



TEOLOGÍA PRÁCTICA

en el contexto de
América Latina



Christoph S. Harpprecht
Roberto E. Zwetsch (Orgs.)



Série Compañerismo
en la Misión de Dios

Teología Práctica en el Contexto de América Latina

Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch (Orgs.)



2011



Traducido del original Teologia Prática no contexto da América Latina, Christoph Schneider-Harpprecht e Roberto E. Zwetsch (Orgs.), 3ª edição Revista e Ampliada, editado por Editora Sinodal, en 2011.

© Editora Sinodal, 2011
Caixa Postal 11
93001-970 São Leopoldo/RS
Fone/fax: (51) 3037-2366
editora@editorasinodal.com.br
www.editorasinodal.com.br

© 2011 - Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI)
Departamento de Comunicaciones
Inglaterra N32-113 y Mariana de Jesús
Casilla 17-08-8522
Quito, Ecuador
Telfs.: (593-2) 2504 377 / 2553 996
Fax: (593-2) 2568 373
E-mail: nilton@claiweb.org
Site: www.claiweb.org

La Serie Compañerismo en la Misión de Dios cuenta con el apoyo de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos (PCUSA) en colaboración con Editora Sinodal y Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

Derecho de autor No. 037557
ISBN 978-9978-91-069-6

Editores: Chistoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch (Orgs.)
Traducción: Roseli Schrader Giese
Revisión de Texto: Rita Simons
Portada: Iván Balarezo
Diagramación: Amparo Salazar Chacón

Imprenta Tecnoprint
Domingo Espinar 25-79 y Munive
Telf.: (593-2) 3211314
Quito - Ecuador

1000 ejemplares

Prohibida toda reproducción parcial o completa sin autorización del autor y/o de los responsables de la edición en español

Índice

Introducción a la Serie Compañerismo en la Misión de Dios	11
Prefacio – <i>Roberto E. Zwetsch</i>	13
Presentación – <i>João Batista Libânio</i>	15
Introducción – <i>Christoph Schneider-Harpprecht</i>	25

Parte 1: Aspectos fundamentales de la Teología Práctica

CAPÍTULO 1: EL LUGAR DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA	
COMO DISCIPLINA TEOLOGICA – <i>Lothar Carlos Hoch</i>	31
1.1 La Teología Práctica en una actitud de búsqueda	31
1.2 Una pequeña incursión en la historia	34
1.3 La discusión reciente en torno del lugar de la Teología Práctica	37
1.4 La contribución de la teología de la liberación	39
1.5 Intentando definir responsabilidades	42
1.6 Conclusión	44
Bibliografía	46
CAPÍTULO 2: ASPECTOS HISTÓRICOS Y CONCEPCIONES CONTEMPORÁNEAS	
DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA – <i>Christoph Schneider-Harpprecht</i>	47
2.1 Introducción	47
2.2 Tipos históricos de Teología Práctica	48
2.3 Cuatro modelos contemporáneos de Teología Práctica	55
2.4 Ideas fundamentales para la construcción de la Teología Práctica	69
2.5 Pasos concretos para investigar un tema de Teología Práctica	71
Bibliografía	73

CAPÍTULO 3: REFLEXIONES EN TORNO DEL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA – <i>Lothar Carlos Hoch</i>	75
3.1 Introducción	75
3.2 Consideraciones preliminares relativas al método de la Teología Práctica	77
3.3 Consideraciones de carácter genérico acerca del método de la Teología Práctica	82
3.4 Conclusión	89
Bibliografía	90
CAPÍTULO 4: TEOLOGÍA PRÁCTICA Y EL MINISTERIO DE LA IGLESIA – <i>Martin Volkmann</i>	93
4.1 Introducción	93
4.2 Fundamentación teológica del ministerio	94
4.3 Desafíos en torno del ministerio	106
4.4 Principios guías para la comprensión y el ejercicio del ministerio	108
Bibliografía	112
CAPÍTULO 5: TEOLOGÍA PRÁCTICA Y PRÁCTICAS PASTORALES EN AMÉRICA LATINA – <i>Danilo R. Streck</i>	115
5.1 Del Éxodo al cautiverio	117
5.2 Modernidad: sufrida y soñada	118
5.3 Lo moderno como transitorio	119
5.4 Sobre el control de la modernidad	120
5.5 Lo moderno como posibilidad	121
5.6 Modernidad y fe	123
5.7 Nuevas posibilidades para la pastoral	124
5.8 ¿Todavía la praxis?	128
5.9 Los modelos y su lectura	129
5.10 Pastorear la esperanza	130
Bibliografía	131

Parte 2: Disciplinas específicas de la Teología Práctica

CAPÍTULO 6: LITURGIA – <i>Nelson Kirst</i>	135
6.1 El culto, rancho en el campo de la comunidad cristiana	135
6.2 Perspectivas bíblicas	136
6.3 Perspectivas teológicas	138
6.4 Perspectivas históricas	139
6.5 Perspectiva de las ciencias humanas	142
6.6 Culto cristiano acontece en el tiempo	144
6.7 Culto cristiano acontece en el espacio	146
6.8 La estructura de la liturgia	148
6.9 Hacer liturgia	150
6.10 Liturgia y aculturación	152
6.11 Hacer liturgia en perspectiva ecuménica	154
6.12 Concluyendo: culto cristiano, fe y teología	156
Bibliografía	158
CAPÍTULO 7: LA NUEVA HOMILÉTICA EN AMÉRICA LATINA: LOS OYENTES COMO PUNTO DE PARTIDA – <i>Mauro Batista de Souza</i>	161
7.1 Introducción	161
7.2 Predicación inductiva	166
7.3 Homilética narrativa	174
7.4 Conclusión	178
Bibliografía	180
CAPÍTULO 8: EDIFICACIÓN DE COMUNIDAD – <i>Martin Volkmann</i>	183
8.1 Introducción	183
8.2 Fundamentación bíblica	186
8.3 Concepciones de edificación de comunidad	190
8.4 Perspectivas y propuestas para nuestro contexto	202
Bibliografía	207

CAPÍTULO 9: MISIÓN – TESTIMONIO DEL EVANGELIO EN EL HORIZONTE DEL REINO DE DIOS – <i>Roberto E. Zwetsch</i>	209
9.1 Visión general de la cuestión misionera	218
9.2 Retrospectiva histórica	228
9.3 El concepto <i>missio Dei</i>	257
Bibliografía	261
CAPÍTULO 10: EVANGELIO, MISIÓN Y CULTURAS: EL DESAFÍO DEL SIGLO 21 – <i>Roberto E. Zwetsch</i>	237
10.1 Evangelio y culturas	237
10.2 Evangelio, misión e iglesia	245
10.3 Métodos y prácticas evangelizadoras	247
10.4 La espiritualidad misionera	257
Bibliografía	261
CAPÍTULO 11: EDUCACIÓN CRISTIANA – <i>Danilo R. Streck y Manfredo C. Wachs</i>	265
11.1 Educación y educación cristiana	265
11.2 Formas y modelos de educación cristiana	271
11.3 Impulsos de la pedagogía	279
11.4 Desafíos	285
Bibliografía	287
CAPÍTULO 12 : DIACONÍA – <i>Kjell Nordstokke</i>	289
12.1 Observaciones preliminares	289
12.2 Terminología	293
12.3 Jesús –el diácono	296
12.4 Diaconía comunitaria	297
12.5 Ejes fundamentales de la práctica diaconal	300
12.6 La organización de la diaconía	302
12.7 Metodología diaconal	303
12.8 Desafíos a la Teología Práctica	307
12.9 Conclusión	311
Bibliografía	312

CAPÍTULO 13: CONSEJERÍA PASTORAL – <i>Christoph Schneider-Harpprecht</i>	315
13.1 Introducción	315
13.2 Aspectos históricos de la consejería pastoral	318
13.3 Tipos de consejería pastoral en América Latina	327
13.4 Perspectivas para el cuidado y la consejería pastoral en América Latina	334
Bibliografía	343
REFLEXIONES FINALES: PERSPECTIVAS DE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA EN BRASIL Y EN AMÉRICA LATINA – <i>Christoph Schneider-Harpprecht</i>	345
Bibliografía básica de Teología Práctica en América Latina	357
Relación de libros de la Serie Compañerismo de la Misión de Dios	373

Introducción a la Serie *Compañerismo* en la Misión de Dios

La serie “*Compañerismo en la Misión de Dios*” es un proyecto de publicaciones de CLAI y Editora Sinodal, con la participación de AIPRAL y el apoyo de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos (PCUSA por sus siglas en inglés). El proyecto cuenta con la colaboración de instituciones teológicas de América Latina. Las publicaciones están dirigidas a docentes y estudiantes de los centros de formación del continente con la intención de trazar los límites de una misionología latinoamericana para el siglo 21.

La finalidad de la serie es publicar obras de calidad erudita y relevancia contextual, provenientes de todos los países latinoamericanos y de todas las perspectivas eclesiológicas, abarcando a protestantes, pentecostales y católicos. Los temas misionológicos son abordados a partir de estudios bíblicos, teología, historia, ciencias de la religión, antropología, arte, educación, política, cultura y economía siempre el criterio fundamental es que las publicaciones sean en el área de la misión de Dios.

Por “misión” cristiana se entiende la obra pastoral y transformadora del Dios uterino en el mundo, la cual incluye evangelización, día con día y acción social. El fin último de la misión de Dios es el establecimiento de su reino de amor, paz, justicia y vida plena con dignidad para todas las personas y comunidades en los cinco continentes. La iglesia es uno de los instrumentos que Dios usa para realizar su misión, y como tal, ella colabora con otros que promueven los valores del reino de Dios.

Los misionólogos de América Latina hacen su misionología a partir de los contextos de nuestro continente, en diálogo con la iglesia y con todo el mundo. Interactúan con culturas, religiones y movimientos populares. En ese diálogo hay perspectivas divergentes. Por lo tanto, no siempre la Editora Sinodal, el CLAI o el consejo consultivo concuerdan con todas las posiciones presentes en las publicaciones que reflejan las opiniones de los autores, pero expresan la unidad en la diversidad.

Prefacio

Vera theologia practica est. Esta fue la concepción que Lutero desarrolló en su teología a principios del siglo 16 y es la que tiene validez hasta los días de hoy. En ese entonces, Lutero reaccionó con cierta virulencia contra la teología escolástica y su carácter, a veces, especulativo. Para él, sin la práctica de la fe no es posible hacer verdadera teología cristiana, aquella que nace a los pies de la cruz y se realiza auscultando el evangelio y la vida, para servir mejor al prójimo en amor y misericordia.

En este libro, los autores elaboraron en conjunto una concepción de Teología Práctica que fuese merecedora de los dos contextos que corresponden al ejercicio teológico como servicio de la fe: en primer lugar, la elaboración de la Teología Práctica es una ayuda a las comunidades cristianas, a las personas y liderazgos que viven y testimonian su fe ante el mundo; en segundo lugar, la Teología Práctica es un ejercicio crítico y autocrítico en el campo académico, es un esfuerzo dialéctico e interdisciplinario que involucra tanto a las disciplinas teológicas de las áreas de Biblia, Historia y Sistemática, y más recientemente, Religión y Educación, como al diálogo con las ciencias humanas, de la comunicación y otras que vengán a constituirse como interlocución para la profundización de la fe y del testimonio del evangelio en los días de hoy.

Christoph Schneider-Happrecht fue el organizador y gran motivador de la primera edición, publicada en 1998. Con esta nueva edición, queremos expresar nuestro fraterno reconocimiento por su contribución a la Teología Práctica en Brasil durante los años en los que aquí ha vivido y enseñado, siempre con aquel edificante entusiasmo que lo caracteriza como ser humano y compañero de fe y de vida. Él afirma en la introducción que el libro fue hecho en grupo, en un esfuerzo conjunto de compañeros del mismo departamento en la Escuela Superior de Teología de São Leopoldo – Rio Grande do Sul. Recuerdo muy bien los intensos debates que seguían a la presentación de cada texto, que luego se recopiló y logramos perfeccionar nuestras visiones y comprensiones de la Teología Práctica.

Este es uno de los factores que torna a este libro en algo inédito en la teología de América Latina y que quizás haya contribuido a la buena aceptación que ha tenido en las escuelas, seminarios y facultades de Teología en todo Brasil, en un amplio espectro ecuménico, lo que explica también la presencia honrosa del teólogo jesuita João Batista Libânio, en la presentación que sigue. Fue este reconocimiento público que llevó a la Editora Sinodal y al Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) a decidirse por la inclusión de este libro en su Serie Compañerismo en la Misión de Dios y trabajar en su traducción al español, y ahora, editar el libro para un amplio público de habla hispánica en América Latina.

Esta decisión evidentemente llena de alegría al conjunto de autores que lo escribió y confirma la necesidad de contar con literatura actualizada que colabore en la reflexión teológica desde el contexto y de las preguntas que emergen de la realidad latinoamericana.

Sin embargo, esta edición presenta, algunas novedades. Se realizó una juiciosa revisión de cada capítulo, completando informaciones y corrigiendo eventuales fallas de las ediciones anteriores. Es importante registrar que ha sido incluido un nuevo autor y un nuevo texto en el capítulo 7, que carecía de una actualización. Se trata del pastor Dr. Mauro Batista de Souza, que escribió un texto especialmente para esta edición con el título *La nueva homilética*, resultado de sus estudios doctorales en la Universidad de Berkeley, EUA. Los demás capítulos siguen como en la primera edición, con pequeñas modificaciones sugeridas por los autores.

Esperamos que esta edición en español estimule lectores y lectoras para una reflexión comprometida y crítica de la práctica de la fe, sirviendo también como estímulo para proseguir en la búsqueda por una reflexión teológica atenta a las transformaciones del inicio del siglo 21 y a los clamores, angustias y esperanzas del pueblo de Dios.

Roberto E. Zwetsch
Profesor de Teología Práctica y Misiología
Facultades EST

Presentación

João Batista Libânio

Los manuales tradicionales enyesaron la teología. Así hubo toda una generación de estudiantes de Teología católica que fue formada a partir de los manuales producidos por la Universidad Gregoriana de Roma o por la famosa colección española BAC. Escritos en latín, tuvieron todavía esta plusvalía para conservarse en su rigidez teórica.

La renovación teológica vino en oleadas. Algunas ya se elevaban antes de la Segunda Guerra Mundial, pero fue después de ésta que crecieron enormemente. Se chocaron violentamente contra las murallas de la “teología de los manuales”, de la “teología escolar” (K. Rahner). En su lugar, se creó la generación de las apostillas, de los textos suaves y rápidos, de las monografías.

Dos efectos se hicieron sentir. Se entró en una fase altamente creativa de la teología. Todos sus sectores se tornaron en un cantero de construcción. Basta recordar, en el mundo católico, los miles de artículos de K. Rahner, aireando los rincones teológicos más diversos. La dogmática protestante con K. Barth, la obra cuestionadora de R. Bultmann, la imponente publicación exegética tanto protestante como católica no dejaron ningún punto importante afuera de una profunda revisión.

Los fieles y el clero tradicionales, acostumbrados a la igualdad de los panoramas teológicos, recibieron un fuerte impacto de ese maremoto teológico. Los mismos estudiantes de Teología tenían muchas ideas nuevas, pero muy perdidos, sin parámetros claros para estructurar el propio pensar. En la imagen de C. Mesters, les faltaba el alambre para colgar tanta percha suelta.

Para responder a tal situación, hay una búsqueda de manuales. ¿Será un retorno conservador? O ¿se trata de un paso hacia delante en la búsqueda de una síntesis luego de la antítesis de las monografías, de los ensayos, de las obras sectorizadas y especializadas?

La Historia nos sorprende con movimientos paradoxales. De hecho, hay una nostalgia conservadora de los tiempos claros y distintos, cuando los límites teóricos y prácticos, teológicos y canónicos, estaban bien trazados. En esta vertiente neoconservadora, se están produciendo manuales de teología, al menos en el mundo católico.

Por otra parte, hay un esfuerzo de cosechar algunos frutos maduros de un sin número de árboles plantados en diversos terrenos, no con una intención conservadora ni tampoco post-figurativa, sino, más bien, con la voluntad de reforzar puntos ya conquistados, establecer consensos importantes, como plataforma segura para nuevos vuelos. En esta perspectiva, está la Colección Teología y Liberación en curso en nuestro continente. Sin duda, éste es el propósito de los profesores de la Escuela Superior de Teología – Facultades EST, de São Leopoldo, al poner manos a la obra para construir este manual de Teología Práctica. Los inspira el mismo objetivo.

De esta manera, en una primera parte, luego de establecer con claridad el estatuto epistemológico de la Teología Práctica, en el panorama de la modernidad y del ministerio de la iglesia, se dedican a los distintos campos de actuación de la Teología Práctica. Con esto, ofrecen subsidios preciosos a los cursos de graduación y postgrado, en términos académicos, pero también a las personas involucradas directamente con el pastoreo y la pastoral. Estas dos palabras están a propósito colocadas juntas dentro del mismo cuadro semántico, para reforzar uno de los elementos importantes y ricos de la Reforma, la mayor integración entre el pastoreo (de los ministros) y la pastoral (de todo el pueblo de Dios). Últimamente también la Iglesia Católica, bajo el lema de “protagonismo de los laicos”, ha asumido posición semejante. Hay un esfuerzo de mayor acercamiento entre clero y laicos en la perspectiva mayor del pueblo de Dios, de la evangelización, de la vocación bautismal común. Este libro se ubica precisamente en la superación del hiato entre el ministerio eclesiástico y la actuación del fiel.

Además. Dentro del mismo espacio de la práctica eclesiástica, los sectores estuvieron, numerosas veces, desintegrados y compartimentados. En América Latina, la experiencia de las comunidades de base, donde se vive un “ecumenismo de la base” (Jether Pereira Ramalho), ha manifestado una maravillosa creatividad pastoral. No se puede perder tal riqueza y dejarla como pepitas de oro perdidas en el flujo de las aguas. Es el momento de sistematizarlas teológicamente a la vista de la práctica.

Tanto más importante es este esfuerzo cuanto más las transformaciones socioculturales de las últimas décadas que han provocado en la teología de las iglesias enormes perplejidades. Éstas afectan directamente, tanto el campo de la reflexión teórica como de su realización práctica. Cada vez más se busca, en el mundo de la teología, vencer las distancias que mediaban entre la enseñanza de la Teología y la práctica de los ministerios. Problema que se tornará, en el mundo católico, extremadamente grave por causa de la fuerte presencia de la teología escolástica, que se encastillará en un universo abstracto. En el entre guerras, un grupo de teólogos de Innsbruck (Austria) gestó un programa de enseñanza teológica en la línea de la predicación para aquellos que no querían dedicarse a la vida académica, sino al ministerio pastoral. Esta “teología kerigmática” se distinguía de la teología académica por su estructuración interna misma. Mientras el curso académico se centraba en el estudio de “Dios en sí mismo” en el espíritu de la escolástica, el movimiento kerigmático propugnaba una teología Cristo-céntrica.

Eran inicios. El diagnóstico era correcto, al percibir la inadecuación de la teología escolar a la vida pastoral. Pero la medicina todavía no resolvía el problema. Más adelante, K. Rahner, de forma luminosa, propugnó una mayor articulación, de manera que se retorne al programa de toda teología; ser pastoral y de toda pastoral no ser menos teológica.

El término “pastoral”, de esta manera, amplió su semántica de tal forma que empezó a significar varias realidades. “Pastoral” se volvió un horizonte mayor contra lo que se comprendía toda la formación del futuro ministro. Era más bien una dimensión a ser dada a la formación espiritual, intelectual y disciplinaria del estudiante de Teología, como, a propósito, comprendió el Concilio Vaticano II (Decreto acerca de la Formación Sacerdotal *Optatam totius*, n. 4). En un segundo sentido, se hablaba de una “formación estrictamente pastoral”, distinta de la formación intelectual y espiritual. En este sentido, el término “pastoral” calificaba un tipo de actividad propia, distinta del estudio, de la oración, de la vida comunitaria doméstica. Y finalmente, de manera aún más concreta, se comprendía por pastoral las acciones y actividades prácticas bien definidas. Estas prácticas afectaban tanto la vida interna de la iglesia (catequesis, liturgia, homilética) como la presencia de la iglesia en el mundo (las pastorales sociales).

Por causa de estos diversos conceptos de pastoral, la disciplina “Teología Pastoral” nunca ha logrado mucha claridad en cuanto a su objetivo. Ora trataba de determinadas prácticas pastorales, ora se convertía en un resumen de toda la teología,

sobre todo de la eclesiología, con un toque pastoral, ora se subdividía en un sin número de disciplinas auxiliares.

No deja de ser sintomático que la obra conjunta y monumental más importante de Teología Pastoral en el mundo católico alemán, organizada por F. X. Arnold, K. Rahner, L. Weber, tenga como título “Manual de Teología Pastoral”, y como subtítulo “Teología Práctica de la Iglesia en la hora presente” (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1964), interconectando los dos conceptos en el mismo frontispicio de la obra.

Este libro, al llamar la disciplina de “Teología Práctica” y no de “Teología Pastoral”, evita una serie de pre-comprensiones equivocadas, especialmente entre los católicos. A propósito, sigue una tendencia del mundo germánico, tanto protestante como católico que, en general, prefiere esta nomenclatura.

Pero lo más importante es la manera como los autores conducen el estudio. Ellos pretenden que la Teología Práctica sea “la interlocutora especial de las prácticas pastorales desarrolladas en medio del pueblo de Dios”, valorando los dos momentos fundamentales del análisis con el auxilio de conocimientos psicológicos, sociológicos y de la reflexión teológica. El riesgo de la dispersión es enorme. De ahí, el esfuerzo de este libro, ofrecer una visión ordenada, orgánica.

En la diversidad de colaboradores y de temas, buscan que un hilo conductor atraviese toda la obra, al considerar el objetivo de la Teología Práctica “las acciones de las personas que profesan la fe cristiana en distintas iglesias y en la sociedad. Tales acciones se realizan como actos de interpretación transformadora de la realidad presente a la luz de la tradición cristiana (y viceversa) con la finalidad de testimoniar en el momento actual la acción de Dios a favor de su pueblo y de toda la creación”.

Tanto más importante es este libro como la teología de la liberación, que vació la función de la Teología Práctica, sin embargo, sin suplirla. Éste la redescubre en la peculiaridad de recordar a toda la teología su vocación práctica, siendo-le premisa y conciencia crítica.

El concepto de Teología Práctica propuesto, intenta sintetizar corrientes diversas como la teoría de la práctica, la perspectiva hermenéutica, el actuar comunicativo, la dialéctica entre teoría y praxis, analizando tanto la auto-experiencia de los sujetos de la práctica como el campo de la praxis en diálogo con las otras disciplinas en el contexto de la tradición cristiana. En este sentido, el punto de cohesión es la hermenéutica de la práctica cristiana. Pues, la Teología Práctica es el conjunto de disciplinas teológicas

que buscan evaluación crítica, fundamentación teórica y planificación de la práctica cristiana, como una disciplina temática especial.

La Teología Práctica hace el puente entre la pastoral y la teología, entre teoría y práctica, permitiendo un ir y venir fecundo. Todo puente tiene dificultades de definirse. Siempre sufre la tentación de acercarse, ora más a una margen, ora a otra. De esta suerte, la Teología Práctica padece de la tentación de ser muy teológica, muy teórica y poco pastoral, poco práctica, o muy pastoral, muy práctica y poco teológica, sobretodo, cuando se acerca a las ciencias empíricas afines.

La dialéctica, que atraviesa el corazón mismo de la Teología Práctica, siempre pretende tomar en cuenta los polos de la teoría y de la práctica, del espíritu y del cuerpo, de la fe y de la acción. Los autores se muestran atentos y sensibles a concretizaciones de la mediación fundamental de la relación entre teoría y práctica, al considerar las mediaciones en las relaciones de género, de la razón y experiencia de fe, de la tradición cristiana y nuevas formas de religiosidad, de los valores dominantes y alternativos.

La solución asumida por los autores parece correcta al definir el rostro unitario propio de la Teología Práctica a partir de un método general en la forma de relacionar teoría y práctica, y al asumir métodos diversos según la naturaleza de las distintas sub-disciplinas que la componen.

No se puede pensar una Teología Práctica en los días de hoy fuera del panorama de la modernidad y posmodernidad. En este sentido, el mundo protestante tiene más facilidad para encararlas, puesto que los protestantes nacieron dialogando con la modernidad, mientras los católicos resistieron durante siglos, para bien y para mal, a sus impactos. En el caso de Brasil, la rápida urbanización y el gigantesco desarrollo de los medios de comunicación social permitieron que la cultura moderna se infiltrara por todas las partes, rompiendo los guetos tradicionales.

En esta discusión acerca de la modernidad y posmodernidad desde la periferia, los análisis, los juicios y, sobretodo, los pronósticos varían extremadamente. La tradición ignaciana puede ofrecer una enorme contribución, no naturalmente como contra reforma, sino al introducir la categoría fundamental del discernimiento en la historia, en la sociedad, en la política, más allá del nivel puramente individual. Discernir y encarar la modernidad como posibilidades a ser asumidas, como negativas a ser exorcizadas. Es en ésta perspectiva que la Teología Práctica se ubica.

La teología de la liberación define de manera radical a partir de donde se hace el discernimiento de la modernidad: la liberación de los pobres. Esto es tanto más importante como predomina exactamente el opuesto. La fuerza envolvente de la modernidad mediática es tan grande que las mismas víctimas tienen dificultad de darse cuenta de las presiones a las que están violentamente sometidas.

Posiblemente estamos entrando en un momento en el que se desplazan las responsabilidades. En la sociedad tradicional, cabía a las élites, nobleza feudal o coroneles del interior, la tarea de la distribución “generosa” de los bienes necesarios para la población. Como en otros momentos, lo hicieron de pésima manera, lo que campeó la miseria. La sociedad moderna vio surgir los sujetos históricos, sobretudo el proletariado urbano y rural, los cuales lograron mejorías en sus vidas con sus luchas, no de la generosidad principesca, sino por medio de la coacción del Estado.

En el momento actual, asistimos a un doble fenómeno. El Estado pierde fuerza. Los sujetos históricos de la modernidad que habían sido involucrados por el Estado en el bienestar social, poco a poco perdieron la garra transformadora de la realidad y se redujeron al combate por intereses corporativos inmediatos. Y como la actual coyuntura dificulta hasta estas luchas, estamos desprovistos del sujeto histórico transformador.

En el horizonte despuntan dos esperanzas. De un lado, nuevos movimientos sociales, unos populares, otros tras-clasistas nacionales y mundiales, y de otro, el descubrimiento creciente de la pluralidad de las subjetividades como potencial transformador.

