

Guía de estudio
PRÁCTICAS DE LOS CRISTIANISMOS CONTEMPORÁNEOS
ED503

Víctor Julio Madrigal Sánchez

2009

Tabla de contenidos

Introducción

Tema 1. Nuevos horizontes teológicos, nuevo paradigma

Propósito

Objetivos

La verdad en imágenes...

INTRODUCCIÓN

La Cátedra de Teología de la Universidad Estatal a Distancia (UNED) les presenta la guía de estudio *Prácticas de los Cristianismos Contemporáneos*.

El propósito de esta guía es analizar los documentos eclesiales recientes e identificar rumbos y tendencias en los cristianismos contemporáneos; asimismo, se busca revisar las posturas asumidas en torno al diálogo religioso.

El presente texto tiene por objetivo ofrecer algunas orientaciones para ustedes, apreciados estudiantes, con el fin de ayudarles en la lectura del libro de texto *Nuevo Paradigma Teológico* del español Juan José Tamayo-Acosta, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

Nos proponemos indicar brevemente algunas claves de lectura, enfatizar ciertos términos importantes y revisar algunos conceptos con la intención de facilitar la lectura y comprensión de dicho texto. Además, como ya es costumbre en la metodología de estudios a distancia, propondremos algunos ejercicios de autoevaluación con sus respectivas respuestas para la profundización de los temas.

Para efectos didácticos hemos dividido esta guía en cuatro temas, que corresponden al esquema usual de las cuatro tutorías presenciales que ofrece la UNED. Sin embargo, la secuencia de los temas no es la misma del libro. Entonces, debemos estar atentos con la secuencia de las lecturas para no perderse en el camino.

Tamayo (2003) reúne y sintetiza en 14 temas las ideas teológicas emergentes o los discursos que orientan la práctica de las diferentes formas que asume el cristianismo o, como lo denomina el autor, los “nuevos horizontes teológicos”.

Esta es la distribución y secuencia de las lecturas que seguiremos en el curso:

Tema I. Horizontes teológicos emergentes

1. La verdad en imágenes: hacia una teología heurística e interrogativa (páginas 15-20)
2. Horizonte intercultural: inculturación e interculturalidad (páginas 31-49)
3. Horizonte interreligioso (páginas 51-64)
4. Teología y ciencias de la religión (páginas 171-182)

Tema II. Análisis hermenéutico, simbólico

1. Horizonte hermenéutico: más allá del fundamentalismo (páginas 65-84)
2. Horizonte anamnético: el recuerdo subversivo de las víctimas (páginas 149-155)
3. Horizonte simbólico (páginas 157-182)

Tema III. Análisis ético, ecológico, feminista, económico

1. Principio misericordia y principio liberación (páginas 21-29)
2. Horizonte feminista: género y teología (páginas 85-110)
3. Horizonte ecológico (páginas 111-120)
4. Horizonte ético y prático (páginas 121-134)
5. Horizonte económico: teología y economía (páginas 183-198)

Tema IV. Análisis desde la espiritualidad, la utopía y la esperanza

1. Horizonte utópico: principio esperanza y rehabilitación (páginas 135-148)
2. El futuro de Dios (páginas 199-214)

Sin duda ese texto es un mosaico de ideas bastante dispersas. ¡Son muchos horizontes! No obstante, el autor nos ofrece una buena síntesis bibliográfica acerca de las orientaciones y tendencias teológicas contemporáneas en áreas tan diversas como género, economía o mística.

El estudiante, además de conocer e identificar tendencias de los cristianismos contemporáneos, esperamos que también pueda asumir una actitud crítica con respecto a tan variados discursos y prácticas en el cristianismo contemporáneo.

Una metáfora que nos puede ayudar es aquella conocida expresión de querer saber “para dónde o por dónde va la procesión”. Aplicado a nuestro texto y contexto, estaríamos hablando de un discernimiento de hacia dónde se dirigen los movimientos y las tendencias dentro del cristianismo. De eso se trata: eso es lo que estaremos haciendo en este curso.

En el primer tema, *Horizontes teológicos emergentes*, plantaremos brevemente algunos contenidos para discutir una definición de la disciplina Teología, ya que el texto del curso se dedica por entero a la presentación de diferentes paradigmas teológicos. Aquí es importante dejar planteadas algunas pistas orientadoras de una discusión que es muy amplia y compleja; apenas hay espacio para indicar algunos desafíos y problemas que deben enfrentar y resolver.

Consideraremos algunos elementos básicos de la disciplina Teológica: su carácter de ser un género literario, metafórico, un saber experimental e inacabado; la relación entre la Teología y las otras ciencias. Todo en el marco de la interculturalidad. La Teología es un producto cultural y se nos plantea del mismo modo que son diversas las culturas; igualmente, debe la Teología expresar la textura de la pluralidad en sus formas y contenidos. Con ello se advierte que la Teología debe abstenerse (aunque en la práctica no lo haga) de asumir un discurso monocultural legitimador de cualquier forma de pensamiento hegemónico.

En el segundo tema, *Análisis hermenéutico, simbólico*, nos concentraremos en presentar la Teología en su dimensión metafórica y simbólica. La Teología no da cuenta de realidades metafísicas; su ámbito se circunscribe al de las experiencias y testimonios personales de realidades que aunque nos sobrepasan humanamente, no dejan de ser experiencias humanas e históricas.

Los temas relacionados con ecología, globalización, feminismo, la memoria de las víctimas entre otros, los hemos agrupado y ubicado en un apartado que se ha denominado “Ética cristiana” y que corresponde al tercer tema, *Análisis ético, ecológico, feminista, económico*.

El cuarto tema, *Análisis desde la espiritualidad, la utopía y la esperanza*, está dedicado a la “espiritualidad y mística.” Lo que prevalece es saber si todavía es suficiente y satisfactorio sostener la unicidad y universalidad del misterio salvífico de Cristo como fundamentación espiritual de los cristianos; o si, por el contrario, es posible la articulación de caminos de espiritualidad y mística alternativas más acordes con las nuevas sensibilidades de la cultura.

Tema 1. Nuevos horizontes teológicos, nuevo paradigma

Propósito

Analizar las posibilidades y despliegues de los diferentes horizontes teológicos emergentes y su impacto para la configuración de un cambio teológico paradigmático.

Objetivos

- a. Caracterizar la teología metafórica en contraste con la teología tradicional.
- b. Comparar la interculturalidad con la teología contextual.
- c. Analizar el papel de la teología liberadora de las religiones en el contexto del dialogo interreligioso.
- d. Analizar los diferentes abordajes que se pueden realizar al fenómeno religioso.

Tamayo (2003) propone la necesidad de superar una división de tareas entre los teólogos según áreas geoculturales y condiciones socioeconómicas; sugiere la conveniencia de la búsqueda de nuevos horizontes que sean comunes en las teologías del Primero y del Tercer Mundo; que se sitúen dentro de una óptica de la liberación.

Nuevos horizontes que bien articulados constituyen un *nuevo paradigma teológico* en contraste con un discurso de carácter dogmático y defensivo; con un sentido de retroceso que nos viene del Vaticano como es el caso del documento *Dominus Iesus*.

Al concepto de paradigma conviene que le dediquemos unas cuantas líneas. El término tiene su origen en el libro publicado, en inglés, en 1968 de Thomas Kuhn: *La estructura de las revoluciones científicas*¹. Como se puede apreciar el término no tuvo su origen en el ámbito de la teología, sino en el de las ciencias.

Brevemente un paradigma lo entiende como "...realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (Kuhn, 1971, p. 13). Se trata de modelos y patrones de apreciación, macroteorías de explicación y acción sobre el entorno. La emergencia de nuevos paradigmas conduce a una revolución científica en la medida en que un nuevo paradigma compite y llega a prevalecer como explicación plausible de la realidad. Como sucedió con la visión del mundo copernicana que vino a sustituir a la concepción aristotélica.

¹ T.S. Kuhn. (1990). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCF.

Es interesante tener presente que nuestra manera de acceder a la realidad natural y social es culturalmente mediada. Leonardo Boff (1996) lo presenta así: *“Cada cultura organiza su modo de valorar, de interpretar y de intervenir en la naturaleza, en el hábitat y en la historia. Nuestro modo, aunque en la actualidad sea mundialmente hegemónico, no es más que uno entre tantos.”*²

Un paradigma es una visión cultural de mundo que a cierto punto entra en crisis, por sus inconsistencias y anomalías para ofrecer soluciones; es reemplazado por otro paradigma que se constituye como una ruptura con el anterior.

Aplicando esa teoría al caso de la Teología, tenemos que los nuevos horizontes teológicos apuntan, según el texto, a un nuevo paradigma teológico. Estaríamos en el umbral de un cambio paradigmático, que se construye como superación de una visión dogmática de la teología y de las religiones.

El renombrado teólogo suizo Hans Kung (1997), en su famoso libro *El Cristianismo* pide prestado a Thomas Khun (1971), señala el modelo de los paradigmas y propone cinco diferentes paradigmas que han dominado a la cristiandad. Lo que es un buen ejemplo de la influencia de la noción de paradigma en la teología.

La verdad en imágenes...

Los nuevos horizontes teológicos que nos plantea Tamayo (2003) evidencian cambios en la percepción que se tiene de la Teología como materia o disciplina. Hacia dónde apuntan las tendencias o perspectivas teológicas nos remite al problema previo acerca de la comprensión que se tiene de la Teología y su evolución histórica.

En primera instancia, no se trata de resolver el problema, que no está resuelto de por sí, sino de plantearnos la pregunta y de tener una perspectiva histórica acerca de los cuestionamientos que se le han hecho a la disciplina teológica a través de los siglos.

² Leonardo Boff. (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid, Editorial Trotta, p. 23.

En realidad el texto que nos ocupa pretende desde muchos ángulos ir planteando diferentes aproximaciones a la pregunta ¿Qué es Teología?³ El tema de fondo que plantea este libro es propiamente un mosaico de perspectivas que apuntan hacia diferentes direcciones en las que se piensa que debe ir la Teología para atender los diversos retos que se van presentando.

En este sentido, Tamayo (2003) logra presentarnos un abanico de temas y tendencias muy amplio, así como una revisión somera de las obras y autores más representativos.

El primer tema del libro ya nos ofrece una primera aproximación al presentarnos la Teología como metáfora. La Teología no se ocupa de elaborar afirmaciones últimas e incuestionables sino que tiene un carácter aproximativo, experimental, icnográfico y, por tanto, decididamente pluralista. Se trata justamente de un cuestionamiento y superación de un lenguaje dogmático como el del documento Dominus Iesus; de asumir un lenguaje simbólico y polisémico.

Para tener una mayor claridad sobre los cuestionamientos hechos a la teología y de cómo estos han influido en los cambios recientes y no tan recientes que se han dado en la disciplina teología, el estudiante deberá hacer un revisión general de las ideas y del impacto de los cambios gestados en la Ilustración y la Modernidad a las concepciones medievales de la cristiandad.

Los cambios paradigmáticos en la Modernidad europea contribuyeron para la disolución de la cristiandad medieval. Se da una paulatina desaparición de la vigencia de los temas fundamentales del universo teológico escolástico y se va minando todo el bien tramado sistema de verdades dogmáticas propias de la época.

La Edad Media se estructuró en los pilares de la autoridad y la objetividad y la tradición, se creía piamente en las verdades eternas e inmutables. Con la

³ En la Escuela Ecueménica consideramos que esa pregunta tiene gran pertinencia social y cultural. Resumidamente en nuestras discusiones sobre que es Teología hemos planteado estos elementos: tener un rostro latinoamericano y centroamericano, un carácter intercultural, pluralista, ecuménico, no confesional, secular, con una dimensión liberadora, centrada en la vida, una reflexión crítica y hermenéutica sobre los discursos religiosos, sensible a la cuestiones de género y ecología.

modernidad irrumpe la subjetividad "...se coloca a la experiencia en la fuente del conocimiento y de las decisiones, en franca posición crítica frente a la tradición."⁴

La Ilustración se desarrolla a partir de las ideas de Descartes y en ella influyen una serie de movimientos y tendencias filosóficas como el Racionalismo y el Antropocentrismo. En general, todo gira en torno al ser humano y su capacidad de razonar y de progresar. La fe se traslada de Dios al hombre: hay confianza en lo que éste puede hacer, y se piensa en que el *progreso* del ser humano es continuo e indefinido.

El siglo XVIII constituye, en general, una época de progreso de los conocimientos racionales y de perfeccionamiento de las técnicas y de la ciencia. Actitud hipercrítica a la tradición y desden por la superstición y la religión, se busca depurar todo aquello que aparezca como oscurantista y poco racional.

En el ámbito de la religión se hacen las primeras formulaciones deístas que se desarrollaran con la Revolución Francesa. La religión se asume como un compromiso personal con Dios y se rechazan las imposiciones de la Iglesia. Contemporáneamente aparece el estado laico o no confesional que se desvincula de la esfera de la Iglesia; en adelante se desarrolla un espíritu laico que reclamará la no injerencia de la religión o de la Iglesia específicamente en asuntos públicos.

