe. A manera de ejemplo reproducimos aquí la primera parte del texto:

*“Y ésta es la fe:
que uno cree en Dios, Señor de todo,
Quien ha hecho el cielo, la tierra y los mares y todo lo que hay en ellos.*

*Quien creó a Adam según su imagen,
Quien entregó la Torah a Moisés
Quien envió su Espíritu a los profetas
Quien también envió a Cristo al mundo”*

(traducción nuestra a partir del texto inglés de Burkitt 1899: 33-34)

El credo sirio, también conocido como el “credo de Araphaat”, emplea un lenguaje menos fixista y racionalista, contiene elementos de la *Didaché*, se refiere Espíritu Santo (Paracleto) en términos femeninos, tal y como aparece en el lenguaje hebreo (la Ruach) y en la tradición cristiana anterior a la influencia griega, que masculiniza al Espíritu. A modo de ilustración, Francis Crawford Burkitt sostiene que en la antigua versión siria del evangelio de san Juan 14,26, podemos leer: “ella les enseñará todo” (Burkitt 1889: 37). Además, el credo sirio declara la atención a los necesitados como cuestión central de la fe (obras de fe). El hecho que deje abierta una formulación definitiva de los misterios de fe arroja nuevas pistas para sobrellevar los numerosos impases en las actuales relaciones ecuménicas e interreligiosas.

Esta experiencia refleja una de los objetivos centrales cristianismo mundial: rescatar la memoria de diferentes encarnaciones históricas y actuales de los muchos cristianismos, de modo que descentre nuestras tradiciones de su provincialismo y nos beneficie con sus profundas riquezas (Robert 2009).

Como hemos reseñado, el enfoque del cristianismo mundial en la teología conoce un largo proceso de gestación y supone un replanteamiento, recuperación y ampliación de nociones cristianas en torno a la valoración del otro/a y de las tradiciones culturales de las que se sirve

para formular su fe. Por lo tanto, el cristianismo mundial propone la recuperación de sus localidades y una renuncia a presentar a una de ellas como modelo único de universalización. En especial, esta perspectiva recupera una comprensión identitaria del cristianismo, que en sus inicios se caracterizó por la pluralidad hermenéutica y por la apertura hacia la diversidad étnica y cultural. La reivindicación de esta identidad fundante conlleva a una apertura hacia las diferentes encarnaciones y glocalizaciones históricas de diversos cristianismos y a una rehabilitación de la vocación planetaria que el cristianismo había perdido durante siglos.

Lamentablemente la teología de la liberación (TL) no participa en forma activa en el actual desarrollo de la teología en la perspectiva del cristianismo mundial. Sin embargo, como indicamos en nuestra reseña del programa de Dussel, la perspectiva mundial es constitutiva de la TL. El enfoque de la perspectiva mundial es una tarea permanente, pues la TL ha de continuar explorando su lugar junto a otras teologías y cristianismos. Esta aproximación la pone al encuentro de otras experiencias de encarnación de la fe, a la vez que la acerca a nuevos cauces metodológicos y conocimientos contextuales necesarios para un ejercicio hermenéutico que Jon Sobrino ha denominado “fusión de realidades” (Castillo Guerra 2008: 370). De esta forma la TL podrá continuar su acercamiento al contexto latinoamericano y al mundo de los sujetos de la diversidad de opresiones, pues hará suya una hermenéutica polifónica, que la encaminará hacia su necesaria transformación intercultural.

Por último, a través de los estudios del cristianismo mundial, la TL puede ofrecer mucho a otras teologías, entre otros, a fin de evitar que el acercamiento teológico a la realidad histórica se limite a la mediación de las ciencias sociales (empirismo), para que se preste mayor atención a la sabiduría popular, al conocimiento sapiencial que Juan Carlos Saconne, Ignacio Ellacuría y Pedro Trigo reflexionan como “momento teológico”. Un diálogo sur-sur sobre la sabiduría popular contribuiría a una superación de los límites del racionalismo en la ciencias, a comprender mejor la pluralidad de encarnaciones del mensaje de Jesús y a desarrollar la teología en nuevos marcos contextuales, transmodernos (Dussel) y con una mayor reciprocidad entre teólogos/as y destinatarios/as.

Bibliografía

- Walbert Bühlmann, “Es kommt die Dritte Kirche”, *Die katholischen Missionen* 93 (1974) 153-156, artículo recogido en el libro *La tercera Iglesia a las puertas: un análisis del presente y del futuro eclesiales*. Madrid: Paulinas, 1977.
- Arnd Bünker, Eva Mundanjohn, Ludger Weckel y and Thomas Suermann (Eds.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*. Ostfildern: Matthias-Grünwald, 2010.
- Francis Crawford Burkitt, *Early Christianity outside the Roman empire: Two lectures Delivered*

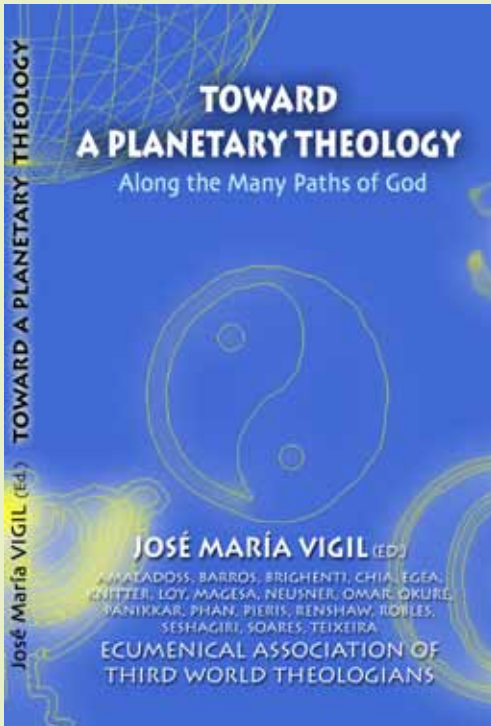
- at Trinity College, Dublin. Cambridge: Cambridge University Press 1899.
- Jorge E. Castillo Guerra, *Iglesia: identidad misión y testimonio: Sistematización y análisis contextual de la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino*. Frankfurt: IKO Verlag, 2008.
- _____, "Diaconía de la cultura y la relación: contribuciones de migrantes para una transformación intercultural de las sociedades de acogida", en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Alltagsleben: Ort des Austausch oder der neuen Kolonialisierung zwischen Nord und Süd, Dokumentation des XIV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*. Aachen: Verlagshaus Mainz, 2010, 331-356.
- Grace Davie, Europe: *The Exceptional Case, Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd, 2002.
- Enrique Dussel, *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela 1967.
- _____, *El dualismo de la antropología en la cristiandad: desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.
- _____, *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: (CEHILA) Sígueme, Salamanca 1983.
- _____, "Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)", en: Raúl Fornet Betancourt (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 123-160.
- Charles E. Farhadian "Introduction" en: id. (ed.), *Introducing World Christianity*. Malden Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012, 2-4.
- Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión: para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Abya-Yala, 2007.
- Klaus Hock, "Passions-Feier. Kreuzungen der Christentümer als Kreuzwege der Christenheit", en: Arnd Bünker, et. al., (eds.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, o.c.*, 2010, 17-46.
- Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press, 2007 (segunda edición).
- Sebastian Kim y y Kirsteen Kim, *Christianity as a world religion*. London: Continuum, 2008.
- Johann Baptist Metz, "Im Aufbruch zu einer kulturell-polycentrischen Weltkirche", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 70 (1986) 140-153.
- John Mbiti, "Theological impotence and the universality of the Church", en: Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky (ed.), *Mission Trends* no. 3: Third World Theologies. New York: Paulist Press, 1976.
- Francis Anekwe Oborji, "Poverty and the Mission-Charity Trend: A Perspective From Matthew", *International Review of Mission (IRM)*, 91(2002) 360, 87-101.
- Dana L. Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*. Chichester Reino Unido: Wiley-Blackwell, 2009.
- Lamin Sanneh, *Whose Religion Is Christianity?: The Gospel Beyond the West*. Grand Rapids Michigan: Eerdmans Publishing, 2003.
- Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*. London: SCM Press, 1985.
- David K. Strong y Cynthia A. Strong, "The globalizing Hermeneutic of the Jerusalem Council" en: Craig Ott y Harold A. Netland (eds.), *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2006: 127-139.
- Andrew Walls, "The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture", *Missionalia* 10 (1982) 3, 93-105.
- Frans Wijsen, Robert J. Schreiter (eds.), *Global Christianity: Contested Claims*, Amsterdam: Rodopi 2007.

Toward a Planetary Theology

The fifth and last volume of the Series.

Published in March 2010,

by Dunamis Publishers, Montreal, Canada, 198 pages.



A collective EATWOT's work by Michael AMALADOSS (India), Marcelo BARROS (Brazil), Agenor BRIGHENTI (Brazil), Edmund CHIA (Malaysia-USA), Amín EGEA (Spain), Paul KNITTER (USA), David LOY (USA), Laurenti MAGESA (Tanzania), Jacob NEUSNER (USA), Irfan OMAR (USA), Teresa OKURE (Nigeria), Raimon PANIKKAR (India-Spain), Peter PHAN (Vietnam-USA), Aloysius PIERIS (Sri Lanka), Richard RENSCHAW (Canada), Amando ROBLES (Costa Rica), K. SESHAGIRI (USA), Afonso SOARES (Brazil) Faustino TEIXEIRA (Brazil) and José María VIGIL (Panama)

You can download freely this book from the Net, at
<http://tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths/>

On paper it is published by DUNAMIS PUBLISHERS

For orders: dunamis@live.com

For Canada: \$20 (shipment included)

For USA: \$23 (shipment included)

For rest of the world: \$27 (shipment included)



Teología de la Liberación en camino hacia Nuevos Paradigmas

José María VIGIL

Coordinador de la Comisión Teológica Latinoamericana de ASETT
Panamá, PANAMÁ

Para un congreso europeo, me pidieron hace unos años intervenir con una ponencia, con este tema: «¿Qué tareas le falta acometer a la Teología de la Liberación para desarrollarse y consolidarse?». La pregunta evocaba una crítica que por entonces comenzaba a hacerse habitual en Europa, dirigida a la TL: «hace tiempo que la TL no dice nada nuevo, simplemente repite». La respuesta de mi ponencia fue, en síntesis, que la TL ya no tenía nada que hacer para consolidarse, porque ya había hecho todo lo que tenía que hacer. Quería yo decir con ello: la TL ya llegó a madurez como teología general. Para sobrevivir y abordar el futuro, no necesita más. La TL hizo en 30 años lo que otras teologías necesitaron siglos, en la Edad Media, para construirse. Las principales ramas de la teología tradicional –cristología, ecclesiología, teología bíblica... – ya las elaboró suficientemente la TL, incluso abordó algunas ramas no esenciales, como la escatología. Obviamente, siempre se puede «rizar el rizo», pero, como teología, la TL está completa, y madura, y «no le falta nada», no tiene ramas pendientes de ser elaboradas. Pero sí tiene tareas pendientes por emprender.

El futuro de la TL ya no pasa por «crecer», por escribir nuevos tratados, sino por «entrar en otro mundo». Mientras las comunidades de base típicas sigan existiendo, en un nivel o entorno cultural semejante, es decir, mientras perviva aquel tipo de sociedad en el que surgió, con aquel tipo de cultura religiosa tradicional, la TL podrá subsistir en él. En América Latina, mientras nos movamos en el ámbito campesino, tradicional, pobre, sin acceso a la nueva cultura... la TL clásica se sentirá en su ambiente, en el medio en el que nació y al que dio respuesta. El problema es que ese mundo está acabándose, porque muchos sectores de la sociedad están en vías de acelerada transformación, y la cultura que viene es radicalmente

diferente. Cuando la sociedad accede a la nueva cultura, la TL -y mucho más el cristianismo tradicional-, pierden plausibilidad, se des-consolidan, se hacen «líquidos» -si es que no se evaporan directamente-. No, no estamos en el final del mundo, pero sí estamos ante el final de un mundo, sin duda.

El problema no está pues en los estudios internos que a la TL «le faltaría todavía acometer». Más aún: el problema no es siquiera teológico. Es extra-teológico. Está fuera de la teología, está en la transformación radical inédita (de *tsunami* la califican muchos) que la sociedad está experimentando, está en su transformación hacia una *sociedad del conocimiento* (así la llaman también muchos, sin que importe discutir de nombres). El tema no es teológico, sino cultural, *epistemológico*. El tema que estamos abordando en este breve estudio no quiere ser tampoco teológico, sino epistemológico.