De modo gráfico y expresivo, Danilo Streck nos invita a “pastorear la esperanza”, más concretamente las esperanzas de los movimientos sociales y del despuntar de las subjetividades, bajo las formas más diversas.

Otro horizonte fundamental y necesario para pensar en la Teología Práctica es lo del “ministerio de la iglesia”. Hay una profunda articulación entre Teología Práctica y eclesiología, a tal punto que, luego al inicio del Manual de Pastoral, anteriormente citado, K. Rahner y otros presentan largos capítulos acerca de la fundamentación eclesiológica, los sujetos y los aspectos de la autorrealización de la iglesia. En este sentido, tal dimensión eclesiológica, aunque más fuertemente destacada por los católicos, tampoco puede faltar en una Teología Práctica escrita desde un universo protestante.

La óptica de partida para comprender el “ministerio” es la visión bíblica de servicio, de ponerse a la disposición de Dios y del prójimo y no de una visión de despuntar con una serie de derechos y competencias especiales. A propósito, comprensión asumida también por los católicos en la estela del Concilio Vaticano II, por lo menos en la afirmación teológica, aunque no siempre en la práctica concreta. Hay multiplicidad de dones y servicios en el único ministerio de la iglesia de comprometerse con la causa del evangelio, de que todos participen por el Bautismo, por el sacerdocio común. De este núcleo básico, se procesa la evolución ya en el Nuevo Testamento y a lo largo de la historia de la iglesia con la diversificación de funciones ministeriales, con la estructuración creciente del tríplice ministerio del obispo, presbítero y diácono, y con la concentración del poder en sus manos. Evolución que va a profundizar cada vez más el corte fundamental entre clero y laicos.

La Reforma de Lutero provocó el reencuentro con el sacerdocio común de todos los fieles y puso en discusión la separación entre clero y laicos. Resaltó la responsabilidad por la propia fe de todo fiel con el consecuente cuestionamiento de la sucesión apostólica y cambio en la comprensión de vocación y profesión. Tal posición no implica necesariamente la eliminación del ministerio vinculado a determinadas personas. Pues la comunidad las convoca y la incumbe del ejercicio público del ministerio. En el panorama del protestantismo, el ministerio se define a partir de su función principal de dar continuidad a la obra de Cristo, mientras los católicos lo ven con la misma finalidad, pero vinculado al sacramento de la Orden. Hay evidentemente mucho espacio para el diálogo, desde que del lado católico se supere una comprensión casi física del sacramento y, del lado protestante, se dé más densidad a la función ministerial. Pero, ambos en vista del anuncio del evangelio y su encarnación en la historia por el ministerio mayor de la iglesia.

Las iglesias realizan tal ministerio en distintos campos de actuación. La liturgia abre, en el símbolo y en la realidad, el espacio más importante para el ministerio de la iglesia. En ésta, la comunidad actualiza su encuentro con Dios. Eucaristía y Palabra ocupan lugar preeminente. La Eucaristía guarda para la tradición patristica enorme importancia, a punto de crearse el axioma teológico: “La Iglesia hace la Eucaristía, la Eucaristía hace la Iglesia” (H. de Lubac).

La sociedad moderna amenaza nuestra humanidad por la ruina de la vida comunitaria, por la destrucción de la conciencia histórica, transformando el

tiempo en falta de tiempo, el espacio real en virtual. Por ello, vale insistir hoy en la dimensión comunitaria del culto cristiano con las contribuciones de las Ciencias de la Comunicación, también intentando rescatar la conciencia de tiempo y espacio reales. Hoy, la liturgia enfrenta un doble peligro de perderse en una fluidez sin contornos o rigidez. En este sentido, tanto la aculturación como la apertura ecuménica pueden ser un camino de renovación litúrgica.

Sería largo recorrer el itinerario de todo el libro, sin embargo, merece relevo especial la temática de la comunidad, que no sólo se actualiza en el culto, sino que exige un cuidado especial de la Teología Práctica. Toda renovación de la iglesia pasa por un movimiento de animación comunitaria. La decadencia, por su parte, se expresa en la pérdida del sentido comunitario. En Brasil, tenemos el privilegio de estar viviendo un momento esperanzador en este campo con el surgimiento de las comunidades de base y con una creciente búsqueda de grupos de vida cristiana más intensa y comprometida, pese a tantos obstáculos advenidos del tipo de modernización urbana en curso. La comunidad eclesial sólo adquiere sentido si está orientada hacia la misión, la evangelización, de un lado, y al cuidado interno de sus miembros por la educación y consejería, de otro. Todos estos temas abordados por la Teología Práctica.

Este conjunto de reflexiones está encarnado en el Brasil de nuestros días, con sus terribles contradicciones sociales, culturales y religiosas. En el ámbito económico, reina la exclusión siempre creciente de camadas mayoritarias de la población con relación al mercado, a los bienes de consumo. En el espacio político, se impone el triunfo del “político virtual”, vendido por la imagen, sobre el político real, construido por la actuación honesta y seria. La participación popular y la real ciudadanía se convierten en meras expresiones vacías del rito ineficiente y alienante del voto. En el ámbito cultural, los medios generan una “cultura para las masas”, elaborada por una élite con recursos de alta tecnología. Cultura ésta que termina por destruir las raíces profundas de nuestro pueblo. Por fin, un nuevo “mercado de la fe” se instala y amenaza en profundidad, a las iglesias de la tradición católica y de la Reforma. En muchos momentos, no está en cuestión ni el evangelio de Jesús, aunque algunas de estas denominaciones se llamen de cristianas, ni tampoco Dios, aunque se hable de religión y fe. Se busca responder con la ofrenda de bienes simbólicos a las necesidades inmediatas y materiales de las personas más sufridas, no obstante, sin modificar la realidad objetiva y causante de tales sufrimientos.

Por ello valió la pena el esfuerzo de los profesores de la Facultades EST de lanzarse sobre esta realidad y pensar en común subsidios para revitalizar la Teología Práctica, que andaba sin rumbo por los caminos del saber teológico. Es una obra que, por ser escrita en el panorama de la teología luterana, en un espíritu crítico y abierto, ayuda tanto a los mismos luteranos, como a los católicos a repensar la relación entre teología y práctica y en la contribución aún más rica desde parajes menos frecuentados.

Introducción

Christoph Schneider-Harpprecht

Teología Práctica en el Contexto de América Latina es el resultado de un trabajo en grupo de los compañeros del Departamento de Teología Práctica de la Escuela Superior de Teología de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB), hoy Facultades EST, ubicada en São Leopoldo – Rio Grande do Sul, Brasil. A partir de las clases en la graduación y postgrado, sentimos la falta de un libro que trajera una información sucinta y sistematizada acerca de los problemas y contenidos básicos de la Teología Práctica como disciplina o área teológica. Cooperando en un departamento que representa una de las ramas principales de la teología en nuestra escuela, nosotros nos encaramos con la especialización y profesionalización creciente en esta disciplina. Cada vez más nos volvemos especialistas en educación cristiana, liturgia, homilética, misión, edificación de comunidad o consejería pastoral, concentrando la investigación y la enseñanza en un determinado sector de la práctica en las comunidades de fe. Somos profesionales que aprendemos a dialogar bien con compañeros de las respectivas ciencias humanas: la misiología con la antropología; la educación cristiana con la pedagogía; la liturgia y homilética con las ciencias de la comunicación; la consejería con la psicología y psicoterapia y así por delante. Sin embargo, el diálogo con las otras disciplinas de la Teología Práctica no parece ser tan fácil. Este libro es una manera de disminuir esta distancia.

Hoy, en la enseñanza teológica en general, se corre el riesgo de perder el eslabón que relaciona a los contenidos de las materias de la Teología Práctica, colaborando así con la división existente en la práctica de la fe en sectores desintegrados. Esta fragmentación de la práctica pastoral de las iglesias, sin embargo, no es solamente el resultado de la enseñanza teológica. En primer lugar, se debe al crecimiento impresionante y a la extraordinaria creatividad de las respuestas pastorales a los desafíos colocados por las diversas situaciones sociales, culturales y religiosas en

Brasil y América Latina. Comprendemos este intento de organizar el conocimiento fundamental de la Teología Práctica como un servicio de la enseñanza teológica que puede canalizar y coordinar mejor a los esfuerzos inmersos que personas de la comunidad, ministros y ministras están haciendo en las acciones ministeriales.

En nuestras discusiones, encontramos una expresión que nos sirvió como denominador común, que relaciona las diferentes áreas de nuestro trabajo, que es la *hermenéutica de la práctica cristiana*. El objeto de la Teología Práctica son las acciones de las personas que profesan la fe cristiana en las iglesias y en la sociedad. Tales acciones se realizan como actos de interpretación transformadora de la realidad presente a la luz de la tradición cristiana (y viceversa) con la finalidad de testimoniar en el momento actual a la obra de Dios a favor de su pueblo y de toda la creación.

Esta concepción puede ser considerada *una constante* que recorre y relaciona a las distintas contribuciones reunidas en este libro, evidentemente, sin comprometer el carácter individual de los artículos. Cada autor presenta a su propio abordaje del tema propuesto y, de esta forma, realiza un acercamiento particular a la totalidad de la Teología Práctica.

Para algunos lectores y lectoras el término Teología Práctica quizás suene un poco raro, pues están acostumbrados a relacionar disciplinas como liturgia, homilética, educación cristiana, consejería con la “Teología Pastoral”. Diferencias terminológicas como ésta pueden dificultar el uso del libro en el ámbito ecuménico. Para remediar estas dificultades, buscamos aclarar y patrocinar la terminología científica referente a los distintos temas tratados. El uso de la expresión “Teología Práctica” como nombre de nuestra disciplina no se limita al luteranismo o a las iglesias del protestantismo histórico. Éste es común en la discusión científica internacional y se refiere al conjunto de las disciplinas teológicas que buscan la evaluación crítica, el fundamento teórico y la planificación de la práctica cristiana.

Se hace necesario diferenciar entre los conceptos “Pastoral”, “Teología Pastoral” y “Teología Práctica”. “Pastoral” es, según la definición de J. B. Libânio, “la acción de la Iglesia”.¹

Consecuentemente, la “Teología Pastoral” es la reflexión teórica acerca y en aras de la “Pastoral”. Esta terminología, firmemente arraigada en el ambiente católico-

¹ LIBÂNIO, João Batista. *O que é pastoral*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 19.

romano y también con raíces históricas en la formación para el ministerio pastoral en seminarios protestantes, lleva consigo el problema de una distinción implícita entre la teología académica, que refleja sistemáticamente la verdad eterna de la revelación de Dios y quizás busque su propio acceso a la realidad empírica, y la “Teología Pastoral”. Además, sugiere cierto alejamiento de las otras disciplinas teológicas de los desafíos concretos de la “Pastoral”. Para revertir este cuadro, en consonancia con la discusión internacional (cf. en el capítulo 1, en la contribución de Lothar C. Hoch), insistimos en establecer la “Teología Práctica” como disciplina teológica.

En nuestro grupo hubo una larga discusión acerca de la cuestión si es adecuado llamar la Teología Práctica de disciplina teológica. Esto presupone la concepción de la teología como ciencia que es parte del universo del saber humano y pertenece a la universidad clásica, cuyas disciplinas representan a los diferentes sectores de este saber universal. No nos preocupaba si la teología es o no ciencia, pues hubo consenso que ésta es la reflexión sistematizada acerca de un determinado elemento de la cultura humana y como tal puede ser considerada una de las ciencias de la cultura. El problema más grande surgió con la pregunta sobre cuál debería ser la *metáfora fundamental* para estructurar la Teología Práctica. ¿Es correcto y adecuado fijarse en la terminología clásica que, pese a la relatividad de los conceptos universales por el postmodernismo, sugiere la existencia de un universo del saber dividido en disciplinas? ¿Esto no implica la fijación de la Teología Práctica en un academicismo que contradice su compromiso con la práctica del pueblo de Dios? O ¿deberíamos buscar nuevas metáforas?

Gert Otto, por ejemplo, comprende la Teología Práctica como un conjunto de *perspectivas* (la perspectiva *hermenéutica, retórica, didáctica, comunicativa, jurídica*), a partir del cual analiza distintos “campos de acción” (culto, predicación, diaconía, consejería pastoral).²

El currículo de Facultades EST distingue entre las áreas Bíblica, Histórico-Sistemática, Práctica, y Educación y Religión, subdividiendo estas áreas en disciplinas. Para minimizar esta imprecisión terminológica en distintas iglesias y concepciones de Teología Práctica y aún ubicarla mejor en la enseñanza académica, proponemos el uso de la metáfora *disciplina*. Así, la Teología Práctica es una *disciplina de la teología* que, por otro lado, integra un conjunto de otras disciplinas (¿o sub-disciplinas?), anteriormente mencionadas.

² OTTO, Gert. *Praktische Theologie*. v. 2: Handlungsfelder der Praktische Theologie. München: Kaiser, 1988. p. 65s.

El libro se divide en dos partes. La primera aborda los “aspectos fundamentales de la Teología Práctica”, ofreciendo una introducción a cuestiones de orden general. La segunda presenta una visión sintética de las “disciplinas específicas de la Teología Práctica”, abordando problemas, concepciones y perspectivas de cada una de éstas. Además de la bibliografía al final de cada capítulo, ofrecemos como anexo, para estudios de profundización, una bibliografía específica con textos básicos de cada disciplina. Esta bibliografía fue puntualmente actualizada para esta tercera edición. Esperamos que el conjunto de los artículos de este libro sirva al lector como un mapa que lo oriente en el territorio, a veces, montañoso y resbaladizo de la Teología Práctica.

Una de las mayores preocupaciones de los autores fue la *contextualización* de la Teología Práctica. Todavía no fue posible esta vez integrar un texto acerca del tema “Teología Práctica, religión y cultura latinoamericana”, sin embargo, la mayoría de las contribuciones buscó dar una atención especial a este asunto. A pesar de la apertura ecuménica, aparece en este libro el contexto confesional del luteranismo que, en el sur de Brasil, ha crecido en un ambiente cultural de origen teutónico-brasileño. Seguramente esta particularidad añade un aderezo especial a la teología aquí desarrollada sin apartarla de la discusión teológica planteada en la diversidad cultural de este continente. Siempre que fue posible, esta perspectiva fue integrada en cada uno de los textos. De hecho, deseamos que este libro sirva de motivación para que lectores y lectoras prosigan en la búsqueda de una práctica cristiana cada vez más comprometida con el testimonio del Evangelio de nuestro Señor Jesucristo en nuestro contexto. Tal práctica ha de considerar seria y atentamente la herencia cultural de los pueblos de este continente y, simultáneamente, mostrar la presencia transformadora de la gracia en el servicio de la iglesia de Cristo en medio a las tensiones sociales, políticas y culturales de la realidad latinoamericana. Por ello, toda la crítica y debate que pueda suscitar serán bienvenidas.

PARTE 1

Aspectos fundamentales de la Teología Práctica

Capítulo 1

El lugar de la Teología Práctica como disciplina teológica

Lothar Carlos Hoch

Mirando el escenario de las iglesias latinoamericanas en la actualidad, se observa una diversidad de prácticas pastorales jamás verificadas en este continente, pasando por las más distintas denominaciones religiosas. Es, sin duda, un momento rico y creativo éste que vive la pastoral latinoamericana.

Sin embargo, si se mira más a fondo, se comprobará que el escenario multicolor de las pastorales es bastante confuso. Se tiene la impresión de que por causa de la diversidad de pastorales, a estas corresponden igualmente las propuestas que las nortean y los presupuestos que las orientan. Por ello no es nada fácil ubicarse en este laberinto.

Algunas preguntas se imponen. Por ejemplo: ¿cuál es la diferencia entre Teología Práctica y pastoral? ¿Cuál es la competencia específica de cada una de éstas? ¿Podría la Teología Práctica contribuir para ordenar el caos de la pastoral de manera que el momento privilegiado de la pastoral se transforme igualmente en un momento privilegiado de la Teología Práctica?

1.1 La Teología Práctica en una actitud de búsqueda

Parte de la situación confusa reinante en la pastoral debe ser atribuida a la misma riqueza del escenario religioso que se presenta en América Latina hoy, y, a los desafíos que la realidad de este continente coloca para las iglesias. Una parcela de responsabilidad por este cuadro, sin embargo, debe ser buscada en el alejamiento

que existe entre la pastoral practicada en las iglesias y en la formación ofrecida por los seminarios y facultades de teología mantenidos por las iglesias. No hay sintonía entre la pastoral desarrollada en las congregaciones o iglesias locales y en los movimientos populares y la Teología Práctica enseñada en los centros de formación teológica.

Sospecho que en estos centros de formación se enseña una Teología Práctica que se resiente tanto de una teoría que le sea específica como de claridad referente a los presupuestos con los cuales se está operando. Temo que, debido a la falta de diálogo entre docentes de las distintas sub-disciplinas de la Teología Práctica, poco se refleje acerca de la base común que las nordea. La falta de una nomenclatura común (¿Teología Práctica? ¿Teología Pastoral? ¿Teología Aplicada?) es sintomática para la falta de claridad que reina alrededor de la disciplina. Otro síntoma preocupante es el hecho de que no existen publicaciones de autores latinoamericanos acerca de la naturaleza de la Teología Práctica.

Pues, la Teología Práctica enseñada y practicada en las facultades y seminarios opera sin una conceptualización teórica propia. ¿Cómo esperar que la pastoral que se desarrolla en las iglesias tenga claridad teórica acerca de lo que hace? Para evitar malentendidos, debo aclarar que no defiendo el punto de vista que la Teología Práctica debe pretender dirigir la pastoral que se practica en las bases. La pastoral en las iglesias locales y la pastoral popular no permiten la tutela de una teología concebida en el recóndito de las bibliotecas y de las aulas. Inclusive porque, según la saludable tradición protestante, el mismo pueblo de la iglesia debe ser co-sujeto de la teología que practica.

Para ser más preciso, comprendo que los centros de formación teológica, por influencia de la Teología Práctica, deben ser una caja de resonancia de las distintas pastorales que van surgiendo en el medio del pueblo de Dios en las bases. Esta es su vocación. Infelizmente, por la falta de una labor teológica propia, otras disciplinas han asumido este rol. Por otra parte, en un acto recíproco, las pastorales desarrolladas en la base deberían ser animadas, inspiradas y respaldadas teológicamente por la Teología Práctica enseñada en los centros de formación teológica de las iglesias. Pero, para esto, la Teología Práctica tiene que acortar el camino que la separa de la pastoral. Ésta necesita salir de los altos muros que rodean nuestras facultades de teología y llegar a la calle.

La Teología Práctica es la interlocutora especial de las prácticas pastorales desarrolladas en medio del pueblo de Dios. Éstas necesitan del análisis y de la reflexión teológica para que puedan resistir mejor a críticas intermitentes de que son objetos, tales como la espontaneidad y la falta de rigor metodológico, frutos de un déficit de reflexión teológica.

Nuestra situación de teólogos y teólogas prácticos es, sin duda, peculiar. Somos solicitados a posicionarnos sobre cuestiones que se refieren a muchos temas que se ubican en el límite entre la teología y otras áreas del conocimiento humano. Para hacerlo, necesitamos de conocimientos oriundos no sólo de las otras disciplinas teológicas, pero también de conocimientos sociológicos y psicológicos que el abordaje de una temática requiere. También somos frecuentemente solicitados a abordar cuestiones que se refieren a las ciencias de la religión, a los medios de comunicación social, a la política, a la economía y a la cultura (por ejemplo, cuestiones relacionadas con el racismo y el sexismo). De hecho, toda área próxima a la teología que no se encaja bien en las disciplinas tradicionales suele ser incorporada a la Teología Práctica.

Esta circunstancia nos transforma en una especie de *all around people*, personas que entienden de todo un poco. Y justo por ello corremos el riesgo de volvernos superficiales. Para salir de esto, necesitamos arreglar nuestra propia casa, adquirir claridad acerca del estatuto propio que rige a la Teología Práctica como disciplina teológica, acerca de lo que es su objetivo de estudio específico y de cuales sub-disciplinas ésta se compone. Sólo cuando nuestra competencia está claramente definida y cuando hemos hecho estudios serios dentro de nuestra área de competencia, estaremos en condiciones de contribuir de forma seria y respetable al diálogo interdisciplinario. Para poder dar un aporte válido en el diálogo interdisciplinario cada compañero necesita saber quién es. Justo esta claridad de identidad todavía nos falta como teólogas y teólogos prácticos.

No son del todo injustificados los chistes que circulan con relación a nuestra disciplina. El más reciente procede de los EUA. Me comentaron un día de estos que un joven estudiante preguntó a su profesor: “*What is Practical Theology?*” (“¿Qué es Teología Práctica?”). El maestro le respondió: “*It is practically theology*” (“Es prácticamente [o: casi] teología”).

¡Veamos si la historia puede ayudarnos para deshacer este ultraje!

1.2 Una pequeña incursión en la historia

Desde su cuna la Teología Práctica es una disciplina controvertida. Su nacimiento como disciplina teológica con apéndice en las facultades de Teología sucedió más por un acto de negligencia, casi por un descuido, que propiamente como fruto de un anhelo consensual de sus genitores.

Para que me entiendan mejor, necesito retroceder un poco en la historia. Estamos en Alemania, al inicio del siglo 19. La Teología tiene base en la alta esfera de las universidades estatales como una de las facultades que disputan el interés de los estudiantes. Imbuida del espíritu de luz predominante en esta época, la Teología se esfuerza para atestiguar su legitimidad como ciencia. En este afán, se vuelve víctima de un academicismo estéril y se aleja de la vida de la iglesia. No hay una relación sana entre la teoría teológica enseñada en la universidad y la práctica del ministerio pastoral, y la vida de fe de los miembros de la iglesia en la base.

Surge la necesidad de crear una disciplina teológica capaz de establecer una relación adecuada entre la teología y la práctica de la fe. Y es precisamente con este propósito que se instituye la Teología Práctica como una nueva disciplina en el currículo del estudio de Teología, a la par de la Exégesis, de la Historia y de la Dogmática.

No deja de ser irónico que Friedrich Schleiermacher, el “Padre de la Teología Práctica”, a quien Karl Barth¹ considera uno de los más grandes, sino el más grande teólogo del siglo XIX, incumbido de implantar la nueva disciplina en la Facultad de Teología de la Universidad de Berlín, en 1810, se refiera a la misma en los siguientes términos: “Para decir pronto mi opinión acerca del asunto, creo que la creación de una base propia de la Teología Práctica no es deseable. Mejor sería si esta función fuera asumida paralelamente por los profesores encargados de ocuparse con las disciplinas teóricas.”²

¿Cómo se explica esta incertidumbre de Schleiermacher? Ésta resultó de la premisa protestante de que toda teología es por naturaleza práctica. Lutero no ahorró críticas a la teología especulativa de Aristóteles y Tomás de Aquino.³ La teología que

¹ BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zütich: EVZ, 1947. p. 379s.

² Carta a Wilhelm von Humboldt. In: KRAUSE, Gerhard (Ed.). *Praktische Theologie: Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der Evangelischen Theologie in Kirche und Gesellschaft*. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. p. 7.

³ Tomás de Aquino consideraba al conocimiento especulativo como divino y, por consiguiente, afirmaba ser la vida contemplativa simplemente mejor que la activa (*Cognitio speculativa est divina... quia est de rebus divinis e vita contemplativa simpliciter*

tiene Jesucristo como fundamento tiene que ser necesariamente práctica, pues ésta resulta del seguimiento de su cruz. La fe cristiana no se limita a la contemplación o al hecho de asentir a un sistema de verdades reveladas, sino consiste en involucrarse con Jesús, su palabra y acción y en seguirla en su trayectoria de cruz y sufrimiento. Toda teología es esencialmente teología de la cruz⁴. Y como tal, sólo podrá ser teología práctica.

A pesar de esto, el análisis histórico nos permite sacar una primera conclusión: la necesidad de crear una disciplina teológica especial para recuperar la dimensión práctica de la teología, después de trescientos años de protestantismo, por si sólo es un indicativo de que la Teología misma se desvió de su más genuina vocación, a saber, de ser teología práctica. Ésta se alejó del pueblo de la iglesia en la base y pasó a frecuentar los círculos eruditos de las universidades. La Teología Práctica surgió para corregir una distorsión.

Si esta circunstancia, por una parte, justifica su surgimiento y le confiere una identidad propia como disciplina teológica, pues le apunta el camino por donde andar, por otra parte, indica un serio peligro: lo de volverse una disciplina destinada a cubrir las brechas que las demás disciplinas dejan abiertas.

Las circunstancias del surgimiento de la Teología Práctica en el siglo 19 todavía nos dejaron un segundo legado. Como la teología estaba alejada de la vida de la iglesia, ésta también estaba alejada de la jerarquía de la iglesia. Schleiermacher concibió la Teología Práctica como la disciplina que se ocupa de la técnica de la conducción y del perfeccionamiento de la vida de la iglesia⁵. Cabe a ésta forjar el instrumental técnico por el cual la jerarquía de la iglesia conduzca y reglamente las distintas funciones (por ejemplo, el ejercicio del ministerio pastoral) y las manifestaciones de la vida eclesíastica, tales como el culto, la catequesis, el consejo y la misma forma de la vivencia comunitaria de la fe.

melior est quam activa); cf. GREINACHER, Norbert. Theologie im Spannungsfeld von Theorie und Praxis. In: NEUENZEIT, Paul (Ed.). *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*. München: Kösel, [s.d.] p. 162. Lutero, en una indisfrizada actitud polémica y en la debilidad que le es característica, dice literalmente: "Teología como ciencia especulativa es simplemente vana" (*Speculativa scientia theologorum est simpliciter vana*). Y añade: "La verdadera teología es práctica" (*Vera theologia est practica*). "Sin la práctica nadie puede ser erudito" (*Sine practica kan niemandt gelert sein*). Apud HENKYS, Jürgen. Die Praktische Theologie. In: *Handbuch der Praktischen Theologie*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1975. v. 1, p. 25.

⁴ Cf. LOEWENICH, Walther von. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. passim.

⁵ "La teología práctica tiene que ver con el procedimiento correcto en el cumplimiento de todas las atribuciones implícitas en el concepto de la conducción de la Iglesia" (SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*. Edición comentada por H. Scholz. Leipzig, 1910. # 260).

El mérito de esta concepción de Teología Práctica de Schleiermacher reside en el hecho de haber establecido la relación entre teología e iglesia y, por extensión, entre teoría y práctica. El problema consiste en haber abierto el camino para que la Teología Práctica fuera cooptada por la jerarquía eclesiástica y, por consiguiente, expuesta al riesgo de quedarse condicionada a la misma. Queda la pregunta: ¿éste no fue un precio muy alto pagado por una disciplina que él mismo pretendía que fuera la “corona de la teología”⁶?