En la Modernidad, el ser humano se hace autónomo al liberarse de las tutelas tradicionales, la Iglesia, el Estado e inclusive la tutela de Dios. Se considera que el ser humano ha alcanzado su edad adulta y la capacidad moral para autodeterminarse, o sea sin echar mano de normas que le vienen dada desde su exterior.

Estos retos que se plantean han conmocionado a la Teología y sin duda provocan una tensión en la relación fe y razón que aún hoy continúa siendo un desafío para el cristianismo. Las reacciones van desde un atrincherarse en un lenguaje dogmático y cerrado hasta la apertura a un diálogo franco y conciliatorio con la modernidad.

⁴ J. J. Tamayo. (2003). *La teología de la liberación*. Madrid, Editorial Trotta, p. 37

De muchas maneras los nuevos horizontes que plantea Tamayo (2003) son expresiones de ese diálogo que mencionamos. Diálogo que por un lado conduce a tomar distancia de ciertas concepciones teológicas que ya no se pueden sostener y por otra parte, busca dar cuenta de las nuevas sensibilidades culturales contemporáneas; como por ejemplo: la ecología, el género o el empobrecimiento económico y social.

Teología metafórica y heurística

La Teología percibe la dificultad de trabajar con conceptos, definiciones y dogmas que se perpetúan en el tiempo. Cualquier forma de hablar acerca de Dios resulta inadecuada e incompleta, pues cualquiera que sea nuestra comprensión de Dios, sobrepasa los linderos de nuestras definiciones y conceptos.

Nuestro lenguaje acerca de Dios es una construcción humana, culturalmente determinada y, por lo tanto, de carácter provisional, está sujeto a los avatares de la historia. Nuestro lenguaje teológico es como una construcción en la que decidimos vivir, como nos dice Sallie McFague (1987):

“...las construcciones teológicas son “casas” para vivir en ellas durante cierto tiempo, con ventanas parcialmente abiertas y puertas entornadas; pero se convierten en prisiones cuando ya no nos permiten entrar y salir, añadir una habitación o quitar otra o, si es necesario, abandonarlas y construir otras nuevas.”⁵

Esta intuición propone una crítica de fondo muy importante a la ortodoxia. Obliga a indagar sobre la pertinencia de las formulaciones teológicas con la época en que se vive. Implica también revisar las metáforas bíblicas y entenderlas como ejemplos o modelos de teología adecuados para su tiempo; pero de ninguna forma deberían ser vistos como imperativos para la Teología en todo tiempo y en todo lugar. De allí que McFague (1987) proponga un esfuerzo para elaborar nuevos modelos o metáforas de Dios más adecuados para lo que ella denomina “una era ecológica y nuclear”.

⁵ Sally MacFague. *Models of God*. (1987). Traducción de Agustín López y María Tabuyo. Santander, Sal Térée, p.52.

La metáfora, en el caso de la Teología, intenta decir algo sobre lo desconocido a partir de lo conocido. De este modo, debido a que conocemos porque experimentamos el amor maternal, podemos afirmar que “Dios es madre”. No es que entre los dos términos establezcamos o “definamos” una identidad, sino que partiendo de nuestra experiencia atribuimos el sentido de la maternidad a Dios.

Se debe recordar que la metáfora tiene un carácter de “es” y no “es”; esto es, afirmamos que “Dios es madre” pero no es una definición. La metáfora no es una descripción directa; establece entre ambos términos una relación sugestiva e iluminadora. Supone que también se pueden hacer otras metáforas también plausibles. Es el aspecto imaginativo y heurístico, muy diferente a la definición. Entonces la verdad es imagen y metáfora. Ella “...trenza nuevas ideas y crea nuevas perspectivas”. (Tamayo p. 16); se ubica en la frontera con la poesía⁶, pues originalmente la metáfora es un recurso poético.

La teología metafórica retoma imágenes de carácter alternativo al sistema de verdades y afirmaciones incuestionables; por eso su carácter experimental, provisional y abierto a la pluralidad de perspectivas hasta podría parecer irreverente a la ortodoxia. Lo cierto es que esta Teología emergente no se preocupa con ofrecer respuestas de carácter definitorio sino que se ocupa de hacer preguntas, de hacerse preguntas; es una teología en diálogo; por tanto, no tiene la arrogancia de la teología dogmática que ofrece soluciones y recetas

¿Pero qué tipo de metáforas o modelos? ¿Qué es lo que le da vigencia y pertinencia a las metáforas acerca de Dios? Las metáforas para que sean alternativas deben ser “desestabilizadoras” de los dogmas, además de no ser jerárquicas ni patriarcalistas. Si el dogma excluye a lo que es diverso, las metáforas deben ser de carácter inclusivo, no discriminatorio. Sobre este tema volveremos más adelante.

Finalmente, hay que enfatizar que el lenguaje acerca de Dios conforma la identidad y praxis de las comunidades de fe. Se trata no solo del poder del

⁶ La filósofa española María Zambrano habla de una “razón poética” como un nuevo modo de razón que viene a instaurar una nueva época, “la era de la aurora” que se contrapone a la razón moderna. Esta autora invoca un conocimiento que pide que la razón se haga poética sin dejar de ser razón. Algunas obras básicas de María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, escrita en su exilio en México; *Pensamiento y poesía en la vida española*. México, La Casa de España, 1939; *Hacia un saber sobre el alma*. Argentina: Editorial Losada, 1950; *El sueño creador*. México: Universidad Veracruzana. Col. Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencia 28, 1965.

lenguaje sino del lenguaje del poder. Michel Foucault (1980) acertó al plantear que los discursos dominantes de cada época determinan el campo de lo que se considera como verdadero, creíble y aceptable, al tiempo que le dan legitimidad a la racionalidad hegemónica. En este sentido, es que afirmamos que el lenguaje metafórico debe ser desestabilizador de los discursos establecidos por los grupos de poder.

De la inculturación a la interculturalidad

Es importante dar un repaso de las diferentes aproximaciones posibles a la cultura: enculturación, aculturación, la integración y la inculturación.

La enculturación se da cuando aprendemos nuestra propia cultura en la casa, en la escuela y en la calle. Este es el proceso normal de socialización de todos los individuos en una determinada cultura. Pero el proceso es diferente si aprendemos nuestra cultura en la infancia (enculturación) o si aprendemos como adultos, una segunda cultura (inculturación). No todas las personas tienen las mismas habilidades para aprender una segunda lengua, por ejemplo.

La aculturación es el proceso de intercambio entre dos culturas diferentes de las que eventualmente puede nacer una tercera cultura. Este encuentro cultural sucede dentro del marco de las asimetrías sociales o sea que se reproducen las condiciones de desigualdad social y política de la sociedad. Por la aculturación una cultura dominante se impone a la otra haciendo concesiones periféricas o folklóricas como comida, adornos, danzas etcétera.

El proceso de integración o *asimilación cultural* más específicamente se refiere a como una cultura considerada minoritaria es absorbida y pierde, por lo general, su identidad cultural de manera parcial o total cuando entra en contacto con la sociedad o cultura dominante. La asimilación cultural puede ser voluntaria, en el caso de los inmigrantes, o impuesta como en el caso de la Colonia. Ese proceso de colonización es también el que generó la llamada europeización, en el que naciones como España y Portugal invadieron el continente americano durante el siglo XVI y trataron a los pueblos originarios como si fuesen inmigrantes en sus propias tierras. Un caso más reciente, aunque distante, es el de China con el Tíbet; y un caso contemporáneo es el de Costa Rica con sus pueblos o naciones indígenas.

En el ámbito católico se ha insistido en el tema de *la inculturación* del evangelio en las culturas. Mediante el proceso de la inculturación se busca establecer un diálogo entre las culturas y generar estrategias para encarnar el evangelio en la diversidad de culturas. Para el Papa Pablo VI, lo que es preocupante es el “*drama de la ruptura entre el evangelio y la cultura*” (*Evangelii Nuntiandi*, n.º. 20, 1975). La reflexión sobre la inculturación se ha originado al considerar este desencuentro entre evangelización y cultura.

Para Juan Paulo II, “...por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad” (Redemptoris missio. n.º 52, 1990). La fundamentación teológica de la inculturación se basa, en última instancia, en el hecho fundamental de la Encarnación de Jesús. “...la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros.” (Jn 1:14)

En América Latina los esfuerzos pastorales y teológicos de inculturación han representado un esfuerzo positivo que tiene su origen en la renovación propiciada por el Concilio Vaticano II. Lo que significó un avance en la contextualización de la Teología en una región marcada por las desigualdades sociales. Esto condujo a un diálogo, entre cómo se podía practicar del cristianismo en un contexto de empobrecimiento económico y social y, de cómo situaciones sociales deshumanizantes, podían influir directamente en la configuración de una Teología que pone énfasis en la dimensión libertadora integral del ser humano.

Experiencias importantes tuvieron lugar en la historia reciente de América Latina. Se citan solo algunos nombres vinculados con casos bien representativos. Leonidas Proaño (1910-1989) en Ecuador, Samuel Ruiz nacido en 1924 y obispo de San Cristóbal de las Casas de 1959 al 2000, Don Helder Cámara (1909-1999), obispo de Olinda y Recife en Brasil. Estas experiencias contribuyeron a la renovación teológica, pastoral, litúrgica, catequética etc.; además, lograron reorientar la presencia del cristianismo en el mundo e innovar en los métodos de la misión. Sin embargo, estos casos y otros que se podrían citar, más bien parecen ser la excepción y no la regla en el catolicismo.

El proceso de inculturación se ha dado con notables ambigüedades y contradicciones. Tamayo (2003) nos recuerda que el concepto de “misión” tradicionalmente ha estado asociado a prácticas colonizadoras y de expansión europea y que el nuevo concepto de evangelización “liberadora” no logró dar la atención suficiente al problema de la diversidad cultural y religiosa en sus expresiones indígena, afrodecendiente, feminista o de veneración por la tierra y la naturaleza (dimensión ecológica).

Los empeños evangelizadores sucumbieron y se corrompieron ante la seducción del poder y de los valores contrarios al evangelio. La difundida estrategia misionera de ‘implantación de la Iglesia’ – *plantatio ecclesiae*, a menudo consistía en el ‘trasplante’ de una iglesia europea con sus estructuras, doctrinas y rituales. Curiosamente aunque los misioneros hubiesen podido adaptarse ellos mismos a la cultura y al contexto locales, no adaptaron a la Iglesia.

La misión cristiana en nuestras latitudes se desarrolló para favorecer la expansión europea y se consolidó mediante hegemonía de un modelo monocultural. De fondo, se tenía la concepción de que la cultura europea se identificaba con el evangelio y de que evangelizar y propagar la cultura europea eran parte de una misma tarea.

La actividad misionera occidental se presenta como un proyecto de acción interventora en las culturas más que como objeto de transformación en la cual existen igualdad de condiciones y posibilidades de interacción. Lo lamentable es que dentro del cristianismo, de forma conciente o no, se exija una doble conversión: primero a la confesión, segundo, a la cultura occidental. Y claro las formulaciones teológicas que se desarrollaron tuvieron la finalidad de justificar la evangelización también como una empresa civilizatoria occidental.

Torres Queiruga (2005), en su libro *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, reconoce que el concepto de inculturación supone un avance al que no se puede renunciar. Sin embargo, también admite que no resulta *suficiente* para responder a los temas nuevos que han ido surgiendo con las experiencias y reflexiones contemporáneas.

Tamayo (2003) analiza los límites de la inculturación de forma más detallada para luego avanzar hacia el horizonte de la interculturalidad. Aquí nos detendremos para revisar algunos conceptos.

Primero; la interculturalidad se diferencia de la multiculturalidad. Este último término ya sido asumido por la UNESCO (1996) y goza de amplia difusión como modelo de política pública y como reacción a la uniformización cultural de la globalización. Sin embargo, su límite es la incapacidad de mostrar que la dinámica social entre las culturas acontece mediante la forma de relaciones de conflicto, las asimetrías de poder, pero también la reciprocidad, acogida y valoración de lo diverso. El multiculturalismo es, además, un aspecto del discurso de la globalización que busca enfatizar en las diferencias étnicas delante de la sociedad dominante. La interculturalidad va más allá de la simple tolerancia, propone un enriquecimiento mutuo y propugna por relaciones justas y reconoce el disenso como base de una genuina democracia.

Un caso ilustrativo y actual es el de Bolivia, un país oficialmente reconocido como multicultural por la diversidad de sus grupos étnicos (36 en total), pero solo a inicios del siglo XXI inició un proceso de transformación profunda para convertirse en un Estado plurinacional e intercultural. Hasta el ascenso del Movimiento al Socialismo (MAS) y de Evo Morales (indígena Aymara) al poder en las elecciones de diciembre del 2005, es que efectivamente inicia un proceso de refundación del Estado boliviano que culminó con el referendo popular del 25 de enero del 2009. Este referendo logró la aprobación de la nueva Constitución⁷ por la que efectivamente Bolivia se reconoce como un Estado plurinacional.