Actualmente, «el tópico más tópico» (el lugar común más repetido) en no pocos ambientes teológicos es el de que... «después de una época de cambios, hemos entrado en un cambio de época». Los más apercebidos dicen que en realidad no estamos entrando en , sino que ya comenzó la nueva época, estamos en ella; y que, en consecuencia, hay que abordar nuevos desafíos y «nuevos paradigmas»: éste ya es otro tópico muy recurrido. Véase las «declaraciones finales» de los congresos, asambleas de teología, jornadas de estudio...: casi ninguna deja de incorporar esta idea en su declaración conclusiva. Véase también, sin embargo, que la inmensa mayoría se quedan en la mera declaración verbal, sin entrar a confrontarse con dichos desafíos o paradigmas; a veces, sin llegar siquiera a nombrarlos por su nombre... Se ha convertido en el nuevo «tópico», que resulta necesario citar para estar a la moda, pero que resulta a la vez peligroso y no conviene desempaquetarlo para ver su contenido.

Se trata, en efecto, de una evidencia tan fuerte, que nadie se atreve a negarla. Pero a la vez, es un desafío tan radical, que muy pocos se atreven a afrontarlo, a poner nombres a los bueyes, y a abordar de una vez qué tiene que cambiar en la teología -también en la TL- si quiere que ese «entrar en una nueva época» sea algo más que un tópico. Parece que todo un mundo está muriendo, y que, sin embargo, lo nuevo no acaba de nacer... De hecho, obsérvese que, todavía, mucho de lo que se escribe en teología son «nuevas propuestas, pero desde los viejos presupuestos», o sea, más de lo mismo, refritos de la vieja época, que, de la nueva a veces sólo tienen esa su voluntarista proclamación de bienvenida. «Teología nueva, desde nuevos presupuestos» -para una nueva época- todavía es una rareza, muy escasa en nuestro horizonte. Y teología nueva de la liberación desde unos nuevos presupuestos, también es algo que está por hacer.

No voy a pretender resolver yo aquí el problema, obviamente. Quiero simplemente concentrarme conscientemente en él, con la voluntad de no repetir de nuevo «el tópico más tópico», sino de tratar de dar positivamente algún paso, aunque sea pequeño, en la dirección de querer concretar esos desafíos, de ponerles nombre, y de comenzar a afrontarlos de verdad y sin miedo (pase lo que pase). Y de aplicarlo también a la TL.

El tema es muy amplio, y hondo. Lo tendré que abordar, pues, muy sintéticamente.

La novedad de «las épocas»... ¿Qué novedad?

El concepto de «nueva época» es muy flexible, y puede aplicarse con criterios muy variables para concretar esa novedad. Cada década puede ser considerada una época nueva (los años 60, los 70...), o cada siglo (el siglo de Oro, el de las luces...), o cada período histórico (edad antigua, media, contemporánea...). Todo depende de la profundidad en la que instalemos el concepto de «novedad».

Puede haber muchos criterios para establecer que se está en una época nueva. ¿Cuál es la novedad a la que nosotros nos referimos cuando hablando para la teología decimos que estamos en una nueva época? O lo que es lo mismo: ¿cuál es la «novedad de época» relevante para la teología? Responderé sin vacilar: la novedad epistemológica. En la vida diaria, en la historia, en los diversos campos científicos, hay muchos otros criterios de novedad, y de hecho no podemos dejar de referirnos a ellos continuamente. Pero cuando hablamos desde la teología, el criterio realmente relevante de «novedad de una época», el más importante, es el epistemológico.

La epistemología, el «conocimiento del conocimiento», el modo de conocer humano, su *modus operandi*, el tipo de consciencia humana en su sentido colectivo profundo, no es algo que cambie con las décadas, ni con los siglos, ni siquiera con los períodos históricos. Hoy día ha resurgido con fuerza el concepto de «tiempo axial», de Karl Jaspers (+ 1969), según el cual, el milenio anterior a nuestra era común funge como «tiempo-eje» en el que se fraguó el nuevo tipo de conciencia de la humanidad, una transformación («La gran transformación» la llama Karen Armstrong ¹) en la que se elaboró un nuevo nivel más alto de conciencia de la humanidad, nivel en el que todavía estamos instalados, y que nos diferencia radicalmente del período «pre-axial».

A ese nivel de profundidad en el criterio de «novedad de época» nos estamos refiriendo en teología.

¿Qué ocurre cuando entramos a una época «epistemológicamente nueva»?

Ocurre aquello de que... «cuando ya teníamos las respuestas, nos cambiaron las preguntas». Durante mucho tiempo, nuestro acerbo de conocimiento, nuestras teorías, nuestras teologías también, habían sido elaboradas dentro de una «epistemología» determinada, a saber: un modo de conocimiento, no tanto una lógica, sino sobre todo una constelación de presupuestos, axiomas, postulados... –el conjunto que con Thomas Kuhn² podríamos llamar «paradigma»–, que forman parte del pozo sin fondo de los supuestos y presupuestos del conocimiento humano, y que por eso mismo están incrustados en toda pieza discreta de conocimiento y holísticamente vinculados con ella, de un modo transversal, a todo lo largo y ancho de sus dimensiones.

¿Qué pasa cuando ese pozo sin fondo se vacía, se filtra, se evapora, o desaparece, y es rellenado por otros presupuestos, otros axiomas y postulados... diferentes o incluso incompatibles con los anteriores? Pues que nuestras antiguas respuestas no responden ya a las nuevas preguntas. Las respuestas elaboradas dentro un paradigma, resultan incorrectas, irrelevantes o incluso incomprensibles cuando son recibidas desde otro paradigma.

Para lo que aquí queremos decir respecto a la teología, estamos en un momento histórico de profundo cambio epistemológico cultural, en la sociedad, e inevitablemente, también en la religión. Dentro de la misma sociedad hay sectores que viven anclados en los modos de pensamiento tradicionales, de los siglos pasados, y hay otros sectores que piensan como se pensará en los siglos futuros. Es como cuando, ante un mismo tablero, un jugador cree estar jugando al ajedrez, mientras otro está jugando a las damas: están ante el mismo horizonte, las mismas fichas... pero su significado es totalmente diferente para cada uno, y sus reglas de movimiento son también diferentes, mutuamente inaceptables. Es lo que está detrás de muchos de los conflictos ideológicos actuales, también de los conflictos religiosos.

Pero el conflicto tiene una dimensión histórica y evolutiva: hay un mundo viejo, un modo de conocer que viene desde muy antiguo, y unos modos nuevos, que están surgiendo, y que vienen para quedarse y para ocupar la mayor parte del campo. Nuestras teologías –también la TL– fueron elaboradas en el modo de conocimiento de la vieja época. No pueden pasar al nuevo modo de conocimiento, no pueden «ser leídas» desde el nuevo modo si no es re-creándose, rehaciéndose desde lo más hondo, transformándose desde nuevos paradigmas, o como decíamos, desde nuevos presupuestos, axiomas y postulados. Cambiar de paradigma exige a la teología reescribirse a sí misma para poder funcionar en un «sistema operativo» radicalmente diferente, e incompatible con el anterior.

Esta es la coyuntura actual de la teología. Por eso, tienen razón los congresos y asambleas que se hacen eco de la gravedad de los desafíos y de la necesidad de confrontarse con los nuevos paradigmas que parecen definir la nueva época. Pues bien, como decíamos: tratemos de poner nombre a los bueyes y de no quedarnos en el tópico. ¿Cómo podríamos «caracterizar», aunque sea brevemente –dado el espacio de que disponemos– el panorama de los nuevos paradigmas que acechan a la teología –también a la TL–? Me referiré en primer lugar a algunos grandes cambios epistemológicos actuales de carácter transversal, y luego a otros cambios de paradigma más concretos aunque no menos transversales y omniabarcadores. Váyase leyendo con la mente puesta en las consecuencias que todo ello tiene inevitablemente en el ámbito de la teología; váyase pensando en cuántas cosas que hemos dicho, o que todavía se siguen diciendo, ya han perdido sentido, o ya no lo tienen en absoluto, o incluso se han convertido en contrasentido, o hasta en algo que parece resultar dañino desde la mentalidad actual de los nuevos paradigmas.

El cambio profundo de la epistemología

«La mayor aportación del conocimiento del siglo XX ha sido el conocimiento de los límites del conocimiento».³ Y en religión y en teología, esta aportación ha sido, sencillamente, decisiva.

Nuestra generación está experimentando y realizando el cambio. Heredamos un conocimiento teológico y religioso «ingenuamente realista», en el que el bloque global de nuestras afirmaciones tenía un respaldo fundamental de objetividad indiscutida, que parecía evidente. Hoy, por el contrario, estamos viviendo ya hoy día una epistemología radicalmente diferente.

Nos iniciaron en una religión y una teología construidas directamente a partir de la Palabra de Dios, a partir de un conocimiento divino, recibido por el ser humano mediante la Revelación, que nos hacía participar de verdades inalcanzables para el ser humano, gracias a la magnanimidad de la generosa revelación de sus designios, que no sólo daban la seguridad plena de participar de la verdad misma de Dios, sino que tampoco permitían la menor duda, que sería «duda contra la fe», «bajo pena de pecado grave». Se trataba de un saber sagrado, el de la «sagrada teología», ciencia divina más que humana, más segura que cualquier método científico, por estar fundamentada directamente en la revelación de Dios.⁴

Más tarde, la aceptación de los «géneros literarios» en la Biblia supuso toda una revolución hermenéutica para nosotros, pues permitía descargar de significación literal descriptiva a muchos contenidos del acervo de nuestro conocimiento religioso y teológico que hasta entonces habían sido intocables e ininterpretables.

La transformación del conocimiento humano ha sido radical en el siglo XX: «Hasta hace poco el conocimiento se ha desempeñado de manera objetivista, es decir como una función humana capaz de conocer cosas, objetos, otras realidades... Podía definirse como un conocer en función práctica, haciendo, realizando, verificando. Pero aun así era un hacer y realizar conforme a la verdad, conforme a verdades, racionales o reveladas, que en cierto modo preexistían, como un modelo a seguir. Los cambios en este nivel han sido, en pocas décadas, muy grandes; tan grandes, que el conocimiento actual no tiene verdad o verdades preexistentes a las que pueda mirar y seguir. Las “verdades” que necesita, el propio conocimiento, él mismo las tiene que construir, de acuerdo a postulados, de acuerdo a verdades que son postuladas, y que como postuladas tienen que ser verificadas, no de acuerdo a “verdades a acatar”. De manera que el conocimiento mismo se sabe y se percibe construido. Más aún, estas verdades no son eternas: su pretendida “objetividad” dura mientras dura el mundo que le da posibilidad y realidad. Varían y cambian con éste».⁵

Podríamos destacar concretamente estos cambios:

- Se acabó la «epistemología mítica», que interpretaba literalmente las creencias religiosas y las afirmaciones teológicas, sencillamente como si estuviesen describiendo directamente la realidad a la que apuntaban, y con ello se hicieron insostenibles aquellas afirmaciones religiosas, míticas a veces, mitológicas incluso, pero también aquellas otras más sobriamente «metafísicas», ontológicas, sobrenaturales, teológicas... que eran tenidas por descripción exacta de la realidad a la que correspondían.

- Se acabó el «realismo ingenuo» del conocimiento, por el que creíamos que se daba una correspondencia directa y lineal entre nuestro lenguaje y la realidad a la que nos referimos, una realidad perfectamente describible con nuestro lenguaje. Hoy nos hemos hecho conscientes de que entre nuestras afirmaciones y la realidad media un hiato desconocido, del que apenas estamos entrando a conocer sus dimensiones y su significación.