Además: ¿será que la Teología Práctica no consigue pagar hasta hoy un alto tributo por esta estrecha vinculación con la jerarquía eclesiástica? Si no veamos: ¿no es sospechosa la frecuencia con que justo teólogos prácticos son incumbidos por la dirección de las iglesias de llenar funciones administrativas? Y ¿no es igualmente sospechosa la forma subordinada que muchos de nosotros, honrados por el privilegio de haber caído en las gracias de los obispos y presidentes de iglesia, desempeñamos nuestras funciones de vigilantes de la tradición y del orden eclesiástico, descuidando la reflexión teológica y nuestro compromiso profético con relación a la misma institución iglesia? ¿Serían, quizás, los teólogos prácticos más habituados a los cargos eclesiásticos que a la labor teológica?

En suma, se puede decir que el estudio de los orígenes de la Teología Práctica en el siglo 19 nos enseña que el lugar vivencial no es la universidad ni tampoco la corte eclesiástica. No es la universidad, no porque la Teología Práctica fuese contraria al estudio y a la investigación, sino por causa de la erudición y del academicismo vigente en algunos centros de formación teológica y el consecuente alejamiento del pueblo sencillo de la iglesia. Y no es la corte eclesiástica, porque la Teología Práctica, como toda teología que pretenda se auto-intitule de evangélica, no se presta a ser instrumento de control y tutela de la fe.

La tarea primera de la Teología Práctica consiste, por esto mismo, en encontrar su lugar específico, desde el cual pueda dar su aporte propio tanto a la teología como a la iglesia y, muy especialmente, a los desafíos que la sociedad, en nuestro caso la sociedad latinoamericana.

⁶ Schleiermacher toma el término “corona” prestado de la figura de un árbol, con cuya ayuda él intenta describir la relación entre las distintas disciplinas teológicas. La teología bíblica sería la raíz; la teología histórica constituiría el tronco; la teología práctica formaría la copa del árbol (en alemán = “corona”). Cf. VOLP, Rainer. *Praktische Theologie bei F. D. Schleiermacher*. In: KLOS-TERMANN, E.; ZERFASS, R. *Praktische Theologie heute*. München: Kaiser; Mainz: Grünewald, 1974. p. 54.

1.3 La discusión reciente en torno del lugar de la Teología Práctica

En un primer paso, la Teología Práctica debe buscar su lugar específico en el diálogo con las demás disciplinas teológicas. Esto porque la teología es una totalidad indivisible.

Como dice R. Bohren, “en cada disciplina esta totalidad indivisible necesita volverse transparente. Cada disciplina sólo puede realizar de forma legítima su trabajo específico en el panorama de esta unidad de la teología”⁷.

Por lo tanto, la Teología Práctica no puede asumir una postura de auto suficiencia, al punto de dispensar la contribución de las demás disciplinas teológicas. Pero ésta tampoco debe subestimarse, al punto de creer que no tiene nada para contribuir. Ésta va a encontrar su lugar a medida que se abra a las demás disciplinas sin resentimientos con relación a las mismas por ser más antiguas y ya consagradas, pero también sin sentimientos de inferioridad.

Mirando alrededor, verás que Teología Bíblica reflexiona sobre el testimonio de la comunidad de fe de la antigua y de la nueva alianza, más precisamente sobre los textos que aquellas comunidades de fe nos legaron y sobre el contexto en el cual sucedió el testimonio. La Teología Histórica reflexiona sobre la trayectoria de la iglesia a través de los tiempos y sobre la forma como ésta enfrentó a los debates con los nuevos contextos culturales, religiosos e ideológicos. La Teología Sistemática (dogmática y ética) explica y actualiza los contenidos de la fe cristiana, buscando ofrecer orientación a la conducta cristiana.⁸

¿Tendría la Teología Práctica motivos para aprehensión en cuanto a su contribución específica? He aquí, a continuación, algunos intentos recientes, oriundos principalmente del protestantismo europeo, de relacionar la Teología Práctica con las demás disciplinas teológicas:

1º modelo: Teología Práctica como práctica de la teología

Según Tillich, la Teología Práctica no llega bien a ser teología. Él afirma textualmente: “Aunque Schleiermacher la elogiara como el coronamiento de la

⁷ BOHREN, Rudolf. *Praktische Theologie*. In: KRAUSE, Gerhard (Ed.). *Praktische Theologie: Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der Evangelischen Theologie in Kirche und Gesellschaft*. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

⁸ TILLICH, Paul. *Teología Sistemática*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 37.

teología, ésta no es una tercera parte que se añade a las partes histórica y sistemática. Ésta es la teoría técnica, por medio de la cual estas dos partes son aplicadas a la vida de la iglesia”⁹

En otras palabras: la Teología Práctica, para Tillich, es la que entrega el instrumental técnico para que los conocimientos extraídos de las demás disciplinas teológicas puedan ser aplicados de forma eficaz a la vida de la iglesia. Por lo tanto, ésta no tiene el *status* de disciplina teológica. Comprendo que Tillich cometió un equívoco al llamar de “teología” práctica una disciplina que para él tiene una finalidad primordialmente técnica.

2º modelo: Teología Práctica como teología de la práctica

Según Werner Jetter,¹⁰ “Teología Práctica es la teología del servir de la iglesia”. Esta comprensión representa un avance con relación a la anterior en la medida que considera el servir de la iglesia como una función teológica. Como tal, también la disciplina teológica que se ocupa con este servir tendrá necesariamente un cuño teológico. Aquí se recupera parcialmente la función teológica de la Teología Práctica. Asimismo, su tarea incide solamente sobre la práctica de la iglesia, sin influenciar sobre el núcleo del pensar teológico. Ésta conserva una función teológica derivada. Es solamente teología de la práctica eclesial.

3º modelo: Teología Práctica como ciencia de la práctica

Otro intento de definir lo específico de la Teología Práctica fue emprendida por Karl-Fritz Daiber. Para él cabe a la Teología Práctica, en diálogo con otras ciencias sociales, desarrollar teorías relevantes para la praxis de la iglesia en el mundo actual.¹¹ La contribución de Daiber consiste en llevar en serio la interdisciplinariedad de la teología y en preguntar con insistencia por formas eficaces del testimonio cristiano en el mundo. Otro aspecto relevante de su posición está en relacionar teoría y práctica de forma dialéctica. Él llega a afirmar que la experiencia práctica tiene que influenciar a la teoría de manera que ésta misma esté más orientada hacia la práctica.

⁹ TILLICH, Paul. 1984, p. 36. Conviene decir que Tillich no es el único que piensa así. Me refiero a él solamente como representante de un modelo. Además de esto, conviene decir que para Tillich la teología bíblica es parte de la teología histórica (cf. p. 33).

¹⁰ Apud DAIBER, Karl-Fritz. *Grundriss der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft*. München: Kaiser, 1977. p. 75.

¹¹ DAIBER, 1977, p. 74.

El problema básico de esta posición es que, como ciencia de acción, la Teología Práctica pierde su *proprium* como ciencia teológica. Pues el hecho de ocuparse de la iglesia, por sí sólo, todavía no le garantiza el *status* de disciplina teológica. En resumen, aquí la teología es solamente un factor circunstancial y no fundamental para la Teología Práctica¹².

La pregunta por la relación entre Teología Práctica y las demás disciplinas, sin embargo, no se ha restringido al mundo protestante. Ésta ha merecido igualmente la atención de teólogos católicos. En primer lugar, debe ser mencionado el nombre de Karl Rahner. Para él, toda teología debe ser pastoral y toda pastoral debe ser teológica.¹³ Esto equivale a decir que la pastoral pasa a ser considerada casi como un criterio de evaluación de la teología¹³.

También Norbert Greinacher¹⁴ comprende la Teología Práctica como la disciplina a la que cabe intermediar el diálogo y la reflexión entre teoría teológica (teología) y la práctica de la iglesia (pastoral). Esta concepción lo llevó incluso a abdicar del tradicional término católico “Teología Pastoral” –subentendido como “teología de los pastores” (léase “teología del clero”)– y utilizar la nomenclatura protestante “Teología Práctica”. Greinacher atribuye a la Teología Práctica la tarea de ser la conciencia práctica de la teología.

1.4 La contribución de la teología de la liberación

¿Podría la teología de la liberación (Tdl) representar un avance para la Teología Práctica en su búsqueda por una identidad propia?

El teólogo europeo Johann Baptist Metz¹⁵ reconoce que la Teología de la Liberación provocó la pérdida de una tríple inoencia de la teología europea; a) porque rompió con su inoencia social e histórica; b) porque quitó la inoencia del mono-centrismo cultural centro-europeo e instituyó al Tercer Mundo como un lugar hermenéutico válido para la teología; y c) porque acabó con su inoencia con respeto a los pobres.

¹² DAIBER, 1977, p. 61.

¹³ Apud LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da libertação*. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987a. p. 164.

¹⁴ GREINACHER, [s.d.], p. 164s.

¹⁵ Apud LIBÂNIO, 1987a, p. 161s.

A medida en que ubica a la teología socialmente, la Teología de la Liberación abre una perspectiva impar de relación efectiva entre teoría y práctica. Libânio¹⁶ distingue tres niveles de relación entre teoría y práctica en la Teología de la Liberación

- a) Una relación teórica a medida en que toma la práctica de las comunidades cristianas como materia prima de su reflexión. Al proceder de esta manera, la Teología de la Liberación se vuelve una teología *de la* praxis.
- b) Una relación práctica con la praxis a medida en que el teólogo mismo se ubica en medio a una práctica de luchas de la comunidad y se compromete con ésta. Su teología será una teología *en la* práctica, es decir, hecha desde la práctica.
- c) Por último, la relación entre teoría y práctica en la Teología de la Liberación se evidencia en el hecho de la teología de ser una teología *para* la práctica. Es decir, ésta se propone ofrecer subsidios a los que están involucrados al frente de las luchas liberadoras.

Mediante esta perspectiva de relación entre teoría y práctica, la Teología de la Liberación prestó un gran servicio a la teología, pues rescató aquella verdad, ya enfatizada por Martín Lutero, según la cual toda teología es por definición práctica. En otras palabras, ésta acabó con el conflicto entre el saber que resulta de la reflexión intelectual y el saber que resulta de la práctica de la fe. Ésta supera a la dicotomía entre el trabajo de la cabeza y el trabajo de las manos.¹⁷

La relación entre teoría y práctica desarrollada por la Teología de la Liberación ofrece un fundamento teórico sólido sobre el cual la Teología Práctica podría edificar su propia teoría como disciplina teológica. Sin embargo, este trabajo todavía está por ser hecho.

La pregunta por las razones de esta brecha mostrará que la Teología de la Liberación dificultó esta tarea. Si no veamos: al extender a toda la teología el rol que antes estaba reservado, por lo menos prioritariamente, a la Teología Práctica, la Teología de la Liberación dejó esta última sin una función específica en el concierto de las disciplinas. Para la Teología de la Liberación, toda teología es lo que la Teología

¹⁶ LIBÂNIO, 1987a, p. 162s.

¹⁷ Para profundizar esta cuestión, confiera adelante el capítulo 3, en el cual hago "Reflexiones en torno del método de la Teología Práctica".

Práctica siempre intentó ser: teología para y desde la práctica. En otras palabras, sucedió aquí lo que Schleiermacher siempre deseó: que la teología como un todo cumpliera también su finalidad que la Teología Práctica se tornara indispensable. Sin embargo, al hacer de la teología lo que ésta siempre debería haber sido, la Teología de la Liberación le quitó a la Teología Práctica su razón de ser.

Un síntoma de esto es que la Teología de la Liberación prácticamente no habla en Teología Práctica. Ésta hizo el camino directo hacia la pastoral, sin la mediación de la Teología Pastoral. Por “pastoral” se comprende el “actuar de la Iglesia en el mundo”.¹⁸ Este actuar se da en diálogo constante con toda la teología. De este modo la Teología Práctica queda como anulada entre la teología propiamente dicha, de un lado, y la pastoral, de otro lado.

Esto no significa que ésta haya desaparecido. En el medio católico, ésta mantiene una existencia más o menos circunscrita a los seminarios, donde sobrevive como una materia del currículo teológico con el nombre de “Teología Pastoral” o simplemente “Pastoral”.¹⁹ Que no hay consenso con respecto a la naturaleza y de la función de la Teología Pastoral en la Iglesia Católica es hoy admitido abiertamente por teólogos católicos.²⁰ Parece claro, no obstante, que la pastoral tiene como palco el mundo y como sus agentes el pueblo de Dios como un todo, mientras que la Teología Pastoral tiene como palco los seminarios y como sus agentes el clero, docentes de Teología y seminaristas.

Creo que la Teología de la Liberación haría bien en distinguir claramente las competencias específicas de la Teología Práctica y de la Teología pastoral (como disciplinas teológicas) y la pastoral. Mientras que la pastoral es el actuar de la iglesia en el mundo, la Teología Práctica es la teoría de la pastoral. Esta distinción de competencias podría aportar para rehabilitar a la Teología Práctica en América Latina como una disciplina teológica con perfil propio. Además de esto, podría contribuir para dar una base común a las distintas pastorales actualmente inconexas.

¹⁸ LIBÂNIO, João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 11; cf. también el apunte “Pastoral”. In: VVAA. *Enciclopédia Teológica: Sacramentum Mundi*. Barcelona: Herder, 1974. v. 5, col. 264.

¹⁹ LIBÂNIO, João Batista. Articulação entre teologia e pastoral. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 19, n. 49, p. 321-352, 1987b.

²⁰ ANTONIAZZI, Alberto. Planejamento pastoral: reflexões críticas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 21, n. 53, p. 101-112, 1989. p. 105.

1.5 Intentando definir responsabilidades

Como ya fue dicho anteriormente, la Teología Práctica sólo encuentra su lugar específico como disciplina teológica en una relación dinámica con las demás disciplinas teológicas. De mi parte, comprendo que la tarea específica de la Teología Práctica sea recordar a las demás disciplinas de la vocación práctica de toda la teología.²¹

A partir de este presupuesto, me imagino que la Teología Práctica tenga una doble tarea:

a) Teología Práctica como premisa al quehacer teológico

Ésta es la premisa de todo quehacer teológico en la medida que mantiene las antenas dirigidas hacia el mundo y recolecta los temas actuales y los desafíos que requieren un posicionamiento de parte de la teología y de la iglesia. A la Teología Práctica le cabe la tarea de escuchar las preocupaciones y angustias que atormentan a las personas y a la sociedad en la actualidad. De esta manera ésta preserva a la teología de la introversión y de la ceguera a la realidad que la encierra. Para desempeñar este rol, entra en diálogo directo con las ciencias sociales y se asesora de las mismas, pues sólo así obtendrá una visión esmerada de las cosas. La Teología Práctica es la interlocutora privilegiada de la teología con las ciencias sociales.

No es necesario decir que el diálogo de la Teología Práctica con la realidad tiene que acontecer dentro de una determinada ética teológica propia, de la cual no puede abdicarse, bajo el riesgo de perder su función teológica. Decir que su acción es premisa a la teología no es lo mismo que decir que su acción sea anterior a la teología. Este énfasis se vuelve necesario para evitar que se repita aquí el malentendido suscitado en la Teología de la Liberación, como si el “ver”, el primer paso de la conocida tríade “ver, juzgar y actuar”, fuera un acto objetivo y destituido de cualquier premisa teológica.

b) Teología Práctica como conciencia crítica de la teología

La Teología Práctica pregunta en qué medida se alcanza la finalidad última de la teología, a saber, la de volverse una práctica responsable y eficaz de la fe cristiana. La teología que no se destina a la transformación del mundo y de la iglesia misma

²¹ Cf. BOHREN, Rudolf. *Praktische Theologie*. In: KRAUSE, Gerhard (Ed.). *Praktische Theologie*: Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der Evangelischen Theologie in Kirche und Gesellschaft. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, p. 378.

pierde su vinculación con el evangelio transformador y crítico de Jesucristo. Se vuelve una ciencia estéril. La Teología Práctica aporta para salvaguardar la relevancia de la teología y de la actuación de la iglesia para la actualidad.

En otras palabras, la Teología Práctica juzga si la práctica de la iglesia es coherente con los postulados y con el discurso teológico que ésta emite. En este sentido, ésta es la conciencia crítica tanto de la teología como de la iglesia que, para permanecer fiel a su vocación, necesita ser *eclesia semper reformada*. La Teología Práctica pregunta si la iglesia como se presenta hoy corresponde a la intención original del Señor de la iglesia. O, como escribe Bohren,²² la pregunta de la Teología Práctica por la verdad es la pregunta por la verdadera iglesia.

La iglesia, sin embargo, no puede limitarse a oír a la crítica que procede de su propio medio. La Teología Práctica necesita ser la voz también de los que desde afuera de la iglesia apuntan hacia la coherencia o la incoherencia de su práctica. Como un puesto de voz avanzada de la iglesia, la Teología Práctica es la abogada del mundo junto a la iglesia.

Es evidente que para ejercer de forma eficaz esta función crítica la Teología Práctica necesita aparatarse adecuadamente y desarrollar instrumentos efectivos de análisis. Sobre todo, necesita tener criterios teológicos y un rigor metodológico para juzgar si su crítica es procedente. De lo contrario, en el afán de llevar la iglesia a actualizarse, ésta la llevará a conformarse con el mundo y a negar su mandato profético.

El gran peligro de los dos postulados anteriores reside en que la Teología Práctica se transforme en un instrumento meramente auxiliar de la teología, que reúne preguntas y examina en qué medida las respuestas ofrecidas por la teología son adecuadas. Se trata del riesgo, anteriormente apuntado, de restringir la tarea de la Teología Práctica como si fuera anterior a la teología propiamente dicha. Para asegurar un *status* de disciplina teológica en un sentido pleno, se vuelve necesario definir su tarea siendo igualmente *simultánea* a la teología.

El no reconocimiento de una función teologal propia de la Teología Práctica resulta del hecho de la teología tradicional de haber operado de manera deductiva.²³ Ahí se hacía teología a partir de presupuestos filosóficos y metodológicos y, en un segundo momento, se incumbía a la Teología Pastoral/ Práctica de elaborar reglas de

²² BOHREN, 1972, p. 384.

²³ Cf. LIBÁNIO, 1986, p. 159s.

aplicación de las verdades de manera que los simple fieles las pudiesen comprender de la mejor forma posible. Es decir, la Teología Práctica venía al final, como apéndice de la teología. La teología era una ciencia de una sola vía: se hacían deducciones de la verdad revelada, de la cual la iglesia era depositaria, y sólo después se pensaba en reglas de aplicabilidad. Lo máximo, tocaba a la Teología Práctica plantear temas que la teología propiamente dicha vendría a responder.

En el momento en que se abandona este esquema y se pasa a considerar el lugar social y la práctica de la fe que incide sobre éste como siendo relevantes al quehacer teológico, tanto la pastoral como la Teología Práctica adquieren una importancia distinta. Todo el pueblo de Dios, y ya no más exclusivamente la casta de teólogos y teólogas, pasa a ser sujeto de la teología. Ahora la práctica eclesial es un lugar teológico, y la Teología Práctica, como interlocutora privilegiada de esta práctica, ha rescatado su función teológica simultánea a la praxis.

1.6 Conclusión

Intentamos determinar la función específica de la Teología Práctica como conciencia crítica de la iglesia y de la teología misma en el sentido de acordarlas de su finalidad última: la práctica eficaz de la fe. El compromiso de la Teología Práctica es comprometer a la teología y a la iglesia con la práctica.

La Teología Práctica sólo cumple esta función si está permanentemente sintonizada con las necesidades y los anhelos del mundo de hoy. He aquí porque ésta reflexiona críticamente sobre la vida y la acción de la iglesia ante los desafíos y las condiciones socio-históricas del tiempo actual.

Le toca contribuir a que la iglesia de Jesucristo siga y se torne en evento salvífico aquí y ahora. Retomando la metáfora del árbol de Schleiermacher, ésta es la copa que oxigena su propio tronco cuando amenaza secarse. La Teología Práctica quiere ser un vehículo del Espíritu Santo que mantiene la iglesia en movimiento.

La Teología Práctica promueve el diálogo entre la jerarquía y las bases de la iglesia, entre la iglesia y el mundo, entre la teología y las ciencias sociales. Éste es el punto de intersección de todas estas grandiosidades.

Ésta es el puesto avanzado de la teología. Lleva la teología a las bases de la iglesia y hacia afuera de sus muros, y a partir de allí actualiza la agenda de la teología y pone

su eficacia a prueba. Por tener una función teológica, la Teología Práctica igualmente alimenta a la teología con reflexión propia que hace en el *front* de la iglesia y de la sociedad.

Su función de actualizar el testimonio de la iglesia no puede llevar a la Teología Práctica a seguir modismos y a metamorfosearse de acuerdo con el momento sólo para parecer moderna. Su compromiso con el mundo no puede llevar a olvidarse de su compromiso más grande, el evangelio.

Por ello debe huir del inmediatismo activista y, en una estrecha asociación con las demás disciplinas teológicas, asumir constantemente una actitud reflexiva y de autocrítica. Como conciencia práctica de la teología, ésta misma necesita estar consciente de las razones teológicas que la orientan.

Bibliografia

- ANTONIAZZI, Alberto. Planejamento pastoral: reflexões críticas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 21, n. 53, p. 101-112, 1989.
- BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zürich: EVZ, 1947.
- BOFF, Clodovis. Teologia e prática: teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOHREN, Rudolf. Praktische Theologie. In: KRAUSE, Gerhard (Ed.). *Praktische Theologie: Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der Evangelischen Theologie in Kirche und Gesellschaft*. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- DAIBER, Karl-Fritz. *Grundriss der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft*. München: Kaiser, 1977.
- ELIZONDO, V.; GREINACHER, N. Evolução da Teologia Prática. *Concilium*, Petrópolis, v. 190, n. 10, p.33-42, 1983.
- GREINACHER, Norbert. Theologie im Spannungsfeld von Theorie und Praxis. In: NEUENZEIT, Paul (Ed.). *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*. München: Kösel, [s.d].
- HENKYS, Jürgen. Die Praktische Theologie. In: *Handbuch der Praktischen Theologie*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1975. v. 1.
- KRAUSE, Gerhard (Ed.). *Praktische Theologie: Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der Evangelischen Theologie in Kirche und Gesellschaft*. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da libertação*. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987a.
- _____. O que é pastoral. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. Articulação entre teologia e pastoral. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 19, n. 49, p. 321-352, 1987b.
- LOEWENICH, Walther von. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*. Edição comentada por H. Scholz. Leipzig, 1910.
- SEITZ, Manfred. *Prática da fé*. Culto – poimênica – espiritualidade. São Leopoldo: Sinodal, 1990.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- VV.AA. *Enciclopédia Teológica: Sacramentum Mundi*. Barcelona: Herder, 1974. v. 5.
- VOLP, Rainer. Praktische Theologie bei F. D. Schleiermacher. In: KLOSTERMANN, F.; ZERFASS, R. *Praktische Theologie heute*. München: Kaiser; Mainz: Grünewald, 1974.

Capítulo 2

Aspectos históricos y concepciones contemporáneas de la Teología Práctica

Christoph Schneider-Harpprecht

2.1 Introducción

Tenemos el interés de elaborar una concepción plausible de Teología Práctica para el contexto de América Latina, en especial para el contexto brasileño. Un paso importante para iniciar este camino es la discusión acerca de concepciones actuales de Teología Práctica elaboradas en el contexto del Primer Mundo. No pretendemos simplemente transferir y adaptar resultados, siguiendo así con una historia de dependencia y dominación teológica.

Sin embargo, no podemos negar que en la Teología Práctica de hecho dependemos de la herencia europea. Conceptos básicos de pastoral y de teología llegaron con los inmigrantes a Brasil en los siglos pasados. Sea el catolicismo del padre Anchieta, que justificaba la esclavitud y el exterminio de los indios, o la pastoral de los jesuitas en las misiones, sea la pastoral tradicional católica o el modelo liberal de religión del protestantismo moderno, sea la idea de misión interna y externa para salvar a las masas perdidas de trabajadores y preservarlas del comunismo ateo, sea la idea de iglesia del pueblo, de comunión en la comunidad activa, de pastoral metodista, bautista o pentecostal – todo esto inició primero fuera de Brasil y se desarrolló después libremente o en dependencia de las iglesias y de la teología norte-atlánticas.

En búsqueda de una concepción de Teología Práctica para América Latina, tenemos que conocer esta herencia y elaborar los problemas que nos dejó con el fin de obtener más libertad en el reconocimiento de problemas semejantes, en la

interpretación y evaluación de la situación religiosa actual y en las decisiones teológicas necesarias.

2.2 Tipos históricos de Teología Práctica

El surgimiento de la Teología Práctica en Europa estaba relacionado con la ascensión de la burguesía, el comienzo de la industrialización, los movimientos del Iluminismo y del Romanticismo. En siglos anteriores, en las sociedades más tradicionales, la transmisión del saber práctico al ministerio pastoral sucedía de manera más informal, por medio de procesos de socialización cotidiana, de la catequesis y de la convivencia según las reglas de la comunidad.¹

La base de la instrucción era constituida por manuales que transmitían reglas y ejemplos, como la tradición apostólica de Hipólito, el tratado *Del sacerdocio* de Crisóstomo, el *Libro de pastoral* del papa Gregorio I, la *Imitatio Christi* de Thomas a Kempis, *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan o *The Reformed Pastor* de Richard Baxter.²

En la Edad Media, la discusión sobre si la teología es una ciencia teórica (Tomás de Aquino) o una ciencia práctica (Duns Escoto) se desarrolló en otro ambiente social al de la instrucción práctica de los sacerdotes. Pese al énfasis que las iglesias de la Reforma pusieron, desde el siglo 16, en el estudio de la Biblia y en la predicación, el currículo de la formación práctica permaneció ocasional y rudimentario, restringido a la aplicación de las reglas de la retórica a la predicación. Andreas Hyperius fue el primero que, en su compendio de teología (1556), solicitó que el estudio de teología incluyera, además de exégesis e historia de la iglesia, también homilética, catequesis, liturgia y consejería. Su división de las disciplinas teológicas se volvió clásica, sin embargo, la convicción común de que toda la teología sería práctica tenía como resultado a la exclusión de la Teología Práctica del estudio de las disciplinas clásicas. Ésta seguía siendo considerada como aplicación de la verdad del evangelio descubierta en el estudio de las demás disciplinas.