La interculturalidad plantea retos importantes al orden impulsado por la globalización. “Como filosofía, es una crítica al occidentalismo y a la pretensión de que la filosofía tiene como centro único a Europa y los Estados Unidos. Esta forma

⁷La nueva Constitución de Bolivia en su artículo primero establece: Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, autonómico y descentralizado, independiente, soberano, democrático e **intercultural**. Se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”.

de concebir la filosofía es una apuesta por el policentrismo. La reflexión filosófica se percibe como producto de un diálogo de saberes y de sabidurías, como una polifonía de voces de un gran coro compuesto de múltiples voces, todas ellas con muchas tonalidades y ritmos muy diversos. Apunta hacia un justo reordenamiento del mundo. De allí, la pertinencia y actualidad que reviste esta forma de pensamiento que va más allá de la simple tolerancia o de la aceptación acrítica del multiculturalismo.”⁸

En el campo de la Teología la interculturalidad plantea muchos retos pues como hemos insinuado con tanta frecuencia se ha dado a la tarea de legitimar o validar “teológicamente” el pensamiento hegemónico de las grandes potencias.

La Filosofía como diálogo de saberes acentúa el carácter contextual de toda forma de pensar. En el campo de la Teología, la interculturalidad privilegia el campo de las *teologías contextuales*. Las teologías contextuales toman como punto de partida la situación vital, social y cultural del tiempo y lugar en que son elaboradas. Se trata de teologías que se ocupan de una lectura cuidadosa de los signos de los tiempos, que intenta responder a los problemas que hay que afrontar en el ámbito de la sociedad o de la iglesia. Se busca un significado a la historia concreta y a la cultura de las comunidades cristianas. En razón de esto no es posible hacer la misma reflexión teológica en Europa que en Centro América o en África.

Uno de los aspectos sobresalientes en las teologías contextuales se refiere a la variedad de métodos para hacer teología, lo cual es consecuencia directa de los contextos, de los abordajes y, claro, de las culturas locales y su visión de mundo.

Otro aspecto es que dadas las condiciones de las problemáticas sociales de los entornos en los que se desarrolla el cristianismo principalmente en el Tercer Mundo, los métodos teológicos se centran en la situación de violencia, opresión, pobreza, discriminación por razón de género, sexo, etnia etc. que sufren los pueblos y desde allí se genera un abordaje liberador del cristianismo. Esto es una constante de las teologías contextuales y, a la vez, una reacción a la lectura conservadora del cristianismo tradicional y conservador.

Las teologías contextuales son una forma de apropiación o de interpretación de la tradición cristiana desde la periferia de los centros de poder que constituyen una renovación y una revitalización de la disciplina teológica.

“Una teología que asuma el desafío de la interculturalidad será una teología dialogante y sin pretensiones de estar en posesión de la verdad definitiva; será consciente de que su reflexión se halla determinada y limitada culturalmente. El diálogo intercultural llevará a la disciplina teología a abrir espacios de expresión y

⁸ Víctor Madrigal. *Una aproximación a la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt* (en proceso de publicación).

a reformular su reflexión desde otros ángulos y perspectivas que enriquecerán esta disciplina.”⁹

Del diálogo intercultural al diálogo interreligioso

Desde una perspectiva intercultural todo saber filosófico y toda tradición religiosa ahora parece ser relativo, contingente y con necesidad de ser puesto en contraste con las otras perspectivas. Aplicado al campo de las religiones tenemos que cuestionar la autoproclamación de la superioridad de ciertas tradiciones religiosas y del desprecio por las otras. Al contrario, la existencia de una enorme cantidad de religiones y de sus millones de seguidores evidencian la pluralidad y riqueza de expresiones de lo divino.

Tamayo (2003) abunda en razones para explicar lo que no es el diálogo interreligioso. Por ejemplo, no son disquisiciones doctrinales, búsqueda de concesos doctrinales, ni intento de uniformizar ritos o símbolos o partir de que todas las religiones son falsas y que hay que buscar una que sea la verdadera entre todas.

Seguidamente, es interesante revisar algunos obstáculos que se presentan al diálogo interreligioso, principalmente desde la perspectiva de algunas formas de cristianismo:

- a. pretensión cristiana de universalismo según la cual la experiencia religiosa fundante estaría asociada a una alianza hecha por Dios con su pueblo predilecto esclavo en Egipto;
- b. en Jesús se da un “desbordamiento” mesiánico para toda la humanidad;
- c. el Dios de Israel (el verdadero) se muestra celoso de los otros dioses (los falsos);
- d. en Jesús se encarna la plenitud de Dios;
- e. Jesús es culmen y plenitud de la revelación. Jesús agota la revelación de dios; Jesús es el único camino de salvación (cristocentrismo) y
- f. la Iglesia es la mediadora de la salvación en Jesucristo (eclesiocentrismo).

⁹ Ibíd., pág. 20.

Delante del diálogo intercultural es posible que se asuman tres enfoques o posturas diferentes: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo.

El *exclusivismo* es la postura que solo admite la salvación en la propia iglesia o religión. En su forma más rígida, hoy ya casi nadie sostiene esa posición a no ser por los fundamentalistas que todavía continúan sosteniendo que “fuera de la iglesia no hay salvación”.

El *inclusivismo* es una postura en la que aún cuando se admite que se puede encontrar la verdad y la posibilidad de salvación en las otras religiones. Sin embargo, la propia religión es la que tiene un carácter definitivo y absoluto en la que se “incluían” las otras religiones. Esto es ya un cierto avance en relación al exclusivismo. Apareció en el Concilio Vaticano II donde por primera vez se dio un juicio positivo acerca de las religiones no cristianas.¹⁰

Sin embargo, esta postura asume que las personas de buena voluntad que practican otras religiones son sin saberlo “cristianos anónimos” como sostenía K. Ranher (1969). A esto se le conoce como “teología del cumplimiento”; lo que quiere decir que para las religiones, el cristianismo viene a ser el “cumplimiento”, su consumación y plenitud. Las religiones no cristianas tendrían el papel de ser “una preparación para el evangelio”; pero no representan “camino de salvación” lo que nos ubicaría en el tercer enfoque.

El pluralismo tiene como insigne representante al británico John Hick¹¹, en Norteamérica, a Paul Knitter¹² y a Stanley Samartha¹³ en la India. En este enfoque se sostiene que las religiones son igualmente caminos de salvación y portadoras de verdades matizadas por los diferentes contextos culturales donde se concretiza la experiencia de lo Divino.

¹⁰ “La Iglesia Católica nada rechaza de cuanto es verdadero y santo en estas religiones” (*Nostra aetate*, n.º 2).

¹¹ Ver J. Hick. *God has many names*. Westminster/John Knox Press, Philadelphia, 1982; *La metáfora del Dios encarnado*, Abya Yala, Quito, 2004; *Problems of religious pluralism*, St. Martin, New York, 1988; J. Hick y P. Knitter (eds.) *The myths of Christian uniqueness. Toward a pluralistic theology of religions*, Orbis Book, New York, 1987.

¹² P. Knitter. *No other name?* Orbis Book, New York, 1985; *One earth, many religions. Multifaith dialogue and global responsibility*, Orbis Book, New York, 1995; *Cristianesimo come religione: vera e assulta?* Concilium 6-1980.

¹³ Stanley Samartha. *One Christ many religions: towards a Revised Christology*. Orbis Book, New York, 1995

El pluralismo religioso propone el giro de un “cristocentrismo” a un “teocentrismo” como modelo para el diálogo entre las religiones. Lo cual es comparable a una revolución copernicana. Para Hick (1973), como cita José María Vigil (2004), el exclusivismo es, teológicamente hablando, una concepción ptolemaica, “geocéntrica”, o sea, un modelo que tiene a la iglesia o el cristianismo en el centro, y que imagina a todas las religiones girando alrededor de ese centro. Mientras que el pluralismo es teológicamente copernicano, “heliocéntrico”, o sea un modelo con dios en el centro y con el cristianismo girando en torno a Dios como uno más de los planetas. En círculos cristianos también se habla de la categoría “reino de Dios” o “regnocentrismo” como una variante del teocentrismo.

La idea básica es que todas las tradiciones religiosas hacen parte del Reino de Dios que ya esta presente como realidad histórica y que todas las religiones contribuyen a construir el Reino de Dios.

Otro aspecto al que Tamayo (2003) da énfasis es sobre la dimensión “soteriocentrica” del diálogo interreligioso dentro de una perspectiva liberadora de las religiones. Este se prefiere por sobre la óptica del teocentrismo.

La categoría soteria, raíz griega del termino salvación, “entendida como fuente de los criterios éticos y como capacidad para promover el bienestar eco-humano y trabajar por el bienestar de los oprimidos” (Tamayo, p 58), pone un mayor énfasis en la dimensión ética que se implica en el concepto de salvación y no en la dimensión teológica del teocentrismo. La ética nos refiere a modos de comportamiento, valores, actitudes y estilos de vivir en el mundo. La Teología tiende a formulaciones teóricas, abstractas y a los dogmatismos que son callejones sin salida para el diálogo.

Hay que tener en cuenta los aspectos que se detallan en el apartado de la teología liberadora de las religiones del texto de Tamayo (2003), pues eso implica un avance significativo en el proceso del dialogo interreligioso. La teología liberadora de las religiones se vincula con la práctica de los derechos humanos, con la opción por los pobres y las situaciones de explotación e injusticia. Asimismo, se asume una hermenéutica de la sospecha aplicada a la forma como se leen las Escrituras Sagradas, cómo se interpreta la “Voluntad de Dios” y sobre las doctrinas dogmáticas u ortodoxas que no conducen a practicas liberadoras del sufrimiento humano y, en general, del ecosistema de nuestro planeta Tierra.

Teología y las ciencias de la religión

El último apartado del primer tema nos remite a la teología y las ciencias de la religión. Se comienza considerando la parcialidad y los límites del conocimiento que se generan a partir de la disciplina teológica. Son límites que se refieren a nuestra limitada, parcial y modesta percepción de nuestro objeto de estudio. Además, la Teología como un saber específico no agota el estudio y la comprensión del fenómeno religioso.

El estudio de las religiones convoca a varias ciencias; cada una desde su ámbito de estudio se interesará por conocer un aspecto determinado del hecho religioso. Así, la historia de las religiones se interesa por la génesis y el desarrollo del hecho religioso en el tiempo y el espacio. La Sociología se va a interesar por el estudio de los condicionamientos sociales y la interdependencia del hecho religioso con el sistema social y político. La Psicología abordará el hecho religioso desde la influencia y condicionamiento psíquico del comportamiento de los individuos. Es decir, cómo afecta íntimamente a los individuos el sentido de dependencia de una realidad absoluta o ser superior. La Antropología se interesa por los roles y fines que asume la religión en la cultura. La Fenomenología de la Religión busca captar y describir los fenómenos y ritos religiosos para intuir significación profunda. La Filosofía de la Religión se ocupa de la interpretación racional de los datos aportados por la Fenomenología de la Religión.

El estudio de la religión obviamente plantea el problema de entender y conceptualizar qué es religión. Históricamente se ha comprobado que la pregunta ha sido de difícil de responder. Se puede afirmar que hay tantas definiciones de religión como estudiosos del fenómeno religioso. Las definiciones clásicas resaltan algunos elementos; Cicerón (106 a. C. - 43 a. C.) en su obra *De natura deorum* vincula religión como *relegere* o una reflexión atenta sobre lo que suscita interés. Justifica el sentido del *deber* para con los poderes divinos. Lactancio (245?-325?) en *Instituciones divinas*, ve la religión como *religare* y puso el acento en el *compromiso* con la divinidad como valor supremo. Santo Tomás de Aquino (1225-1274)

entendió religión como *ordo ad Deum* o relación del ser humano hacia Dios, enfatizando la *dependencia, la observancia y la adhesión*.

Algunas definiciones toman en cuenta el aspecto sobrenatural de la religión, a otras les interesa la función social de la religión, otras definiciones se dirigen a la dimensión histórica. Todas las definiciones intentan dar cuenta del hecho de que los humanos se vinculan existencialmente con una realidad meta empírica (dios, misterio, sagrado, sobrenatural), experiencia desde la cual se originan ritos, símbolos, creencias, doctrinas e instituciones.

Concluimos recordando que la dimensión religiosa del ser humano apunta hacia la búsqueda de un fundamento último de la existencia sobre el planeta. Sin embargo, cabe preguntarse sobre si existe un *a priori* religioso en los seres humanos, una disposición natural hacia una dimensión que simplemente trasciende la existencia y que a pesar de las muchas palabras y conceptos que se inventan para describir y representar esa experiencia, al final resulta una tarea inacabada debida al carácter inefable de dicha experiencia.