- Se impone la necesidad del «despertar del sueño dogmático religioso», un despertar epistemológico paralelo al que ya Kant postulaba. Habíamos pensado -dogmáticamente- que estábamos viviendo en el mundo descrito por nuestros conocimientos religiosos, un mundo que nos permitía sentirnos directamente en el ámbito real de las realidades religiosas, tal y como las nombrábamos y describíamos... de forma que creíamos estar en ese mismo mundo religioso. Hoy hemos descubierto que nuestro conocimiento religioso no nos traslada al mundo de la realidad religiosa, sino sólo a «un mapa» del mismo.⁶

- Hoy descubrimos que nos hemos pasado la historia mirando por unos lentes, de los que sólo ahora nos hemos hecho conscientes... La

realidad no es la que veíamos, ni era como la veíamos. Hoy nos llenamos de comprensión hacia nosotros mismos, hacia nuestros ancestros, hacia nuestras interpretaciones anteriores del mundo, y concretamente hacia nuestras interpretaciones religiosas del mundo, y hacia nuestras peleas filosóficas y religiosas, pues comprendemos los «espejismos», las ilusiones ópticas de que hemos sido víctimas, efectos ópticos mezclados tantas veces con nuestros intereses y nuestras limitaciones, de unos y de otros... Hoy nos hacen sonreír, como «juegos de niños» que en realidad venían a ser. Humildemente, admitimos que tenemos que corregir nuestras percepciones y rehacer nuestras convicciones epistemológicas.

- Hoy sabemos que «todo conocimiento es interpretación», y que es producido parcialmente también por el sujeto cognoscente. El sujeto interviene en el conocimiento, en el sentido de que pone la pregunta que condiciona el modo y el sentido en el que será captada la realidad y en el que se manifestará la respuesta, y que toda experiencia religiosa está mediada. No existe la experiencia religiosa pura sin interpretación, sin mediación de lenguaje, de categorías de pensamiento y de cultura que la fragüen desde el primer momento. No hay un mundo de verdades objetivo, al cual nuestro intelecto pudiera “adecuarse” (según la *adaequatio rei et intellectus* de la definición clásica), y como el nuestro todos los demás, de forma que todos diéramos con una misma y única verdad...

Y varios cambios de paradigma sucesivos y simultáneos

Junto a este cambio general de epistemología que afecta a las mismas condiciones de posibilidad de la teología, han venido dándose, por diversos caminos, otros «cambios de paradigma», que implican también transformaciones epistemológicas profundas, igualmente revolucionarias. Aquí los vamos sólo a evocar muy brevemente.

El «paradigma pluralista»

La religión en general y la teología en particular habían considerado estar en el centro del mundo religioso, en el centro del acceso a la salvación, en torno al cual girarían todas las demás religiones con sus propias teologías, a una distancia subordinada. Pero la irrupción del pluralismo en la conciencia de la humanidad y la toma de conciencia de su interculturalidad han acabado con la plausibilidad de la visión antigua. La unicidad y la absolutidad que la religión y la teología y sus megarelatos han reclamado siempre para sus afirmaciones centrales son ahora revisadas; toda la teología necesita ser reelaborada como «teología pluralista».⁷ Las afirmaciones teológicas clásicas basadas en el exclusivismo, en el privilegio de la elección, en la unicidad cristológica, en la absolutidad del hecho cristiano... ven agrietarse sus fundamentos, y han de ser reformuladas.

En el caso concreto del cristianismo, durante el 97% de su historia⁸ ha sido exclusivista; apenas lleva un 2% de inclusivismo, y su historia pluralista todavía está por empezar; hoy día este carácter pluralista sólo es un futuro intuido. Con estos antecedentes, por más que sintamos su necesidad, es lógico que la elaboración de una teología pluralista probablemente requiera la contribución de varias generaciones.

El paradigma ecológico

La religión y la teología fueron construidas y han vivido todo este tiempo, desde el Neolítico, de espaldas a la Naturaleza, autoexiliadas de la placenta cósmica de la que surgieron y que originalmente las nutrió durante un largo tiempo ancestral. El modelo dualista clásico (materia/energía. material/inmaterial, física/metafísica, cuerpo/alma, tierra/cielo, esta vida/la otra vida, masculino/femenino...) ha dejado de ser adecuado para la visión actual de la ciencia y para nuestra percepción y nuestra experiencia de la vida.

Las cosas han cambiado. Estamos en otro mundo, y lo percibimos de otra manera. El modelo mecanicista, cartesiano, newtoniano, ha dado paso a un modelo orgánico, interrelacionado e interdependiente, multinivel y holístico, cuántico y de la relatividad.

Hoy ya no nos vemos a nosotros mismos como seres diferentes, no naturales o sobrenaturales, venidos de fuera (hijos e hijas de Dios, a su imagen y semejanza, creados en una creación especial aparte). Hoy sabemos que somos seres naturales, muy naturales, que venimos de la naturaleza, venimos de dentro, de la Tierra, somos Tierra... pero tierra que piensa, que siente y que ama. Nuestro cuerpo está hecho de «polvo de estrellas», literalmente, sin ningún recurso a la retórica o a la metáfora; nuestros átomos se formaron en la explosión de las supernovas. Somos la flor última –hasta ahora– de la evolución de la vida, una especie emergente... en la que el eje de acumulación evolutiva ha pasado de la genética a la cultura –del *hardware* al *software*–, que por nuestro ser simbiótico y gracias a nuestro gran invento, el lenguaje, llegamos a vivir unidos en la *noosfera*, una especie de comunidad universal formada por una red de núcleos de pensamiento en un diálogo continuo que viene a convertirse en una especie de superconciencia...

Desde esta nueva perspectiva que aprendemos de la realidad, de la naturaleza, del cosmos, hoy ya no nos cabe sólo asumir el «cuidado» de la naturaleza y del planeta, como «pobres» (la naturaleza y el planeta) a los que incluir en nuestra lucha,⁹ sino que la naturaleza, el planeta -Gaia- y el cosmos, los redescubrimos más bien como una matriz genuina de vida, de pensamiento y de vivencia, que pide replantear «ecosóficamente» toda la teología, y la religión misma. No es aceptable una religión y una teo-

logía que no broten desde dentro de la sintonía con la naturaleza, con el cosmos, del que no son sino unas de sus flores más preciadas.

En algún momento cometimos el error de separarnos de nuestra placenta natural, de objetivar y externalizar la naturaleza, y de auto-situarnos sobre ella, como si hubiéramos venido de fuera, concretamente de arriba, «a imagen y semejanza de un theos celestial (no terrenal), transcendente (no inmanente y «caórdico»¹⁰), sobre-natural (no en lo más profundo de la naturaleza)... Una espiritualidad venida de fuera, venida de un supuesto “arriba”, sería venida sencillamente de ninguna parte, venida de la nada, alienada y alienante. Una teología construida de espaldas a la realidad eco-cósmica y que no tiene prácticamente nada que ver con ella, encerrada en el fanal de lo «sobre-natural», en los estrechos límites de un «Proyecto de Dios», o de la «historia (humana) de la salvación» (transcendente, espiritual, post-mundana, celeste), como ha sido casi toda la teología hasta ahora –también la TL–, no tiene futuro en un mundo que ha entrado, irreversiblemente, en el paradigma eco-cósmico.

(No voy a entrar en él, por ser mucho más conocido, pero está también el paradigma feminista, que pronto fue asociado a este paradigma eco-cósmico, siendo presentado habitualmente como «eco-feminista». Como humanidad hemos vivido mucho más tiempo con diosa que con dios, con matriarcado que con patriarcado, pero éste ha surgido en nuestra historia, según parece, precisamente junto con las religiones, que han sido quienes más lo han difundido, especialmente los monoteísmos... Es mérito de las teólogas feministas principalmente el haber confrontado a la religión con la perspectiva de género y forzarle a afrontar su reconversión no patriarcal. Gracias a estas teólogas la TL ya ha avanzado mucho en la asimilación de este paradigma).

Un nuevo paradigma: el «pos-religional»

El conocimiento humano se ha ampliado, no sólo por el conocimiento de otras religiones (lo que está a la base del paradigma pluralista), sino por el acceso a un conocimiento de la religión que nos permite observarla y estudiarla desde más allá de la religión, desde fuera de la misma –un conocimiento «de segundo grado», diríamos-. La antropología cultural y las ciencias de la religión delimitan hoy día un concepto especializado de «religión», como aquella forma concreta que la espiritualidad de siempre del ser humano ha revestido a partir del tiempo de la revolución agraria, con unas características muy determinadas, como la estructuración en torno a «creencias», la sumisión a las mismas, la llamada «epistemología mítica» (realismo ingenuo gnoseológico del *mythos*)...

En efecto, hemos solido pensar –así nos enseñaron– que la religión era tan antigua como el ser humano, y que venía directamente de

Dios, «revelada», con sus «verdades eternas». Pero hoy sabemos que no es así... Las religiones no son eternas, ni muy antiguas, sino relativamente recientes, «de ayer», hablando en términos evolutivos. A la más antigua, el hinduismo, puede calcularse, con benevolencia, unos 4500 años... Hemos vivido mucho más tiempo sin religiones que con ellas. Éstas se han formado con ocasión del tránsito al modo de vida sedentario con la revolución agraria. Antes, hemos sido religiosos, en el sentido de espirituales, trascendentes, dotados de una necesidad especial de sentido y de una capacidad de única experiencia mística o trascendente, pero sin religiones, sin estos sistemas especializados de creencias, ritos, organización institucional... que ha sido creación de la edad agraria, y que ha encauzado la dimensión espiritual del ser humano convirtiéndola en la fuerza mayor de cohesión de las sociedades, y el factor principal de organización de la conciencia individual.

Los analistas están diciendo que lo que está sucediendo en la crisis del mundo actual no es sino el fin de la sociedad «agraria», la que se formó hace unos 10.000 años, con ocasión de la revolución agraria, en aquella época que también fue un «tiempo axial» en el que se fraguó un modelo de conciencia humana en el que la humanidad ha vivido hasta hoy día, precisamente porque lo que se está acabando en esa edad agraria, el neolítico, viéndose sustituida probablemente por lo que algunos llaman la «sociedad del conocimiento», que no significa una sociedad con más conocimiento... sino una sociedad que vive de crear conocimiento, con una epistemología nueva, absolutamente incompatible con la de la «edad agraria» vigente hasta ahora, basada en «creencias», en mitos tenidos como descriptivos, en la sumisión a los principios establecidos por el poder, en la fijación de las formas sociales mediante un conocimiento controlador instalado como *software de programación* de las sociedades, por la vía religiosa.

En la nueva «sociedad del conocimiento», este tipo «religión» (de la sociedad agraria) y su funcionamiento de programación social, vienen a ser sencillamente imposibles. Las religiones (agrarias) sólo van a poder continuar en la sociedad del conocimiento si dejan de ser «religiones neolíticas». El cristianismo es una religión «agraria». Y su carácter «agrario» -siempre en este sentido en el que estamos utilizando la palabra- tampoco va a sobrevivir en la nueva sociedad. El cristianismo, o deja de ser «religión agraria», o se hundirá con su utillaje neolítico. Es lo que algunos estamos llamando el «paradigma pos-religional». ¹¹ La EATWOT o ASETT ha promovido una Consulta Teológica Latinoamericana sobre este paradigma. ¹²

Este paradigma, que está bastante más presente de lo que suelen pensar los teólogos profesionales y los clérigos encerrados en su propio

fanal «religional», parece desbordar nuestra imaginación teológica. Se evidencia la necesidad de «releer pos-religionalmente» la teología, el cristianismo, y la dimensión religiosa misma, más allá de la configuración que el corsé «religión» le ha forzado a adoptar en estos últimos diez mil años a partir de la revolución agraria. ¿Qué será la espiritualidad más allá de las religiones-agrarias, qué será una espiritualidad pos-religional? ¿Cómo ser cristianos pos-religionalmente? ¿Cómo pensar, repensar, rehacer, una teología pos-religional, es decir, sin mecanismos de sumisión ni de control o programación social, sin «creencias»,¹³ tal vez sin verdades –como el hinduismo–, perfectamente instalada en la sociedad del conocimiento y su epistemología? ¿O serán éstas la últimas fronteras, insuperables, para el cristianismo?

Reaparece un paradigma recurrente: posteísmo

Para no pocos observadores, la cultura moderna sigue avanzando inexorablemente hacia una visión posteísta. No hacia el ateísmo, que ya no es la alternativa a la fe. En los últimos siglos el enfrentamiento entre fe y ciencia ha sido teísmo/ateísmo; ahora sabemos que hay una alternativa a los dos, al teísmo y al ateísmo: el posteísmo, como una superación del modelo epistemológico por el que hemos modelado, concebido, expresado la Divinidad de la Realidad como un *Theos*, un ente superior, un Señor, *up there*, *out there*, ahí fuera, ahí arriba, que fue anterior a toda la realidad «cósmica» –por la creación *ex nihilo*, de la nada–, y sería el que mantiene en el ser a toda la realidad.