¹ Cf BURKHARDT, John E. Geschichte, Theologie und Praxis: Überlegungen zu den Ursprünger der Praktischen Theologie. In: NIPKOW, K. E. (Org.). *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart: ein internationaler Dialog*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1991. p. 91ss.

² Cf BURKHARDT, 1991, p. 92.

2.2.1 La concepción de Teología Práctica de Friedrich D. Schleiermacher

El mérito histórico de la Teología Práctica de *Friedrich D. Schleiermacher* es que él logró abrir un espacio para la formación práctica de los teólogos en el sistema de la teología académica. Influenciado por la filosofía del idealismo y del romanticismo, Schleiermacher tenía interés en construir el sistema de la teología como un organismo. Él partió de la idea iluminista de una ciencia universal y demostró que la teoría de la teología forma parte de este universo científico, pues la teología se refiere a la conciencia religiosa como dimensión fundamental del ser humano, que toma formas históricas y se concretiza en las creencias y prácticas religiosas de determinadas iglesias.

Para Schleiermacher, la teología era, así como la medicina, el derecho o la arquitectura, una ciencia positiva, que servía a un objetivo práctico: conducir a la iglesia. Fue una idea nueva y revolucionaria de subsumir toda la teología bajo el objetivo de la dirección de la iglesia y reconstruir sistemáticamente las diferentes disciplinas y sus tareas a partir de este objetivo. Schleiermacher presenta este concepto en su enciclopedia teológica intitulada *Breve Presentación del Estudio Teológico*. Recordamos aquí su definición de teología: “La teología cristiana es, así, la más alta representación (esencia) de los conocimientos científicos y reglas del arte que son necesarios para una dirección armónica de la Iglesia.”³

La preocupación más grande de Schleiermacher es de no perder la base empírica de la fe en la teología ni tampoco perder la credibilidad ante la razón. La teología se refiere a la iglesia concreta como forma concreta de la religiosidad que presenta esta realidad bajo las condiciones históricas y culturales. El concepto de ciencia positiva se orienta siempre por el objetivo práctico del liderazgo de la iglesia. La tarea de la teología misma es práctica, y ésta utiliza los métodos de investigación de las demás ciencias, de la filosofía, de la ética, de la historia y también de la música, de la teoría del Estado y de otras áreas.⁴ El interés de las personas por la dirección de la iglesia junta los conocimientos básicos de estas ciencias. Así la teología hace uso de éstas como ciencias auxiliares. Esta noción importante para la Teología Práctica fue creada por Schleiermacher.⁵

³ SCHLEIERMACHER, F. D. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. 2

⁴ SCHLEIERMACHER, 1977, 1.6.

⁵ SCHLEIERMACHER, F. D. *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen im Zusammenhang dargestellt*. Berlin: Ed. J. Frerichs, 1850. p. 12.

Detrás de esta concepción de teología opera una distinción básica: la distinción entre la masa del pueblo religioso, que no tiene formación, y los eminentes y excelentes, que asumen el liderazgo de la iglesia. Pese a su simpatía y compasión con el sufrimiento del proletariado, Schleiermacher queda preso a una concepción burguesa de iglesia como sociedad de clases que privilegia a los eruditos. El pueblo es receptivo y más o menos pasivo; su religiosidad activa se limita a la comunidad de la familia, mientras los pastores actúan y representan a la iglesia públicamente. Una concentración del interés en la predicación y en el culto promueve esta tendencia en la práctica eclesiástica. En el espacio público, el cristiano era en primer lugar oyente.

La estructura de la Teología con relación a la dirección de la iglesia es la siguiente: Schleiermacher distingue entre la *Teología Filosófica*, que define el concepto del cristianismo, se preocupa, en la apologética, con la legitimación de la iglesia protestante contra otras formas de iglesia y, en la polémica, contra herejías; la *Teología Histórica*, que trata de la Biblia, de la doctrina y de la sociología de la iglesia; y la *Teología Práctica*.

El lugar de la Teología Práctica se ubica en el final del estudio teológico. Schleiermacher la llama “corona del estudio teológico”.⁶ Ésta presupone los resultados de todas las demás disciplinas, que definen la esencia del cristianismo y la tarea de la iglesia. La Teología Práctica, para Schleiermacher, es una “ciencia aplicada”. Como “técnica”, ella misma no se preocupa con las cuestiones fundamentales de la teología. Schleiermacher define su objetivo de la siguiente manera: “El objetivo de la Teología Práctica es poner los movimientos del ánimo causados por acontecimientos de la Iglesia en el orden de una actividad reflejada (prudente)”.⁷

¿Qué significa esto? Schleiermacher sabe que, en la iglesia, sólo actuarán personas que tienen un interés por ésta. Este es el movimiento básico del espíritu humano. Las cosas que suceden en la iglesia pueden despertar sentimientos agradables cuando estamos de acuerdo con su sentido, o sentimientos desagradables, cuando no estamos de acuerdo. El interés y los sentimientos producen impulsos dirigen la voluntad para actuar y hacer ciertas cosas. La Teología Práctica tiene que reflexionar críticamente sobre estos movimientos del espíritu, verificar su contenido cristiano y planificar las acciones que éstos producen. Como técnica, ésta aclara la observación

⁶ SCHLEIERMACHER, 1850, p. 10, nota 1.

⁷ SCHLEIERMACHER, 1850, p. 27.

exacta del objetivo de la acción, define la tarea y reflexiona sobre el método.⁸ Así la Teología Práctica ayuda a transformar el sentimiento religioso en acción, algo esencial para el cristianismo.

La dirección de la iglesia se refiere a la comunidad y a la iglesia como un todo. Las dos direcciones exigen servicios distintos. Por ello Schleiermacher distingue, en la Teología Práctica, la teoría del servicio de la comunidad (*Kirchendienst*), cuyo contenido es todo lo que tiene que ver con el ejercicio del ministerio pastoral: la teoría del culto, la homilética, la llamada teoría del discurso religioso, la catequesis, la consejería y la organización administrativa de la comunidad; y la teoría del gobierno de la iglesia (*Kirchenregiment*), que se refiere a las cuestiones de la constitución de la iglesia, reflexiona sobre los principios de la dirección de las comunidades, así como sobre las relaciones externas con el Estado y la sociedad.

La definición de la Teología Práctica como teoría de la técnica de la dirección de la iglesia deja el gran problema de que ésta no puede reflexionar teológicamente sobre sus fundamentos mismos. Así la Teología Práctica permanece siendo un apéndice del estudio teórico de Teología.

2.2.2 La Teología Práctica después de Schleiermacher

La historia de la Teología Práctica norte-atlántica después de Schleiermacher demuestra una oscilación entre una orientación más dogmática, más histórica, más empírica y más socio-política. De modo general, podemos ubicar las concepciones de Teología Práctica en el campo definido por estos cuatro criterios.

Algunos ejemplos: *Carl Emanuel Nitzsch*, el sucesor de Schleiermacher en la cátedra de Teología Práctica en Berlín, enfocó la cuestión de la iglesia como “sujeto que actúa” de la Teología Práctica y de la misión interna de los bautizados. Él quería, de cierta manera, superar el carácter “técnico” de la Teología Práctica y exigía que ésta buscara sus propias bases teológicas. Como base sirve un “concepto prototípico” de iglesia. El reino de Dios proclamado por Jesucristo se realiza en la iglesia. La iglesia como un todo es sujeto de la acción, no los individuos o una clase de clérigos. Nitzsch pretendía ir más allá del individualismo y “pastor centrismo” de Schleiermacher y, contra las masas ateas y socialistas, mantener la estructura eclesiástica vinculada al Estado. De finales, su concepción desemboca en una teoría del ministerio eclesiástico

⁸ Cf. SCHLEIERMACHER, 1850, p. 29.

y promueve la relación entre iglesia y Estado.⁹ Esta concepción de iglesia estuvo fuertemente presente en el movimiento de misión interna y externa, a través de los cuales también influyó a las comunidades teutónico-brasileñas protestantes.

En la concepción de Teología Práctica de *Otto Baumgarten*, a finales del siglo 19, podemos oír la solicitud de una apertura empírica de la teología dogmática. Él criticó a los “pastores capitalistas” que, para asegurar su sueldo, servían primero a los ricos; criticó también a una iglesia que no se preocupaba con la miseria social de los trabajadores.¹⁰ Esta crítica llevó a los socialistas religiosos (*Leonhard Ragaz* y otros) a regresar a la base socioeconómica de la teología. Ellos querían hacer teología a partir de la situación de los trabajadores, con base en un análisis marxista de sociedad.

El historicismo de finales del siglo 19 llevó a la Teología Práctica –por ejemplo, en la concepción de *Friedrich Niebergall*– a una reflexión sobre la práctica religiosa en general frente al relativismo histórico. Él desarrolló una doctrina de la educación religiosa de la comunidad cristiana con base en una investigación crítica de psicología y sociología de la religión. Otra vez el cristianismo es reflexionado en el contexto más amplio de la religión y de la filosofía. Niebergall demuestra una fuerte tendencia al ideal filosófico del estoicismo.¹¹

A partir de la teología de la palabra de Dios de *Karl Barth* volvió a predominar, en los años de 1930 y 1940, un modelo dogmático con fuerte énfasis en la homilética.¹² En los años de 1950, bajo la influencia de *Rudolf Bultmann*, creció, en la Teología Práctica, el interés por la interpretación y actualización del pasado. La homilética y la educación cristiana enfatizaron el lado histórico y hermenéutico de su trabajo, descuidando el análisis empírico. Esto llevó, en los años de 1970, a un regreso de la Teología Práctica a la experiencia. Se realizó una apertura para disciplinas como la psicología social, el psicoanálisis y la sociología. Se buscaron nuevos métodos de analizar y experimentar la práctica y se vinculó la teología al interés de una transformación política de la sociedad.

⁹ Cf. NITZSCH, Carl Emanuel. *Praktische Theologie*. Bonn, 1847. v. I, p. 13, 142.

¹⁰ Cf. BAUMGARTEN, Otto. *Der Aufbau der Volkskirche*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.

¹¹ Cf. NIEBERGALL, Friedrich. *Praktische Theologie: Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage*. Tübingen, 1918. 2 v.

¹² Cf. THURNEISEN, Eduard. *Die Lehre von der Seelsorge*. 5. ed. Zürich: Theologischer Verlag, 1980; BOHREN, Rudolf. *Predigtlehre*. 4. ed. München: Kaiser, 1980.

Se quería integrar la Teología Práctica en el contexto de las ciencias sociales.¹³ Un resultado de este movimiento empírico es la especialización y profesionalización dentro de las áreas de la Teología Práctica: existen pedagogos en el área de enseñanza religiosa,¹⁴ especialistas en psicología pastoral,¹⁵ en homilética y retórica.¹⁶ En esta situación surge la nueva pregunta por la unidad de la Teología Práctica como disciplina. ¿Esta simplemente se divide en diferentes alas que trabajan con una teoría y fundamento propio? La Teología Práctica se define por la referencia al trabajo de distintos profesionales, de especialistas en la iglesia y en la sociedad, ¿esta simplemente está relacionada con las distintas disciplinas de las ciencias sociales o tiene un objetivo teológico que une a todas las teorías?

2.2.3 La herencia norte-atlántica en la Teología Práctica de América Latina

En resumen, podemos decir que la herencia de la Teología Práctica norte-atlántica dejó para la Teología Práctica en América Latina los siguientes problemas:

- Un desnivel fundamental entre teoría y práctica. La práctica es una consecuencia de las decisiones exegéticas y dogmáticas. La Teología Práctica es una ciencia técnica. La estructura democrática de la iglesia normalmente no impide que el actuar de ésta sea delineado por los órganos superiores que regulan los ministerios, planean la misión, organizan el estudio de futuros ministros y ministras. El movimiento evangelical, así como el surgimiento de las comunidades eclesiales de base (CEBs) y de las pastorales de liberación que cooperan con el movimiento popular, demuestran un proceso actual contrario a la autoridad centralizada en la iglesia y buscan una inversión de la relación entre teoría y práctica, afirmando que la teología como un todo está relacionada con la “práctica”. ¿Qué sería en la presente situación una interpretación adecuada de la relación entre teoría y práctica?

¹³ Cf. JOSUTTIS, Manfred. *Prática do evangelho entre política e religião*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1982; DAIBER, Karl Fritz. *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*. München: Kaiser; Mainz: Grünewald, 1977.

¹⁴ Cf. STRECK, Danilo R. *Correntes pedagógicas: aproximações com a teologia*. Petrópolis: Vozes; CELADEC, 1994; FOWLER, James F. *Estágios da fé*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1992.

¹⁵ Cf. SCHARFENBERG, Joachim. *Einführung in die Pastoralpsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985; PATTON, John. *Pastoral Care in Context: An Introduction to Pastoral Care*. Louisville: Westminster; Kentucky: John Knox, 1993.

¹⁶ Cf. KIRST, Nelson. *Rudimentos de homilética*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996; ROTHERMUND, Jörg. *Der Heilige Geist und die Rhetorik: theologische Grundlinien einer empirischen Homiletik*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1984; JOSUTTIS, M. *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit: homiletische Studien*. München: Kaiser, 1985.

- La diferencia entre clero y laicos y la profesionalización en los ministerios de la iglesia. En general las iglesias del protestantismo histórico siguen al modelo norte-atlántico de una comunidad local liderada por representantes laicos bajo la dirección de un especialista en teología y con la participación de otros especialistas (diáconos, catequistas, etc.). El profesional es la persona que tiene acceso al saber y por ello asume una posición de poder en la comunidad. Existe una tendencia a dejar la responsabilidad del trabajo sobre los hombros de estos especialistas, mientras que el pueblo de Dios sigue mal informado y espiritualmente inmaduro. El énfasis que las iglesias protestantes ponen en el sacerdocio universal de todos los creyentes, la práctica de democracia en la dirección de las comunidades y de la iglesia, los esfuerzos en aras de una mayor formación y participación de los laicos en la comunidad son intentos valiosos al contraponerse a las tendencias jerárquicas. En cierto sentido, todavía no se ha resuelto el problema del “pastor-centrismo” heredado de la teología norte-atlántica. Queda la pregunta: ¿quién es el sujeto de la Teología Práctica? ¿El ministro o ministra ordenada de la iglesia, la comunidad, el pueblo de Dios? Y ¿qué queremos decir cuando hablamos con relación al “sujeto” de la Teología Práctica?
- La relación de la Teología Práctica con las ciencias sociales oscila entre la dominación de parte de la teología que usa las ciencias meramente como “siervas” y el regreso de la Teología Práctica al elemento empírico que la define como “ciencia del actuar”, de cierta manera igual a la sociología y psicología. Es importante observar que la Teología Práctica como disciplina surgió en la misma época que la sociología. La sociología fue un intento de la burguesía del siglo 19 de desmitificar al Estado y buscar alternativas científicas. Así, también la Teología Práctica se debe al intento de la burguesía de liberar a la religión de la fijación a la iglesia y de derivar la eclesiología y la práctica de las iglesias de una teoría general de religión.¹⁷ Es pertinente entonces preguntar: ¿cómo la Teología Práctica puede mantener el objetivo teológico sin entregar su elemento específico a las ciencias sociales y sin perder el vínculo con el elemento empírico?

¹⁷ Cf. DREHSEN, Volker. *Praktische Theologie als Kunstlehre im Zeitalter bürgerlicher Kultur*. In: NIPKOW, 1991, p. 106ss.

- La definición del objetivo de la Teología Práctica todavía está muy vinculada a la iglesia. Creemos que la Teología Práctica debería contribuir, por medio de análisis, crítica y planificación, a la edificación de la iglesia en sus distintos órganos. Pero ¿qué iglesia? Existen muchas iglesias en Brasil. El pluralismo religioso es una consecuencia del liberalismo, que descubrió la religión como fenómeno ambiguo, abierto a varias interpretaciones y participante de procesos históricos de transformación de la cultura. Según la teoría del cristianismo moderno, se puede diferenciar entre cristianismo organizado en la forma de iglesias, un cristianismo informal y secularizado en las sociedades occidentales y un cristianismo particular e individualizado.¹⁸ Además de esto, la religiosidad popular se enseña en muchas formas poco vinculadas al cristianismo. ¿La Teología Práctica puede, en esta situación, restringir su objetivo a la iglesia o necesita reflexionar de forma más amplia sobre los procesos religiosos en la sociedad?

Para especificar la situación actual de la Teología Práctica y ayudar a comprender mejor al objetivo de sus distintas “corrientes” en las últimas décadas, vamos a presentar cuatro modelos que son relevantes y representativos para nuestro contexto.

2.3 Cuatro modelos contemporáneos de Teología Práctica

2.3.1 La “liberación de la teología” de Juan Luís Segundo

Todavía no existe una concepción específicamente latinoamericana de Teología Práctica. Existen, eso sí, muchos modelos pastorales y reflexiones teóricas alrededor de éstos. Existe también una reflexión del todo de la teología desde la praxis que es típica de la teología de la liberación y nos confronta con una forma genuina de hacer teología desde y en función de la práctica del pueblo de Dios. El libro *Liberación y teología* (1975), del teólogo católico uruguayo Juan Luís Segundo, una de las obras principales de la fase del fundamento teórico de la teología de la liberación en los años de 1970, desarrolla sistemáticamente un modelo que comprende a la teología toda como teología práctica. Su contexto histórico son los regímenes militares en varios países del continente, el sufrimiento profundo de gran parte de los pueblos bajo la pobreza y la explotación por el mercado de trabajo, la persecución de la oposición y

¹⁸ Cf. DREHSEN, 1991, p. 108s.

la violación de los derechos humanos, la organización de la resistencia por grupos de izquierda que buscaron la transformación revolucionaria de la sociedad, el movimiento de las CEBs que cooperaron con los grupos de oposición y se sintieron apoyadas por la opción de la Iglesia Católica por los pobres formulada por la Conferencia de los Obispos ocurrida en Medellín, Colombia, en 1968.

J. L. Segundo nos enseña como la teología de la liberación invierte la tradicional subordinación de la práctica bajo la teoría que solamente aplica la eterna palabra de Dios “a las realidades humanas en el interior de un laboratorio inmune a las tendencias y luchas ideológicas del presente”.¹⁹ Para él, la misma elaboración de la teología” consiste en actos de interpretación que relacionan la comprensión “de la palabra de Dios dirigida a nosotros, aquí y ahora” con la comprensión de la realidad presente.²⁰ Esto marca la “diferencia fundamental” entre un teólogo de la liberación y un teólogo académico. El primero “se ve obligado, a cada paso, a poner juntas las disciplinas que le abren el pasado y las disciplinas que le explican el presente”.²¹ En función del trabajo hermenéutico en la que consiste la teología como ciencia, la teología de la liberación busca una cooperación de todas las disciplinas de la teología y una cooperación interdisciplinaria, especialmente con la sociología.

La hermenéutica de Segundo se basa en la idea de círculo hermenéutico de Hans Georg Gadamer y Rudolf Bultmann, sin embargo, la interpreta a partir del referencial de la crítica de la ideología del marxismo. Éste consta de cuatro pasos:

Primero: nuestra manera de experimentar a la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica; *segundo:* la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular; *tercero:* una nueva manera de experimentar a la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no toma en consideración ciertos datos importantes, y *cuarto:* nuestra nueva hermenéutica, es decir, la nueva forma de interpretar a la fuente de nuestra fe.²²

El teólogo que pasa por este círculo no es meramente un observador de la realidad. Él acepta que la comunicación humana implique desde siempre la

¹⁹ SEGUNDO, Juan Luís. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978. p. 10.

²⁰ SEGUNDO, 1978, p. 10.

²¹ SEGUNDO, 1978, p. 10.

²² SEGUNDO, 1978, p. 12.

“mediación política”,²³ hecho que indica que “toda teología es política”²⁴ y afirma el *status quo* o entonces busca a una praxis social. La inserción en el campo político exige de los cristianos, como acto primero, un compromiso con la liberación. La teología es un acto segundo (Gustavo Gutiérrez) que interpreta la fe en Jesús a partir de este compromiso.²⁵ Podemos observar a las consecuencias de esta reorientación de la teología en la comprensión de fe, en la cooperación con las ciencias humanas, en la relación entre teología e iglesia y en la relación entre teología y cultura popular.

La crítica de la ideología recorre la concepción de fe. Segundo introduce al concepto de ideología como un dato antropológico fundamental que es un presupuesto de cualquier compromiso político. Cada ser humano elige “un ideal supuestamente satisfactorio”.²⁶ Como estructura ideal o “edificio imaginario”, la fe y la ideología tienen origen común. Su diferencia consiste en el hecho de que la ideología es pragmática y cambia sus medios y fines según argumentos racionales, mientras que la fe parte desde el encuentro “con la fuente de toda la verdad”²⁷ y defiende un valor absoluto. La fe es la base de la ideología y lleva al sujeto a desarrollar ideas ideológicas. Segundo la caracteriza, según la teoría del “déutero-aprendizaje” de la cibernética de Gregory Bateson, como proceso de “aprender a aprender”. En la praxis cristiana contemporánea y en la Biblia, encontramos expresiones ideológicas de la fe que al confrontar con la realidad actual, deben ser cuestionadas y pueden llevar a nuevas formulaciones ideológicas de la fe que son más adecuadas.²⁸ La cuestión básica no es la decisión entre fe e ideología, pero, que ideología sirve mejor al proceso de liberación.

La cooperación con la sociología y las demás ciencias humanas es necesaria para interpretar la realidad. Sin embargo, la sociología no ofrece resultados objetivos que dirigen el actuar pastoral de la iglesia. Ésta no es solamente una ciencia auxiliar que sirve a la misión de la iglesia. Segundo opta por una versión críticamente revisada de la sociología marxista como compañera de la sociología que ofrece un instrumento de análisis para detectar la infiltración de ideologías económicas y políticas en la doctrina de la iglesia. Un ejemplo es la hipótesis de Max Weber sobre la doctrina calvinista de la predestinación y el espíritu del capitalismo.

²³ SEGUNDO, 1978, p. 79.

²⁴ SEGUNDO, 1978, p. 84.

²⁵ SEGUNDO, 1978, p. 94s.

²⁶ SEGUNDO, 1978, p. 115.

²⁷ SEGUNDO, 1978, p. 119.

²⁸ SEGUNDO, 1978, p. 133.

La reflexión sobre la relación de la teología con la iglesia en el contexto de la lucha política por la liberación, lleva a Segundo a preguntar si el evangelio será realizado por masas o minorías. ¿La teología de la liberación visa a un movimiento y a un cambio de las masas, como, por ejemplo, el programa de alfabetización de Paulo Freire? Segundo menciona críticamente que el universalismo de la salvación llevó a una masificación del mensaje del evangelio y, en consecuencia, a una disminución de su valor. El compromiso de la fe se perdió en el secularismo o en la religiosidad de las masas. Bíblicamente las exigencias del evangelio se dirigen hacia minorías, sin embargo, visan a la liberación de toda la humanidad. Este argumento lleva a Segundo a la sugerencia de que “el proyecto minoritario para las masas no consiste en imponer, a éstas, exigencias elitistas o en construir una sociedad con base en exigencias minoritarias, sino en crear, para sí y para otros, nuevas formas de energía que permitan [...] establecer la base para nuevas y más creadoras posibilidades minoritarias en cada ser humano”.²⁹ La iglesia minoritaria de las CEBs busca, desde la fe, un proceso político y social de libre aprendizaje del pueblo que revolucione a la cultura. Esta propuesta retoma y perpetúa bajo el signo marxista al programa romántico de la educación teológica de la masa del pueblo (Schleiermacher) por medio de una vanguardia religiosa.

En una relectura crítica de la concepción de Segundo, en la perspectiva del final del milenio, se percibe no solamente cuanto las vestimentas ideológicas del marxismo están rasgadas. El foco teológico en la lucha política por la revolución y el socialismo llevó a un abordaje antropológico estrecho y, en parte, inhumano. Segundo defiende el principio de la doctrina católica de la justificación por méritos en cooperación con Dios contra formulaciones protestantes de la teología de la liberación que comprenden a los cambios sociales solamente como prefiguraciones o analogías del reino de Dios y niegan a la cooperación de los seres humanos en su construcción. La lucha revolucionaria y la construcción del Reino se acercan y se mezclan con la consecuencia de, por lo menos, dejar abierta la opción por la violencia como medio legítimo de vivir el amor cristiano.³⁰ Se pregunta: ¿cómo una minoría puede saber lo que es bueno para la mayoría y comenzar a imponerlo?³¹ ¿Será que esto no sobrecarga y deshumaniza también a la mayoría? La insistencia protestante en la soberanía de la

²⁹ SEGUNDO, 1978, p. 252.

³⁰ SEGUNDO, 1978, p. 188s.

³¹ Cf. STEIN, Ernildo. *Órfãos da utopia: a melancolia da esquerda*. 2. ed. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995.

gracia divina libera a la teología y la práctica pastoral, pues sirve como última instancia crítica frente al involucramiento ideológico de la teología.

Pese a las limitaciones históricas y conceptuales, constatamos que Segundo puso marcos a la comprensión de la Teología Práctica en América Latina: la insistencia en la hermenéutica como método en el que se construye la teología como un todo, la contextualización que pone la teología en compañía con las ciencias humanas y destaca el compromiso, la opción de la fe, la perspectiva de la crítica de ideología y el enfoque en la educación popular (aprender a aprender, la fe como motivadora de un proceso de aprendizaje) son elementos imprescindibles para la Teología Práctica en este continente. Ésta, por otro lado, podría llenar las brechas dejadas por la orientación de la teología de la liberación como un todo en la práctica política y preocuparse de forma especial con la evaluación y el planeamiento de las diversas prácticas pastorales.

2.3.2 *El plan de Teología Práctica de Gert Otto (1986)*

Gert Otto, teólogo práctico de la Universidad de Mainz, Alemania, arriesga una fundamentación de la Teología Práctica que rompe con una tradición que amarra la Teología Práctica a la práctica de una cierta iglesia y a la actuación en la pastoral. En un análisis histórico, Otto destaca que la fijación de la Teología Práctica a la eclesiología desde Carl E. Nitzsch impedía la reflexión sobre la práctica de los sujetos empíricos de la religión porque dogmáticamente la iglesia era considerada el único sujeto de la acción teológica; impedía también la superación de la concepción de Teología Práctica como ciencia técnica porque instrumentalizaba necesariamente a las ciencias sociales para los fines de la iglesia.³² El discurso acerca de la iglesia como sujeto colectivo no es lógico porque no es posible imputar a los hechos a este sujeto.