Instrucciones. Estos ejercicios pueden ser de ayuda para volver sobre algunos temas importantes ya vistos, pero sobre todo pueden ayudarnos a reflexionar y a profundizar más allá del material leído. Sería deseable que los realizara de forma conjunta con otros compañeros del curso.

1. ¿Cuáles serían algunas señales de que una teología particular utiliza metáforas acerca de Dios que son adecuadas y pertinentes para el contexto histórico?
2. Comente las potencialidades y limitaciones de una metáfora acerca de Dios citada en las lecturas que le haya parecido novedosa.
3. Cite y comente dos objeciones al concepto de inculturación.
4. Comente tres características de la filosofía intercultural y tres desafíos que se le plantean a la teología desde la razón intercultural.
5. Cite y comente dos obstáculos para el diálogo interreligioso.
6. ¿Por qué se afirma que la Teología es un saber parcial sobre un objeto parcial?
7. Caracterice la dimensión soteriológica del dialogo interreligioso.
8. Comente la dimensión heurística de la Teología.

Tema 2: Análisis hermenéutico simbólico.

Propósito:

Discutir la dimensión hermenéutica de la teología.

Objetivos:

- a. Reconocer algunos hitos de la hermenéutica moderna
- b. Caracterizar la teología hermenéutica
- c. Identificar las dificultades de los discursos dogmáticos

Los nuevos horizontes en la Teología se van construyendo a partir de la superación de lenguajes dogmáticos, anacrónicos y de repetición de fórmulas que ya no son adecuadas y pertinentes para el presente. Hasta la llegada de la Modernidad se pensaba que el sentido de la verdad ya estaba fijado, que había un sentido único en el texto y que por un ejercicio de eliminación de obstáculos se podían llegar a él. Por eso se llegó a hablar de una “teología perenne” donde las formulaciones teológicas solo precisaban ser entendidas pero no reelaboradas.

La necesidad de la hermenéutica surgió a partir “...del descubrimiento de la historicidad, la revalorización de las culturas, el reconocimiento del sujeto cognoscente, la percepción del conflicto social y la semiótica.”¹⁴

La conciencia de la historicidad hizo percibir que la verdad no es completamente preexistente y objetiva. La verdad es búsqueda, es fundamentalmente procesual y contextual. El mundo no puede ser pensado como algo fijo o estático, sino como continuamente fluyente.

Por otra parte, el descubrimiento de los condicionamientos culturales en sentido positivo o negativo le confiere a la hermenéutica una tarea importantísima y actual. De allí que los retos que pone la interculturalidad a la Teología sean apremiantes así como la pertinencia de las teologías contextuales.

El reconocimiento de que todo conocimiento es mediado por un sujeto que conoce ha conducido a entender que en el conocimiento existe una “precomprensión” producto de las experiencias vividas donde entran prejuicios, expectativas y presupuestos recibidos. Contrario a lo que sostiene el positivismo, no existe un saber objetivo, transparente ni desinteresado sobre el mundo. El ser humano no es un espectador imparcial de los fenómenos.

¹⁴ J. B. Libanio y Alfonso Murad. (2000). *Introducción a la teología*. Traducción de José Valderrey. Ediciones Dabar, p. 320.

Por eso la reflexión teológica tiene una tarea hermenéutica que consiste en explicitar quién interpreta, desde dónde y cómo se interpreta; para ello utiliza un axioma clásico: *“el lugar social condiciona el lugar hermenéutico”*. Lo que nos conduce a reconocer enfoques, énfasis y abordajes diferentes ya sea que se reflexione desde el Tercer Mundo, desde Estados Unidos o Europa.

Si se hace Teología desde la situación de los empobrecidos surgirá una reflexión teológica contextualizada, sensible a la interpelación ética de los que sufren. Una teología al fin que no ignora los conflictos sociales en la que están inmersas las comunidades cristianas. Esto es a lo que Tamayo (2003) se refiere en el texto como una hermenéutica vinculada a una teoría crítica de la sociedad.

Para Libanio y Murad (2000) la Teología Hermenéutica tiene dos funciones importantes:

“...en primer lugar, una función “desideologizadora”. Ayuda a remover las inferencias de la ideología dominante, que ha entrado en el discurso cristiano. Se opera la “liberación de la teología”, tarea preconizada por J. L. Segundo. En segundo lugar, la fe se hace praxis humanizadora, creadora de relaciones sociales más justas y fraternas, por medio de la teología de la liberación y de la práctica liberadora.”¹⁵

La teoría crítica social tiene como referencia la Escuela de Frankfurt y constituye una crítica al positivismo. En 1923 se funda en Frankfurt un instituto para la investigación social asociado a la Universidad de Frankfurt que fue desde su inicio una orientación marxista heterodoxo. En este instituto se reunieron investigadores de varios campos del pensamiento como la Sociología, Antropología, pero donde predominó la Filosofía. En ese instituto se pretendía desarrollar una serie de teorías atentas a los problemas sociales, como la desigualdad de clases, no solo desde el punto de vista sociológico, sino también filosófico. De modo general su enfoque, más allá de interpretar el mundo, debía ocuparse en transformarlo.

Con la llegada al poder del nazismo en 1933, sus miembros huyen de Alemania para establecerse en Nueva York y posteriormente regresar luego del fin de la Segunda Guerra Mundial. De esta última etapa se destacan los trabajos de Adorno y Horkheimer. Aunque a lo que se le denomina Escuela de Frankfurt alberga pensadores con posiciones no homogéneas, existen algunos rasgos que le caracterizan, como el pensamiento de izquierda o neomarxismo, el desarrollo

¹⁵ Libanio y Murad. *Op. cit.*, pág. 326.

interdisciplinario y la reflexión filosófica sobre la práctica científica. El último pensador de esta escuela con más relevancia ha sido Jurgen Habermas. Sus trabajos destacados son Teoría y Praxis (1963), conocimiento e interés (1968), teoría de la acción comunicativa (1981). En general lo que se propone esta escuela es desarrollar una teoría crítica de la sociedad a partir del marxismo y sus despliegues y posibilidades.

Volviendo al campo de la Teología Hermenéutica esta ha recibido la influencia de la teoría crítica social y ha desarrollado las diferentes teologías políticas de la liberación que Tamayo (2003) reseña en su libro. Interesante tener la perspectiva del desarrollo y evolución de la hermenéutica en la Teología. Comenzando por las reglas de la interpretación de textos bíblicos de Flacio Illirico (1567), con Schleiermacher (1805) la hermenéutica reconstruye o revive en el presente las vivencias del autor dentro de un contexto vital.

Dilthey (1894) desde la Psicología entiende la hermenéutica como una interpretación basada en un previo conocimiento de los datos de la realidad que se trata de comprender, pero que a la vez da sentido a los citados datos por medio de un proceso circular. (Del contexto al texto y del texto al contexto).

Heidegger (1923) introduce la dimensión existencial en la hermenéutica, la existencia y su sentido ontológico pasa a ser punto de partida y meta de toda hermenéutica.

En Gadamer (1977) la hermenéutica tiene su razón de ser en el estudio del lenguaje como un acontecer histórico dentro de una tradición (comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores).

Bultmann (1953) teólogo luterano alemán, siguiendo una hermenéutica de corte existencial sostiene que la lectura del Nuevo Testamento se ve distorsionada porque la concepción de mundo de aquel entonces es totalmente incompatible con la cosmovisión científica moderna. La salida que propone consiste en realizar un proceso de “desmitologización” de los textos para reinterpretarlos conforme a las categorías culturales actuales. La «desmitologización» no solo bíblica sino del mensaje cristiano no pretende eliminar lo mitológico, sino interpretarlo por la vía de preguntar por la comprensión de la existencia contenida en la expresión y discurso mitológicos. Bultmann (1953) pretende revalorizar lo que considera la intensión auténtica del mito o sea su referencia a la existencia humana. La crítica que se le hace es su comprensión individualista de la existencia humana.

Finalmente, hay que tener presente que el horizonte hermenéutico de la Teología la pone en un lugar de responsabilidad para que el lenguaje teológico siga teniendo pertinencia y relevancia mas allá de seguir repitiendo formulaciones del pasado. La hermenéutica cristiana es interpretación creativa y actualizante del mensaje bíblico. La teológica así orientada debe sospechar de los discursos que se fundamentan en una supuesta “Voluntad de Dios” o que se proclaman fieles intérpretes de la tradición y con ello legitiman sistemas de dominación a todos los niveles: político, económico, religioso y cultural.

La Teología Hermenéutica establece una relación de ruptura y continuidad no exenta de conflictos pues se rompe con la seguridad de lo ya establecido. Como dice Libanio y Murad (2000) “...la nueva hermenéutica se parece al hijo adolescente, en conflicto con el padre, del que recibió vida y educación. Manteniéndose en la misma familia, quiere abrir caminos inéditos. A veces provoca conflictos inevitables, que si se viven con amor y respeto, son fructíferos para todos”.¹⁶

Horizonte anamnético

Johan Baptist Metz es un teólogo católico que ha enseñado Teología Fundamental durante casi treinta años en la ciudad de Münster, pasando luego a hacerse cargo de una cátedra especial de Filosofía en la Universidad de Viena. Su teología es de frontera con la política. Objeto de su atención serán las grandes encrucijadas de nuestro tiempo. Metz (1972) se siente desafiado intelectualmente por la crisis de la modernidad, por el concepto de historia, por la despolitización de la política, por las respuestas post-modernas, por los mitos modernos del progreso o del tiempo, por la significación de las grandes catástrofes de nuestro tiempo. Y claro, por el holocausto judío.

Hay una intuición como punto de partida sin la cual su discurso carecería de sentido: no podemos hacer frente a los problemas de nuestro tiempo sin tener en cuenta las culturas matriciales en los que esos problemas se manifiestan. Y Europa tiene dos almas: Atenas y Jerusalén. Nos hemos empeñado en trazar una línea recta que va de Atenas a Jena, pasando por Roma y la Ilustración, quedando así olvidado el camino que va o viene de Jerusalén.

¹⁶ Op. Cit., p. 330.

El pensamiento occidental actual, incluyendo el cristianismo, sostiene Metz (2002), padecen del mismo mal: haber recibido sólo una parte de su herencia cultural, la que viene de Grecia, en tanto que el genio judío se agota en la liturgia y el intimismo. Se ha perdido así el *espíritu* de Israel. La memoria. Metz (2002) apela a un saber rememorativo referido a las víctimas. Es un recuerdo como el bíblico, subversivo, desestabilizador, defensor de los caídos.

Metz (1972) critica una concepción de historia como evolución progresiva para todos. La historia no es historia progresiva para todos, sino historia de un progreso selectivo a favor de unos pocos. Hasta el presente la historia es la historia de los vencedores, el verdugo sigue triunfando sobre sus víctimas. Pero, ¿A dónde conduce este planteamiento? No es ciertamente a la frustración, se orienta a un futuro de esperanza. Como afirma Metz (1979) “...la imaginación de la libertad futura se alimenta del recuerdo del sufrimiento.”¹⁷ La utopía de un mundo sin el sufrimiento de las víctimas se construye a partir de la memoria de los caídos. La profecía requiere del concurso de la memoria y de la tradición apocalíptica.

El Apocalipsis en la tradición cristiana con frecuencia es poco comprendido como una fuente de esperanza y si para infundir miedo y desesperanza ante la inminencia de grandes catástrofes. El libro del Apocalipsis solo puede ser entendido correctamente si se lee sobre el trasfondo histórico que lo ocasionó. Igual que otros textos apocalípticos es una literatura de resistencia para enfrentar tiempos difíciles. El Apocalipsis contiene un mensaje para las comunidades de los primeros cristianos para permanecer firmes en la fe. A pesar del sufrimiento, la victoria es segura. Por sobre imágenes de destrucción, la apocalíptica sugiere la creación de un mundo alternativo, “cielos nuevos y tierra nueva”. Es por eso que Tamayo afirma que “...el sufrimiento de las víctimas, que está en la base de la apocalíptica, debe convertirse en el horizonte de la teología.”¹⁸

Pasó el holocausto en Auschwitz y antes pasaron muchos otros como el de los pueblos originarios de América; vinieron otros como el de Ruanda y más recientemente los ataques israelíes sobre Gaza o el de los que mueren de hambre todos los días en el mundo. Sin duda la historia es una “ekumene de sufrimiento”.

El silenciamiento de las víctimas, la indiferencia o las vanas justificaciones no podrán arrancar el compromiso de los auténticos seguidores del Maestro. El mensaje de Jesús es de compasión por el prójimo que sufre, en línea de la

¹⁷ Citado por. J. J Tamayo. *Nuevo paradigma teológico*. Editorial Trotta, p. 152.

¹⁸ J. J. Tamayo. (2003). *Nuevo paradigma teológico*. Editorial Trotta, p. 153.

tradición profética se muestra contrario al sufrimiento y a una religión basada en el culto sacrificial. “Misericordia quiero y no sacrificios”.