Ha sido un modelo de theos supremamente transcendente, expatriado también de la realidad, que daría pie al mayor y más radical de los dualismos: Dios por una parte, y todo el resto de la realidad por otra.

El modelo theos ha cristalizado tan fuertemente en la cultura occidental, y durante milenios ha parecido esencial, resultando epistemológicamente invisible, y por tanto inevitable, insuperable, e incluso incuestionable.

Sin embargo, la crítica al teísmo y la invitación a su superación se plantean y se replantean repetidamente en el curso de la historia. Es un movimiento recurrente, antiguo, que avanza y se retira por oleadas, que avanza «en espiral», repitiéndose aparentemente en forma circular, pero en un círculo que se adentra cada vez en mayores profundidades. Progresivamente, la cultura se distancia más del «teísmo», como una cosmovisión centrada en un theos que mora en un «segundo piso» superior a éste del mundo físico en el que nos movemos nosotros, un mundo superior del cual dependería el nuestro, el inferior. El clásico y tradicional esquema axiológico de la «heteronomía» como configuración concreta de la realidad humana, queda superado. El supuesto de una «revelación»,

venida de arriba y que se constituye en el fundamento único del conocimiento humano fundamental queda sobreesido.

En esta situación, es obvio que la «teo»-logía debe rehacerse, reinterpretarse y reconstruirse desde un supuesto pos-teísta.

¿Pero es posible una teología precisamente «no teísta»...? El cambio es tan profundo, tan «de paradigma», que resulta difícil hablar de un paradigma desde el otro. ¿Seguirá siendo «teo»-logía una que descodifique y recodifique el modelo «theos», y relea, reinteprete pos-teístamente el «Plan de Dios», el «segundo piso», la dimensión «sobre-natural», la «heteronomía» de este mundo...? ¿Cómo será una teología –y una TL– posteísta?

Hacia una teología planetaria

Es el título de uno de los libros colectivos de ASETT, el quinto y último de la colección «Por los muchos caminos de Dios»,¹⁴ que trata de expresar la meta simbólica hacia la que parecería estar caminando la teología con todos estos cambios de paradigma. La teología, siguiendo el ritmo de la evolución de nuestra misma religiosidad en las últimas décadas, se ha ido haciendo, progresivamente, moderna, inclusivista, ecuménica, liberadora, macroecuménica, pluralista, inter-religiosa, teología comparada, multi-religiosa (doble o múltiple pertenencia), trans-confesional, feminista, ecocósmica, pos-religional, laica, pública... planetaria (lo que en inglés han llamado *world theology*). Somos quizá la generación humana que ha experimentado la transformación religiosa más profunda y más elaborada –con más cambios, reinterpretaciones, transiciones y verdaderos saltos- de las que se han dado en toda la historia. ¡Y estamos hablando de estarnos acercando a un nuevo cambio axial, de un tsunami cultural-religioso apenas iniciado...!

Teología de la liberación y nuevos paradigmas

Después de este recorrido, creemos que queda claro que toda esta problemática no es de la TL, una problemática que le afecte sólo a ella. Más bien esta problemática compete a la TL precisamente porque afecta a toda la teología, a toda la religión, al conocimiento humano actualmente en transformación. Pero porque afecta a toda la teología, afecta y desafía también a la TL. Este desafío de afrontar los nuevos paradigmas que caracterizan esta «nueva época», esto es lo que le hace falta a la TL para que pueda adentrarse en la nueva época y no ser simplemente una teología de la antigua época. Es decir: tiene que pasar a ser una teología **pluralista**, no sólo plural, tolerante, ecuménica... sino «pluralista», no exclusivista -que nunca lo fue-, pero ni siquiera inclusivista. Tiene que rehacerse, como teología **ecológica**, desde la llamada ecología profunda,

que la purifique de todo resabio antropocéntrico, de todos los dualismos ancestrales que arrastramos. Tiene que afrontar esa curvatura de transformación sociocultural de la que da testimonio el paradigma **pos-religional**, para adentrarse con los seres humanos y las nuevas sociedades en la nueva sociedad pos-religional. Tiene que despojarse de ese monopolio incuestionado que el teísmo ha tenido en ella, como en toda la teología clásica, para adoptar también el lenguaje **posteísta** y poder conversar con una sociedad que se va desprendiendo del teísmo incuestionado y va abriendo paso a nuevas formas de concebir la Realidad última. La TL tiene que desprenderse del regionalismo de sus orígenes, dejar de ser «un lujo de una minoría cristiana de pobres» (Pieris), para pasar a ser y a sentirse **planetaria**,¹⁵ responsable de la liberación no sólo de todos los pobres, sino de todos los seres humanos, de todos los seres vivientes, compañera de la humanidad y de la vida toda de este planeta.

Es fácil hablar y hasta enumerar todas estas tareas que decimos que aguardan a la teología de la liberación; lo difícil será realizarlas. Pero, plantearse el programa de trabajo, es indispensable para llevarlo a cabo. Y esa quiere ser en este momento mi pequeña aportación.

Que «estamos entrando en una nueva época», no puede quedarse en ser una frase bonita, un tópico. Hay que dejar de pronunciarla en vano: es preciso «agarrar el toro por los cuernos» –con perdón por la expresión taurina–, y atreverse a tomarla en serio, consecuentemente.

La TL está madura en sí misma, no le hace falta elaborar nuevas ramas teológicas. Lo que necesita es «entrar en la nueva era», abrirse a todo este nuevo mundo epistemológico, perder el miedo a reformularse a sí misma, atreverse a poner nombre a la revolución que se está dando ante nuestros ojos, y reconvertirse «paradigmáticamente». ¡Adelante!

Notas

¹ Karen ARMSTRONG, *La gran transformación*, Paidós, Barcelona 2007, 591 pp.

² Thomas KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, primera edición de 1971, primera edición en inglés de 1962.

³ Edgard MORIN, *La mente bien ordenada*, Seix Barral, Barcelona 2003, pág. 71.

⁴ Todavía no hace 50 años que esto era doctrina oficial de la Iglesia católica: «Los apóstoles fueron mucho más que simples profetas o que simples hagiógrafos. Como maestros supremos de la revelación plena y definitiva y como fundamentos de la Iglesia hasta el fin de los siglos, la teología tradicional reconoce en los apóstoles el privilegio especial de haber recibido por luz infusa un conocimiento explícito de la revelación divina mayor que el que los teólogos todos o la Iglesia entera tienen o tendrán hasta la consumación de los siglos.

Por tanto, todos los dogmas ya definidos por la Iglesia y cuantos en lo futuro se definan estaban en la mente de los apóstoles, no de una manera mediata o virtual o implícita, sino de una manera inmediata, formal, explícita. Su modo de conocer el depósito revelado no era, como en nosotros, mediante conceptos parciales y humanos, los cuales contie-

nen implícita y virtualmente mucho más sentido de lo que expresan, y exigen trabajo y tiempo para ir desenvolviendo o explicando sucesivamente lo que contienen, sino que era por luz divina o infusa, la cual es una simple inteligencia sobrenatural, que actualiza e ilumina de un golpe toda la implicitud o virtualidad». F. MARIN-SOLÁ, *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid-Valencia 21963, 157-158.

- ⁵ Amando ROBLES, Encuentro de Can Bordoi 2008, pro manuscrito.
- ⁶ Each religion is a map of the territory, but not the territory itself. KNITTER, *No Other Name?*, Orbis New York 1985, 220.
- ⁷ Cfr «Concilium» 319 (febrero 2007), monográfico sobre *Teología del pluralismo religioso*.
- ⁸ O sea, más de 1950 años, hasta el Concilio Vaticano II.
- ⁹ Enfoque dado emblemáticamente por Leonardo BOFF desde su libro-manifiesto ecológico *Ecología: el grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996.
- ¹⁰ Véase «Caordia» en la red.
- ¹¹ Se dice «pos-religional», para señalar que no se quiere significar algo «pos-religioso», sino algo posterior a lo «religional», neologismo que quiere referirse a lo religioso-agrario con todos sus mecanismos propios: creencias, mitos, dogmas, *software* de programación social...
- ¹² Ha sido publicada en el primer número de 2012 de la revista VOICES, de la EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians. Se puede este número, en formato digital, gratuitamente en la página de VOICES (*InternationalTheologicalCommission.org/VOICES*).
- ¹³ Estoy empleando todos estos conceptos entrecomillados no en el sentido habitual de las palabras, sino en un sentido técnico especializado, tal como lo utiliza por ejemplo Marià CORBÍ, en *Religión sin religión* (PPC, Madrid 1996, o en la biblioteca de los Servicios Koinonía, *servicioskoinonia.org*), o *Hacia una espiritualidad laica Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder, Barcelona 2007; traducción brasileña: *Para uma espiritualidade leiga*, Paulus, São Paulo 2010.
- ¹⁴ www.tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos
- ¹⁵ Véase *Hacia una Teología Planetaria*, volumen 5º de la citada serie «Por los muchos caminos de Dios», de la EATWOT, disponible en: <http://tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos> Publicado en cuatro idiomas.



Churches for Peaceful Reunification

Making Future

What the Churches can do for peace and reunification of Korea

Noh Jong SUN

Professor Emeritus, Yonsei University

Berlin Oct 6, 2013 Peace Train Launching

Introduction

Martin Luther King Jr said that "I have a dream" in 1963. I have a dream that someday to see the reunited Korea, and the barb wired dividing the two Koreas cut off permanently and the separated families reunited and living together, and travel freely crossing the military demarcation lines.

This is not only my dream but the dream of the whole Korean people since 1945 until today.

What can we do for peace and reunification of Korea and of the world? What should the churches do for this reconciliation and peace?

We believe that Jesus Christ is working through the Korean Christian Churches for many years and decades until today, 2013.

The Declaration of the Churches of Korea on National Reunification and Peace, 1988, says:

"We first offer our praise and thanksgiving for the grace and love of God, for sending the Gospel of Christ to the Korean Peninsula, making it possible for us to know the death and Resurrection of Jesus....to the mission of the liberation and salvation of our people."

We have sinned: we have long harbored a deep hatred and hostility toward the other side within the structure of division.

- *The division of the Korean people has been the result of the structural evil reflected in the east-west confrontation of the world's super powers in their Cold War system,...*

- *We confess that Christians of the south especially have sinned by making a virtual religious idol out of anti-communist ideology...*

- *The National Council of Churches in Korea affirms the three broad principles articulated in the first north-south negotiated joint Communique of July 4, 1972, namely (1) independence (2) peace, and (3) a national unity transcending differences in ideas, ideologies and systems...*

- *In addition, we Christians believe that the following to further principles should also be honored in all dialogue...*

1. *Reunification must bring about not only the common good and benefit of the the people and the nation it must provide the maximum protection of human liberty and dignity (*humanitarian principle)...*

2. *...the full democratic participation of all members of society must be guaranteed (*people participation principle).*

Now China, with communist party, is the G-2, which is the new phase of the Bretton Woods II, a new international financial framework.

Korea has two economies for peace and war. One developed in South Korea under the frame of US-Japan economy of a sort of Bretton Woods Institute I of a controversial so called 'free market economy' on the bases of capitalist casino strategy. And the other economy is the economy of North Korea, which became the target to be collapsed by the nuclear weapon empires.

The casino economy of jungle game would be the critical problems of war with nuclear weapons, in a kind of Bretton Woods II.

War and Peace

The ecumenical bodies should commit themselves to work;

- Toward the global peace and policies without nuclear weapons
- The idol of nuclear weapon based financial materialism should be abolished in the world, and particularly in Northeast Asia.

The churches should re-affirm that nuclear weapon activities like every other dimension of human life stand under the judgment of God,

The churches recognize their need to be liberated from their complicity in unjust nuclear weapon economic systems and recognize the principle role played by people's movements in the struggle for justice,

The churches should exercise stewardship over their human capital, income and possessions, e.g. lands, buildings and investments, for the peace treaty in Korea.

The ecumenical bodies should develop the alternative methods for peace-making without the nuclear weapons

The churches and church related organizations should develop 'nuclear weapon literacy campaigns' to educate their members with regard to non-nuclear weapon way of conflict resolution.

Against nuclearization of international relations; For a culture of non-nuclear weapons

The ecumenical bodies should commit them to work,

Through the overcoming of the institution of nuclear war as a means to resolve conflicts,

Through the rejection on overcoming the spirit, logic and practice of deterrence with nuclear weapons of mass destruction whose use would infringe the principle of non-combatant immunity.