Por ello, Otto propone desarrollar la Teología Práctica como “teoría de la práctica religiosamente mediada en la sociedad”.³³ El punto de partida de la Teología Práctica ya no es más orientación dogmática de la cual la iglesia forma parte. Esta relación delimita el campo de teoría y práctica en que se mueve la Teología Práctica. Ésta interpreta críticamente a la realidad social de la práctica religiosa.³⁴ En consecuencia, Otto no estructura a la Teología Práctica en los moldes tradicionales, en

³² Cf. OTTO, Gert. *Praktische Theologie*: v. 1: Grundlegung der Praktischen Theologie. München: Kaiser, 1986. p. 50s.

³³ Cf. OTTO, 1986, p. 77.

³⁴ Cf. OTTO, 1986, p. 77.

campos principales de actuación pastoral (homilética, catequesis, etc.). Él substituye esta estructuración por otra que distingue entre perspectivas y campos de actuación. Los distintos campos de actuación son analizados desde las diferentes perspectivas (la actuación de un movimiento popular así como la predicación, el trabajo con ancianos, personas con discapacidades, los oficios). Las perspectivas pueden ser descritas como niveles de problemas ubicados en distintos campos de actuación (hermenéutica, retórica, didáctica, derecho, crítica, ideología, comunicación y simbolismo...).

El referencial de la Teología Práctica es la religión del pueblo en una determinada sociedad. Se comprende a la religión como una práctica del sujeto humano. Este sujeto interesa a la Teología Práctica, y ésta pregunta por la religión como una mediación de la práctica del ser humano por la cual él puede volverse sujeto.

En consecuencia, Otto concibe a la Teología Práctica como una teoría crítica en el sentido de la filosofía crítica de la escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Habermas). La teoría crítica se ubica como contrapartida de una teoría instrumental y técnica que no reflexiona sobre la relación entre los productos históricos de la mente humana y las condiciones socioeconómicas. Ésta pretende “la emancipación del ser humano de condiciones esclavistas”³⁵ y se vuelve así una teoría crítica de la historia y, en el caso de la religión, una teoría crítica de la religión y de la teología. La Teología Práctica como teoría crítica incluye la crítica de la religión y de todos los intentos de una fundamentación última del saber y del actuar. En concordancia con Jürgen Habermas, Otto exige que la Teología Práctica sea crítica contra las exigencias totalitarias de la metafísica y de la religión para preparar a la aceptación del contenido utópico de la religión y de su interés en la emancipación del sujeto. La Teología Práctica como teoría de la práctica religiosamente mediada exige la aclaración consecuente y total de la religión para que la práctica religiosamente motivada pueda servir a la emancipación del sujeto.

Así, integrando crítica, teoría, práctica, e historia en el horizonte de la teoría crítica, la Teología Práctica trata de fenómenos y acciones religiosamente motivadas en la sociedad, por ejemplo: de la religión en la biografía que contribuye para que seres humanos alienados puedan volverse algún día sujetos de la práctica de la iglesia, y, de la legitimación de su actuar en distintas áreas y actualizaciones de las bases históricas y de tradiciones recaladas de problemas y fenómenos actuales, de cuestiones actuales

³⁵ Cf. OTTO, 1986, p. 76.

de planeamiento y construcción de estructuras sociales en la sociedad y en la iglesia.³⁶ Tal teoría no puede elegir si quiere o no abrirse a las ciencias sociales. Ésta necesita de estos dos compañeros para cumplir su tarea.

Los puntos fuertes de la concepción de Otto ante la situación de miseria social y de diversidad cultural y religiosa en América Latina son:

- La opción por lo laico, el sujeto de la religión;
- La apertura al “ecumenismo” de iglesias y formas de práctica religiosa en la sociedad;
- La perspectiva de la teoría crítica y su interés en emancipación;
- La libertad en la opción por un modelo de sociedad combinado con principios claros acerca de los objetivos de la práctica religiosamente mediada.

Queda la pregunta si tal concepción realmente logra desarrollar modelos de práctica religiosa que estén de acuerdo con los principios de las iglesias protestantes o si esta cuestión no importa más. Aun considerando la importancia del diálogo de la Teología Práctica con la sociología y la psicología de la religión acerca de la praxis religiosa en la sociedad brasileña, creemos más oportuno delimitar al objetivo de la Teología Práctica con relación a la práctica de comunidades e iglesias en el contexto específico de la práctica social contemporánea.³⁷

2.3.3 La Teología Práctica Fundamental de Don Browning

Don Browning, teólogo práctico de los Estados Unidos, presenta probablemente la reflexión más diferenciada acerca del carácter específico de la Teología Práctica en el contexto de las ciencias de la cultura. Él comprende su concepción como contribución en el “reciente esfuerzo mundial de re-conceptualizar a lo que comúnmente es llamado de Teología Práctica”.³⁸ Él abre el diálogo crítico con el discurso de las ciencias sociales y de la filosofía práctica queriendo enseñar “como las comunidades religiosas tienen una dimensión racional, aunque el racional nunca comprenda plenamente todo lo que son y hacen”.³⁹

³⁶ Cf. OTTO, 1986, p. 78.

³⁷ Cf. DAIBER, 1977.

³⁸ BROWNING, Don. *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress, 1991. p. 3.

³⁹ BROWNING, 1991, p. 2.

Las comunidades religiosas como estructuras sociales específicas que conviven y dialogan con otras entidades de la sociedad son la base de la reflexión teológica. Estas comunidades desarrollaron históricamente determinadas prácticas religiosas en las cuales, por medio de actos de interpretación, correlacionan la situación presente con las tradiciones normativas para su actuar. Cuando surgen nuevos desafíos, las prácticas de una comunidad religiosa pueden entrar en crisis. La crisis es un motivo para comenzar a reflexionar sobre las implicaciones teóricas de la práctica actual, para “reexaminar los textos sagrados” y normativos, estableciendo así un diálogo entre las cuestiones actuales y los textos en búsqueda de un nuevo panorama en el que se encuentren criterios teológicos para desarrollar una práctica adecuada.⁴⁰

En las comunidades religiosas, este proceso no es muy distinto de la manera en la que otros tipos de comunidades sociales operan. Todas éstas se orientan por la “sabiduría práctica” o “razón práctica”. Browning constata en las ciencias de la cultura un regreso a la tradición aristotélica de la *fronesis* (sabiduría práctica), que es distinta de la razón teórica (*theoria*) y de la razón técnica (*techne*) que aplica la teoría.⁴¹ El regreso a la sabiduría práctica que ocurrió en las filosofías de Hans Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Alasdair MacIntyre, Richard Rorty y Richard Bernstein tiene la intención de cuestionar el predominio de la razón teórica y técnica en la modernidad y de transformar la relación unilateral entre teoría y práctica en un movimiento circular que parta desde la descripción de la práctica, investigue la teoría a la luz de la misma y vuelva a la práctica.⁴²

La fuente principal del pensamiento de Browning es la concepción de círculo hermenéutico de Gadamer, que señala que, en cada acto de interpretación, la aplicación, la práctica de los intérpretes están presentes y co-determinan a la interpretación desde el inicio. Si comprensión, interpretación y aplicación están internamente relacionadas, se debe concluir que “todas las ciencias humanas, incluso la teología, tienen que ser reconocidas como totalmente prácticas y históricas. En esta visión toda la teología se vuelve teología práctica.”⁴³ Esto quiere decir que la teología es básicamente “Teología Práctica Fundamental”, comprendida como “reflexión crítica sobre el diálogo de la iglesia con las fuentes cristianas y otras comunidades de experiencia e interpretación

⁴⁰ BROWNING, 1991, p. 6.

⁴¹ BROWNING, 1991, p. 34.

⁴² BROWNING, 1991, p. 34, 39.

⁴³ BROWNING, 1991, p. 36.

con el hito de dirigir su acción hacia la transformación social e individual”.⁴⁴ Browning llama esta concepción de “abordaje co-relacional revisada”⁴⁵ para destacar su diferencia del sistema teológico de Paul Tillich y del modelo hermenéutico de Teología Fundamental de David Tracy, que no visan sistemáticamente a la relación de toda la teología con la práctica.

La “Teología Práctica Fundamental” contiene como momentos la “Teología Descriptiva”, la “Teología Histórica”, la “Teología Sistemática” y la “Teología Práctica Estratégica”. La Teología Descriptiva tiene la tarea de “describir a las prácticas contemporáneas cargadas de teoría”, de las cuales nacen las preguntas para la reflexión teológica.⁴⁶ La Teología Histórica pregunta “lo que los textos que forman parte de nuestra historia efectiva implican realmente para nuestra práctica”.⁴⁷ La Teología Sistemática “intenta examinar los temas generales del evangelio que responden a las preguntas generales que caracterizan a las situaciones del presente”.⁴⁸ En la Teología Estratégica, profesionales y laicos piensan acerca del funcionamiento de la vida práctica de la iglesia. Ésta pregunta cómo podemos comprender la situación en la que tenemos que actuar, cuál debería ser nuestra práctica en la situación concreta, cómo podemos defender nuestras determinantes de nuestra práctica y qué estrategias o elementos retóricos se pueden utilizar.⁴⁹ Se preocupa con la práctica de la iglesia dentro y fuera de sus muros, asumiendo de esta forma también la responsabilidad por la influencia de la iglesia en la vida social. Las disciplinas tradicionales (homilética, liturgia, etc.) forman parte de la Teología Práctica Estratégica, que se distingue de la Teología Sistemática por su interés en el actuar en situaciones concretas, locales y regionales.

La concepción hermenéutica de teología de Browning representa una tendencia actual de destacar a la relación de la teología como un todo con la práctica, la cual él comparte con otros teólogos prácticos como Johann Baptist Metz y Juan Luís Segundo. Llama la atención el énfasis que él pone en la cuestión moral. Resaltando que cada práctica se refiere a valores normativos (*validity claims*) y que la teología necesita analizarlos y reformularlos, Browning intenta defender la racionalidad de la teología contra el relativismo hermenéutico del pragmatismo postmoderno que niega la existencia de

⁴⁴ BROWNING, 1991, p. 36.

⁴⁵ BROWNING, 1991, p. 44ss.

⁴⁶ BROWNING, 1991, p. 47.

⁴⁷ BROWNING, 1991, p. 49.

⁴⁸ BROWNING, 1991, p. 51.

⁴⁹ BROWNING, 1991, p. 55s.

valores racionales universales y afirma que los valores en el discurso de cada comunidad se refieren a su tradición. En este punto la teoría crítica del discurso no distorsionado y de la competencia comunicativa de Habermas se vuelve importante para Browning. Él defiende la idea de Habermas de que el actuar en sociedades modernas requiere la mediación entre intereses conflictivos a través de un discurso que solo no es distorsionado por ideologías si todos los participantes se someten a la crítica de ideología y se dejan dirigir por valores básicos como la comprensibilidad, verdad, sinceridad y legalidad. Browning quiere mediar entre Habermas y la visión pragmática, argumentando que los valores se deben a la tradición, sin embargo, en la tradición hay valores fundamentales que tienen un alcance universal y deben ser obligatorios para todos.

Considerando a la Teología Práctica Fundamental, él menciona valores o exigencias valorativas del pensamiento moral que definen cinco dimensiones centrales para la reflexión de la teología: 1) la dimensión visionaria, que vislumbra las narrativas y metáforas que forman la auto-comprensión de las comunidades; 2) la dimensión “obligatoria”, que trata las normas inherentes a distintas tradiciones; 3) la dimensión de las tendencias y necesidades del ser humano, que tienen que ser satisfechas por medio del actuar; 4) la dimensión ambiental-social, que aborda los aspectos sociales y ambientales del actuar; y 5) la dimensión referente a valores y roles, que trata las exigencias relativas a los padrones para nuestro actuar en roles sociales.⁵⁰

En la concepción hermenéutica de Browning, la teología se vuelve un camino metodológico de discurso comunitario a ser recorrido. Él ofrece un modelo de cómo proceder en el círculo entre práctica y teoría y, así, logra desarrollar un modelo ecuménico de Teología Práctica. No por casualidad ejemplifica su teoría por medio del análisis de tres comunidades de denominaciones distintas: una iglesia metodista liberal, una iglesia presbiteriana conservadora y una iglesia pentecostal negra. Estamos de acuerdo con él en el acercamiento a la teología a partir de la hermenéutica que relaciona la reflexión teológica necesariamente con la práctica. Ésta implica una apertura a la experiencia propia que Browning identifica como un elemento central en el círculo hermenéutico en el que se abordan la pre-comprensión y los prejuicios que resultan de la experiencia previa de la persona. Sin embargo, la orientación de la teología por las ciencias de la cultura y el interés en defender su racionalidad llevan a Browning a un grado de abstracción que vuelve la casualidad a la práctica pastoral en la comunidad

⁵⁰ BROWNING, 1991, p. 71, 105s.

cada vez más difícil. La sabiduría práctica busca formulaciones tan complejas que corre el riesgo de volverse teoría abstracta. Una consecuencia es que los que actúan en la práctica pastoral-comunitaria se alejan de la Teología Práctica con el argumento de que la Teología Práctica Fundamental y Estratégica tiene su lugar en el discurso universitario, mientras que es necesario desarrollar una nueva Teología Pastoral que esté cerca de la práctica. El peligro es que esta Teología Pastoral, a medida que no se comprende como reflexión crítica, se vuelve una enseñanza técnica de aptitudes y conocimientos del ministerio y se aísla en el ámbito de la comunidad sin pensar acerca del rol de la iglesia con relación a la sociedad. Es importante que la Teología Práctica mantenga el vínculo concreto con la práctica y con la reflexión crítica de las ciencias sociales. Buscamos una Teología Práctica que sea sabiduría práctica accesible al pueblo de la iglesia.

2.3.4 La Teología Práctica de Casiano Floristan

Casiano Floristan, teólogo católico de España, publicó el primer manual de Teología Práctica que apunta especialmente al contexto latinoamericano, al movimiento de las comunidades eclesiales de base y a la teología de la liberación.

La reflexión sobre la práctica de la iglesia se refiere a la Iglesia Católica después del Concilio Vaticano II. El concilio promovió una nueva comprensión de iglesia como “pueblo de Dios”. Esto permitió a la Teología Práctica una apertura en el siguiente sentido: ésta estudia todas las acciones de la iglesia. Se preocupa con la misión de la iglesia en la sociedad para que ésta “sea, con esperanza escatológica, reino de Dios”.⁵¹ Él comprende a la acción pastoral a partir del compromiso de la iglesia con los pobres y marginados. Desarrolla la teoría de la práctica de manera inductiva desde la práctica como ésta es, para llegar a la práctica como ésta debería ser.⁵² Es interdisciplinaria, cooperando con las ciencias humanas (psicología y sociología) y con la teoría teológica como un todo. Se refiere a la práctica de Jesucristo, que es el fundamento de toda la acción de la iglesia, “es cristología en sus raíces y eclesiástica en su expansión”,⁵³ llevando en consideración el proceso de secularización de la sociedad moderna. Ésta es una teología histórica y culturalmente contextualizada, confrontando la situación actual de las sociedades occidentales con la revelación.⁵⁴

⁵¹ FLORISTAN, Casiano. *Teología Práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca: Sígueme, 1993, p. 9.

⁵² FLORISTAN, 1993, p. 9.

⁵³ FLORISTAN, 1993, p. 10.

⁵⁴ FLORISTAN, 1993, p. 10.

Floristan divide la Teología Práctica en dos partes: Teología Práctica General y Teología Práctica Especial. En la Teología Práctica General, aborda las raíces bíblicas, la historia, la teoría de la Teología Práctica como teología de la acción pastoral y la cuestión de los agentes en la pastoral. En la Teología Práctica Especial, presenta la acción de la iglesia bajo cinco ángulos: *kerigma* (misión), *didaskalia* (catequesis), *leitourgia* (liturgia, homilética), *koinonia* (comunidad) y *diakonia* (servicio).

Sin ninguna duda, el libro de Floristan es una de las contribuciones más importantes de la actual discusión de la Teología Práctica en América Latina. Merece un análisis profundo que ayude a percibir las diferencias con nuestra propia posición protestante.

La descripción de la práctica de Jesús y de la iglesia primitiva sirve para descubrir “criterios pastorales” para la actual acción de la iglesia. Floristan destaca, en su análisis de la práctica de Jesús según los evangelios, la identidad de Jesús como profeta cuya misión es proclamar la buena nueva de la llegada del reino de Dios,⁵⁵ la libertad de la opresión romana, la justicia social, la paz y el bienestar, el gobierno de Dios.⁵⁶ El reino de Dios está parcialmente presente en la práctica de Jesús y es esperado como objetivo escatológico. Sus protagonistas son los pobres, los que sufren y necesitan de justicia. En la práctica de Jesús, en los milagros como acciones liberadoras, en el perdón a los pecadores y en la comunión de mesa, el reino de Dios se vuelve el valor supremo que motiva a un cambio de valores. El círculo de discípulos llamado por Jesús “es el modelo fundamental del nuevo pueblo de Dios y el lugar teológico del cual se origina la Iglesia”.⁵⁷ Floristan defiende la idea de que Jesús fundó a la iglesia. “Sin dejar un modelo perfectamente delineado de organización comunitaria [...] Jesús dio a sus discípulos principios básicos de una práctica alternativa, crítica con relación al sistema, que es la práctica del Reino y base de una vida común en la Iglesia.”⁵⁸ Estos principios son: en el ámbito económico, el compartir de los bienes materiales con los pobres; en el ámbito político, la esperanza de justicia e igualdad que desemboca en una crítica de los poderosos; y en el ámbito ético y social, la transformación de los valores posibilitada por una visión de fe que apunta a la dignidad de la persona, a la solidaridad y a un amor

⁵⁵ FLORISTAN, 1993, p. 41ss.

⁵⁶ FLORISTAN, 1993, p. 43.

⁵⁷ FLORISTAN, 1993, p. 45.

⁵⁸ FLORISTAN, 1993, p. 49.

universal que supera a los conflictos.⁵⁹ La experiencia de las Pascuas convirtió a los discípulos en misionarios que anuncian el evangelio de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. La predicación como proclamación de la buena nueva, el estar junto a los creyentes en el culto, la liturgia en que Dios se hace presente por medio de la palabra bíblica y por medio de los actos sacramentales (Santa Cena, Bautismo, perdón, unción de enfermos), la comunión de la comunidad que se concretiza en las formas de la congregación local y de la iglesia universal, la enseñanza de los apóstoles, la ayuda mutua y la oración para los hermanos caracterizan a la primera comunidad.

Es obvio que Floristan hace una lectura católica del Nuevo Testamento, identificando a las estructuras básicas de la Iglesia Católica (Jesús como fundador de la iglesia, sucesión apostólica, los sacramentos ...) como principios que orientan a la práctica de la acción pastoral. Estos puntos pueden ser cuestionados. Sin embargo, deberíamos destacar cómo esta concepción católica de Teología Práctica se esfuerza para buscar una fundamentación bíblica. Su método es investigar cada tema bajo un ángulo bíblico, histórico, sistemático y a la luz de la realidad social.⁶⁰ Sigue de cierta manera al espíritu protestante.

La *comprensión de Teología Práctica*: Floristan identifica a las teologías políticas de Europa y a la teología de la liberación en América Latina como teologías que, después del Vaticano II, incluyen a la reflexión sobre la realidad social y el contexto económico, político y cultural del pueblo pobre y ponen en práctica los principios de Jesús. La teología de la liberación es una “teología práctica fundamental”.⁶¹ Ésta parte desde el presupuesto de que toda teología que no surge de la práctica es irrelevante e, inversamente, de que toda teología que sirve para transformar a la práctica es teología práctica. En su descripción Floristan se basa en Gustavo Gutiérrez, João Batista Libânio, Leonardo Boff, Hugo Assmann y otros. La Teología Práctica sirve a la misión evangelizadora del pueblo de Dios.⁶² La Teología Práctica, comprendida en este sentido, hace la opción por la liberación de los pobres y oprimidos en el mundo. Pretende ser un habla acerca de Dios que parte desde la situación injusta y quiere llevar a la acción y contemplación. Acción y contemplación, espiritualidad y compromiso son aspectos centrales de la teología de la liberación. Ésta quiere responder a la pregunta

⁵⁹ FLORISTAN, 1993, p. 51.

⁶⁰ FLORISTAN, 1993, p. 11.

⁶¹ FLORISTAN, 1993, p. 161.

⁶² FLORISTAN, 1993, p. 161.

acerca de “cómo Dios se revela ante los pobres”⁶³ para descubrir a la liberación desde la experiencia de la revelación de Dios entre los pobres. La teología de la liberación como teología práctica fundamental relaciona reflexión teológica como búsqueda de la verdad y práctica liberadora en un círculo hermenéutico constituido por la lectura de la situación y de la praxis histórica y por la lectura de la palabra bíblica. “El sujeto de esta teología es la iglesia como comunidad eclesial de base.”⁶⁴

El *concepto de práctica pastoral (o acción pastoral)*: Floristan dedica una amplia reflexión al concepto de praxis para llegar a la definición de que la práctica es “interacción social y compromiso militante, transformación de estructuras y actitud crítica, renovación del sistema social y emancipación personal.”⁶⁵ Es una acción creadora, espontánea, reflexionada, liberadora y radical, no solamente reformista. La base antropológica de la praxis es el deber. La base teológica es la palabra de Dios, que relata acerca de la salvación,⁶⁶ y se basa en la tradición cristiana, la cual transmite “memorias peligrosas” de prácticas y acciones de liberación.⁶⁷ El cristianismo no es una doctrina, éste es *orthopraxis*, la práctica en la que se realizan la verdad de la fe. Floristan se acerca a la concepción moderna de que la verdad es práctica, no solamente teoría y contemplación, sino algo que se piensa y que se hace. La verdad de la fe cristiana es Jesús y creer significa participar activamente de la realización de esta verdad, significa realizar la justicia.⁶⁸ Por ello, toda teología se relaciona con la práctica de la iglesia comprendida como práctica de los “pobres para transformar su situación injusta y constituirse como pueblo de Dios.”⁶⁹ La Teología Práctica o Pastoral comprendida en este sentido es “teoría de la praxis de los cristianos” o la “teoría crítica de la praxis regida por la fe”. Esta definición de Johann B. Metz vale para toda la teología. Ésta no se divide en distintas disciplinas. Trabaja en distintas dimensiones que son interconectadas (dimensión bíblica, histórica, sistemática y práctica), relacionando la tradición cristiana y la interpretación de nuestra experiencia humana contemporánea. Asumiendo esta tarea, la Teología Práctica es una “hermenéutica socio-política” apuntando a la realización de la fe en la historia y en la sociedad.⁷⁰

⁶³ FLORISTAN, 1993, p. 158.

⁶⁴ FLORISTAN, 1993, p. 160.

⁶⁵ FLORISTAN, 1993, p. 179.

⁶⁶ FLORISTAN, 1993, p. 181.

⁶⁷ FLORISTAN, 1993, p. 182.

⁶⁸ FLORISTAN, 1993, p. 185s.

⁶⁹ FLORISTAN, 1993, p. 187.

⁷⁰ FLORISTAN, 1993, p. 199.

Sin duda, la concepción de Floristan es la más elaborada y adecuada al contexto latinoamericano. Sin embargo, ésta llega a los límites cuando identifica a la iglesia como sujeto de la Teología Práctica exclusivamente con la comunidad eclesial de base y no se preocupa con otras estructuras de iglesia existentes. Los textos de referencia de la teología de la liberación fueron, en gran parte, escritos en los años de 1970 y 1980. Cambios recientes en la teología de la liberación, como el redescubrimiento del individuo, la valorización del deseo y de la afectividad en la construcción de la ciudadanía, la fuerte autocrítica después de la queda del socialismo, la apertura a la teoría de sistemas, las nuevas cuestiones de globalización y pluralismo religioso todavía no aparecen. Estas tendencias cambian a la hermenéutica socio-política de la Teología Práctica y deben ser trabajadas.

2.4 Ideas fundamentales para la construcción de la Teología Práctica

1. La Teología Práctica como teoría de la práctica está hecha por los miembros de comunidades cristianas que quieren participar del discurso teológico con el auxilio de personas especialmente formadas. El objetivo es el análisis de la práctica existente y la construcción de modelos teóricos que conduzcan a una práctica renovada.

2. La teología forma parte de las ciencias de la cultura. El modelo de teoría adecuado a estas ciencias es la hermenéutica. Ésta trata de las condiciones que capacitan al ser humano a interpretar lo que los demás dicen. Condiciones universales a la comprensión son, según Gadamer, el lenguaje y la temporalidad del ser. Todo lo que puede ser conocido aparece en el lenguaje. Afuera del lenguaje no hay conocimiento. El lenguaje media a la conciencia de nosotros mismos como sujetos y a la conciencia de pertenecer al mundo. El lenguaje no presenta a las cosas como tales, sino las refleja de una manera discursiva. En las palabras y oraciones solamente transparenta el sentido de lo que alguien quiere decir. El lenguaje vuelve necesaria a la interpretación. El reconocimiento de la finitud nos capacita para diferenciar entre pasado, presente y futuro y desarrollar la conciencia como conciencia histórica cuya situación actual ya es siempre un efecto de la tradición. El método de la interpretación es el círculo hermenéutico que toma en consideración que los prejuicios conscientes e inconscientes siempre influyen al proceso hermenéutico y que el intérprete forma parte de la historia de los efectos producidos por el fenómeno interpretado.⁷¹

⁷¹ Cf. GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sigueme, 1998-1992. 2 v.

3. El modelo de la hermenéutica llega a sus límites cuando se trata de la acción. Sin duda, el actuar en la teología y en las ciencias sociales consiste de hechos hermenéuticos que fornecen interpretaciones actuales de la tradición mediando una interpretación de la situación social a un determinado grupo de personas. También la orientación del actuar según determinados principios (liberación) y la crítica de la práctica existente y de sus principios son un acto hermenéutico. Sin embargo – y ésta es la crítica de Habermas a la universalidad de la hermenéutica – el lenguaje mismo puede ser alienado y perturbado por una sociedad violenta y alienante. Además, si el lenguaje es también igual al proceso inconsciente, la hermenéutica del sujeto consciente fracasa necesariamente. Ésta tiene que ser completamente por un análisis crítico de los aspectos ideológicos e inconscientes en el proceso del discurso de la sociedad. Según Habermas, el actuar social no se reduce a actos de interpretación. Actuar es más que hablar. Interacción es más que comunicación. Actuar socialmente significa hacer cosas, realizar cambios sociales por medio de actos de lenguaje.⁷²

4. Habermas coloca el concepto de “actuar comunicativo” como descripción de la praxis social que define al método y al objeto de las ciencias sociales. La acción comunicativa constituye una relación entre los interlocutores, tiene un contenido proposicional (objeto) y el objetivo (la intención de los interlocutores) de coordinar a los actos de lenguaje de tal manera que los interlocutores logren el cambio social. Para realizar el objetivo de la emancipación/liberación social el actuar comunicativo no puede ser una práctica opresora. El criterio regulador a la práctica es la regla de una comunicación libre, sin dominación. Un modelo de esta comunicación es el discurso en el psicoanálisis.