Horizonte simbólico

Como reacción al racionalismo moderno y al reduccionismo cientificista “símbolo-clasta”, esto es destructor de la comunicación simbólica, se da una redescubierta del símbolo. En palabras de Mircea Eliade (1996) “...comenzamos a comprender hoy algo que el siglo XIX no podía ni siquiera presentir: que el símbolo, el mito y la imagen pertenecen a la sustancia de la vida espiritual que podemos camuflarlos, mutilarlos, degradarlos, pero que jamás podremos extirparlos.”¹⁹ El pensamiento simbólico ha sobrevivido al positivismo a través de una larga etapa de “hibernación” principalmente por medio de la literatura. Sin embargo, en nuestros días asistimos a una vigorosa recuperación de símbolo en la filosofía y en el mundo de las religiones.

Algunos aspectos del símbolo para tener en cuenta. El símbolo es para Ricoeur (1982) un elemento del lenguaje dotado de una significación compleja. Tiene un sentido literal o sentido primero que apunta hacia un segundo sentido estableciéndose una especie de puente que relaciona dos sentidos. Pero ese segundo sentido a la vez se muestra, se oculta y eso es precisamente por lo que el símbolo “da que pensar”; se generan interpretaciones polivalentes.

Ricoeur (1982), en cuanto al origen de los símbolos, cree que hay dos posibles interpretaciones. Los símbolos pueden que apuntar a un pasado primordial o hacia el futuro. Desde el psicoanálisis, los símbolos hablarían de deseos inhibidos de la infancia de la humanidad tanto individual como colectiva. Deseos que no aparecen en la conciencia pero que se enmascaran con otros sentidos inmediatos para disimularse. Por otra parte, desde “...la fenomenología de la religión, se atribuye al símbolo un apuntar escatológico, un sentido que no es producto del pasado, de deseos inhibidos, temores o conflictos no resueltos; por el contrario, cree descubrir en el símbolo un apuntar hacia un sagrado cuya interpelación nos llegaría a través de aquel. Apuntarían, pues, hacia un futuro que la interpelación nos anuncia y hacia el cual nos guía y su función esencial consistiría no en un ocultar-distorsionar, sino en un manifestar-revelar.”²⁰

¹⁹ Mircea Eliade. (1996). *Imagens e Símbolos*. Martins Fontes, São Paulo, p. 7.

²⁰ Ana Escribar Wicks. *Caracterización de la Hermenéutica en Paul Ricoeur*. Disponible en <http://www.cedea.uchile.cl/Documentos/homenaje.ricoeur.pdf>, consultado el 7 de febrero de 2009.

Es la dimensión que en el texto de Tamayo (2003) aparece como apuntando hacia la utopía. Dirige la mirada al futuro con intensidad anticipatoria. Por ejemplo, dentro de la simbología cristiana, el memorial de la cena de Jesús apunta en dos direcciones: al pasado histórico, las cenas fraternas que Jesús realizó y al futuro utópico, la plenitud del Reino como un banquete inclusivo.

El horizonte simbólico está directamente relacionado con el primer tema. La teología debe distanciarse de un lenguaje totalitario y dogmático que últimamente parece ser la tendencia que prevalece; para asumir un lenguaje simbólico y metafórico. Recordemos las interesantes metáforas que sugiere Sallie MacFague (1987) para referirnos a Dios y contrastémosla con la percepción de Karl Rahner (1962) acerca que toda teología tiene que ser una teología del símbolo.

Realmente la tradición cristiana es muy rica en símbolos y el lenguaje de los místicos es una vía no discursiva, rica en imágenes para referirse a Dios. También los sacramentos cristianos ofrecen todo un universo simbólico para los creyentes; dimensión esta, que como bien lo señala Tamayo (2003), se ha visto disminuida y opacada en su contenido lúdico-festivo. Además, la escatología debe reconsiderarse en toda la riqueza simbólica que encierra especialmente en su dimensión utópica.

Concluimos este apartado recordando que la salvación, dentro de la escatología cristiana, no apunta a un lugar futuro en el más allá en radical ruptura con la historia humana. Es decir, la historia de la salvación no es una historia paralela a la historia humana. Hay solo una historia. Y en el teatro de la historia humana es donde se lleva a cabo la salvación o el fracaso del proyecto humano. Así nos lo recuerdo este bello texto del libro del Apocalipsis:

“Después vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar no existe ya.” (Apocalipsis 21,1)

Ejercicios de reflexión

Estos ejercicios pueden ser de ayuda para volver sobre algunos temas importantes ya vistos, pero sobre todo pueden ayudarnos a reflexionar y a profundizar más allá del material leído. Sería deseable que los realizara de forma conjunta con otros compañeros del curso.

1. Justifique con tres razones la validez de la siguiente afirmación: “la mejor respuesta al fundamentalismo dentro de las religiones es la hermenéutica.”
2. Comente la siguiente frase: *“el lugar social condiciona el lugar hermenéutico”*.
3. ¿Porque el recurso a la “razón anamnética”, de la memoria de las víctimas, no conduce al pesimismo y a la frustración? Aporte dos argumentos.
4. Justifique con dos razones la apología de la apocalíptica.
5. Cite y comente cuatro aspectos del símbolo.
6. Comente tres razones de la conveniencia de pasar de un lenguaje dogmático a uno simbólico en la teología.

Tema 3. Desafíos éticos

Propósito

Analizar el lugar de la ética dentro del cristianismo de cara a los desafíos que la ecología, los estudios de género y la cultura contemporánea plantean a la teología.

Objetivos

- a. Revisar el concepto de liberación y su lugar dentro del nuevo paradigma teológico.
- b. Reconocer los aportes de las corrientes feministas dentro de la teología de la liberación de las religiones.
- c. Identificar la contribución y el lugar de la ecología dentro del discurso teológico.
- d. Explicar la dimensión ética del cristianismo.
- e. Explicar la relación entre teología y economía.

El principio-misericordia y el principio liberación

Para comprender ¿qué tipo de saber es la teología? Tamayo (2003) comenta que para algunos, la teología para parecer científica opera haciendo abstracciones, de manera que a mayor abstracción mayor científicidad y al contrario, a mayor concreción histórica menor carácter científico.

El concepto de abstracción alude a una construcción mental sin correspondencia con la realidad, aislada del entorno. Entonces, tratándose de una reflexión teológica, esta puede ser sobre temas claves para el cristianismo, pero totalmente desarraigados de la realidad histórica. Así se puede abordar el tema de la justicia en el contexto de un país centroamericano pero no hacer referencia a las grandes desigualdades sociales en que viven en la mayoría de los países.

Ese tipo de reflexión teológica, aunque podría estar bien estructurada y fundamentada desde el punto de vista de la tradición cristiana, no tiene incidencia en la cotidianidad de la gente. Desde su estructuración formal puede ser un discurso bien elaborado y fundamentado pero sin compromiso con la realidad.

Una reflexión teológica de ese tipo resulta fría e inmisericorde. Como ha dicho Hugo Assmann (1973), es una teología cínica. Es la teología que seguramente saldría de la pluma del sacerdote de la parábola del buen samaritano, muy ocupado en cumplir con sus ritos, pero que pasó de largo delante del hombre caído a la orilla del camino.

La Teología más que inteligencia y comprensión de la fe es inteligencia del amor y de la misericordia. (*intellectus amoris et misericordiae*).

La Teología como método debe asumir como punto de partida el "padecer con" los empobrecidos, debe asumir su causa y denunciar proféticamente los causantes del sufrimiento de los injusticiados.

Jon Sobrino (2009), teólogo jesuita, lo ha puesto de forma elocuente. La categoría articuladora de la reflexión teológica es el *principio-misericordia*. Lo cual no tiene nada que ver con asistencialismo. Es que Dios mismo es movido por la compasión delante del sufrimiento de su pueblo que sufre en Egipto.

La referencia al texto del Éxodo 3,7-8 es fundamental, pues en él se reporta que "ve", "escucha" y "conoce" el sufrimiento de su pueblo. De igual forma, la misericordia hace parte del mensaje y la práctica de Jesús. En palabras de Sobrino (2009):

"Para Jesús, la misericordia está en el origen de lo divino y de lo humano. Según ese principio se rige Dios y deben regirse los humanos; a ese principio se supedita todo lo demás. Lo anterior no es pura reconstrucción especulativa se ve bien claro en el decisivo pasaje de Mt 25: quien ejercita la misericordia -sea cual sea el ejercicio de otras dimensiones de su realidad humana- "se ha salvado", ha llegado a ser para siempre el ser humano cabal."²¹

Según esto, la práctica de la misericordia es parte fundamental del conocimiento teológico y todo conocimiento teológico debe apuntar hacia la realización de dicha práctica.

Además del principio misericordia, la otra categoría teológica que nos presenta el texto es la de la "liberación" acuñada por el sacerdote Gustavo Gutiérrez en su libro famoso *Teología de la liberación*, publicado en 1971. Ante la pregunta acerca cuál es la experiencia e intuición originales de la Teología de la liberación. La respuesta es la situación cotidiana de la injusta pobreza en que son obligados a vivir millones de hermanos y hermanas de Latinoamérica. La lectura que se hace desde esa experiencia y desde la revelación cristiana es que esta situación es contraria al plan de Dios.

²¹ Jon Sobrino. *La Iglesia samaritana y el Principio-Misericordia*. *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, # 192. Consultado de: <http://servicioskoinonia.org/relat/192.htm>, fecha 8 de febrero de 2009.

Pablo Richard²² haciendo una síntesis del periodo inicial del nacimiento de la Teología de la Liberación ve cuatro elementos fundantes y constitutivos:

- a. La opción preferencial por los pobres como central y permanente de toda teología contextual. Es una opción por los pobres y contra la pobreza que se orienta a combatir sus causas.
- b. Prioridad de la praxis: la teología de la liberación es acto segundo. No se busca apenas interpretar la realidad sino transformarla desde dentro. No es un pensamiento abstracto o dogmático sino una reflexión crítica desde la praxis y a la luz de una apropiada interpretación de la revelación.
- c. Espiritualidad de la liberación que se nutre de una interpretación de que el encuentro con el dios bíblico es por naturaleza liberador. Espiritualidad que ve la idolatría como perversión del sentido de Dios o sustitución de Dios por otros dioses. La idolatría se descubre en la forma de legitimar las estructuras de dominación y por eso se le tiene por la raíz del pecado social. Es una espiritualidad combativa de los ídolos y de búsqueda del dios viviente.
- d. Profetismo. la teología de la liberación se pensó a si misma como teología bíblica y profética.

Tanto el concepto de salvación como el de liberación son centrales para expresar la acción divina. En el Nuevo Testamento ambas categorías se expresan de forma particular para expresar la misión de Jesús que le imprime un carácter a su vida y mensaje.

“El Espíritu del Señor, me ha enviado a anunciar a los pobres la buena noticia, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a liberar con rescate a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor.” (Lc. 4, 18-19)

La teología de la liberación se ocupa de la relación que se da entre el proceso histórico de la liberación y la salvación. A eso se refiere el texto cuando habla de un proceso de “historificación” de los conceptos teológicos. En un sentido similar Juan Luis Segundo (1990) sostiene que

²² Pablo Richard. (2004). *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación*. San José, DEI.

“no basta que la teología denuncie la opresión y reclame la liberación. También es menester que se libere a si misma de los mecanismos de opresión que se hayan introducido en ella sin que ella se diera cuenta.”²³

Se reconoce que en sus inicios la teología de la liberación, por condiciones propias del contexto político, puso el acento de la liberación en aspectos principalmente socio-económico. Sin embargo, actualmente es aceptado que la categoría de liberación debe ampliarse para incluir otras dimensiones de la opresión por razones como el género, la cultura, la religión, la ecología etcétera.

Horizonte feminista

Para una adecuada revisión del horizonte feminista es necesario hacer algunas aclaraciones conceptuales que aunque muy generales es bueno tener presente. Ciertamente existen diversas posiciones en las estudiosas del tema, pero igualmente es necesario revisar algunas ideas que prevalecen.

Género. Es un categoría social como los es la raza o la clase, dice relación a procesos culturales de socialización y mecanismos de subordinación. El origen del concepto género tiene que ver con la necesidad de diferenciar que el género no es una cuestión biológica, algo fijo e inmutable, sino que es una categoría cultural y, por tanto, una construcción social.

Eso quiere decir que el concepto nació para poner en evidencia que las características humanas consideradas “femeninas” eran adquiridas por

²³ Juan Luis Segundo. *Libertad y liberación*, en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (Editores) *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomo I. Madrid, Trota, 1990

las mujeres mediante un complejo proceso social y que no se derivaban naturalmente de su sexo. Conforme a lo anterior, es la sociedad y no la biología la que determina que las mujeres sean de la casa y los hombres de la calle. El concepto de género alude a roles, funciones y valoraciones impuestas a cada sexo mediante procesos de socialización, mantenidos por la ideología patriarcal de sometimiento de las mujeres.