Through the dismantling of nuclear military industrial complexes and through the stopping of the trade and transfer of nuclear arms

Through the withdrawal of nuclear military bases and troops from foreign countries, and the world,

Through resisting nuclear security doctrines, high-intensity conflict strategies and 'total war' concepts,

Through radical reduction and eventual abolition of all nuclear weapons,

Most of the two Third World countries and the people of no nuclear weapons are no longer colonies, but we are still dominated by one or more nuclear imperial power – the United States, the United Kingdom, France, Russia, China, Japan, Israel, India, Pakistan, and Western Europe.

Their web of nuclear control includes an unfair international financial system, multinational companies that monopolize nuclear strategic sections of our life

The nuclear economic sanctions policies dictated by lending banks and governments together with the International Monetary Fund and the World Bank. Even nuclear weapons and powers lead us to subordination to nuclear weapon imperial powers.

In Korea, and some of our countries nuclear imperial powers violates national sovereignty, and people's human rights, and human security by occupying the land and establishing military bases with nuclear weapons that endanger our people's lives and the integrity of creation for the proxy nuclear wars.

Peace agreement

Nuclear Imperial powers use the tactic of divide and rule among the people in Korea, North and South, with no peace agreement, after

the armistice in 1953. Invisible and visible nuclear war and exercises have been going on until today, and will go on tomorrow.

Immediate peace agreement is urgent between North Korea, South Korea, China, and the USA. UN is responsible for not making peace agreement until today.

In Northeast Asia this leads to the establishment of what is today called the nuclear weapon security state.

The effect of nuclear imperial powers upon Korean peninsula and the Third World cause our children, women, mothers and the people die of malnutrition, hunger and disease. The economic sanctions by the nuclear super powers against the weak makes the people suffer for hunger and malnutrition.

A Paradigm Shift. What should be done?

The US, Japan and North Korea have a good chance to be friends and stop the enemy making each other. Victimizations and global alienations against the weak is the problems of the psychiatry in the inhumane world of today.

The psychiatry of the global disease of the killings, massacres, annihilations of the weak under the pre-colonial, colonial and new colonial powers need a revolutionary paradigm shift from their insensitive and immoral prejudices. The poor, the servants, the slaves, the outcasted, the colonized and the hungry are to be regarded as the sinners, and the axis of evil. The rich and the powerful people of the nuclear weapon empires are to be regarded the axis of good.

There are some policy suggestions and recommendations for the actions for just peace with love, by the parties involved, i.e. the ecumenical and USA, North Korea, Japan, South Korea.

- The US and North Korea should 'unconditionally', make a peace treaty, and or a peace regime. The first target day would be sometime before this coming July 27,2013. Four parties of China, North Korea, USA and South Korea should sign on the treaty. 'Denuclearization of the nuclear weapons of the world as a whole' should be the condition as a next step after the peace treaty. Nuclear free world is the target, and all those who have the nuclear weapons should Completely, Verifiably, and Irreversibly dismantle the weapons and weapon programs.

US should not develop the Operation Plan 5029 etc., which is the plan for the situation of the collapse of North Korea, including US military occupation, and control in North Korea. The Oplan 5029 will worsen the situation and cause the war rather than peace.

1.1) The US did eliminate the name of North Korea in the list of the terrorist countries, and or the terrorist sponsoring countries, by October of 2008. But there are other regulations on economic Sanctions against N. Korea.

1.2) The US did lift *The Trading with Enemy Act* to North Korea by the decisions of the new ratification of the Congress and the White House and the Treasury Department. G.W. Bush declared that the US stop applying the Trading with Enemy Act to North Korea, last June of 2008. But there are practical sanctions on N. Korea with other rules. The US should change the enemy relations fundamentally with friendly relations with North Korea.

1.3) N. Korea will buy American products, when N. Korea make enough dollars in Gaesung Industrial Park. N. Korean knows that American Products are convincing , trustworthy and excellent. U.S. should support North Korea's economy for the American interest in recovering from America's economic depression. It can be a win-win strategy. The US should change the enemy relations with friendly relations to North Korea.

2) The UN, China and North Korea should make peace treaty out of the armistice of 1953. The three parties are responsible for the peace treaty.(General Clark was simply a representative of the UN Forces of the 16 countries.) and S. Korea should be included in the signatories.

The UN General Secretary, Ban, Ki Moon, is the responsible party.

3) North Korea and South Korea should make a peace system, or peace regime on the bases of Basic Agreement in 1992.

4) South Korea and North Korea should develop some 10 Industrial Park, like the Gaesung Industrial Park, for economic cooperation and common prosperity for economic reunification. This would be the bases for practical peace.

5) No one should threaten by preemption, or by economic sanction, or by demonizing them as an axis of evil.

No one should threaten them, psychologically, religiously, militarily and diplomatically, theologically and economically. It is a human right violation. G.W. Bush violated this article in the 1994 Geneva Agreed Framework on June of 2002.

6) According to September 19, 2005 Beijing agreement, and Geneva Agreed Framework of 1994, North Korea has the right to have the Light Water Reactor.

Feb. 1 2002, The US violated the Geneva Agreed Framework(1994), by threatening the preemptive attack on North Korea, Iran Iraq. It is the violation. Nuclear Weapon Haves should not threaten the nuclear weapon have-nots by preemption, according to the Geneva Agreed Framework.

7) UN should lift the UN resolution 1874.

8) For the reciprocity, all the nuclear weapon haves should dismantle, completely, verifiably, irreversibly (CVID) their all nuclear weapons and the programs, together with North Korea for the nuclear free world. It may not be realistic, but it is the morality of the civilized world. Otherwise, both parties should respect their status as they are until the time come.

9) Japan should abandon some 45 tons of Plutonium(i.e. Selig Harrison,some says 30 tones), which may be turned into some 2 thousands nuclear bombs, if she would like to ask for the denuclearized North Korea.

Concluding words

Churches should work for the specific target to make it happen.

The USA's decision to support Japan in 1905, The Taft-Kastura Secret Agreement, for her conquering, enslaving and exploiting the people made Korea, eventually divided into two until today.

The second Taft-Katsura agreement, USA-Japan military coalition may be the cause for the another sufferings of the people in Korea.

The USA should end the war against North Korea before the end of 2013. And she should lift the economic sanctions against North Korea.

USA and North Korea can be the good friends. US economy can be better off by the North Korea's economic development under the North South economic community.

This is the beginning of the genuine peace in Korea, and the world.





Tissa Balasuriya in memoriam

August 29, 1924 - January 17, 2013

Please, visit his blog (mantained by Lieve Troch):

tissabalasuriya.wordpress.com

There you will be able to know about our companion, his life, his work, the great Causes he fought... and to download some of his texts and works.

Next January 17, will be launched in Sri Lanka a new edition of his book *Mary and Human Liberation*.



August 29, 2013,
Sri Lanka Government issued a post stamp
in honour of Tissa Balasuriya.



For a Critical Theology

A contribution from Asia

Tissa BALASURIYA

Centre for Society and Religion,
Colombo, Sri Lanka

What are presuppositions in theology

Presuppositions are certain propositions that are accepted or assumed as true by a community or religious group even if they are not verifiable. In so far as religions present perspectives concerning other worldly realities – such as life after death or the nature of the Divine – their acceptance belongs to the realm of faith. Their positions may not be rationally or experimentally verified by human knowledge. The propositions of religions in these fields are accepted because of faith in a person in whom there is confidence and trust and/or as presuppositions that form the basis of the teaching of the religion.

At the foundation of all the religions, that propose meta-cosmic perspectives on human life, there are some assumptions or presuppositions that are taken for granted. They cannot be demonstrated as necessarily true to the human reason but are accepted due to faith in the teachers of the religions; they are the implicit working hypotheses of the religions.

Some explanation that religions give about human life can be verified e.g. concerning the birth, growth, health, sickness and cause of death of persons or groups. Sociological factors such as the distribution of food, housing and employment and psychological realities such as love and friendship, joy and sorrow can be inquired into by the human scientific disciplines. We can also have consciousness of right and wrong, virtue and vice, of fulfillment and frustration, of acceptance and rejection, of power and powerlessness, of justice and injustice. On these there may be, and there are, differences of opinion, but they are verifiable by human experimentation and reflection. The moral teachings of the religions are developed around such a consciousness among persons of a given community.

Presuppositions can be at different levels of the evolution of a religion or faith. They may be concerning the founder and his or her teachings, concerning the texts which contain such teachings or later elaborations by the religious community built up around the founder and the original core message of the foundation. These different levels of presuppositions do not have the same claim to the loyalty of the followers of a religion. The core values and foundational teachings are generally from the primordial religious experience of the founder. The later elaborations are influenced by the course of history and the particular evolution of a religious community. Even a founder's teachings are conditioned by the culture of that time, generally they tend to be more universalistic – at least in their basic intuitions.

Presuppositions are generally not called in question within the group that accepts them, unless they are disadvantageous to them. They are ingrained in the life of a people and become part of their cultural heritage. For centuries the Bible story of creation in six days was unquestioned by most of all the Christian people and even many theologians – until scientific data seemed to contradict it. People generally acquire a certain uncritical approach towards the presuppositions on which their religious and cultural life are based. Many religious conflicts have been concerning these perceptions which have acquired the force of deep convictions and form as it were the identity of a religious group. Hence inter-religious conflicts have been, and are common, in human history.

Validity of presuppositions in theology

A presupposition is a proposition that is assumed to be true: it is generally taken for granted; it is not necessarily the subject of proof and rational argument. To the one who believes in a presupposition of religion, it has a validity and a truthfulness based on faith. It can be borne witness to by living according to its teachings or demands. It can be inspiring and meaningful to the one who accepts it.

The presupposition of one religion may not, however, be accepted as necessarily true by persons of others religions, or of no religion. They would not accept it in faith. They can however respect the faith of the believer particularly when it leads to good of the believer and of others.

There can be differences concerning presuppositions even within the same religious tradition. Thus within Christianity there are certain presuppositions that may be accepted by all Christians – e.g. that Jesus is the supreme teacher and that he gave his life in fidelity to his teaching. There are other claims of some Churches that are not accepted by others Christians. Thus the teaching concerning the infallibility of the Roman Pontiff is a point of division of the Churches. There are other issues on

which Christian Churches have divergent views; e.g. the nature of original sin, grace and redemption. There can be fundamental differences in the interpretation of commonly accepted texts such as the Bible. Many theological debates of the 4th and 5th centuries or in the Reformation debates related to different interpretations of texts of the Bible, chosen according to the interests of the disputants.

More profound issues arise when different religions present totally different sets of propositions based on different presuppositions. There may be a similarity at certain levels – as in the core values or in their applications to a concrete situation, but the overall thinking within one religion may be organized in a different manner from the thinking in another. Thus Christian theology and Buddhist religious thought or philosophy may agree on certain common values and applications, but the construct of thinking and their expression are quite different from each other.

So long as these religions are practiced by people in different contexts, there may be no issue concerning their inter relation. But when they are lived by different groups within the same country or region their interaction is important. As history shows us, the claim of one religion that it is the unique and privileged path to salvation, and that it has a right to dominate the others, can lead to much inter-religious conflict.

As religions are based on different presuppositions we need to develop criteria and methodologies for their inter-relation. The presuppositions of one religion are not necessarily more valid than those of another. Both may be assumptions about things concerning which there can be no proof. They can have a significance within a cultural matrix. We can of course see from their impact whether and how far each leads to human fulfillment. In such a context we should not compare the theory of one with the practice of another, or the best of one with the worst of another. The saintly mystic of one religion should not be compared with the evil doers in another.

We must recognize presuppositions as assumptions and hence valid only to those who accept them. We can however study the implications of different sets of assumptions or theological positions. A religion which acknowledges the equality of all races before God would have a different impact on history from one which has a concept of being a chosen people who are favored by God, especially if such favors are understood as a right to domination. Naturally in such a study it would be necessary to see the impact of an ideology which may influence the interpretation and living of the core values of a religion.

Can we have some common critical principles for evaluating all presuppositions and consequently all theologies that depend on them? Or

at least within each tradition can such principles be evolved. Within the Christian tradition it is possible to evolve a critical principle that would be valid at least in its application to elaborations of Christian theology? Such a principle, if it is rationally convincing or consonant with the core values of other religions and persuasions, may have a validity for them also.