5. Actos de interpretación y el actuar comunicativo son formas de acción social del ser humano que incluyen también a todos los actos sociales en el contexto de comunidades religiosas e iglesias, que son objeto de la Teología Práctica. Por ello, la hermenéutica y la dialéctica, quiere decir interpretación, análisis crítico y planificación de actos de lenguaje que apunta a cambios sociales, son métodos de la Teología Práctica. Ésta se mueve en el círculo hermenéutico e interpreta a la tradición y a la situación actual con el fin de llegar a una praxis eclesial distinta. La Teología Práctica, como toda teología, es la acción comunicativa de los cristianos motivada por la fe. Su objetivo es la liberación de los sujetos, con base en la fe cristiana, en una sociedad libre y justa, la edificación de una iglesia solidaria.

⁷² Cf. STEIN, 1986, p. 44ss.

6. La relación entre teoría y praxis es circular. Investigando, la Teología Práctica recorre un círculo entre la auto-experiencia de los actores y participantes de la acción, el análisis teológico y el análisis hecho por las ciencias humanas.

7. La base de la Teología Práctica es la tradición cristiana (el evangelio interpretado en la Biblia y en la tradición del cristianismo) y la experiencia de las personas involucradas en una práctica teológica o en un campo de práctica cristiana.

8. Solamente por el análisis de la auto-experiencia de los sujetos de la práctica y por el análisis pragmático del campo de praxis (costumbres religiosos, necesidades psicosociales, económicas) la Teología Práctica adquiere suficientes experiencias de las condiciones culturales bajo las cuales se realiza la práctica cristiana. Por ello, la tarea de las ciencias humanas en la Teología Práctica es ayudar en el entendimiento del elemento empírico para promover la aculturación del evangelio.

9. Para establecer las propuestas teológicas básicas se necesita de un diálogo con las otras disciplinas de la teología y con las ciencias humanas. La relación entre teología y ciencias humanas se caracteriza por crítica mutua. La teología cuestiona a los principios metodológicos y los resultados de la investigación de las ciencias a partir de principios teológicos establecidos en un discurso entre los sujetos de la praxis. Las ciencias humanas cuestionan a los principios teológicos y la práctica religiosa empírica a partir de sus principios aceptados o establecidos en un discurso entre los sujetos da praxis.

10. La construcción de modelos para una práctica renovada presupone que se haga el análisis en el círculo de la Teología Práctica. Se busca el método de la praxis desde el análisis de las necesidades pragmáticas y de los objetivos teológicos que desembocan en una propuesta a una práctica legitimada en términos teológicos y empíricos.

2.5 Pasos concretos para investigar un tema de Teología Práctica⁷³

1. *Percibir a la realidad de la práctica existente:* ¿qué se está haciendo? ¿Objetivo de la práctica? ¿Quién hace (actores)? ¿Con quién o a favor de quién la práctica está siendo desarrollada? ¿En qué lugar, región y en qué situación histórica, socioeconómica y social la práctica se desarrolla?

⁷³ Esta concepción de círculo hermenéutico fue inspirada por BROWNING, Don. Auf dem Wege zu einer Fundamental und Strategischen Praktischen Theologie. In: NIPKOW, 1991, p. 36-38.

2. *Analizar a la auto-experiencia* para darse cuenta de prejuicios y conocimientos previos (se hace necesario dar respuestas espontáneas): ¿cómo estoy sintiéndome ante esta práctica, los involucrados y la situación histórica y sociocultural? ¿Cómo estoy evaluando a la práctica desarrollada? ¿Cuáles son mis criterios para esta evaluación? ¿Qué me preocupa, me deja angustiado, me molesta o me alegra en la práctica observada?

3. *Analizar a la experiencia de los involucrados*: se debe entrevistar a una persona involucrada en esta práctica o realizar una investigación de campo desde cuestionarios, entrevistas cualitativas, etc. Para descubrir como los involucrados evalúan su actuación o lo que los demás están haciendo.

4. *Formular preguntas* (a partir de los resultados de los puntos 1-3) que tienen que ser respondidas por el estudio de la tradición cristiana y por las ciencias humanas para reconocer mejor lo que sería una práctica cristiana adecuada y teológicamente reflexionada.

5. *Estudio de las fuentes bíblicas y confesionales* relevantes para responder a las preguntas. Apunte de los resultados de la investigación teológica.

6. *Estudio de textos relevantes de las ciencias humanas* para responder a las preguntas. Apunte de los resultados.

7. *Diálogo entre teología y ciencias humanas*: relacionar y comparar los resultados de la investigación. ¿Qué significan los aspectos psicológicos, sociales, culturales del tema a la práctica teológica? ¿Cómo evaluar teológicamente a los resultados de las ciencias humanas?

8. *Esbozar una propuesta* de una práctica pastoral distinta, desarrollar, realizar y evaluar a un proyecto piloto y establecer una nueva práctica.

Bibliografia

- BAUMGARTEN, Otto. *Der Aufbau der Volkskirche*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.
- BOHREN, Rudolf. *Dass Gott schön werde*: Praktische Theologie als Theologische Ästhetik. München: Kaiser, 1975.
- BROWNING, Don. *A Fundamental Practical Theology*: Descriptive and Strategic Proposals. Minneapolis: Fortress, 1991.
- _____. Auf dem Wege zu einer Fundamentalen und Strategischen Praktischen Theologie. In: NIPKOW, K. E. (Org.). *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart*: ein internationaler Dialog. Gütersloh: Gerd Mohn, 1991. p. 21-42.
- BURKHART, John E. Geschichte, Theologie und Praxis: Überlegungen zu den Ursprüngen der Praktischen Theologie. In: NIPKOW, K. E. (Org.). *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart*: ein internationaler Dialog. Gütersloh: Gerd Mohn, 1991.
- DAIBER, Karl Fritz. *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*. München: Kaiser; Mainz: Grünewald, 1977.
- DREHSEN, Volker. Praktische Theologie als Kunstlehre im Zeitalter bürgerlicher Kultur. In: NIPKOW, K. E. (Org.). *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart*: ein internationaler Dialog. Gütersloh: Gerd Mohn, 1991.
- FLORISTAN, Casiano. *Teología Práctica*: teoría y praxis de la acción pastoral. Salamanca: Sígueme, 1993.
- GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método*: fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme, 1998-1992. 2 v.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1982. 2 v.
- JOSUTTIS, Manfred. *Prática do evangelho entre política e religião*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1982.
- NIPKOW, K. E. (Org.). *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart*: ein internationaler Dialog. Gütersloh: Gerd Mohn, 1991.
- SCHLEIERMACHER, F. D. *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*. Berlin: Ed. J. Frerichs, 1850.
- _____. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- NIEBERGALL, Friedrich. *Praktische Theologie*: Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage. Tübingen, 1918. 2 v.
- NITZSCH, Carl Emanuel. *Praktische Theologie*. Bonn, 1847. v. I.
- OTTO, Gert. *Praktische Theologie*: v. 1: Grundlegung der Praktischen Theologie. München: Kaiser, 1986; v. 2: Handlungsfelder der Praktischen Theologie. München: Kaiser, 1988.

- RÖSSLER, Dietrich. *Grundriss der Praktischen Theologie*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1986.
- SEGUNDO, Juan Luís. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.
- STEIN, Ernildo. *Órfãos da utopia: a melancolia da esquerda*. 2. ed. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995.
- _____. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986.

Capítulo 3

Reflexiones en torno al método de la Teología Práctica

Lothar Carlos Hoch

3.1 Introducción

Un día cayó en mis manos un pequeño cuaderno con el título “El compromiso del científico con la sociedad”.¹ Curioso, recorrí el texto y me encontré con la siguiente afirmación: “Una forma fácil de diferenciar a un científico de un pseudocientífico es que el primero está casi siempre ocupado trabajando, mientras que el segundo está siempre en reunión. Otra, que el científico produce y el pseudocientífico intenta vivir a expensas del científico”.

Al reflexionar sobre la temática de este ensayo, me vino a la mente la siguiente pregunta: ¿sería igualmente legítimo afirmar que una buena teología se distingue de una mala teología por el hecho de tener –o no tener– conciencia del método que utiliza? Y ¿no es justa la crítica que se oye con relación a la Teología Práctica, a saber, la espontaneidad de ir desarrollando su método de trabajar a medida que los problemas surgen? ¿Sería quizá procedente la tesis de que los teólogos de las demás disciplinas son más dados a la investigación y que los teólogos prácticos intentan vivir a expensas de los que investigan?²

¹ Se trata de una conferencia proferida en la FEDERASUL, en julio de 1995, por el Prof. Dr. Iván Izquierdo. La citación a continuación se encuentra en la p. 10.

² Fórmulas como: “Las calabazas se acomodan según camina la carreta” revelan como la improvisación forma parte de nuestro vocabulario metodológico. La improvisación, en determinadas situaciones, puede ser útil y necesaria, pues no deja de ser el reflejo de una capacidad creativa. La cuestión se vuelve problemática en el momento que se recurre a la improvisación por absoluta falta de claridad metodológica. He aquí el por qué, en lugar de utilizar la capacidad creativa para improvisar, conviene utilizarla para reflexionar sobre un método adecuado.

Una de las formas de rebatir eventuales críticas de esta naturaleza consiste en reflexionar seriamente sobre la cuestión del método de la Teología Práctica. Pues la Teología Práctica sólo será capaz de enseñar su perfil propio como disciplina teológica a medida que tenga clara la cuestión de su perfil metodológico específico.

Hablar del método de la Teología Práctica requiere, sin embargo, que se hable antes acerca de la comprensión de Teología Práctica. La teología en sentido amplio tiene como horizonte el trípode: Dios–mundo–iglesia. Lo específico de la Teología Práctica consiste en asumir una función de mediación práctica entre Dios, el mundo y la iglesia. Por la vía de la praxis, ésta facilita al tránsito entre estos universos. En este sentido, la Teología Práctica debe ser comprendida como hermenéutica de la praxis cristiana.

Comprendo que cabe a la Teología Práctica ser hermenéutica de la práctica cristiana en un doble sentido:

1. Ésta ayuda a la iglesia a interpretar y actualizar la palabra de Dios, mientras da a la palabra una vida que sobrepasa al instante y al lugar en los que ésta fue pronunciada o transcrita.³ Concomitantemente, la Teología Práctica es la disciplina teológica que examina de manera crítica a la práctica eclesial en su forma actual, vislumbrando a re-proyectarla de manera que corresponda a la tradición cristiana y al momento histórico presente. Ésta tiene la función de ayudar a la iglesia a explicitar el mensaje del evangelio de manera que el mundo y la iglesia misma ajusten el paso con Dios.

2. La Teología Práctica tiene igualmente la tarea de velar para que la iglesia ajuste el paso con el mundo. Para lograrlo ésta tiene que empeñarse seriamente para comprender este mundo, auscultar la sociedad actual en toda su complejidad, incluso las distintas formas de religiosidad moderna. Esto implica el intento de describir la función de la Teología Práctica como la de un “agente doble”⁴ que actúa entre la profesión (tradición cristiana) y el espíritu de la época, entre la práctica eclesial y las formas libres de religiosidad postmoderna. La función de la Teología Práctica es promover la comunicación entre la tradición cristiana, la iglesia y el mundo contemporáneo.⁵

³ Cf. la comprensión de hermenéutica de G. Steiner apud GEFRE, Claude. *Como fazer teologia hoje*: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 5.

⁴ Cf. MEYER-BLANCK, Michael. *Praktische Theologie und Postmoderne: ein Dialog mit Wolfgang Welsch*. *Pastoraltheologie*, Göttingen, v. 85, p. 225-238, 1996. p. 235. El autor utiliza aquí una expresión del filósofo post modernista Wolfgang Welsch.

⁵ Hacia esta misma dirección, sin embargo, en un sentido más restricto, va la concepción de HEYNS, L. M.; PIETERSE, H. J. *C. A Primer in Practical Theology*. Pretoria: Gnosis, 1990. p. 68: “La Teología Práctica se preocupa ante todo con acciones comunicativas para promover el evangelio en ésta época.

Además de la cuestión de la comprensión de Teología Práctica, una segunda pregunta preliminar necesita ser abordada cuando se pretende hablar acerca del método de la Teología Práctica. Se trata de la pregunta de qué, al final, viene a ser “método”.

Según el diccionario Aurelio, “método” en el sentido original (del griego: *methodos*) es el “camino para llegar a un fin”. En el sentido derivado, “método” es “un modo de proceder; una manera de actuar” por medio de la cual “se llega a un determinado resultado”. He aquí porque Wolfgang Beinert⁶ entiende por método “el camino seguido por una ciencia para alcanzar su meta”.

3.2 Consideraciones preliminares relativas al método de la Teología Práctica

Hablar acerca del método de la Teología Práctica es un asunto un tanto complicado. No es por casualidad que las publicaciones acerca de la Teología Práctica hablan tan poco sobre el asunto. En parte todavía sigue actual la constatación de Henning Schröer⁷ que, “al contrario de las disciplinas históricas de la teología, la Teología Práctica todavía no ha desarrollado instrumentos metodológicos apropiados tampoco un canon metodológico seguro”.

El problema del método no será resuelto de la noche a la mañana. En primer lugar, porque la teología misma encuentra dificultades para aclarar la cuestión metodológica y, en segundo lugar, porque la Teología Práctica está recién adquiriendo conciencia de su importancia como disciplina teológica autónoma.

Menciono a continuación algunos problemas que, en mi opinión, necesitan ser resueltos para que la cuestión del método de la Teología Práctica pueda ser lanzada. Al manejar tales problemas, vislumbro algunas pistas que eventualmente puedan contribuir para encauzar la cuestión.

Primer problema: *La Teología Práctica tiene que aclarar en qué sentido ésta se distingue de las demás disciplinas teológicas.*

Cuando se lee acerca de Teología Práctica o cuando se discute con compañeros de otras disciplinas teológicas, todos son unánimes en afirmar que no sólo la Teología

⁶ Apud FLORISTAN, Casiano. *Teología Práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1993. p. 194.

⁷ SCHRÖER, Henning. *Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*. In: KLOSTERMANN, Ferdinand; ZERFASS, Rolf. *Praktische Theologie heute*. München: Kaiser; Mainz: Grünewald, 1974. p. 206-224. p. 206.

Práctica, sino que toda la teología esta dirigida hacia la práctica. Esto levanta la pregunta crucial: ¿en qué consiste lo específicamente práctico de la Teología Práctica? La vinculación de la Teología Práctica con la práctica por sí sola no se constituye en justificativa suficiente a su existencia como disciplina autónoma. Para teólogos como Karl Barth la teología toda tiene una vocación eminentemente práctica.⁸

Para mi todavía hoy tiene validez la forma como el sucesor de Schleiermacher en la cátedra de Teología Práctica en Berlín, Carl E. Nitzsch (1787-1868), resolvió el dilema de la distinción entre teología y Teología Práctica. Éste afirma que teología es una ciencia *para la praxis* (*scientia ad praxin*) mientras que la Teología Práctica es la ciencia *de la praxis* (*scientia praxeos*).⁹

La solución de la pregunta por la legitimidad de la Teología Práctica como disciplina teológica no está, pues, en el hecho de que ésta se relacione con la praxis, sino en la forma de establecer ésta relación.

Como ciencia de la praxis, cabe a ésta establecer y conducir el diálogo de la teología con las ciencias empíricas. Este diálogo sucede primordialmente con las ciencias sociales y las ciencias humanas.

La Teología Práctica adquiere, por lo tanto, su perfil propio como disciplina teológica a medida que se comprende como el punto de intersección entre la teología y las ciencias empíricas que le son afines. Su tarea consiste en reflexionar, junto con esas ciencias, sobre la forma más eficaz de viabilizar a la utopía del reino de Dios en este mundo. En su búsqueda constante por una praxis cristiana eficaz, la Teología Práctica tiene que tomar en consideración a todos los recursos metodológicos y de análisis de la realidad que las ciencias ponen a su alcance. Este hecho determina en buena medida el perfil metodológico de la Teología Práctica. Este perfil evidentemente no podrá ser uniforme, pues depende en gran parte del método de la respectiva ciencia con la cual está cooperando en cada caso.

Segundo problema: *La Teología Práctica necesita aclarar en qué sentido ésta se distingue de la pastoral.*¹⁰

⁸ Cf. Kirchliche Dogmatik, v. IV/3, p. 1007-11, apud HENKYS, Jürgen. Die Praktische Theologie. In: AMMER, Heinrich et al. *Handbuch der Praktischen Theologie*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1975. v. 1, p. 33.

⁹ Cf. SCHRÖER, 1974, p. 208.

¹⁰ Para la apreciación de esta cuestión remito al ensayo de mi autoría que constituye el cap. 1 de este libro.

Casiano Floristan, como teólogo comprometido con la teología de la liberación, tiene el mérito de hacer una distinción entre el método de la Teología Práctica y el método de las prácticas pastorales.¹¹ En la estructuración del capítulo referente al método de la Teología Práctica, el autor distingue entre “método en teología”, “método en la teología práctica” y “método en la praxis pastoral”. Examinando más a fondo su exposición, se percibirá, no obstante, que él no logra sostener sistemáticamente a esta distinción. Esto se debe a su comprensión de Teología Práctica como “teología de la praxis de los cristianos”, es decir, como teología que tiene su punto de partida en la experiencia de fe y de vida de los cristianos.¹² Pues, es precisamente así que se ha definido a la “pastoral” en América Latina.¹³

Es significativo que Floristan interprete al método “ver, juzgar, actuar” de la pastoral liberadora en América Latina como método “inductivo” de la Teología Práctica y no de la práctica pastoral.¹⁴ Originalmente desarrollado como método de “revisión de vida” en la Juventud Operaria Católica (JOC) en Francia, el método “ver, juzgar, actuar” fue ampliamente utilizado en la práctica de las comunidades eclesiales de base. Leonardo y Clodovis Boff lo interpretaron como aplicación de la metodología de la teología de la liberación en la práctica pastoral. Al relacionar la metodología de las mediaciones socio-analítica, hermenéutica y práctica con el método ya existente de la Acción Católica, ellos buscaron integrar teoría y práctica para hacer una “teología con los pies en el suelo” y politizar a la práctica cristiana.

El ver corresponde a la mediación socio-analítica y apunta hacia la percepción de la realidad de opresión en el contexto concreto. El juzgar corresponde a la mediación hermenéutica y pone la realidad percibida a la luz del evangelio, reflexionando sobre la dimensión profética del mensaje cristiano y buscando criterios para transformar a la realidad. El actuar apunta hacia la transformación concreta de la realidad, correspondiendo a la pragmática de la teología de la liberación. La simple identificación de la metodología de la teología de la liberación con el método “ver, juzgar, actuar” lleva a un estrechamiento de la comprensión de pastoral, pues la restringe a su dimensión política. Sin embargo, la tarea de la pastoral va mucho más

¹¹ Me refiero a sus consideraciones acerca del “método de la Teología Práctica”, en su libro *Teología Práctica*, p. 193ss.

¹² FLORISTAN, 1993, p. 206.

¹³ Cf., pex., LIBÂNIO, João Batista. *O que é pastoral*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 9: “Pues, es a partir de la pastoral viva, encarnada en las comunidades eclesiales de base, en la pastoral de la tierra y de los indios, y en otras semejantes, que el concepto teórico de pastoral se nos aclara. La teoría de la pastoral nace de esta práctica.

¹⁴ Cf. FLORISTAN, 1993, p. 200ss.

allá de lo político, pues incluye a las dimensiones de la experiencia religiosa tanto en el caso de la persona como de la cultura.¹⁵

Así, la experiencia de fe y de vida del pueblo de Dios, aunque sea un referencial teológico importante, no es suficiente base a la Teología Práctica como disciplina académica. La Teología Práctica como disciplina académica es teoría de la praxis cristiana y no praxis cristiana del pueblo de Dios en sentido inmediato. En su función crítica, ésta somete no sólo a toda la teología al filtro de la razón práctica del pueblo de Dios en la base, sino también somete la praxis del pueblo de Dios al juicio crítico del evangelio y de la teología misma.

La Teología Práctica se ubica entre la pastoral y la teología. Concebida como mediación hermenéutica, la Teología Práctica tiene justo la tarea de promover el tránsito entre la pastoral y la teología apuntando hacia una fecundación recíproca.

Tercer problema: *La Teología Práctica tiene que ser distinguida a los distintos niveles en los que la cuestión del método se coloca para ésta.*¹⁶

Ya hemos enfatizado la necesidad de la teología de buscar al concurso de otras ciencias para viabilizar una actuación eficaz de la iglesia en el mundo. Hemos dicho ser la Teología Práctica la interlocutora privilegiada de la teología y de la iglesia misma con las ciencias sociales y las ciencias humanas. De hecho, desde los años de 1960, tanto en Europa como en los Estados Unidos, algunas sub-disciplinas de la Teología Práctica pasaron a utilizarse de forma consciente e intensiva de las otras ciencias.¹⁷ Esto sucedió especialmente en el área de la Educación Cristiana, con el concurso de la Pedagogía, y en las áreas de la Consejería Pastoral y de la Misiología, mediante el concurso de la Psicología y de la Antropología, respectivamente. Pero también la Homilética (predicación) se vale de forma creciente de la Retórica y de las ciencias de la comunicación para el desempeño de su tarea.

El problema es que, con el recurso a las otras ciencias, las distintas sub-disciplinas de la Teología Práctica pasaron por un proceso de especialización, es decir, cada una de éstas se ha desarrollado en una cierta dirección de acuerdo con su campo específico

¹⁵ Cf. BOFF, Clodovis. *Teologia e prática*. In: BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

¹⁶ La ya mencionada contribución de SCHRÖER, 1974, p. 214ss.

¹⁷ Vale recordar aquí que la Teología Práctica estuvo desde el principio abierta a las demás ciencias. Schleiermacher se preocupó en obtener una visión empírica de la iglesia y, si hubiera tenido a su disposición los métodos de investigación de la realidad que disponemos hoy, seguramente los habría utilizado.

de actuación y de acuerdo con la asociación que asumía con una determinada ciencia. Así, por ejemplo, fueron siendo desarrollados métodos específicos para la actuación de la Educación Cristiana, otros para la Consejería Pastoral y otros aún para la Misiología y la Homilética. La diversidad metodológica de cada una de las sub-disciplinas de la Teología Práctica ha contribuido a un alejamiento cada vez más grande de estas sub-disciplinas entre sí. En otras palabras, el proceso de especialización ha vuelto más aguda a la pregunta por la unidad de la Teología Práctica.¹⁸

En mi opinión, la pregunta por la unidad de la Teología Práctica no puede ser resuelta en todos sus ejes de actuación. La Teología Práctica es multifacética. Si no veamos:

En el *interior de la Teología Práctica misma* existe la necesidad de distinguirse entre dos ejes de actuación y, por consiguiente, entre dos niveles metodológicos distintos.

1. De una parte, se debe hablar de un método general, que se refiere a su forma específica de trabajar. Esto se evidencia en la forma de relacionar teoría y práctica. Es en este nivel que se define al rostro propio de la Teología Práctica como disciplina con relación a las demás disciplinas teológicas. Creo que es en este nivel que la Teología Práctica debe buscar y afirmar su unidad metodológica.

2. De otra parte, hay métodos de orden particular que tienen que ver con las distintas sub-disciplinas que componen a la Teología Práctica. Aquí se reflexiona, por ejemplo, sobre el método de la Consejería Pastoral, sobre el método de la Educación Cristiana o sobre el método de la preparación de un sermón (Homilética). En este nivel, cada sub-disciplina tiene un método propio. Aquí se hace necesario afirmar y respetar a la necesidad de la diversidad metodológica de la Teología Práctica.

Lo que une a las sub-disciplinas unas con las otras son los presupuestos metodológicos de orden general, que abordaremos en el siguiente punto de nuestra exposición.

¹⁸ Menciono como ejemplo dos publicaciones recientes que examinan la unidad de la Teología Práctica: GRÄB, Wilhelm. Die Praktische Theologie auf der Suche nach ihrer Einheit und der Bestimmung ihres Gegenstandes. In: NIPKOW, Karl Ernst (Org.). *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart*: ein internationaler Dialog. Gütersloh: Gütersloher, 1991. p. 77-88. RÖSSLER, Dietrich. Die Einheit der Praktischen Theologie. In: NIPKOW, Karl Ernst et al. *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart*: ein internationaler Dialog. Gütersloh: Gütersloher, 1991. p. 43-51.

En la *relación de la Teología Práctica con otras ciencias*, la cuestión del método se coloca de manera distinta. En este contexto se reviste de importancia para que ésta defina el tipo de metodología de investigación o de recurso científico que debe utilizar para investigar la realidad empírica de la iglesia y de la sociedad. No existen métodos “teológicos” de investigación de la realidad. Los métodos existentes son regidos por un estatuto propio de naturaleza estrictamente secular. Ello no impide que la Teología Práctica se utilice de estos métodos cuando, por ejemplo, se propone investigar la postura de los fieles con relación a determinados temas religiosos y sus motivos, así como tendencias actuales que se delinean entre los mismos o entre la población en general. La Teología Práctica necesita tener un instrumental que le ayude a percibir tanto lo que está en el orden del día del mundo secular como en la iglesia misma. Ésta necesita detectar igualmente los problemas que se ocultan por detrás de las prácticas eclesiales y populares y crear “instrumentos teóricos mediante los cuales interrogamos a lo real, lo decodificamos y lo reconstruimos teológicamente”.¹⁹ Esto, sin embargo, no exime a la Teología Práctica de analizar críticamente a los presupuestos ideológicos que dirigen los distintos métodos de investigación de la realidad hoy conocidos.

En resumen, este capítulo busca demostrar que el método de la Teología Práctica sirve al funcionamiento de la teología a medida que promueve el tránsito interdisciplinario: entre la Teología Práctica y las demás disciplinas teológicas; entre las sub-disciplinas de la Teología Práctica entre sí; entre la Teología Práctica y las demás ciencias.

3.3 Consideraciones de carácter genérico acerca del método de la Teología Práctica

Como hermenéutica de la praxis, la Teología Práctica tiene una función mediadora por excelencia. La forma de estas mediaciones es que hace sobresalir el perfil metodológico de la Teología Práctica como disciplina teológica. La cuestión decisiva para la definición de este perfil es su forma dialéctica de relacionar teoría y práctica. Es esto lo que será examinado a continuación.