Posteriormente autoras como la antropóloga mejicana, Marta Lamas (2009)²⁴, afirman que existen algunas dificultades con el uso del concepto de género pues se le ha empleado como sinónimo de sexo o para referirse a las mujeres. En realidad, resulta inadecuado hablar de un mundo de las mujeres aparte del mundo de los hombres como esferas separadas. Cuando se habla de "estudios de la mujer" el concepto de género debería integrar la perspectiva de relaciones sociales entre sexos. Mujer y género no son sinónimos. Por eso cuando se habla de políticas de género, el concepto de género es mal entendido si se restringe al rol de las mujeres, pues esas políticas se refieren a establecimiento de directrices que procuran implementar la equidad en las relaciones entre hombres y mujeres.

Diferencia sexual. Para Marta Lamas (2009)²⁵ género y diferencia sexual no son lo mismo. Para ella la diferencia sexual es una realidad corpórea y psíquica, presente en todas las razas, etnias, clases, culturas y épocas históricas, que nos afecta subjetiva, biológica y culturalmente.

Sexo. El sexo está determinado por las características genéticas, hormonales, fisiológicas y funcionales que a los seres humanos nos diferencian biológicamente; mientras que el género es el conjunto de características sociales y culturales asignadas a las personas en función de su sexo.

²⁴ Marta Lamas. (2009). *Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género*. Página 2. Disponible en internet: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/USOSCATEGORIAGENERO-MARTALAMAS.pdf>. Consultado el 11 de febrero de 2009.

²⁵ Op. Cit, pág. 20.

Feminismo: La teoría feminista es, a la vez, producción teórica y práctica, política emancipadora. Es compromiso, lucha contra una visión de mundo androcéntrica.

Existe pluralidad de perspectivas feministas, pero hay consenso en algunos principios:

- a. Hombres y mujeres son igualmente diferentes e igualmente semejantes. Valemos en tanto somos seres humanos. Los diferentes estudios de género concuerdan en que tanto desde el Estado, como del derecho o las religiones, a las mujeres se le ha invisibilizado, negado sus derechos y sometido por el poder de la ideología patriarcalista.
- b. Todas las formas de discriminación y opresión son detestables.
- c. Las teorías feministas se orientan hacia la armonía, la equidad y la felicidad.
- d. Lo personal o lo privado también es político. Tradicionalmente la esfera de lo público, donde se ejerce la política, pertenece a los hombres y lo privado a las mujeres (la mujer en la casa y el hombre en la calle).
- e. La dominación masculina se expresa en el control del cuerpo de las mujeres.
- f. El género es una categoría social como lo es la raza o la clase, dice relación a procesos culturales de socialización y mecanismos de subordinación.

Rasgos del patriarcado

La perspectiva de género desenmascara el patriarcalismo como ideología que subordina a las mujeres por entender que la desigualdad es de origen natural, biológico y no una cuestión cultural, una construcción social. Además, la ideología patriarcalista asigna ciertos roles a hombres y mujeres como forma de sometimiento masculino: la mujer es sensual, el hombre racional, la mujer es pasiva el hombre activo; la política es para el hombre, la casa y la cocina es para la mujer etcétera.

Otros aspectos:

- a) Dominio masculino sobre las mujeres, niños y por extensión a la sociedad;
- b) sistema histórico no es natural, por tanto no es inevitable;
- c) es un dominio violento sexualmente, que se materializa en instituciones como la Iglesia y el Estado. Pero también a través del lenguaje, la educación androcéntrica, la maternidad forzada, el silenciamiento histórico, la heterosexualidad obligatoria, las religiones misóginas, el derecho masculino, ciencia monosexual;
- d) aún cuando hay hombres en situación de dominación, los sistemas patriarcales mantienen a las mujeres en una relación de subordinación frente al varón;
- e) visión dualista del ser humano. Rígida concepción de una división entre cuerpo y alma, hombre y mujer. Además, de un desprecio por la sexualidad y una visión negativa del cuerpo de las mujeres. Este último aspecto comporta una antropología muy negativa pues el cuerpo en el ser humano pasa a ser un estorbo o un peso para la vida espiritual. De allí el firme deseo de huir de las "pasiones de la carne" y de todo un planteamiento de huida del mundo y de aprecio por la virginidad como fundamento de la vida cristiana e ideal de la vida monástica.

Teología y género. Los estudios de género han ayudado a entender que el mundo simbólico del cristianismo y, específicamente, la teología escrita han estado dominado desde el origen del cristianismo por una simbología masculina.

"La teología, en todas sus facetas, se vuelve también lugar privilegiado de acción con vistas a una revolución de lo simbólico."²⁶ En este sentido, las teologías feministas han emprendido una labor de revisión o mejor de "deconstrucción" de la teología patriarcal que por siglos ha venido legitimando la dominación masculina, al tiempo que con mucha originalidad van proponiendo la articulación de teologías más inclusivas.

²⁶ Ivone Gebara. (2002). *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid, Trota, pág. 97.

La cuestión es que la categoría género se ha convertido un instrumento hermenéutico que ha posibilitado esa tarea.

A partir del análisis de tres congresos de teólogas y biblistas que ocurrieron en México en 1979, en Argentina en 1985 y en Brasil en 1993, la teóloga biblista Elsa Tamez (1998)²⁷ plantea que la hermenéutica feminista de la liberación en América Latina ha ido pasando por algunas etapas. Seguidamente se hace una presentación esquematizada de cómo ella interpreta ese desarrollo.

La hermenéutica feminista se ha desarrollado por etapas, la primera etapa, según Tamez (1987), la entiende como la formación de conciencia feminista en América Latina. Esta primera fase está marcada por el contexto de efervescencia de partidos de izquierda y movimientos populares, además se destacan las comunidades locales protestantes. Todavía no hay diálogo con movimientos feministas locales ni del mundo anglosajón. En el quehacer teológico de las mujeres se asume como punto de partida la mujer doblemente oprimida, por razón de su clase y por su sexo. Se subraya la militancia política, teológica y eclesial. La lectura de la Biblia debe ser liberadora y transformadora de la realidad. El punto de partida es el Dios como liberador y solidario de los oprimidos. Todavía no hay conciencia del lenguaje inclusivo. La evocación de lo divino es bajo imágenes masculinas.

La segunda fase es ya en la década de los ochentas. La efervescencia de las luchas políticas y armadas se traslada a Centroamérica. Ya no se acepta que la mujer esté incluida en la categoría de los pobres. Sin abandonar la lucha por una vida digna para todos se ve la necesidad de leer la Biblia desde la óptica de la mujer. Se percibe el discurso teológico como androcéntrico y patriarcal, hay una lucha para que la mujer se vea representada en el discurso teológico. Se trabajan imágenes femeninas de Dios y, en general, se busca como feminizar la teología. Se da una apertura para los aportes hermenéuticos de biblistas y teólogas de Estados Unidos y Europa. Se inicia un proceso de autoeducación para el lenguaje inclusivo.

²⁷ Elsa Tamez. *Hermenéutica feminista de la liberación. Una mirada retrospectiva*, en Cristianismo y sociedad no. 135-136, Ecuador, Tierra Nueva, 1998.

En los noventa se crea un ambiente favorable a la reconstrucción de paradigmas. "*La teóloga Ivone Gebara (1998) propone la reconstrucción total de la teología y llama a esta fase Ecofeminismo Holístico.*"²⁸ En el orden mundial, el contexto es el de la imposición de la ideología del mercado total que exigen ajustes económicos constantes. Se percibe un debilitamiento de los movimientos populares y estancamiento de las comunidades de base. En esta fase hay claridad de que se debe utilizar la teoría de género para plantear una reconstrucción del discurso teológico. Como propuestas hermenéuticas se propone acoger el cuerpo y lo cotidiano como categorías de análisis. Se busca una lectura no-sacrificial de la redención. Interés por temas donde está presente la fiesta, la alegría y el goce de la corporalidad y la sexualidad como el texto de *El Cantar de los cantares*. Se asume el término feminista para la teología.

Para Elsa Tamez (1998), estos tres momentos o fases de la hermenéutica feminista coexisten. No se trata de que haya una progresión lineal de superación progresiva de etapas.

El aporte del feminismo a la teología es invaluable y el camino recorrido por las mujeres en América Latina abre caminos nuevos, sugerentes y renovadores. La formulación de una nueva espiritualidad en clave feminista y de sabiduría constituye una riqueza enorme para el cristianismo y un aporte original para el diálogo interreligioso que ya no podrá seguir siendo el mismo basado en patrones dualistas y androcéntricos. Curiosamente es una espiritualidad en la carne, que valoriza el cuerpo, la sexualidad y el placer. Es una espiritualidad encarnada, en-el-mundo, de carácter liberadora en lo cultural y lo político, por eso el texto dice que no es evasiva ni intimista. Es finalmente un tipo de espiritualidad con un fuerte contenido ético que apunta a horizontes de equidad, de participación, de inclusividad. La ruptura con los viejos esquemas patriarcales orienta la acción hacia un nuevo orden que no es simplemente una rotación en los que ostentan el poder despótico y dominador sino que propone un mundo nuevo de relaciones de equidad entre hombres y mujeres, pero que también incluye una visión de armonía con la naturaleza.

²⁸ Elsa Tamez. *Op. Cit.* Pág. 131.

Horizonte ecológico

Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica²⁹ tienen una raíz religiosa, como lo demostró un artículo famoso publicado en 1967 por L. White, profesor de historia medieval en varias universidades de Estados Unidos. Pero no es solo eso, White (1967) va más allá responsabilizando directamente al cristianismo por el irrespeto a la naturaleza que ha provocado la crisis ecológica, en la actualidad mucho más aguda que en los años sesenta. Según este autor, lo que la gente haga con respecto a la ecología depende directamente de lo que la gente piense de sí misma y de su relación con las cosas que le rodean. Así, la ecología está profundamente condicionada por las creencias acerca de nuestra naturaleza y destino. Y esto es el ámbito de la religión.

El cristianismo, según White (1967), ha enseñado desde una perspectiva bíblica (no la única posible) que toda la creación fue puesta al servicio de los humanos, que el ser humano comparte en gran medida la trascendencia de Dios. De esta forma establece un dualismo entre los humanos y la naturaleza, a la vez que se insiste en que es voluntad de Dios que el hombre explote la naturaleza para su provecho. Esto constituye el mayor antropocentrismo religioso conocido en occidente.

Finalmente, White (1967) opina que la ciencia y la tecnología están tan imbuidas de la ortodoxia cristiana de arrogancia hacia la naturaleza que la solución de la crisis ecológica no puede venir solo de la ciencia y de la tecnología. Puesto que las raíces de la crisis ecológica son tan profundamente religiosas, la solución deberá ser esencialmente religiosa.

²⁹ Lynn White, Jr. (1967). *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. Science, Vol 155 (Number 3767), March 10, pp. 1203-1207.

De allí que la pregunta planteada en el texto de Tamayo (2003) para iniciar este capítulo, ahora pueda ser puesta en su dimensión correcta. ¿Habría un lugar para la ecología en el discurso religioso? Lo que tenemos como trasfondo es entre otras cosas, una nueva lectura del libro del Génesis y del relato de la creación. De los dos relatos de la creación, el más usado es el primero donde la misión del ser humano es de "someter" y "dominar" la creación. Habrá que buscar una forma de interpretación más sensible con la ecología. Pero el segundo relato nos ofrece una perspectiva muy fecunda. El papel del ser humano en el jardín del Edén es el de "cultivar" y "cuidar". El primer relato ha fundamentado por siglos un dualismo y antropocentrismo arrogante en el cristianismo. El segundo relato de la creación constituye un nuevo horizonte en el cristianismo desde donde efectivamente la teología tiene y debe aportar para la ecología.

Leonardo Boff (2002)³⁰ ha desarrollado una formulación ética a partir del concepto del cuidado. Desde esta visión, cuidar estaría significando un entrelazado, un tejido, una matra de relaciones amorosas con la realidad y con cada ser de la creación. Se parte de que hay una experiencia básica humana de que todo lo que los humanos cuidan es lo que realmente se ama. Cuidar vincula afectivamente, produce un sentido de atención, preocupación y de responsabilidad por lo que cuidamos. El cuidado, desde esta visión, posee una fuerza y una mística que refuerza la vida. Atiende en forma entramada las condiciones ecológicas, sociales y espirituales que ayudan y permiten la reproducción de la vida y su posible futuro o evolución.

El nuevo paradigma teológico, además de una superación del antropocentrismo, apunta hacia una fase cosmocéntrica. Si la misión de los seres humanos ya no es dominar, usar y abusar de la creación se podrá avanzar para la consideración de que es posible establecer una relación simétrica con la naturaleza. Esto es, armonizar derechos de los seres humanos con los derechos de los demás seres, estableciendo una relación de diálogo y una relación no opresora.