Role of imagination in theology

There is much room for the play of imagination in the evolution of theologies because theology often deals with things about which we have no verifiable information or are beyond the capacity of the human mind to understand and comprehend. God is a mystery; the origins of the human race are unknown to us. What happens to a person after death is also an unknown. But religions weave different explanations about these from their cultural tradition.

Christian theology is linked to the mythical presentations of the old testament, such as the Genesis story and the writings in the new testament. These have been developed imaginatively into theology and at times defined doctrines. Thus there are different explanations concerning the origin of Eve from Adam, but generally in favor of the priority of the male. Varying interpretations are given concerning the condition of Adam and Eve before the alleged “Fall” in a state of “original justice”. This is something about which we cannot know anything by reason or experience. The Genesis narrative itself does not describe it except briefly and idyllically. It is later theological writers who refer to the action of the first parents (in the myth) as a grave sin against God’s commands. The concept of original sin in Catholic theology is evolved over the centuries of Christians experience – including St. Augustine through the Middle Ages to the definitions of the Council of Trent in the 16th century.

The differences among schools of theology, as between the Catholics and Protestants, and even among Catholics and among Protestants show what varieties of interpretation are possible. Each view presents an explanation of the state of original justice, the nature of the “fall”, its consequences and correspondingly a concept of redemption. While we know from experience that human fallibility and mortality are combined with the desire for good and for immortality, we cannot know the historical origins of this predicament. Is not what is said about that state and stage very much a matter of theological imagination – e.g. Adam and Eve not being subject to concupiscence or death?

Thus in the debates between the Pelagians and their opponents in the early fifth century those who held that human nature had fallen in the sin of Adam and Eve taught that the souls of infants, who died without baptism, would be condemned, but as they had no personal sin,

they would not go to hell but to a lighter punishment. Pelagians thought that as they had no sin they would not go to hell, but they would go, not to heaven, but to a lesser happiness in eternal life. On the other hand according to Augustine, if an infant had “received the sacraments of the Mediator, then, although the present life be immediately brought to an end, the child having been transferred from the power of darkness to the kingdom of Christ, shall not only be saved from eternal punishments, but shall not even suffer purgatorial torments after death. For spiritual regeneration of itself suffices to prevent any evil consequences resulting after death from the connection with death which carnal generation forms.” (Augustine: *City of God* XXI, 16 in “The Essential Augustine”, edited by Vernon J. Bourke, Hackett, Indianapolis 1974, p. 180).

It will be easily seen nowadays that both schools were giving interpretations about an unknown and unknowable hypothesis, based on the acceptance of the presupposition concerning original sin and its consequences. Their philosophical and theological reflection was very profound about freedom and the grace of God; but all was based on the assumptions drawn from scriptural quotations.

This need not be a problem if the doctrines have no unfavourable impact on the relations among persons and communities. But these concepts led to conclusions about the nature and necessity of redemption of humanity from sin and Satan. The need of a divine redeemer was deduced from the presupposition of the fall and the alienation of the whole of humanity from God. Thence the conclusion on the need of the grace of Christ and of the Churches for salvation. Hence the other religions were not salvific.

Such interpretations of myth in Christian theology had disastrous consequences on the understanding of the gender and inter-religious relations. The Adam and Eve story has been a foundation of an ideology of male domination. It led to the exclusivist and intolerant teachings and attitudes of Christian theology and “Christian” powers such as the European colonizers in Asia, Africa, the Americas and Oceania in the past five centuries.

Thus very vital theological issues were responded to on the basis of conclusions derived from the interpretation, given over time, to a mythical story. Further each succeeding generation in the Church attributed the value of “tradition” to interpretations of their predecessors in the faith.

The influence of ideology

Theology is influenced not only by the teachings of the religious founders and the presuppositions of the community but also by the interests of the group that evolves the thinking. A line of thinking developed

to foster the interests of a group may be called an ideology. All power holders tend to develop thought patterns that legitimize their power and perpetuate it.

They are not generally satisfied with physical power through legal, political and military control over people. They wish to win over the minds of their subjects. They develop ideologies for an intellectual and moral justification of their power.

Every ruling oligarchy of history has found ideological pretensions as important a bulwark of authority as its political power”.¹

Religious establishments also tend consciously or unconsciously to evolve their religious teaching to control power in the religious community. Normally, they do not elaborate doctrines that disempower them, even though religious founders regard power as a service. “If anyone of you wants to be great he must be the servant of the rest (Mk 10,43).

But power holders may consider their own power the greatest service to the community. The Catholic Church with centennial spiritual and political power over whole peoples can be particularly susceptible to ideologizing its theology, i.e. suiting it to benefit its power holders. Thus of all the references to Peter in the gospels, the church highlights what it considers useful for empowering the papacy. “Thou art Peter...” and not “get behind me, satan” also addressed by the Lord to Peter.

“All human knowledge” continues Niebuhr, “is tainted with an ‘ideological’ taint. It pretends to be more true than it is. It is finite knowledge, gained from a particular perspective’ but it pretends to be final and ultimate knowledge.”²

Throughout most of its history the evolution of Catholic theology has been controlled by male, celibate clerics. Till this generation they have been mainly Europeans or the descendants of Europeans in other continents. Hence Catholic theology is likely to be evolved in the interests of the male Euro-American clergy.

A hermeneutic of suspicion is therefore necessary in the analysis of theology. Since the “ideological taint” is a common human phenomenon, it is to be expected in all theology (including the present writer’s). With centuries of feudalism followed by European domination over most of the world, Christian theology is likely to be tainted with the feudal and later European capitalist and imperialist ideology. When theology deals with matters not subject to empirical verification or rational investigation,

¹ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Scribner’s, New York, 1964.

² *Op.cit.*, p. 194.

there is more room for the influence of ideology. Then what is taught as faith may coincide with the interests of the powerful.

When theology advances and propagates doctrines with an ideological bias, there is a tendency for them to get ingrained in a people to the extent of becoming a prejudice and a stereotype for evaluating situations. This can be clearly seen from the impact of the garden of Eden story on the attitude of society towards women.

Myth and theology

A myth is a narrative which seeks to express through symbols the ultimate reality which transcends both the capacity for discursive reasoning and expression in ordinary human language. A myth is a narrative concerning fundamental symbols which are vehicles of ultimate meaning. A myth tries to express through symbols ultimate reality which transcends both the capacity of discursive reasoning and expression in ordinary human language.³ The presuppositions of a religion may relate to myths. Thus the creation story in the Bible has the character of a myth; it contains an implicit truth which is communicated through the narrative to those who accept it. Formally myths are narratives about symbols, functionally they are vehicles of ultimate meaning.

Since the beginning and end of the universe and of human life are beyond our experiential knowledge, the religions claim access to certain revelations by God/the Ultimate, and utilize different myths to interpret their perspectives on these issues. Myth signifies some event which is said to have taken place in primeval time, and is considered fundamental for the whole order and regulation of life.

A myth should not be taken literally as if it were fully historically real and not a story. Theology may be built around a myth. Then much would depend on the interpretation given to it and its message concerning the ultimate realities. Since a myth is a narrative that endeavors to communicate an aspect of the ultimate or transcendent reality in relation to the origin, destiny and meaning of human life or for a community, it leaves considerable room for phantasy and imagination. This is true of the biblical story of creation or the peoples stories of their ethnic origins like St. George and the Dragon or the arrival of Vijaya and his followers from India to Sri Lanka. Thus Pope Leo I (440-461) combined Rome's imperial greatness with its high Christian dignity. He explained in a sermon on 29 June "that St. Peter and St. Paul had replaced Romulus and Remus as the protecting patrons of Rome".⁴

³ *The New Dictionary of Theology*: on Myth.

⁴ Henry Chadwick: *The Early Church*, Penguin, London, 1967/1990, p. 243.

This literary form enables subsequent interpreters of the myth also to exercise their imagination in explaining and developing the myth. Power holders in a community are likely to do so to safeguard their interests.

A twofold criterion for evaluating Christian theologies

While appreciating the innumerable and unfathomable benefits Christian theology has brought to many millions of human beings during nearly two millennia, we need to evaluate its drawbacks for the sake of believers, the Church and of inter-religious relations specially in Asian countries.

The sources of Catholic theology, the Bible and tradition are both subject to a critical evaluation. The Bible has a core teaching of love and unselfish service which can be truly meaningful and redeeming for all humanity. This is part of the primordial religious intuition, inspiration, experience and example of the Jewish people in the Old Testament and of Jesus and his disciples in the New.

However there are many elements in the Bible which are less praise worthy or are even undefensible specially as they impinge on the rights of human beings. Thus the Book of Deuteronomy calls for the total extermination of the seven nations that will be inhabiting Canaan when Israel occupies it. (Dt 7. 1-5, 20, 16-18). The Israelites are to “utterly destroy them” (Dt 7.2) and to “save nothing” that breathes (Dt 20.16). Before the interests of Israel the chosen people of God, the lives of these others do not count.⁵

Likewise in tradition too there are different interpretations of texts which have led to conflicts among Christians, and teachings of the Church that have been intolerant and harmful to others – e.g. concerning other religions, cultures and women.

We propose a twofold principle – one negative and one positive -for evaluating theology. It is derived from the love command of Jesus – the core of his message.

a) Negatively

Any theology authentically derived from God in Jesus must be loving, respectful and fulfilling of all sections of humanity of all places and times. This is the nature of the just and loving God revealed in the basic (and better) inspiration of the Bible specially by Jesus. Hence any element in a theology that insults, degrades, dehumanizes and discriminates against any section of humanity of any time or place cannot be from

⁵ George Soares Prabhu: *Communalism and the Role of the Theologian*, MS New Delhi, 1987.

God in Jesus. Any such element in Christian theology is an unjustifiable intrusion by later theologizers and should be exorcised from the body of acceptable Christian theology. As Jesus says “from their fruits you will know them”. Fruits of hate and insult cannot come from Jesus or God.

This gives a principle for the purification of a prevailing and predominant Christian theology. If there are such degrading elements in a theology their source must be searched. Perhaps they are an illegitimate inference from an acceptable source, or else the source itself may be a presupposition that is not justified or justifiable. In the latter case, that source itself must be very critically analyzed and evaluated. We must be careful not to attribute to God what is of mere human elaboration. This principle can lead to a review of much of the traditional construct of Western Christian theology.

b) Positively

Since all good comes from God, everything truly humanizing and ennobling in any religion or ideology is also ultimately from the divine source, and must be respected as such. As God wills the happiness and fulfillment of all persons and peoples, the more a theology leads to genuine human self-realization of all persons and peoples, the closer it is to the divine source.

This principle of critique is a rational and an ethical one. It can be applied to any religion or ideology. It is based also on the central teaching of Jesus Christ. It makes the core message of Jesus the touchstone of good theology. Should not Christian theology have this as its guiding principle? It affirms God in Jesus Christ as a God of love who cares for all irrespective of any divisions even of creed. It affirms the centrality of universal love which is made a measuring rod of the authenticity of any sacred text, church teaching or practice.

It will seem both simple and exacting. But so is the Gospel of Jesus. He himself purified the religion of the day. He struggled against the wrong interpretations of the Law and the Prophets that imposed unnecessary burdens on the people in the name of religion. The teaching of Jesus is very much concerning the moral life inspired by the love of God. The dogmatic definitions of later Christianity are not found as such in his teaching. But the evangelical teaching of Jesus was neglected in church dogma and catechisms used for teaching religion.⁶

⁶ cf. *The New Saint Joseph Baltimore Catechism* No. 2; Catholic Book, Publishing Co. N.Y. 1962. The U.S. Baltimore Catechism had three parts: the creed, the commandments, and the sacraments and prayer; the emphasis was on the life of the church; less on the core message of Jesus of love of neighbour and its implications in the world of the time. “Everyone born into the world had original sin on his soul and was therefore a slave of the devil. p. 36.

There would naturally be differences of opinion in the application of this principle. But the principle as such would seem to have a validity both in relation to the teaching of Jesus and human rationality. It gives us a way of applying the key value of the Jesus Gospel to the theologies that claim to be from him. It helps us liberate Christian theologies from presentations of God that are unfaithful to the Jesus teaching ego of God as intolerant, partial and cruel or fostering inhumanity, dehumanization and exploitation of human beings. It thus constrains us to seek deeper into the origins of certain theological teachings which cannot be from God in Jesus and are of purely human sectarian sources.