El término “teoría” se origina del griego *theorein* (la palabra “teatro” viene de ahí) y significa “ver”, “contemplar”. Desde Platón, el objeto de esta contemplación pasó

¹⁹ BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 110 hace esta afirmación en el contexto de su reflexión sobre el rol del teólogo, pero ésta sirve también para la definición del rol de la Teología Práctica.

a ser, de forma creciente, el espíritu. De esta manera teoría, en términos filosóficos, pasó a significar “la búsqueda por el conocimiento de las causas últimas, del divino”.²⁰ En diccionarios y enciclopedias, este lema es hoy identificado con conceptos como “doctrina” o “sistema de ideas”, elaborados de forma sistemática, implicando aquel sentido de contemplación abstracta, del conocimiento puro vinculado al acto intelectual en sí mismo.²¹ El concepto “teoría” está vinculado a una facultad superior del ser humano.

Detrás de esta concepción está un concepto dualista de ser humano que lo divide en espíritu y materia. Al vincularse el concepto “teoría” con la esfera de lo espiritual, se está relacionando el mismo con la esfera divina, pues Dios es Espíritu.

Por otra parte, todo lo que se refiere a la práctica corre el riesgo de ser vinculado a esferas “inferiores” de la existencia humana, pues lo que se materializa se corrompe en su pureza. El término “práctica” (del griego *prasso*²²: “práctica inmanente”, “acción”) tiene una connotación prioritariamente negativa a medida que es utilizada de manera casi exclusiva para describir a la acción humana.²³ Aunque la “práctica” surja de la “teoría”, ésta se constituye en una manifestación inferior del ser humano. Esta idea tuvo una influencia profunda sobre nuestra civilización. Hasta hoy el trabajo de la cabeza es considerado superior y por ello mejor remunerado que el trabajo de las manos.

Todavía, aseguremos como resultado intermedio el hecho del dualismo entre espíritu y materia tener como consecuencia el dualismo entre teoría y práctica.

Un avance importante para el restablecimiento de una relación más sana entre teoría y práctica se obtuvo por medio de un redimensionamiento del concepto de historia ocurrido en la época del Iluminismo. El Iluminismo se caracteriza “por buscar a la reconciliación entre realidades en conflicto no en el nivel de la explicación racional, sino en el plan de la realización histórica de lo racional [...]. Lo racional no es algo a ser contemplado, pues ya existe; sino a ser realizado, pues todavía no existe”.²⁴

²⁰ Nota “Theorie”. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg: Herder, 1965. v. 10, p. 93.

²¹ Cf. PEREIRA, Otaviano. *O que é teoria*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 8.

²² En Aristóteles, un concepto distinto de *poiesis*: acción transitiva que expresa creatividad, por ejemplo, el arte. Cf. FLORISTAN, 1993, p. 173s.

²³ Cf. Nota “Prasso”. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1959. v. 6, p. 632s.

²⁴ TABORDA, Francisco. Fé cristã e práxis histórica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 41, n. 162, p. 250-278, jun. 1981. p. 252.

¿Qué es lo que quiere decir? Recurriendo a la figura del teatro, podríamos decir que dejó de existir el dualismo entre los actores que actúan en un escenario superior y los espectadores que se ubican en un nivel inferior. Los que eran meros contempladores ahora son coautores. Y el escenario donde todo se desarrolla es uno sólo: la historia.

Pues, a medida que la historia pasa a ser el escenario de los acontecimientos que tiene el ser humano como coautor, está insertada la categoría de la praxis como el dato fundamental a todo el desarrollo de la pieza. Evidentemente, como un ser dotado de razón, él no sólo actúa, sino también reflexiona sobre su acción. Y justo “este conjunto de acción/reflexión, por el cual se manifiesta y realiza la historicidad del hombre, es lo que se llama praxis”.²⁵

Antes de ser un animal racional ambulante, el hombre es un ser que permanentemente busca un sentido para sí mismo y para el mundo en el que está involucrado [...] el hombre, protagonista de todo acto teórico, no es un ser que sólo posee cabeza, pero también cuerpo, corazón [...] que manifiesta pasiones, deseos, angustias y sobre todo posee brazos para actuar. Es por causa de todo esto que teoriza. No teoriza sólo porque piensa. Teoriza también porque siente, porque actúa.²⁶

Establecida esta interdependencia entre teoría y práctica, resta preguntar por su relevancia para la teología. La teología ha comprendido que el teorizar sea su vocación primera. Por medio del ejercicio intelectual, ésta ha buscado un conocimiento superior, de naturaleza espiritual. La actividad práctica, vinculada a la esfera del mundo y a la naturaleza humana, ha sido considerada de calidad teológica inferior. El resultado de esto fue que, a remolque de la filosofía griega, también la teología se volvió presa de un dualismo entre teología y teología práctica. Los verdaderos teólogos reflexionan sobre Dios en un escenario superior y los teólogos prácticos desarrollan métodos de aplicación de aquellas verdades en el escenario inferior de la historia.

Sin embargo, a medida que “la historia de la salvación no es vista sólo como la historia que Dios hace con el hombre, sino como la historia que Dios llama al hombre a hacer”,²⁷ la obra de las manos humanas pasa a ser una actividad tan valorada como la

²⁵ TABORDA, 1981, p. 253. Cf. también VASQUEZ, Adolfo Sanchez. *Filosofía da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 194.

²⁶ PEREIRA, 1982, p. 14.

²⁷ TABORDA, 1981, p. 252.

obra de la cabeza. Ya no existe una jerarquía entre teología teórica y teología práctica. Todo lo contrario, ambas se condicionan y se enriquecen mutuamente y generan la praxis cristiana. Donde hace falta la teología, la acción cristiana se vuelve una práctica irreflexiva, corriendo el riesgo de ser ingenua y sujeta a la manipulación ideológica. Donde hace falta la práctica, la teología se vuelve especulación abstracta que no genera vida.

La Teología Práctica es la disciplina que mantiene viva a la conciencia de que es precisamente esta dialéctica entre teoría y práctica, espíritu y cuerpo, entre fe y acción que engendra una metodología y una praxis cristiana legítimas, que participen de una obra de Dios en la historia rumbo a la implantación de su Reino.

Las consideraciones de carácter genérico hechas anteriormente tienen consecuencias para otras cuestiones relevantes con las cuales la Teología Práctica necesariamente tiene que lidiar. A continuación menciono algunas de éstas. Se trata de ejercicios de mediación de la relación entre teoría y práctica.

a) La mediación en las relaciones de género

La dicotomía entre espíritu (mente) y materia (cuerpo) siempre ha tenido consecuencias de largo alcance en distintas áreas de actuación de la iglesia y de la convivencia humana. Rosemary R. Ruether nos alertó por el hecho que esta dicotomía, en último análisis, es responsable por el sexismo y por el patriarcalismo. Ésta dice que la afirmación de la equivalencia de masculinidad y feminidad en la imagen de Dios está profundamente arraigada en la tradición cristiana. Ha tendido, sin embargo, a ser oscurecida por una segunda tendencia de correlacionar la feminidad con la parte inferior de la naturaleza humana en un esquema jerárquico de la mente sobre el cuerpo, de la razón sobre las pasiones. Puesto que esta parte inferior del yo es considerada la fuente del pecado – la caída del cuerpo de su unidad original con la mente y, en consecuencia, en el pecado y en la muerte –, la feminidad también pasa a ser vinculada con la parte del yo propensa al pecado.²⁸

Por lo tanto, sigue Ruether, la mujer “nunca puede representar la imagen de Dios tan plenamente como el hombre, que es considerado representante de la parte racional y espiritual del yo”.²⁹ Por lo que vemos, la jerarquía entre mente y cuerpo

²⁸ RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião*: rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal, 1993, p. 83.

²⁹ RUETHER, 1993, p. 84.

acaba transformándose en factor de legitimación de la jerarquía entre hombre y mujer. Este asunto se reviste de importancia para la Teología Práctica a medida que tiene la incumbencia de ocuparse con el sujeto que actúa, es decir, averiguar en qué medida la praxis desarrollada por alguien es orientada por ideologías o motivos que más encubren que revelan el mensaje del evangelio. No puede haber reflexión sobre el método de una determinada acción sin tomar en consideración al sujeto que lo ejecuta. La sospecha ideológica sirve a la purificación del método.

b) La mediación entre razón y experiencia de fe

El protestantismo histórico tiene una concepción de fe fuertemente marcada por elementos racionales y cognitivos. Todo lo que se refiere a la mística, a la mediación y a la experiencia le parece muy sospechoso. Así nosotros desarrollamos la capacidad de relacionarnos de forma razonable con el mundo exterior, con la realidad que nos cerca, con las estructuras sociales, con las instituciones y con la cultura. Pero somos muy pobres en relacionarnos con la realidad interior, con sentimientos y emociones, con las ansiedades más profundas que se ubican en instancias subcutáneas y que se escapan de la alzada del intelecto y de la razón. También nuestra práctica de culto deja poca margen a ésta realidad.

En medio de este universo religioso excesivamente sobrio, corroborado por una sociedad cada vez más orientada por criterios técnicos que dejan poco espacio para el contacto con la vida interior, no es de admirarse que experiencias que causan emociones y escalofríos estén siendo cultivadas al margen. El constante aumento del uso de tóxicos y de drogas alucinógenas que proporcionan este tipo de sensaciones puede ser síntoma de una pobreza de expresión y de cultivo de nuestra vida interior. Lo que no tiene espacio natural para ser cultivado tiene que ser producido por medios artificiales.³⁰

La tradición de la iglesia está repleta de momentos históricos que privilegian al elemento místico y a la experiencia más profunda de la fe, tanto a nivel individual como comunitario, y que involucran la totalidad de los sentidos humanos. Cabe rescatar algo de esta riqueza espiritual. Muchos de los fieles que todavía frecuentan la iglesia no desean encontrar en el culto lo mismo del mundo cotidiano. Ellos buscan la

³⁰ Sería interesante examinar en qué medida la búsqueda por cultos pentecostales y carismáticos así como las formas de culto afro, que privilegian a la experiencia de fe y la emoción, tienen una relación con lo que afirmamos aquí.

alteridad del encuentro y de la experiencia con Dios. En el afán de mantener el ritmo con el mundo, la iglesia ha descuidado el cultivo de la esfera más profunda vinculada a la verticalidad de la fe. Pues, la práctica cristiana y la espiritualidad que la sostiene corren el peligro de la superficialidad en la misma proporción en la que permanecen en la esfera de la horizontalidad.

Cabe a la Teología Práctica alertar la necesidad de recuperar, para los días de hoy, el equilibrio entre la dimensión vertical-subjetiva y la dimensión horizontal-racional del trabajo teológico, entre la fe que piensa y actúa y la fe que experimenta lo que cree. La fe no tiene solamente una lógica, ésta tiene también una mística. Las diversas sub-disciplinas de la Teología Práctica tienen que averiguar las implicaciones metodológicas de esta verdad.

c) *La mediación entre tradición cristiana y nuevas formas de religiosidad*

El cristianismo sufre actualmente la competencia de las más distintas corrientes religiosas. Este fenómeno está relacionado con el advenimiento de la llamada post modernidad. La cuestión básica del post modernismo resulta de la “conciencia agónica de los límites que la modernidad en sí misma disimula”.³¹ La verdad –y la pretensión del cristianismo de ser su única salvaguardia – parece estarse fragmentando en una multiplicidad de verdades. Uno de los apóstoles de la post modernidad en Alemania, el ya mencionado Wolfgang Welsch,³² afirma ya no ser posible interpretar al mundo de forma unívoca. Para él, la categoría de la diferencia es original e irreversible. En contrapartida, todo intento de explicar el mundo mediante una fórmula única es una postura nostálgica. El *slogan* del post modernismo es “Vive la différence!”.³³ En síntesis, en la gramática de la post modernidad la verdad se conjuga en el plural.

Lo que esto significa a la teología evidentemente no puede ser examinado en este texto, pues estamos delante de postulados de profundo alcance a todo el quehacer teológico. Aunque, como punta de lanza de la teología y como puesto de escucha de la iglesia, cabe a la Teología Práctica la tarea de buscar una sintonía con las corrientes contemporáneas de pensamiento. Ésta tiene que pensar la práctica cristiana en el medio

³¹ WESTHELLE, Vitor: Teologia e pós-modernidade. In: MARASCHIN, Jaci (Org.). *Teologia sob limite*. Rio de Janeiro: ASTE, 1992. p. 145.

³² Apud MEYER-BLANCK, 1996, p. 230s.

³³ TIMM, H. Wege zur Vielsprachlichkeit. *Lutherische Monatshefte*, Hannover, v. 30, n. 7, p. 315-317, 1991. p. 315.

de las formas más diversas de religiosidad y de las verdades que éstas reclaman para sí.³⁴ Aún más aquí en América Latina y en particular en Brasil, donde se ha condensado a lo largo de los siglos un verdadero caleidoscopio de manifestaciones religiosas. Éstas pueden no ser fruto de la lógica post modernista,³⁵ sino que pone de manera molesta a la pregunta por el exclusivismo de la verdad cristiana en la agenda teológica.

La Teología Práctica no debe temer el contacto con la diversidad del fenómeno de la religión y el pluralismo –post modernista o no– que le es inherente. La Teología Práctica deriva su identidad de la tradición cristiana, respectivamente del Evangelio de Jesucristo. Esta identidad le da la madurez y el equilibrio necesarios para no caer en ninguno de los dos extremos, sea lo de volverse promotora de una “teología del vale todo”, donde cada cual prepara su propio cóctel religioso, o el de volverse el vocero de un dogmatismo cerrado y contrario a la posibilidad que Dios hable a la iglesia desde afuera de sus muros. El método de la Teología Práctica es determinada por su auto-comprensión como disciplina que transita entre los límites.

d) La mediación de valores alternativos a los que rigen al presente siglo

La era de la globalización de la economía trae en su interior consecuencias de veras preocupantes a la comunidad humana. Cito solamente algunas:

- La creciente estratificación tanto a nivel de clases sociales como a nivel de naciones; es decir, la división de personas y de países en dos categorías: los que interesan bajo el punto de vista económico y los desechables;
- La mercantilización de las relaciones sociales; es decir, la absoluta subordinación de valores humanos, tales como el derecho al trabajo y sueldo justo, a las leyes del mercado. La mano de obra excedente y por lo que incluso, cada vez más barata, está posibilitando, también entre los llamados países del Primer Mundo, un regreso a condiciones de trabajo del siglo pasado.
- El amilanamiento de las instituciones, entre las cuales el Estado mismo, y la consecuente ausencia de instancias de control sobre la actividad económica, bancaria y sobre todo la investigación;

³⁴ Cf. MEYER-BLANCK, 1996, p. 231.

³⁵ Personalmente, las considero más bien de naturaleza pre-iluminista.

- Y, finalmente, la pérdida de la noción que existan alternativas viables al mercado vigente. Parece que nuestro camino está trazado y que no tiene sentido entregarse a la utopía de pensar un modelo distinto de sociedad.

El peligro más grande que existe para la iglesia – y para la teología – es que ésta se arregle dentro de la coyuntura actual, se desgaste en buscar salvar a lo que es suyo, en defender su rebaño de la competencia de las llamadas “sectas”; que ésta promueva ajustes económicos, estructurales y litúrgicos a nivel interno y que, de tanto ocuparse de sí misma, venga a descuidar su función teológico-profética; que deje de tener una visión y de prepararse de forma adecuada para participar del debate de las grandes cuestiones de la pauta mundial. El desafío está puesto a la teología como un todo. Cabe a la Teología Práctica recordar a la iglesia que en Pentecostés ésta recibió el empeño del Espíritu de Dios. Ésta sólo permanecerá en este Espíritu mientras inspire a vuestros hijos y vuestras hijas a profetizar; vuestros ancianos a soñar sueños, y vuestros jóvenes a ver visiones (Joel 2.28).

3.4 Conclusión

Tengo la conciencia de haber abordado un tema difícil. Algunas cuestiones quedarán pendientes y carecerán de profundización. Por ello, me quedo satisfecho si mis consideraciones aportaron para motivar lectores y lectoras a seguir reflexionando sobre el asunto.

Discutir en este artículo sobre el método de la Teología Práctica ha sido para mí un intento de relacionar, de la mejor manera posible, a los universos mencionados luego en el inicio: Dios, mundo e iglesia. No se ha tratado de pretender hacerlo interaccionar –incluso porque los universos Dios, mundo e iglesia no son cerrados, sino tangencias–, y de buscar viabilizar a una comunicación ideal, de optimizar el tránsito entre éstos. Así el método está al servicio del objetivo último de la Teología Práctica, que es la búsqueda por una praxis coherente con la palabra de Dios, con la misión de la iglesia y con las reales necesidades del mundo. En último análisis, ésta se pone al servicio de la praxis de Dios en el mundo, pues toda la acción humana no es otra cosa sino compañerismo con aquel que es el autor y consumidor de toda buena obra³⁶

³⁶ James W. Fowler nos recuerda de esto con mucha propiedad. Cf. FOWLER, James W. *Praktische Theologie und gegenwärtige Kultur – Auf der Suche nach einem neuen Paradigma*. In: NIPKOW, Karl Ernst (Org.). *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart: ein internationaler Dialog*. Gütersloh: Gütersloher, 1991. p. 155s.

Bibliografía

- BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- FLORISTAN, Casiano. *Teología Practica: teoría y praxis de la acción pastoral*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1993.
- FOWLER, James W. Praktische Theologie und gegenwärtige Kultur – Auf der Suche nach einem neuen Paradigma. In: NIPKOW, Karl Ernst (Org.). *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart: ein internationaler Dialog*. Gütersloh: Gütersloher, 1991. p. 155-169.
- GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GRÄB, Wilhelm. Die Praktische Theologie auf der Suche nach ihrer Einheit und der Bestimmung ihres Gegenstandes. In: NIPKOW, Karl Ernst (Org.). *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart: ein internationaler Dialog*. Gütersloh: Gütersloher, 1991. p. 77-88.
- HENKYS, Jürgen. Die Praktische Theologie. In: AMMER, Heinrich et al. *Handbuch der Praktischen Theologie*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1975. v. 1, p. 1-56.
- HEYNS, L. M.; PIETERSE, H. J. C. *A Primer in Practical Theology*. Pretoria: Gnosis, 1990.
- IZQUIERDO, Ivan A. *O compromisso do cientista com a sociedade*. Porto Alegre: UFRGS, 1995.
- KLOSTERMANN, Ferdinand; ZERFASS, Rolf (Orgs.). *Praktische Theologie heute*. München: Kaiser; Mainz: Grünewald, 1974.
- LIBÂNIO, João Batista. *O que é pastoral*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MEYER-BLANCK, Michael. Praktische Theologie und Postmoderne: ein Dialog mit Wolfgang Welsch. *Pastoraltheologie*, Göttingen, v. 85, p. 225-238, 1996.
- NIPKOW, Karl Ernst; ROSSLER, Dietrich; SCHWEITZER, Friedrich. *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart: ein internationaler Dialog*. Gütersloh: Gütersloher, 1991.
- PEREIRA, Otaviano. *O que é teoria*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- RÖSSLER, Dietrich. Die Einheit der Praktischen Theologie. In: NIPKOW, Karl Ernst et al. *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart: ein internationaler Dialog*. Gütersloh: Gütersloher, 1991. p. 43-51.
- RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- SCHRÖER, Henning. Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie. In: KLOSTERMANN, Ferdinand; ZERFASS, Rolf. *Praktische Theologie heute*. München: Kaiser; Mainz: Grünewald, 1974. p. 206-224.

- TABORDA, Francisco. Fé cristã e práxis histórica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 41, n. 162, p. 250-278, jun. 1981.
- TIMM, H. Wege zur Vielsprachlichkeit. *Lutherische Monatshefte*, Hannover, v. 30, n. 7, p. 315-317, 1991.
- VASQUEZ, Adolfo Sanchez. *Filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- Nota "Theorie". In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg: Herder, 1965. v. 10, p. 92-95.
- Nota "Prasso". In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1959. v. 6, p. 632-638.
- WESTHELLE, Vítor. Teologia e pós-modernidade. In: MARASCHIN, Jaci (Org.). *Teologia sob limite*. Rio de Janeiro: ASTE, 1992. p. 143-165.

Capítulo 4

Teología Práctica y el ministerio de la iglesia

Martin Volkmann

4.1 Introducción

El asunto ministerio/ministerios es una cuestión polémica entre las iglesias y, muchas veces, dentro del grupo confesional mismo. Sin embargo, éste es fundamental en la iglesia: sin ministerio no hay iglesia.

Éste también es el motivo por el cual en un compendio de Teología Práctica es incluido un capítulo especial. Porque la Teología Práctica tiene necesariamente que ver con el desarrollo del evangelio en nuestro mundo. Ésta se refiere a la continuidad de la obra de Cristo hoy. Y esta es tarea de la iglesia. Así, la Teología Práctica está al servicio de la iglesia a medida que reflexiona teórica y sistemáticamente sobre la forma y los medios de esta iglesia de ser fiel a este concepto. Pero este “estar al servicio de la iglesia” no significa sumisión o limitación a la iglesia como institución. Significa más bien estar al servicio de la iglesia a medida que ésta sirve a la obra de Cristo que la iglesia misma trasciende. Y este servicio a favor de la obra de Cristo es la incumbencia última de la Teología Práctica.

Además de esto, ministerio/ministerios es un asunto de la Teología Práctica, pues es por medio del ministerio que la iglesia presta este servicio al mundo. Pero, al afirmar esto, debemos añadir inmediatamente una reserva: ministerio en este momento no es idéntico a un modelo ministerial –por ejemplo, la estructura episcopal–, sino se refiere a la multiplicidad de las formas que Dios coloca a la disposición de la iglesia, de su pueblo, para el desempeño de su tarea. Por ello usamos a la expresión en singular, refiriéndonos al ministerio de la iglesia en un sentido bien amplio, y en plural, cuando nos referimos a la diversidad de formas de este ministerio único de la iglesia.

El término “ministerio” normalmente está asociado al ejercicio de un cargo dentro de una institución. Además, éste no es exclusividad del ámbito eclesástico. La expresión es más utilizada en conexión con el servicio público, la administración del Estado. “Ministerio” es el elemento característico de un grupo organizado que tiene necesidad de instancias responsables por la buena marcha del convivio en este grupo. Las iglesias como instituciones son uno de estos grupos organizados. Así, la continuidad de tareas, la relación con un grupo o una comunidad, autoridad y reconocimiento por el grupo, incluso en forma de remuneración, incumbencia e instalación en la función son características del ministerio institucionalizado, tal como existe en las distintas iglesias. Tarea de la Teología Práctica es reflexionar hasta qué punto esta modalidad del ministerio se adapta a la base bíblica y en qué medida ésta posibilita descargarse de su tarea fundamental, que es la de estar al servicio de la obra de Cristo.

Así, además de ser un asunto de orden sistemático por ser un aspecto de la eclesiología y, como tal, ser tratado en esta área, ministerio/ministerios es a la vez un tema de la Teología Práctica, no tanto en su relación con la doctrina de la iglesia, sino con la praxis eclesial.

Con esto ya están puestas algunas cuestiones que importa analizar aquí:

- ¿Cómo se relaciona el único ministerio con la diversidad de ministerios?
- ¿Cómo entender al ministerio de la iglesia sin limitarlo o identificarlo con la iglesia-institución?
- ¿Dónde se ubican los puntos más polémicos entre las iglesias en torno del ministerio?
- ¿Cuál es la relación entre ministerio como puesto y función y el “ministerio” de los miembros de la comunidad (ministerios ordenados y no ordenados)?

4.2 Fundamento teológico del ministerio

Aunque el Nuevo Testamento no presente una doctrina abarcadora del ministerio, contiene elementos fundamentales a la comprensión del mismo. Por ello importa buscar en la fuente primaria de toda reflexión teológica – y también de la acción eclesial – los criterios y la orientación para la comprensión del ministerio. Una vez que la iglesia como pueblo de Dios está en la continuidad del pueblo de la

antigua alianza, conviene mirar las raíces del Antiguo Testamento del ministerio de la iglesia. En un segundo momento, cabe analizar como la comprensión del ministerio fue desarrollándose a lo largo de la historia de la iglesia.

4.2.1 Las raíces bíblicas del ministerio

La primera constatación que se hace al consultar la Escritura en torno del asunto es que no hay, ni en el Antiguo ni tampoco en el Nuevo Testamento, un término correspondiente para que nosotros designemos como ministerio.¹ Aunque la lengua griega presente una variedad de opciones para describir puestos y funciones, como queda comprobado el empleo de estos términos en el Nuevo Testamento mismo,² ninguna de estas expresiones fue aprovechada para acuñar un equivalente terminológico a nuestro término “ministerio”. En las versiones de la Biblia en que este término es utilizado, en general es la traducción del correspondiente griego *diakonia*. También este término resulta del griego profano, en el que originalmente significa “servir a la mesa”; desde ahí pasó a tener el sentido genérico de “servir”.³ Así, observamos que el Nuevo Testamento, en todos los niveles, opta por un término que no tiene ninguna connotación religiosa ni tampoco favorece cualquier asociación con alguna posición de importancia. Esta opción es más sorprendente a medida que este término en su sentido original y genérico sigue en uso en el ambiente en el que viven los cristianos. Luego, la opción por este término para caracterizar al servicio prestado por las personas que ejercen una función en el ámbito comunitario demuestra el carácter que es común a todos los puestos y funciones: el servicio. La preferencia por

¹ Cf. KÄSEMANN, E. Amt und Gemeinde im Neuen Testament. In: KÄSEMANN, E. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. v. 1, p. 109; BRAKEMEIER, G. Teses referentes à compreensão de ministério na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). *Estudos Teológicos*, v. 35, n. 2, p. 117-123, 1995. Acerca de la comprensión del Nuevo Testamento del ministerio, ver también ROLOFF, J. Die ökumenische Diskussion um das Amt im Licht des Neuen Testaments. In: BAUR, J. (Ed.). *Das Amt im ökumenischen Kontext: eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*. Stuttgart: Calwer, 1980. p. 139-164.