³⁰ Leonardo Boff. (2002). *El cuidado esencial; ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Madrid, Trotta, p.58.

La teología en clave ecológica desafía las formas tradicionales de imaginar a Dios y de plantearse los grandes temas de la teología; como por ejemplo: la revelación, Cristo, el pecado, salvación, etcétera.

Uno de los puntos de consenso a que se ha llegado en materia de ecología es que o nos salvamos juntos o perecemos todos juntos. El planeta Tierra es nuestra casa común. Si un cuarto de la casa está amenazado de incendio, toda la casa está en riesgo. Entonces el concepto de salvación debe ser repensado, historizado como ya hemos visto; pero también superado el antropocentrismo podemos contextualizar el clamor de la creación por redención. Por tanto, cuando hablamos de salvación no se trata de un estado para la especie humana que excluye a los demás seres. Cielos nuevos y tierra nueva ahora tienen una perspectiva de totalidad de integridad. La Biblia adquiere una perspectiva olvidada, como en el tema de la alianza. Después del diluvio, Dios hace una alianza no solo con los humanos sino con todas las especies.

“Dios dijo a Noé y a sus hijos. Miren voy a hacer una alianza con ustedes y con sus descendientes después de ustedes; y también con todos los seres vivientes que están con ustedes: aves, animales domésticos, y fieras salvajes, en una palabra, con todas las bestias de la tierra que han salido del arca.” (Ex. 9, 8-10)

Por tanto la infidelidad a la alianza adquiere matices ecológicos. ¿Cuáles serán entonces los pecados ecológicos? ¿Qué lectura nueva nos sugiere la perspectiva ecológica para referirnos al Reino de Dios? ¿Qué implicaciones tendrá para los creyentes la misión de cuidar y cultivar? ¿Qué nuevas metáforas de Dios serán más adecuadas para nuestro tiempo?

Horizonte ético y práxico

Hacer una distinción entre ética y moral, aunque de forma esquematizada, nos puede ayudar a introducirnos en el tema. Aunque es muy frecuente que se consideren conceptos sinónimos. La moral alude a costumbres, hábitos y prácticas porque la ética es una reflexión sobre los principios, fundamentos y valores que orientan prácticas

individuales y sociales. La ética pertenece a la filosofía, la moral, a la práctica de la vida cotidiana. La ética y la moral tienen como fuente la religión y la razón, las cuales, por lo general, se encuentran en una relación de tensión y conflicto.

Los principios que fundamentan la ética son muy diversos, dependen de cada autor y sus concepciones filosóficas y religiosas. Así Levinas (1961), filósofo francés de origen lituano y de religión judía, pone como principio el rostro. El rostro del otro y la otra como interpelación ética que pide respuesta, ayuda y compasión. El otro se impone con: la epifanía de su rostro como una visitación. Levinas (1961) habla del rostro desnudo que ruega: ¡no me mates! y ¡no me dejes morir solo! De la consideración acerca del rostro viene o se origina la responsabilidad para con los demás, y se constituye el principio fundador de la ética.

Kant (1785) establece un imperativo categórico o mandamiento fundamental según el cual toda la moral se podía reducir a una sola norma y desde ese imperativo deduce todas las demás obligaciones humanas. Este mismo autor formuló su imperativo categórico de esta forma: "Obra solo de forma que puedas desear que la máxima de tu actuación se convierta en una ley universal". Boff (2006) por su parte lo replantea diciendo: "Obra de tal manera que las consecuencias de tu acción no sean destructivas para con la naturaleza, la vida y la tierra". En Havermas y Apel (1987) se busca un imperativo que establezca como máxima universal una norma producto de un consenso.

Como quiera que sea la fundamentación filosófica, en el cristianismo la ética ha tenido un lugar especial. Ciertamente el cristianismo tiene una estructura doctrinal como cualquier religión, lo que le da a sus miembros claridad en cuanto a los principios a los que se adhiere. Además, de una dimensión celebrativa y ritual que se expresa en el campo de la liturgia. Sin embargo, credo y liturgia no son suficientes, existe la dimensión de la ética. La Biblia, más allá de dogmas y rituales es testimonio de encuentro vital con Dios. El nuevo testamento narra la práctica liberadora de Jesús y las transformaciones en la vida de las personas que se encontraron con él. Pues a Dios nadie lo ha visto, pero sí los frutos de su amor cuando los seres humanos se aman los unos a los otros (1Jn. 4, 12).

La teología de la liberación en palabras de Gustavo Gutiérrez (1972) es "...reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra"; la teología como acción reflexiva es un acto segundo, primero es la práctica liberadora. En sintonía con el principio marxista de que no se trata de interpretar el mundo sino de transformarlo. De allí la dimensión ético-práxica del cristianismo, dimensión que ha desarrollado con

amplitud la teología política. "la teología política es inseparable de la ética política, que debe traducirse en una lucha multidireccional por los derechos humanos y contra la opresión política del ser humano por el ser humano". (Tamayo 2003).

La teología política es una reacción a "siglos de insensibilidad ante el sufrimiento de los inocentes y el dolor de las víctimas"; de la cual se origina una ética preocupada en el sufrimiento de las víctimas y que pone en marcha una revolución antropológica y un replanteamiento de la escala de valores y de nuestros estilos de vida. Se cuestionan la sobreabundancia de las elites, el consumismo, nuestro afán de dominio, la indiferencia y apatía ante el sufrimiento que nos hace cómplices del dolor ajeno, así como el machismo inscrito en nuestra cultura. En todo caso, se trata de la puesta en práctica del amor al prójimo como rasgo esencial del cristianismo, como lo expresa de modo clarísimo la parábola del buen samaritano.

Horizonte económico

La economía actual bajo el prisma de la globalización capitalista neoliberal se ha resistido a la crítica de la reflexión ética y teológica alegando injerencia en un campo que no les compete. El tema de la economía en la teología nunca fue apremiante en el Primer Mundo por sus condiciones económicas y porque la teología ha estado vinculada a las fuerzas conservadoras y de la lógica capitalista. No ha sido el caso en Latinoamérica y en el Tercer Mundo donde por sus condiciones socio-económicas, la ética y la teología ya han incursionado en el campo de la economía (Jung, 1996).³¹

³¹ Jung Mo Sung. (1999). *Deseo, mercado y religión*. Santander, Sal Terrae.

La satisfacción de las necesidades humanas con los limitados recursos tiene que ser un problema cuya solución este orientada de alguna forma por relaciones de solidaridad, responsabilidad y de búsqueda del bien común.

Sin embargo, vivimos en un mundo globalizado donde la economía está orientada por ciertos dogmas materialistas que asumen rasgos religiosos de culto al mercado, sacerdotes del sistema y la exigencia de sacrificios humanos como lo expuesto convincentemente Assman y Himkelammert (1989). Actualmente para muchos economistas, sacerdotes del sistema, la única forma de superar los graves problemas de pobreza y exclusión social es expandir la sumisión u obediencia a las leyes del mercado por todos los rincones del mundo.

Las transnacionales son la expresión más clara del capitalismo salvaje, pero tenidas por Novak (1991) como la encarnación del siervo sufriente. Joseph Stiglitz (2006)³² nos ofrece algunas informaciones sobre estas grandes corporaciones que pueden ayudarnos a tener una perspectiva más clara de su papel dentro de capitalismo globalizado:

- a) la Nestlé, hizo una campaña publicitaria en el Tercer Mundo para convencer a las madres de que la leche artificial era mucho mejor que la leche materna;
- b) durante medio siglo, las tabacaleras intentaron persuadir a los fumadores de que no había pruebas científicas de que fumar perjudica a la salud ;
- c) la Monsanto desarrolló un tipo de semillas cuyas plantas no pueden ser replantadas para obligar a los agricultores a comprar semillas todos los años;
- d) la corporación Wall-Mart, principal accionista de los supermercados de Costa Rica, tiene alrededor de un millón cuatrocientos mil empleados de los cuales solo la mitad tiene seguro social;

³² Ver Joseph E. Stiglitz. (2006). *Como hacer que funcione la globalización*. Madrid, Editorial Santillana, pág. 242-250.

Stiglitz obtuvo el premio Nobel en economía en el 2001, fue asesor en la administración Clinton y vicepresidente del Banco Mundial. Aunque es parte del engranaje ideológico capitalista, se ha manifestado a favor de establecer leyes globales para las transnacionales dentro de una economía global.

- e) la Union Carbide provocó la muerte de unas veinte mil personas en Bhopal (India) en 1984 y otras cien mil personas vieron afectada su salud de por vida, cuando explotó una fábrica de productos químicos. La empresa se vio obligada a pagar una indemnización de \$500 por persona; y
- f) la General Motors, en el 2004 facturó 191 400 millones de dólares, cifra que supera el PIB de más de 148 países.

La lista de cosas que se pueden decir de las transnacionales es larga, sin mencionar lo relativo a hechos de corrupción en los países donde están presentes como sobornos para eludir la aplicación de la legislación ambiental, o el secretismo que rodea sus negociaciones comerciales, etcétera.

En América Latina la lectura de la coyuntura histórica del continente no corresponde a una lectura piadosa, ni mucho menos ingenua de la realidad. Así lo expresan los obispos latinoamericanos reunidos en Colombia. "Los principales culpables de la dependencia de nuestros países son aquellas fuerzas que, inspiradas en el lucro sin freno, conducen a la dictadura económica y al imperialismo internacional del dinero. Documento de Medellín (1968).

Por otra parte, Enrique Dussel (1998)³³ habla de un *ethos perverso* de la globalización que es encubierto hipócritamente en el orden establecido con una pretendida legalidad del sistema. Además, propone un *ethos de la liberación*, por oposición al *ethos* de dominación, el cual afirma la virtud del amor de justicia hacia el pobre y, a la vez, afirma la confianza y la esperanza en el otro, el pobre, no fundada en lo que se pueda hacer por los otros sino en la esperanza, en la potencia del otro como otro.

El cristianismo tiene los principios éticos inspirados en la práctica liberadora de Jesús para denunciar firmemente la perversidad de la actual forma de la globalización y, a la vez, posee un legado de humanismo y valores para proponer la posibilidad de que otro mundo es posible.

³³ Enrique Dussel. (1998). *Ética de la liberación*. Petrópolis, Vozes.

Si bien el abordaje del tema de la economía desde la teología es reciente, el cristianismo tiene principios éticos sólidos para interpelar el mundo de la economía y del proceso globalizador altamente concentrador de la riqueza y generador de relaciones de exclusión y marginación.

El cristianismo tiene un potencial para inspirar un proceso de mundialización alternativo a la globalización neoliberal. El reto de los cristianos es proponer alternativas al capitalismo salvaje. Uno se puede preguntar como generar un proceso de globalización no imperialista fundamentado en relaciones de solidaridad, de justicia y cooperación donde se promueva la paz y la inclusión de los que siempre han estado excluidos del sistema.

Una teología liberadora debe asumir una actitud profética de defensa de los más débiles y vulnerables del sistema económico y de denuncia de las estructuras generadoras de pobreza y desigualdad.

La fundamentación para que la teología asuma ese carácter liberador y profético le viene del simple hecho de que Dios es Vida y que la vida digna y feliz de los pobres es la vida y la gloria de Dios. La justificación teológica, por tanto, no estriba en que Dios tenga un plan de salvación para los pobres, sino en que, es *en la aspiración a la vida plena* de todos los seres humanos, y de los empobrecidos en particular, que podemos intuir la acción de Dios.

La economía no es un área paralela de la reflexión teológica, por el contrario, la teología sueña con la utopía de que otros mundos son posibles, de que otros principios deben regir la economía para puedan generarse relaciones de fraternidad y justicia en la solución de los problemas económicos más allá de la ley del mercado y de la avaricia por la acumulación del dinero.

Ejercicios de reflexión

Estos ejercicios pueden ser de ayuda para volver sobre algunos temas importantes ya vistos, pero sobre todo pueden ayudarnos a reflexionar y a profundizar más allá del material leído. Sería deseable que los realizara de forma conjunta con otros compañeros del curso

1. Comente tres implicaciones del proceso de historificación de la salvación.
2. Cite y comente tres aspectos del principio-misericordia.
3. Comente tres efectos del patriarcalismo en la reflexión teológica.
4. "El feminismo abre perspectivas sugerentes e innovadoras –o, mejor, revolucionarias- en el terreno de la espiritualidad". Analice tres aspectos que comprueben la anterior afirmación.
5. Caracterice el antropocentrismo comentando tres de sus aspectos que le caracterizan.
6. Comente dos posibilidades que surgen de una lectura de la Biblia en perspectiva ecológica.
7. Comente dos consecuencias de la consideración de la ética como teología primera.
8. Comente dos dificultades de la separación entre sagrado y profano y su correlación con ritos y vida cotidiana.
9. Comente con dos razones la forma en que el discurso religioso puede justificar el orden político e ideológico establecido.
10. Analice dos aportes que puede hacer la teología al campo de la economía.