Criteria for evaluating the myths of a religion

With this principle of critique we can propose some criteria for evaluating the myths of a religion. The myths, or conceptual framework which thus purports to explain human life and its meaning and destiny cannot be proved or, even disproved by empirical evidence or by rational thought, as they are beyond verifiable history. They can have a verisimilitude as a good story, as giving feasible explanations. They may have entered the cultural ethos and collective memory of a people or of whole civilizations.

The myths of a religion have to be understood empathetically from within the religious tradition and in relation to the cultural background of their origins and development.

As Raimundo Panikkar writes,⁷ "Religions deal mainly with the collective ultimate self-understanding of a human group. The truth of religion can be gauged only within the unifying myth that makes the self-understanding possible." The myths of religions or of a particular human community are deep rooted collective perceptions that influence their thinking and actions at a primordial level. They are generally accepted unquestioningly as true and valid. They are part of the strong emotive subconscious of a people.

Myths or narratives concerning symbols which are mere pointers to the ultimate realities may themselves be taken as literal truths. Their interpretation may serve the power holders in the community. Once this route of theological development has been entered into, tradition, considered a source of revelation, can buttress the ideological positions and hand them down from generation to generation as divinely revealed truths.

⁷ Raimundo Panikkar, in *Towards a Universal Theology of Religion*, Ed. Leonard Swidler, Orbis, New York, 1987, p. 129.

Among myths, the founding myths are of primary importance as the basis of much that follows in belief and life. Such founding myths cannot be evaluated historically – unless they are clearly contrary to proven scientific date and evidence. They cannot be directly verified at source if they are claimed to be from a divine revelation, as this cannot be consulted by us.

The distinction between myth or narrative and historical fact is therefore extremely important; likewise between presuppositions and authentic teachings of the Jesus. The limitations in the past theology was partly due to a literal interpretation of the Genesis story as historical data revealed by God. This mythical narrative can have an important spiritual message concerning the human predicament, but taken as literal truth it can leave much room for ideology.

“Christian theology has found it difficult to refute the rationalistic rejection of the myth of the Fall without falling into the literalistic error of insisting upon the Fall as an historical event. One of the consequences of this literalism, which has seriously affected the thought of the Church upon the problem of man’s essential nature, is the assumption that the perfection from which man fell is to be assigned to a particular historical period i.e. the paradisiacal period before the Fall.⁸

In Christian theology the original mythical. presentation of Genesis has been interpreted in later centuries by the ecclesiastical authorities. These claimed authority to do so on the basis of divine inspiration and the power given to them by Jesus Christ. These interpreters were male clergy, feudal lords and sometimes political rulers as in the Holy Roman Empire. It is therefore necessary to exercise a critical judgment on the evolution of the myth (or from the myth) into religious teaching and later even defined dogma of the Catholic Church.

A combination of myth interpreted by the authorities turning into Church tradition may thus be given a quasi divine sanction and considered a source of revelation. The imagination of teachers and authorities may be invoked to interpret the myth ideologically. Modern thinkers, such as Rudolf Bultmann, have developed the concept of demythization to separate the real import of a myth from its imaginative expression.

The myths generally give an advantage to a dominant group within a community. It may be an ethnic group, a class, royal family, a priestly caste or the dominant sex. Myths thus consolidate prevailing inequalities by internalizing them within peoples mind-sets and cultures. Myths even give an aura of sacredness to such convictions which are thus not to be questioned but accepted as true.

⁸ Reinhold Niebuhr: *Op. cit*, pp. 267-268.

These considerations show us that it is important that we adopt a hermeneutic of suspicion in order to try to evaluate the impact of myth, ideology, imagination and prejudice in the evolution of dogmas. This is particularly necessary in situations in which dogmas have a divisive impact in a pluralist society or deflect the attention of Christians from the more important issues of human community living and the core message of the Gospel.



The Real Original Sin of Modern European Civilization?

Tissa BALASURIYA omi

Centre for Society and Religion,
Colombo, Sri Lanka

In the formulation of a Constitution for the European Union some Christians, with the Papacy in the lead, would want the acknowledgment of the Christian heritage of Europe. It may lead to a formal recognition of Christianity as having influenced the development of Europe. This may include the mention of great personalities, the spiritual teachings, the intellectual treasures, the art, culture, literature, monuments and other significant aspects of the European Christian tradition. European civilization has reached great heights of achievement in almost every line of human endeavor due to the combination of native European genius and enterprise and the spirit of Christianity. At the same time this reference to a Christian heritage would seem to ignore acknowledgement of the positive Muslim and Jewish influences in European history.

While admiring all those positive aspects this short article seeks to underline a basic deficiency in modern European history and culture that gives the Continent a flavor and heritage that is far from the spirit of the gospel of Jesus Christ. I refer to the colonial enterprise of Europe since 1492 and its impact on determining the global structure of the world since then. The modern world has basically been designed by the imperial conquests of European peoples. The map of the world has been virtually drawn by Europeans of both the West and the East. Cf. Occupation of a lot of land of North East Asia by White Russians from Europe. This occupation carried out over a period of centuries has now been consolidated as Russia.

Europe has shaped the modern world structure by its military invasions, cultural domination, extermination of millions of natives, forced population movements, and so reshaping the society and economy of

the colonized countries to suit their needs. The process of this European expansion was blessed by the Christian churches, whether Catholic and Latin, Orthodox and Slav or Protestant and Anglo Saxon.

During the period around 1500 with the entry of the mariner's compass, the printing press, the use of gunpowder and the big galleons for trans oceanic navigation, when scientific development was advancing rapidly it was the Europeans peoples who were adventurous and spreading . Those who traveled to and settled down in the new continents were Christians. Meanwhile other world religions were confined to more restricted areas; Muslims mainly in the Middle East, North Africa, South East Asia; the Hindus in India and the Buddhists in Asia.

In this situation the 35% of the human race who were Christians had possession of nearly 56-60% of the land surface of... the earth. They also controlled migration and settlement in these vast new expanses. This gave the countries in which the European Christians reside control over vast resources not only of agricultural land but also of minerals and a considerable quantity of the world's oil that was required for industrial development. Of the 35% of the human race who are Christians many are in Africa and Asia. So the descendants of the European peoples who may constitute less than 25% of the world population have effective control of about the 55to 60% of the land.

Combined with the technological advancement and skills of the European peoples these countries have made the most advances in economic development in the last few centuries... a total of about 115 million people have control over 31.5 million sq km out of the 135 million sq km of the world and about 2% of the world population have control over 23 % of the land area.

Siberia with 30 million people control ten million sq km and

Canada with about 30 million people 9,958.319 sq km

Australia with 18,3 million people control 7.682.000 sq km

New Zealand with 3,6 million people 270.000 sq km

These nations that have strong regulations on immigration are ruled by Christian peoples who favor migrants from European countries and consequently limit migrants of other religions. In addition while much of the potential of the colonized lands has not been developed their rich resources have been used to enrich the colonizers and even for an armaments industry.

What has been the overriding motivation in setting up the Europe dominated world system in the past 500 years. Can it be claimed to be fruit of the gospel of Jesus Christ? Or are not such trends in the historical formation of Europe diametrically opposed to the spirit of Jesus Christ and his gospel? What indeed has been the impact of the greed for power

and wealth and territorial conquest? Has not the aggression and military exploits of the European peoples been encouraged by the traditional theology of Christian churches which interpreted the faith as giving a mission to the baptized to convert others to Christianity even by the forcible expansion of European powers?

This 500-year process of global domination has so impacted the world that the conquest of the world by Europeans can be regarded as the real original sin of European civilization.

The Mythical Original Sin

The first expression and interpretation of the so called Primordial “original sin” was expressed and interpreted by the Christian West so as to place all humanity in a condition of sin and alienation; and distancing from God. Salvation had to come through Jesus Christ and the Church; outside of which there was said to be no salvation. On this assumption, authoritatively defined by church leaders, made it the duty and right of Christians to spread their faith to the rest of the world, even to invade other countries to bring to other peoples the gift of salvation by conversion. Consequently other peoples were subject to imperial domination by European peoples; and that with a holy conviction that they were bringing salvation to these indigenous peoples who were said be less loved and deficiently endowed by God in regard to their own eternal salvation along with the gifts of development, and civilization, [*Unam Sanctam* 1302; *Dominus Jesus*, CDF 2000]

The traditional Augustinian and Tridentine concept of original sin is that it is a fall from a presumed state of original justice, due to the sin of the first parents. In this perspective, Jesus Christ redeems humanity by paying the price of atonement to the offended God the Father. Original sin is inherited by the rest of humanity and can be removed by the sacrament of baptism. There was a collective sinfulness or environment of sin in the world; and Christian mission was considered as one of presenting the message and means of salvation to all humanity. The Church was the bearer of the salvific message; and had the duty of mission and the right to preach this message. The Christian missionaries, including the religious orders perceived their spirituality in their endeavor to build the church and save souls in relation to ascetical and mystical union with God. They were ardently devoted to the mission of spreading the gospel. And this was linked to the colonial enterprise of Christian peoples, who were mainly Europeans. Consequently there was a subordination of the demands of social justice and peace to the need and obligation to redeem souls . Since other religions were in error they could claim no rights to freedom and tolerance. It was argued that there is no freedom for error.

A Distortion of Jesus Teaching

This was a tragic distortion of the mission of Jesus' disciples. The peoples who systematically robbed others were supposed to convert to the religion of their oppressors, the materially deprived, the culturally downgraded and despised, and spiritually disadvantaged; and to worship the God who was said to disfavor them and their ancestors. The missionaries communicated the message of Jesus as understood by them with great dedication. But, very few of them were critical of colonial exploitation and of the unjust world system so even today, in the early 21st century the official social teaching of Churches – Catholic, Orthodox and Protestant (even the Charismatics and Pentecostalists) does not stress or even recognize the serious injustice of the prevailing world system as such.

The Christian mission was diverted from one of justice and genuine love, to one of conversion to the Church, and often understood in relation to the sacramental life. As a result of the belief in mythical biblical original sin, Christians are taught that they can be liberated almost automatically through the sacraments of the Church beginning with baptism. (*ex opere operato*). Conversion was consequently related to an external rite.

The Real Original Sin of Modern Europe

Accordingly, the real original sin of modern European civilization is that the European people or the Whites are born in an advantaged situation; and do not acknowledge that de facto they are living, even partly, on the violent plunder of their ancestors. They are conditioned by the culture of their countries to consider themselves as the benefactors of the rest of humanity. Most of them have a higher standard of living than the overwhelming majority of humanity. They are conditioned congenitally and unconsciously conditioned themselves as superior materially even spiritually.

Europe has shaped the modern world structure by its military invasions and cultural domination; exterminating millions of natives, inducing population movements, and reshaping the society and economy of colonized countries to suit their needs. European countries including their settlements as for instance in North America and Oceania are regarded as “developed” countries.

Such European original sin is not personal sin. Individuals are born in that situation; strongly inclined to take advantage of the centennial sin and its structures. And continue so unless they reject the false values of the prevailing world system and go through a deep conversion. Some European peoples, for instance the Belgians, were subject to the rule of

other European peoples till even recent times. It is possible that in 1492 the average European may not have known the mechanisms of global exploitation; they were themselves subject to feudal unjust rulers, and to social exploitation and domination. Even today many are relatively ignorant of their past; and feel unable to bring about change. It is not easy to give up the unfair advantages they are born to. As Jesus taught, it is more difficult for a rich person to enter the kingdom of God than for a camel to go through the eye of a needle.

The geography of the nation states and their present frontiers is thought as just and righteous without looking at their violent origins. European powers have been mainly responsible for drawing of the political and economic map of the world. Africa was divided up artificially among European countries in 1885 at the Council of Berlin. The laws and regulations regarding migration favor the whites who are still in control of a disproportionate share of the world's land and resources; the world is more welcoming and open to those born white than to peoples of other races. The needs of the deprived peoples do not really count; and they have no power to enforce a more egalitarian norm. The international structures of global governance, in so far as they exist, take for granted that the present world system is just and lawful.

Foundational Injustice of the World System

Such imbalance of population to land, coming down from the colonial period is in a sense the foundational injustice of the present world system. It was consolidated after World War II with the setting up of the UNO and the Security Council. It preserves this distribution as a just world order; and its preservation is called the maintenance of peace and law in the world.

Between 1960 and 2000 there have been very substantial changes in the world population distribution.

A reflection on it would give some of its characteristics:

it is based on 'might is right' where victors have consolidated their victories in terms of territorial frontiers; and which has been passed from generation to generation

a) it is a result of violence, consolidated by the victors in terms of territorial frontiers and carried on from generation to generation. It is based on 'might is right';

b) it leads to defensive militarism born of fear of displaced races by the victors and is racist to an extreme degree

c) it is based on inequality and deprivation from which flow further inequalities such as those in income wealth and resources

d) it deprives people in need of the opportunities of work, food and livelihood;

e). it causes economic depression by decreasing production of food;

f) it leads to waste of resources by neglect, by non cultivation, and perhaps even over fertilization;

g) it is maintained by unjust immigration laws, which in turn leads to illegal immigration and to conflicts; it is a basic cause of social conflicts in the countries, and contributes to the expenditure on arms;

h) it helps increase land, water and air pollution;

i) it is against the principle of ‘ the free market’ and of liberal values that would exalt freedom of movement of people .

j) it is the result of western land grab of the past 500 years;

k)) it makes people insensitive to the needs of others and to the evils of the past;

l) it is a centennial form of injustice for which no adequate solution is in sight, for it influences the mind sets of the dominant;

m) it goes against the core values of the religions which advocate the whole earth to be available to all humankind and teaches sharing to be a principal virtue;

n) it is a basic problem for the liberation of the elite, challenging them to respond to the advantages that are from birth.

These issues are neglected by most economists, political scientists, politicians, planners, international lawyers and theologians; they are hardly studied by universities and international foundations. Neither do they fall within the scope of religions even Christianity. Demographic data indicate a worsening situation in the course of the 21st century; and this is a challenge for the youth of today to participate in making the world more just by bringing about changes in mindsets as well as global structure. Most solutions presently discussed for development, justice and peace are piecemeal and reformist, keeping the foundational system intact. And this may be termed the original sin of the modern world.

The (so-called) free market is said to bring about an equilibrium resulting in the greatest happiness of the greatest number. In reality this “free market” does not bring about an equitable distribution of wealth and incomes. The market operates on the basis of effective demand; which in reality is means demand exercised by peoples’ incomes and wealth. The market does not rectify the grave inequalities of incomes and resource distribution in the world. Nor has it resolved the problem of large scale unemployment even in the rich or “developed” countries.

Dominant economic theory disregards the need for a global ethic, that requires that the goods of the earth be used equitably by all of human kind. The European peoples do not generally see themselves as obliged make reparations for the aggression of the past; nor for the unfair terms of trade of the present. Trade in commodities that are the main products of developing countries are subject to fluctuating and unfavorable terms of trade, unlike the terms of trade for exports of the industrialized countries many of whom are Westerners. Powerful multinational corporations control much of global production, distribution, finance and the means of communication and are owned by the super rich of the West; in alliance with the elites in the more affluent countries like Japan, Hong Kong and Singapore. There are of course many poor and deprived among the Western white peoples.

Prevailing international law legitimates the existing world order. Some states defend their territory by waging what they term preventive wars. They claim the right to defend their land holdings even though the majority of humanity is in a state of deprivation and dire need. This is an inversion of the understanding of human rights. The whites today, in particular the upper classes in what is called the Western world, are born into a situation in which they have relatively greater advantages and potentialities than the peoples of other races. Though this generation is not responsible for the origin of this system, they however benefit from its injustices. They are subtly indoctrinated to think that the system is due to the industry and goodness of their ancestors. It is not easy for them to give up their accustomed life style and inherited relative privileges.

A spiritual Apartheid?

The Europeans are challenged to liberate themselves from this unjust system. Their enlightenment needs them to be conscious of the depth of injustice of the system. They are called not to take advantage of it. They have to try to see how much their religion and educational disciplines and processes have been influenced by the conscious or unconscious defense of the prevailing order; and to work for its peaceful and just transformation.

The real original sin of modern Europe is in that the centuries of brutal colonial expansion since 1492 constituted a world order that is gravely unjust. It is a collective situation of benefiting from a global structure of sinfulness. Due to initial inequity flowing from historical processes, the sinful reality is bequeathed from generation to generation and the material and cultural advantages remain with the European peoples, though not all Europeans benefit equally from this sinful history. There are different layers of beneficiaries, corresponding to differences of class, gender, and ethnicity. In the world as a whole however the European

peoples are the main constructors, beneficiaries and defenders of this sinful system.

The driving inspiration of the present world order set up mainly by European expansion is not Jesus Christ and his teachings. It is rather the quest for wealth and power that is its main motivator and guiding force. The gold brought from the new world of the Americas, and slaves, mainly from Africa gave the European peoples a head start in modern capitalistic economic growth. The sinful world structure has got consolidated by the power of armaments, and legitimized by the norms of international law that have been historically put in place after the wars of conquest and the world wars of previous centuries.

Unfortunately the mission of the church was thought of in relation to the traditional notion of original sin, and not of redemption/correction of this historical sinfulness.

The remedy for the real original sin of the European expansion, cannot be realized without remedying the injustices in the actual world. It needs effective action for world justice, the liberation of the oppressed, and the end of the dominance of the powerful over the weak. This is a very difficult task and needs conscious knowledge of the real historical and actual situation. There is a tendency to forget the historical past, a convenient amnesia of the sinful origins of modern European generated world (dis)order. A truly Christian Europe would mean a deep transformation of the world system.

For a genuinely Christian European Union

The formation of the European Union after World War II was certainly a great achievement. From the point of view of the peoples of Europe, it ensured the development of Europe in a competitive world and counter balanced other superpowers. In so far as the values that orient EU policy are the enrichment of themselves, despite the cost to the rest of the world, the impact of their policies is far from being Christian. For the EU to have a truly Christian image Europeans have to reconsider impact on global justice. Present day Europeans have to undertake a radical transformation of the world order set up by their ancestors. They must reduce their own demands on the world system. For this they need to reform their life style and attempt to correct the historical injustices coming down from the 16th century.

The peoples of the EU could profitably think of the goal and impact of their policies in different fields as:

- Agriculture – with subsidies being given to cows more than to humans in need elsewhere,

- Refugees and migration,
- Foreign debt and foreign aid to poor countries
- Compensation and reparation due for past exploitation of former colonies,
- The control over the resources of other countries, including the present search for control over the world's oil resources
- The operations of international agencies over which the Europeans have much influence such as the UN Security Council, the IMF, WB, WTO, the International Court of Justice,
- The complicity with the USA in issues such as the war against terrorism, the wars in Iraq and Afghanistan.

To be a truly Christian heritage, the EU would have to transform itself to “serve and not to be served”, to liberate the oppressed, to see that the world's hungry have food, and the thirsty have clean water... Mt. 25, 31. This is the need of the poor, the call of the Christian mission and the real challenge to the European Union, fast becoming the world's superpower. If the EU changes meaningfully according to the Christian vision, the world will be a much happier place.

A theology relevant to Europe would have to liberate them from the consequences of being willing or unwilling inheritors of the greatest genocide and plunder in human history. Their spirituality should include efforts to undo the damage of a sinful history on the rest of the world. It would be relevant to study the books of moral theology and spirituality to see how far the canonized saints and treatises of spirituality take account of the Jesus teaching of the need to liberate the oppressed (Luke 4.18).

The Churches in Europe have to reflect on this global situation,. They went their way as the priest and the Levite did in the same parable without attending to the poor victim of robbers. Have not the Churches had a theology and spirituality that have by and large neglected the poor victimized peoples of the colonized world over the centuries? Today, if the Churches are concerned with the Christian image and heritage of Europe, should not one of their priorities be urgent needs such as food for the hungry, clean water for the thirsty and medicines for the millions affected by HIV/AIDS? The Pope, in his concern for the Christian heritage of Europe, can give a lead in this situation.

The teaching of Theology

In this global historical situation the teaching of Christian theology has communicated from generation to generation a concept of Christian anthropology that is unfair to humans as well as to the goodness of God. Indeed the teaching of theology has not studied the evils of the prevail-

ing dominant world order, and the need for reparation for the plunder on which is based the current European domination of the world.

The teaching and research in the world-wide faculties of Christian, especially Catholic and Protestant, theology would accordingly have to consider how their program of studies might need to be revised. Not to consider the present consequences of this real original sin of the world system would be a profound short coming in the study of the basic causes of the present world disorder.

This would also change the way in which the sacrament of Penance would have to be regarded and administered. Certainly few Christians would wish to be conscious or unconscious beneficiaries of colossal long term robbery on which the present capitalized wealth of their countries is in some measure based.

For the Sacrament of the Eucharist this would also be a serious challenge. The Eucharist is a (symbolic) sharing of the bread of life among all humans. "give us today our daily bread" is repeated as often as the Eucharist is celebrated through the world. But this is far from being realized in our world today, in large measure due to the unfair and unequal distribution of land particularly arable land among the world's population, especially among the world's farmers.

The prayers and hymns of the Eucharistic service refer to the redemptive role of the passion and death of Jesus in atoning for the sin of Adam and Eve the supposed to be first parents of all humankind and the universal fall from.

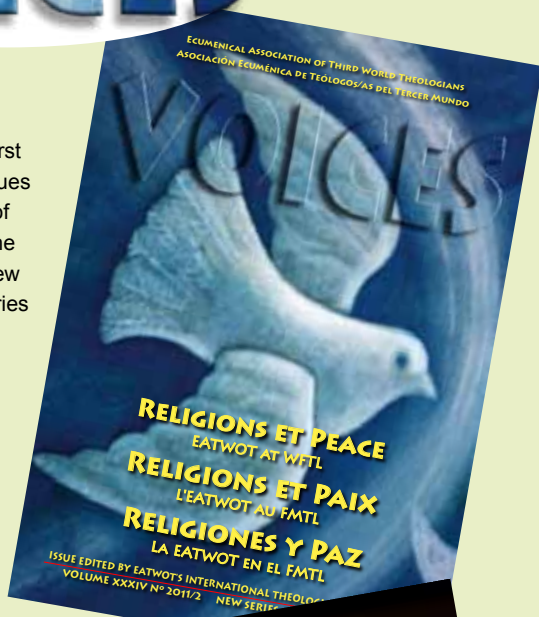
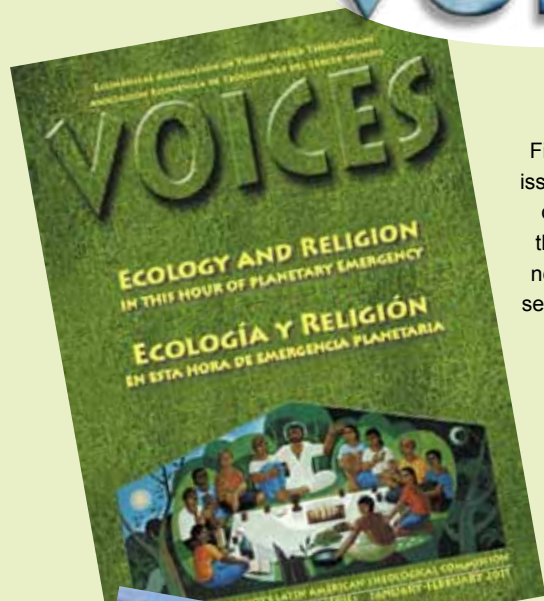
Christian theologians and faculties of theology could ask themselves how and why they have so long neglected this dimension of structural sin, in the context of the existing world order world. Were not the churches and Christians very much implicated in this?

A significant phenomenon in the development of the modern global movements for peace and global justice – very much based in Europe – is that they are sponsored by groups that do not generally claim church linkages. Such networks are developing on a secular basis. As in earlier periods the movements for equality, democracy and gender emerged from secular trends such as the Enlightenment. Christian theology needs to ask itself whether it has been missing the main concerns of an evolving humanity. Part of the cause could be because of the anthropology of the originating original sin and its implications for human salvation and the mission of the church. Would not the genuine liberation of the European people be through a remedying of the unjust world order set up by their real original sin?

EATWOT'S THEOLOGICAL JOURNAL

VOICES

First
issues
of
the
new
series



Free downloadable at: InternationalTheologicalCommission.org/VOICES

VOICES



ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANs
ASOCIACION ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
ASSOCIATION OECUMENIQUE DES THEOLOGIENS DU TIERS MONDE

<http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>

ISSN: 2222-0763