Tema IV. Análisis desde la espiritualidad, la utopía y la esperanza.

Propósito

Explicar las posibilidades de la esperanza como praxis hacia adelante, la utopía como lenguaje sugestivo de nuevos mundos posibles y la mística como senda de encuentro y liberación plena.

Objetivos

- a. Analizar el principio-esperanza como motor de la utopía.
- b. Contrastar los conceptos de gratuidad y mercantilismo como posibles elementos constitutivos de la sociedad.
- c. Explicar dos aspectos de la frase: "Dios se ha perdido en la locuacidad de sus testigos".
- d. Analizar con tres argumentos, la vinculación de los conceptos de mística y liberación.

Horizonte utópico

Nuestro texto, parte haciendo una vinculación entre utopía y esperanza. Pero antes veremos algunos aspectos que caracterizan al lenguaje de la utopía. Las utopías aunque en apariencia sugieran algo irrealizable, ellas constituyen una crítica social y una propuesta de alternativa de sociedad; en ese sentido, tienen un carácter revolucionario. Por eso gracias al pensamiento utópico se pueden crear condiciones para ejecutar transformaciones sociales pasándose así de la utopía a la praxis. Del mismo modo, como una teoría sobre la sociedad puede llegar a transformar la realidad social igualmente una utopía tensiona hacia el cambio social, con lo que se da el paso del nivel teórico a la acción. Un aspecto fundamental de la utopía es la esperanza en la realización del soñado futuro. La esperanza es, además, una dimensión constitutiva del ser humano. Hace parte de la estructura de la persona.

Tamayo (2003) señala algunos aspectos de la esperanza cristiana, a saber:

- a) es una virtud lúcida, activa, en marcha hacia el futuro;
- b) es una virtud optimista pero no ingenua sino militante;
- c) es rebeldía con el orden establecido, por eso la realidad no es lo dado sino lo que esta porvenir;
- d) la esperanza histórica (Bloch, 1992) y la esperanza cristiana no son paralelas sino afines, la esperanza cristiana se materializa en proyectos históricos de signo liberador; y
- e) la esperanza no es periférica a la reflexión teológica sino horizonte del quehacer teológico.

Seguidamente el autor hace un repaso de la Biblia como enciclopedia de utopías entre las que se pueden destacar la de la igualdad fundamental entre los hombres y las mujeres, según una tradición sacerdotal del libro del Génesis. La del pacto o alianza de Dios con toda la creación para la preservación de la vida, según el relato de Génesis nueve que ya citamos antes. Igualmente bella es la descripción de la era mesiánica de armonía y paz entre el ser humano y toda la creación que nos relata el primer Isaías. "El lobo y el cordero habitarán juntos...". (Isaías 11, 1-10)

Isaías también nos remite a la utopía de la paz y la justicia "...de las espadas forjarán arados..." (Is 2, 2-5). Ya no habrá más explotación "...edificarán sus casas y vivirán en ellas..." (Isaías 65:21-22)

En el Nuevo Testamento se formula la utopía de la *comensalía* según la práctica de Jesús de realizar comidas fraternas que constituían una ruptura del orden social imperante. Tal vez una utopía que engloba todas las anteriores por su amplitud es la del nuevo cielo y la nueva tierra; la cual es la aspiración y el horizonte del cristianismo donde ya no habrá muerte, ni lamentos ni llanto.

El futuro de Dios

El problema de Dios es un tema clásico de la teología por el cual se intenta responder a preguntas urgentes tales como: ¿Si existe dios entonces porque hay tanto sufrimiento en el mundo? ¿Cuál es la naturaleza del mal en el mundo? ¿Es Dios impotente delante del sufrimiento humano? ¿Cómo defender la buena imagen de Dios ante los crueles problemas del mundo? ¿Cómo defender a Dios y preservar su omnipotencia?

El libro de Job recoge este drama humano de querer entender el problema del sufrimiento humano a partir de la fe. La respuesta que se desprende de dicho texto no ha sido lo suficientemente convincente como para dar por terminada la discusión filosófica.

Uno de los puntos planteados como agravante es que los defensores de Dios caen en la incoherencia de la falta de solidaridad para con el prójimo. Bachtel, citado por Tamayo (2003), dice que "Dios perece en la locuacidad de sus testigos". Esto apunta hacia un problema de fondo; la incoherencia de los creyentes que se manifiesta en la imagen que proyectan del Dios en quien dicen que creen.

Así, por ejemplo, en América Latina el cristianismo es la religión con absoluta mayoría y por eso con fuerte presencia, en términos de recursos humanos y económicos, en la educación cristiana a nivel de enseñanza secundaria y universitaria; sin embargo, las condiciones de corrupción y de complicidad de los líderes en posiciones de mando,

egresados de instituciones cristianas, le hacen a uno pensar, en términos globales, acerca del fracaso del testimonio de los cristianos en cuanto a la moralidad pública. Por ello, la crisis acerca de Dios recae en la falta de integridad de los propios creyentes.

Cuestiones como el holocausto judío han puesto a pensar a algunos acerca de cómo hablar y creer en dios después de Auschwitz. El problema lo plantea el concepto de la omnipotencia de Dios. Si Dios es todopoderoso, entonces porque permite tanto dolor y sufrimiento. Con este propósito es interesante recordar la argumentación de Epicuro, citado por Tamayo (2003), sostiene la *incompatibilidad* entre la bondad y la omnipotencia de Dios.

Epicuro plantea ante la existencia del sufrimiento lo siguiente:

- a) **Dios quiso eliminar el mal y no pudo.** Entonces Dios no es omnipotente. No se podría negar que Dios exista, simplemente habría que negar su omnipotencia.
- b) **O Dios pudo eliminar el mal y no quiso.** Entonces Dios no tiene una bondad infinita, sería más bien un Dios malvado.
- c) **O Dios ni quiso ni pudo** por eso no es ni omnipotente ni bondadoso.
- d) **O Dios quiso y pudo.** No obstante nuestra percepción de la realidad dice lo contrario.

La imposible teodicea. El concepto de teodicea alude a un "theos", dios y a la "díke", justicia. Se trata entonces de "justificar a dios", librándolo de toda culpa por el problema del mal que aqueja al mundo. Sin embargo, la gran pregunta que permanece es, ¿Qué pasa con *Dios*?

El problema del mal está latente en nuestros holocaustos sociales como la enorme desigualdad entre ricos y pobres que ocasiona hambre, enfermedad y muerte de millones de seres humanos todos los días. ¿Cómo podemos seguir creyendo en un Dios de amor y un Dios de poder al mismo tiempo?

Las reflexiones que han surgido apuntan con Kant (1992) hacia la consideración de que "...la teodicea no es tanto asunto de ciencia cuanto, mucho más, de fe" (Tamayo, 2003): Pero mucho antes Epicuro, citado por Tamayo, 2003, nos dice que es incompatible la bondad con la omnipotencia de Dios.

Jans Honas (1998) sostiene que Dios no es omnipotente y que su preferencia, después del holocausto, es de hablar sobre un dios sufriente con los que sufren.

El problema con la teodicea es que se olvida del sufrimiento de las víctimas para justificar a Dios. No solo es una evasión, sino también una negación del sufrimiento.

Finalmente, para Tamayo (2003) "el futuro de Dios" pasa por el camino de la mística, la cual es una experiencia convergente entre las religiones. Se caracteriza por ser el nivel más alto de toda experiencia religiosa, donde la intimidad con Dios, más allá de los conceptos, es punto de consenso entre los místicos, no en tanto para los teólogos de las religiones, la definición de Dios es origen de divergencias y de divisiones.

Hemos hecho un recorrido muy variado por los diversos horizontes que presentan aspectos novedosos y renovadores con potencial para marcar un punto de inflexión en el cristianismo y su relación con otras religiones. Ante el nuevo panorama se perfila un sol naciente de renovación y cambios profundos en el escenario mundial de las religiones que augura tiempos de conversión y cambio en las relaciones tanto al interior del cristianismo como en sus relaciones con las otras religiones. Sin embargo, para una adecuada comprensión de las prácticas de los cristianismos contemporáneos existen también otras dimensiones no exploradas en el texto de Tamayo (2003) que hemos revisado.

Esto nos hace pensar en las formas de sincretismo que se vienen produciendo al contacto del cristianismo con otras religiones.

Tradiciones de religiosidad popular y expresiones de encuentro entre el cristianismo con las religiones indígenas, afro-descendientes y orientales conforman un rico panorama no abordado por Tamayo (2003) y que también constituyen practicas originales e innovadoras en el cristianismo. Expresiones muy marcadas en América Latina y el Caribe que representan un esfuerzo de búsqueda de sentido para la existencia y de síntesis vital entre tradiciones religiosas con orígenes muy diferentes y antagónicos que son con frecuencia poco apreciados.

Ejercicios de reflexión

Estos ejercicios pueden ser de ayuda para volver sobre algunos temas importantes ya vistos, pero sobre todo pueden ayudarnos a reflexionar y a profundizar más allá del material leído. Sería deseable que los realizara de forma conjunta con otros compañeros del curso.

- 1) Comente la siguiente frase: "La esperanza cristiana y la esperanza histórica no son paralelas".
- 2) Relacione la esperanza al concepto de utopía cristiana.
- 3) Analice dos críticas al concepto de teodicea.
- 4) Analice dos aspectos del camino místico y sus potencialidades dentro del diálogo interreligioso.

BIBLIOGRAFÍA

Assmann y Himkelammert. (1989) *A idolatría do mercado*. Petropolis, Vozes.

Basset, Jean-Claude. (1999). *El diálogo interreligioso*. Bilbao, Desclee.

Boff, Leonardo. (2002). *El cuidado esencial; ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Madrid, Trotta.

----- (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid, Editorial Trotta.

Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la liberación*. Petrópolis, Vozes.

Eliade, Mircea. (1996). *Imagens e símbolos*. Sao Paulo, Martin Fontes.

Escribár Wicks, Ana. (2009) *Caracterización de la Hermenéutica en Paul Ricoeur*. Disponible en Internet:
<http://www.cedea.uchile.cl/Documentos/homenajeOricoeur.pdf>.
Consultado el 7 de febrero de 2009.

Ivone, Gebara. (2002). *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid, Trota.

Lamas, Marta. (2009). *Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género*. Disponible en Internet: http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/USOSCATEGORIA_GENERO-MARTALAMAS.pdf.

Consultado el 11 de febrero de 2009.

Levinas, Emanuel. (1961). *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad.

Libanio, J. B. y Murad, Alfonso. (2000). *Introducción a la teología*. Traducción de José Valderrey. Ediciones Dabar.

Khun, T.S. (1990). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCF.

Küng, Hans. (1997). *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid, Editorial Trotta.

Madrigal, Víctor. (s.f.). *Una aproximación a la filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt* (en proceso de publicación).

Mardones, José María. (1996). *¿A dónde va la religión?* Cantabria, Sal Terrae.

MacFague, Sally. (1987). *Models of God*. Traducción de Agustín López y María Tabuyo. Santander, Sal Terrae.

Metz, J. B. (2002). *Dios y el tiempo. Nueva teología política*. Madrid, Trotta.

Mo Sung, Jung. (1999). *Deseo, mercado y religión*. Santander, Sal Terrae.

Richard, Pablo. (2004). *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación*. San José, DEI.

Segundo, Juan Luis. (1990). *Libertad y liberación*. En Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (Editores) *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomo I. Madrid, Trotta.

Sobrino, Jon. (2009). *La Iglesia samaritana y el Principio-Misericordia*. *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, # 192.

Consultado de: <http://servicioskoinonia.org/relat/192.htm>.

Fecha 8 de febrero de 2009.

Tamayo, Juan José. (2003). *Nuevo Paradigma Teológico*. Madrid, Trotta.

----- . (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid, Trotta.

----- . (2003). *La teología de la liberación*. Madrid, Editorial Trotta.

Tamez, Elsa. (1988). *Hermenéutica feminista de la liberación. Una mirada retrospectiva*. En *Cristianismo y sociedad* n.º 135-136. Ecuador, Tierra Nueva.

Torres, Queiruga. (2005). *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander, Sal Terrae.

Trias, E. (1997). *Pensar la religión*. Barcelona, Destino.

Parentelli, Gladys. (2003). *Mujer, Iglesia, Liberación*. Caracas, Parentelli.

Schussler Fiorenza, Elizabeth. (2004). *Los caminos de la sabiduría*. Santander, Sal Terrae.

Stiglitz, Joseph E. (2006). *Como hacer que funcione la globalización*. Madrid, Editorial Santillana.

Vaticano II. (s.f.). *Documentos completos*. San José, Ediciones CECOR.

Velasco, Martín. (1984). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Cristiandad.

White, Lynn Jr. (1967). *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. *Science*, Vol 155 (Number 3767), March 10, pp. 1203-1207.

Zambrano, María. (1939). *Pensamiento y poesía en la vida española*. México, La Casa de España.