² En Mc. 10.42; Lc. 12.11; 20.20 hay un término “*arcón/achai*” para designar a los gobernantes, solamente autoridades judías o romanas; en las cartas paulinas (Ro. 8.38; 1Co 15.24), el término sirve para caracterizar a poderes demoníacos. Otro término de uso muy común en el griego profano para describir la posición de importancia de una persona es “*time*”, que en el Nuevo Testamento sólo es utilizada en Heb. 5.4 en conexión con Jesús. Otro término que podría haber sido aprovechado es “*leiturga*”, que en el griego profano designa a las realizaciones del ciudadano con relación a la comunidad o del creyente con relación a la divinidad. En la Septuaginta, el término incluso aparece seguidas veces para describir el servicio cultural. Sin embargo, en el Nuevo Testamento, el término designa el servicio de las autoridades romanas (Ro. 13.6), el servicio sacerdotal judío (Lc. 1.23; Heb. 9.21), el servicio de Cristo mismo (Heb. 8.2) o el servicio de toda la comunidad (Ro. 15.27; ver también Fil.2.25); sin embargo, nunca es empleado para caracterizar específicamente al servicio “ministerial”. Cf. KÄSEMANN, 1969, p. 109.

³ Cf. BEYER, H. W. Servir, serviço, diácono. In: KITTEL, G. (Ed.). *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1965. p. 269-290.

este término demuestra que la comunidad vislumbra caracterizar con ello una postura que se pone a la disposición de Dios y del prójimo y no una posición de importancia con una serie de derechos y competencias especiales. Además de esto, esta opción está basada en la actitud del Jesús de Nazaret mismo, que estuvo entre ellos como alguien que sirve a la mesa (Lc. 22.27) y que considera la disponibilidad para la humanidad y al servicio de una marca del discipulado (Mt. 20.26; 23.11; Mar. 9.35; 10.43; Lc. 22.26; Jn. 12.26). Por lo tanto, para el Nuevo Testamento todas las funciones existentes en la comunidad contienen este carácter básico: estar al servicio, en obediencia al que sirvió primero.

En lugar de un término específico para resumir el ministerio, el Nuevo Testamento, especialmente el apóstol Pablo, habla de servicio (1Co. 3.5; 2Co 3.6; 6.4; Ef. 3.7), de carismas como manifestaciones del Espíritu (1Co. 12; 14). A partir de Ro. 6.23, carisma es, en primer lugar, la dádiva de la vida eterna en Jesucristo, dádiva ésta, en la cual todas las personas tienen parte desde el Bautismo (Ro. 6.3ss). Esta dádiva no es una posesión de la persona desvinculada de su donador, pero se vuelve eficaz y actuante al servicio, como se evidencia especialmente en 1Co. 12.4ss. Así, tener un carisma es tener participación en la gracia, en la vida, en la salvación, y esta participación se caracteriza en un determinado servicio, en una determinada vocación.⁴ Valiéndose de la figura del cuerpo humano, el apóstol constata: así como los miembros del cuerpo son diversos, también los servicios son diversos (Ro. 12.3s; 1Co. 12.4ss). “La figura del cuerpo y de sus miembros [...] documenta la ‘estructura carismática’ de la comunidad de Jesucristo.”⁵ Valiéndose de otra imagen, sin embargo, con la misma idea en vista, 1Pe. 2.9 habla del sacerdocio universal de todos los creyentes.

Entonces, en un primer momento, se podría concluir que el ministerio de la iglesia se evidencia en una multiplicidad de dones y servicios, y en este ministerio todas las personas tienen parte con base en el Bautismo. Es en la vivencia de su sacerdocio que cada creyente participa de este ministerio.

Sin embargo, el Nuevo Testamento también habla de ministerios bien específicos. Son mencionados *apóstoles* (Hch. 1.26; 2.37; 13.1; Ro. 1.1; 1Co. 15.7; Gl. 1.17-19; Ef. 2.20), *profetas* (Hch. 13.1; 15.32; 1Co. 12.28; 14.29ss; Ef. 2.20; 4.11), *maestros* (Hch. 13.1; 1Co. 12.28; Ef. 4.11), *evangelistas* (Ef. 4.11; 2Ti. 4.5), *presbíteros*

⁴ Cf. KÄSEMANN, 1969, p. 111; ver también HOCH, Lothar C. O ministério dos leigos: genealogia de um atrofiamto. *Estudos Teológicos*, v. 30, n. 3, p. 256-272, 1990. Especialmente p. 258-261.

⁵ BRAKEMEIER, 1965, p. 118.

(Hch. 11.30; 15.2; 14.23; Tg 5.14; 1Pe. 5.1; 1Ti. 5.17; Tit. 1.5), *obispos* (Hch. 20.28; Fil 1.1; 1Ti. 3.2; Tit. 1.7), *diáconos* (Ro. 16.1; Fil. 1.1; 1Ti. 3.8; 4.6).

Antes de pasar a un análisis más profundo de este levantamiento y de sus implicaciones a la comprensión del ministerio de la iglesia hoy, importa mirar las raíces del Antiguo Testamento de estas funciones ministeriales.

La primera constatación que se puede hacer es que, en la época de Jesús, el grupo que, en la vida cultural, ejercía la función más importante en conexión con el templo, es decir, los sacerdotes, no tiene ninguna relevancia en la comunidad cristiana.⁶ Los sacerdotes no aparecen ninguna vez entre las funciones vitales de la vida comunitaria. Y esto por un motivo muy sencillo: es que la comunidad cristiana reconoció en la obra de Jesús la intermediación definitiva entre Dios y las personas, como en la Carta a los Hebreos que desarrolla ampliamente. Desde la muerte y resurrección de Jesús, ya no hay necesidad de mediadores humanos (1Ti. 2.5). Aún más, por causa de esta acción salvífica de Jesucristo, en la cual somos incorporados/as por medio del Bautismo (Ro. 6.3ss), todas las personas son elevadas al *status* sacerdotal, según está destacado con mucho énfasis en 1Pe. 2.5.9s. Por lo tanto, en la comunidad cristiana ya no hay necesidad de una clase sacerdotal especial, porque el Señor mismo, de una vez para siempre, ejerció esta función para su comunidad y, así, hizo de este pueblo un pueblo de sacerdotes.

Ya otros dos grupos, uno más institucional y otro más espontáneo, tuvieron su continuidad para la comunidad del Nuevo Testamento. Se trata de los presbíteros o ancianos y de los profetas. En cuanto a los ancianos,⁷ ellos tienen presencia sobresaliente a lo largo de toda la historia de Israel, a pesar del término, no siempre designan el mismo grupo de personas. Mientras que en el período de clanes los ancianos son los representantes más viejos de las distintas familias, en la época después del exilio ellos pasan a ser los jefes de las familias más representativas.⁸

Así, en Jerusalén, ellos integran, junto a los sumos sacerdotes y a los escribas, el sinedrion, el órgano máximo de la administración de la comunidad templaria. A

⁶ Cf. SCHÜRER, E. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús: 175 a.C.–135 d.C.*. Madrid: Cristiandad, 1985. v. 2, p. 320ss; VOLKMANN, M. *Jesús e o templo: uma leitura sociológica de Mc 11.15-19*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1992. p. 84-86, 127-130.

⁷ Cf. JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social do período neotestamentário*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 303-316; BORNKAMM, G. Presbítero. In: KITTEL, G. (Ed.). *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1965. p. 215-268; VOLKMANN, 1992, p. 86-87.

⁸ Cf. BORNKAMM, 1965, p. 228s; JEREMIAS, 1983, p. 303s.

la semejanza del sinedrion en Jerusalén, cada comunidad local tenía su consejo de ancianos que la dirigía.⁹

El libro de los Hechos nos presenta este modelo como siendo la modalidad de dirección en la comunidad primitiva de Jerusalén (Hch. 15.2, 4, 22, 23: 16.4; 21.18). Además de esto, Hechos destaca que, en sus viajes misioneros, el apóstol Pablo se empeña en introducir la misma organización comunitaria en las comunidades por él fundadas (14.23; 20.17). Como en las cartas de Pablo no hay ninguna indicación en este sentido, tampoco son mencionados presbíteros entre las diversas funciones o carismas, como pudimos observar en el análisis anterior, podemos concluir que este modelo ha sido gradualmente introducido en las comunidades cristianas desde las comunidades judaico-cristianas, habiéndose impuesto en el transcurso de los años, a medida que la iglesia fue organizándose y institucionalizándose.

Con relación a los profetas,¹⁰ el Antiguo Testamento nos testimonia ampliamente la importancia de los mismos en la vida del pueblo de Israel. Al contrario de los sacerdotes, que lo son por herencia, la marca de los profetas es su vocación por Yahweh. El profeta aparece en la vida del pueblo, porque Yahweh tiene un mensaje para su pueblo, en este momento y en este contexto. Por ello la palabra es el centro de la actuación profética: “Así dice Yahweh...”. Esta palabra, muchas veces, puede asumir contornos bien concretos (acciones simbólicas), volviéndose palabra visible. Esta palabra es tan concreta que tiene la fuerza de provocar lo que va a suceder: ésta anticipa lo que va a ser realidad. Gracias a la revelación de Dios, el profeta revela lo que será realidad. En todo esto trasluce un aspecto fundamental: profeta no se es por iniciativa propia, sino por compromiso exclusivo con Dios mismo, porque él tiene algo que transmitir a su pueblo.

No muy distintamente deben ser considerados a los profetas del Nuevo Testamento, sobre todo si consideramos lo que Pablo dice acerca de su función en 1Co. 14.1-5, 29-33. En contraposición al hablar en lenguas que, en un último análisis, es un hablar a Dios porque las demás personas no lo entienden (v. 2), el profeta habla lo que las personas entienden, confrontándolas con el mensaje de Dios. Así, a la semejanza de los profetas del Nuevo Testamento, el profeta de la nueva alianza es el

⁹ Cf BORNKAMM, 1965, p. 230ss.

¹⁰ La bibliografía es bastante amplia acerca de este asunto. Cf, p.ex., BALLARINI, T.; BRESSAN, G. *O profetismo bíblico: uma introdução ao profetismo e profetas em geral*. Petrópolis: Vozes, 1978; RENDTORFF, R. et al. *Profetismo: coletânea de estudos*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

que se da cuenta, desde la situación y de la historia de Dios con su pueblo, iluminado por el Espíritu Santo, lo que Dios tiene que decir a su pueblo, en este momento.

Retomando aquel levantamiento de ministerios específicos y profundizando ahora el análisis de algunos aspectos no considerados en este enfoque de las raíces del Nuevo Testamento de los ministerios, conviene apuntar la importancia especial que los apóstoles tienen en este asunto. Ellos son los testigos primarios, sea porque convivieron con el maestro durante su actuación o porque fueron testigos de la resurrección.¹¹ Por causa de esta proximidad con el origen mismo y con el fundamento de toda la esencia de la iglesia, ellos gozan de gran consideración en todas las comunidades. Por ello son considerados el fundamento de la comunidad (Ef. 2.20). Luego, el título de apóstol permanece reservado a este grupo restringido de estas primeras autoridades. Posteriormente, ningún otro ministerio específico pasó a ser designado con este nombre. Sin embargo, la función ejercida por los apóstoles –la de atestiguar el evento salvífico de Cristo– debía ser asumida por otras personas.

En este sentido, una cuestión fundamental que se colocaba ya en aquella época y que sigue actual en todos los tiempos es la de la continuidad con estos primordios. ¿Cómo permanecer fiel a la “doctrina de los apóstoles” (Hch. 2.42)? Volveremos al tema más adelante.

A medida que estos primeros testigos fueron desapareciendo y, a la vez, la iglesia se iba solidificando y estructurando, además de tener la necesidad de autodefinirse alejándose de herejías, otras funciones ministeriales empezaron a destacarse y asumieron contornos cada vez más definidos, según se evidencia en las cartas católicas y pastorales.

Al final del siglo 1, en las distintas comunidades a nivel local, tres puestos se habían configurado y concentraban en sus manos todas las funciones ministeriales: obispos, presbíteros y diáconos.¹² Según Tit 1.5 y Hch. 14.23, hay un colegio de presbíteros (1 Tim. 4.14), que es el gremio directivo de la comunidad local.

¿Cuáles son las atribuciones de estos puestos? Aclaradoras en este sentido son las palabras de despedida de Pablo a los presbíteros de Éfeso, según Hch. 20.28ss.

¹¹ Mientras que para el autor de Lucas y Hechos el número de los apóstoles se limita al grupo de los doce, por haber convivido con el maestro y ser testigos de la resurrección (Hch. 1.21s), para Pablo el apóstol es fundamentalmente testigo de la resurrección (1Co. 15.7) y enviado autorizado (Ro. 1.1; Gl. 1.15ss; ver también Hch. 13.3).

¹² Cf. BORNKAMM, 1965, p. 241ss; BEYER, 1965, p. 189-213.

Acerca de esto G. Bornkamm comenta: “El Espíritu Santo los puso como supervisores (‘épispos’) y pastores de las comunidades y el apóstol los inició en ‘toda la voluntad de Dios’. Deben administrar la herencia del apóstol, imitar su ejemplo y vigilar sobre la comunidad a la vista de los peligros externos (v. 29) e internos (v. 30) en cuanto a falsas doctrinas.”¹³

De esta forma, las atribuciones de estos puestos son: presidir, enseñar, velar por la doctrina correcta, pastorear al rebaño. En suma, este grupo de personas pasa a ser el responsable por toda la vida comunitaria: culto, enseñanza, doctrina, disciplina, bienes, ayuda a necesitados y otras.

Llama la atención en este pasaje el hecho que hay cierta superposición entre presbíteros y obispos, principalmente en lo que se refiere a las atribuciones. ¿Son el mismo grupo o dos grupos distintos? Las cartas pastorales y católicas, así como el libro de los Hechos, reflejan este momento de combinación de dos modelos de organización: el modelo judaico de un colegiado de ancianos y el modelo de un ministerio episcopal, de supervisión. El hecho de hablar en las cartas pastorales de obispo solamente en singular lleva a creer que el obispo es el presbítero que preside, estando así encauzado el desarrollo de una estructura jerárquica, respectivamente del episcopado monárquico.¹⁴

El análisis del testimonio bíblico con relación al ministerio de la iglesia nos lleva a concluir lo siguiente:

- A partir del Bautismo, toda persona está dotada de un carisma que la habilita y la incumbe a comprometerse en la causa del evangelio;
- En el inicio de la iglesia, no hay una limitación/delimitación de puestos; hay, así que sí, una diversidad de funciones ministeriales;
- A medida que la iglesia va estructurándose, ciertos ministerios –obispos, presbíteros y diáconos– pasan a recibir más importancia; aún más, ellos pasan a concentrar en sus manos las funciones ministeriales.

¹³ BORNKAMM, 1965, p. 239. Ver también 1Ti. 5.17; Ti. 1.9; 1Pe. 5.2; Tg 5.14.

¹⁴ Cf. BORNKAMM, 1965, p. 243s. Ver también BEYER, 1965, p. 210ss.

4.2.2 El ministerio a lo largo de la iglesia

La fase final de los escritos del Nuevo Testamento ya indicaba la dirección del desarrollo del ministerio de la iglesia rumbo al episcopado monárquico vinculado a una jerarquía ministerial. Textos de los Padres de la Iglesia son aclaradores en este sentido,¹⁵ pues éstos demuestran como el anuncio de la Palabra, la conducción del culto, la presidencia de la Eucaristía, en fin, toda la dirección de la comunidad es confiada a algunas personas destacadas. El cuerpo todo va perdiendo su derecho a la voz activa y el ministerio se concentra en las manos de pocas personas.

Para fundamentar esta afirmación, veamos algunos argumentos de los Padres de la Iglesia. En la Primera Carta de Clemente, una carta de la comunidad de Roma a la comunidad de Corinto (final del siglo 1), es defendida la tesis que una comunidad no tiene la autoridad de suspender los derechos de los presbíteros, es decir, de presidir el culto. A la semejanza de los sacerdotes judíos, estos presbíteros forman un clero que se diferencia de los laicos. Por lo tanto, cabe a ellos el derecho de presidir el culto. El argumento utilizado para fundamentar tal tesis es el servicio cultural que un presbítero desempeña o destaca entre los demás miembros de la comunidad. Entre estos presbíteros sobresalen los que fueron responsables del oficio sacerdotal, normalmente designados de obispos.

Ya en las cartas de Ignacio (alrededor de 120 d.C.), el autor busca fundamentar la posición de importancia del obispo dentro del colegio de presbíteros. “Seguid todos al obispo como Jesucristo al Padre, y al presbítero como a los apóstoles; ante los diáconos, sin embargo, tenéis respeto como antes al mandamiento de Dios.”¹⁶

A mediados del siglo 3, Cipriano de Cartago, en sus colocaciones referentes a la iglesia, contribuyó sensiblemente al alejamiento entre el clero y laicos, y a la solidificación del episcopado monárquico. Con base en Mateo 16.18, él desarrolló la tesis que la iglesia está fundamentada en los obispos, dentro de la sucesión apostólica, desde Pedro, de manera que el que no se somete al obispo no permanece en la iglesia.

Con esto está preparado el camino que ha redundado en la doctrina de la Iglesia Católica Romana acerca del episcopado, del papado y de todo el aparato representado por la Curia Romana. Las características fundamentales de esta comprensión son las siguientes:

¹⁵ Cf. BORNKAMM, 1965, p. 250ss.

¹⁶ Esmirnenses 8.1 apud BORNKAMM, 1965, p. 255.

- El ministerio de la iglesia es monopolio del clero;
- El clero está estructurado jerárquicamente: el obispo es la autoridad última en términos de doctrina, disciplina y dirección de la iglesia, a él están subordinados los presbíteros/sacerdotes y diáconos;
- La ordenación (sacramento del orden) es la puerta de entrada al clero: por medio– de ésta el sacerdote es colocado en un *status* especial, siéndole conferido un *carácter indeleble*;
- Por consiguiente, la ordenación es la autorización al ejercicio del ministerio;
- La doctrina de la sucesión apostólica es el sustrato ideológico para esta concepción: Jesús instituyó a los apóstoles, éstos, los primeros obispos y así sucesivamente;
- El papa es el obispo de los obispos: como obispo de Roma él es sucesor de Pedro, líder de los apóstoles y, según la tradición, el primer obispo de Roma.

Esta comprensión de ministerio tiene una consecuencia profunda para la comprensión de iglesia: entre clero y laicos hay una distinción fundamental. Consecuentemente, la iglesia está dividida en cristianos comunes (los laicos) y cristianos especiales (el clero). Por ello, hay también para cada grupo una ética diferenciada: en cuanto a los cristianos comunes cabe básicamente observar los Diez Mandamientos, a los cristianos especiales cabe, además de esto, observar los “consejos evangélicos”. Estos son prácticamente idénticos a los votos que los monjes prestaban al ingresar al monasterio: pobreza, obediencia y castidad.

Como consecuencia, también la esfera y los intereses de actuación pasan a ser distintos. “A los laicos cabe cuidar de la esfera temporal, de las estructuras sociales, de la política [...]. Ya el clero y los religiosos se ocupan de las cosas del espíritu, de lo sagrado. Tienen por función realizar, administrar y distribuir los sacramentos y los diversos ‘bienes’ simbólicos de los cuales vive y se alimenta la comunidad.”¹⁷

Por lo tanto, al cristiano común no tiene espacio para el compromiso en el ministerio. Su campo de actuación es el mundo, la esfera temporal. El ministerio, que cuida de la esfera espiritual, es de competencia del clero, los detentores del ministerio.

¹⁷ BINGEMER, M. C. Da teologia do laicato à teologia do batismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 19, p. 38, 1987, apud HOCH, 1990, p. 261.

La Reforma, en el siglo 16, ha representado un marco significativo en la vida de la iglesia, también con relación a la comprensión del ministerio. Decisivo en este sentido ha sido, desde el redescubrimiento de la Escritura por Martin Lutero, el reencuentro con el sacerdocio general de todos los creyentes.¹⁸ ¿Cuáles son los aspectos fundamentales de esta concepción?

El punto de partida es la afirmación bíblica: “Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre” (1Tim.2.5; ver también Heb. 9.15). Así no hay necesidad de *una vez por siempre* del próximo Mediador enviado por Dios. Lo que en otras religiones caracteriza un privilegio especial de algunas personas, es, tener libre acceso a la divinidad por causa de su *status* sacerdotal – ahora esto es realidad para todas las personas: todas son de la clase sacerdotal (1Pe. 2.5 y 9). No por privilegio o derechos especiales de las personas, sino única y exclusivamente por la acción de Dios mismo. Este *status* sacerdotal es conferido en el Bautismo (Ro. 6.3s).

Este punto de partida fundamental implica una serie de consecuencias. En primer lugar, el cuestionamiento de la separación entre clero y laicos. Lutero afirma:

Se inventó que el papa, los obispos, los sacerdotes y el personal de los conventos sean llamados de estado clerical [...] Es decir, una invención y fraude muy refinados [...] Todos los cristianos son verdaderamente de estado “clerical”, es decir, espiritual, y no hay diferencia entre ellos, a no ser, exclusivamente, por fuerza de su oficio [...] Bautismo, evangelio y fe es lo que vuelve a las personas espirituales y cristianas.¹⁹

En segundo lugar, esto significa que toda persona es responsable por la fe y no depende de la autoridad de una licenciatura que determine lo que ella puede o debe creer. Porque cada creyente tiene su conciencia presa al evangelio y es éste que determina la fe de la persona. “Tú no llegas a ser condenado o salvo por medio de la

¹⁸ Martin Luther aborda este asunto a lo largo de diversos escritos, entre éstos: “À nobreza cristã de nação alemã, acerca do melhoramento do estado cristão”. In: LUTERO, Martinho. *Pelo evangelho de Cristo*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1984. p. 75-142; “Fundamento e motivação da Escritura para o direito e a autoridade de uma assembleia ou comunidade cristã julgar sobre toda doutrina, chamar, nomear e demitir professores”. In: LUTERO, 1984, p. 193-202; “Do cativoiro babilônico da Igreja”. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. v.2. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989. p. 341-424; Cf. também ASHEIM, I. Das allgemeine Priestertum und die kirchliche Autorität bei Luther. *Estudos Teológicos*, v. 8, n. 2, p. 53-71, 1968; DREHER, M. N. A concepção luterana do ministério eclesiástico. *Estudos Teológicos*, v. 23, n. 3, p. 231-248, 1983; BRAKEMEIER, 1995; FISCHER, G. J. *A organização da vida e missão das comunidades cristãs*. 1991. Dissertação (Mestrado) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1991.

¹⁹ LUTERO, 1984, p. 80.

doctrina correcta o falsa de otra persona, sino única y exclusivamente por medio de tu fe.”²⁰

En tercer lugar, esto implica el cuestionamiento de la doctrina de la sucesión apostólica, que representa el sostenimiento ideológico para la existencia de la jerarquía en la Iglesia Católica con el derecho y la incumbencia de velar y decidir por la doctrina correcta. Lutero afirma:

La palabra y la doctrina humana fijaron y determinaron que el juicio de la doctrina debe ser delegado exclusivamente a los obispos, eruditos y concilios [...] Con ellos está el poder y el derecho de juzgar lo que es cristiano o hereje [...] Pues Cristo determina precisamente lo contrario y quita de los obispos, eruditos y concilios ambas cosas, tanto el derecho como el poder de juzgar la doctrina, dándolos a todo el mundo y a todos los cristianos de modo general.²¹

Esto no significa solamente la responsabilidad del individuo por su fe personal; significa también la incumbencia de evaluar a la predicación y la enseñanza de los que son responsables de esta tarea. Con base en Mateo 7.15, Lutero argumenta: “Cristo delega el juicio no a los profesores y maestros, sino a los alumnos o ovejas [...]. Por ello todos los profesores deben y tienen que estar sujetos a su doctrina, al parecer de los oyentes”.²²

En cuarto lugar, esta comprensión fundamental significa un cambio en la comprensión de vocación y de profesión. Si en la comprensión católica romana, debido a aquella distinción entre clérigos y laicos, hay dos esferas de actuación, el hecho de todas las personas de ser iguales ante Dios significa también que todas están orientadas al servicio a Dios. Así, vocación no es exclusivamente del clero; vocación es la marca de todo creyente. ¿Dónde acontece este servicio? Allí donde la persona se encuentra: en su familia, en la profesión, en la comunidad. Allí cada persona sirve a Dios, sirviendo al prójimo.²³

²⁰ LUTERO, M. De instituendis ministris, 1523 apud ASHEIM, 1968, p. 62.

²¹ LUTERO, 1984, p. 195.

²² LUTERO, 1984, p. 196.

²³ Con este enfoque Lutero incluso acuñó una nueva palabra en la lengua alemana: *Beruf*. Esta palabra alemana significa “profesión”. Pero el término tiene implícito en su raíz el verbo *rufen*, es decir, “llamar”, “orientar”. Por lo tanto, profesión es vocación. Algo semejante se puede observar también en portugués y español: profesión, además del aspecto del trabajo, es confesión, testimonio.

Así, al resaltar el sacerdocio general de todas las personas creyentes, la Reforma ha significado el rescate de la comunidad con relación al ministerio. La comunidad no es simplemente servida o está subordinada a los detentores del ministerio, sino participa del ministerio. El ministerio es de la iglesia. ¿En qué consiste este ministerio eclesiástico? Según la Confesión de Augsburgo, artículo 5, el ministerio eclesiástico fue instituido por Dios y consiste en la predicación del evangelio y en la administración de los sacramentos. Es el “ministerio de los medios de la gracia [...]. Es por ello que para la iglesia luterana sólo existe un ministerio en la iglesia, pues el ministerio eclesiástico está constituido completamente por los medios de la gracia.”²⁴

Sin embargo, el reencuentro con el sacerdocio general y el énfasis en el ministerio de la iglesia no significan la eliminación del ministerio vinculado a personas en la comprensión de la Reforma. Para el ejercicio público del ministerio, la comunidad convoca a personas y las incumbe específicamente de esta tarea.²⁵

En este sentido, a la par de los servicios espontáneos del sacerdocio general de todos los creyentes, existen los ministerios específicos, es decir, personas orientadas específicamente al desempeño del ministerio. “El ministerio de la predicación es de toda la comunidad. El ministerio especial surge desde ésta, actúa en nombre y por responsabilidad de ésta y en fidelidad a Cristo. Es justo la naturaleza comunitaria del ministerio que exige que dentro de la comunidad brote el ministerio especial como instrumento de preservación de la unidad y del orden.”²⁶

Ya para Calvino, la comprensión de iglesia y de ministerio parte desde dos principios fundamentales: por una parte, la soberanía absoluta de Dios y, por otra, la comprensión ético-activista de la iglesia como grupo organizado que, en obediencia a Dios, se entrega al servicio de él contra el mundo perdido. Así, hablar de ministerio significa hablar del orden en la cual la iglesia debe ser dirigida por pastores y maestros, conocedores de la administración de los sacramentos, de la manutención de la disciplina y preservación de la sana y pura doctrina (son los responsables por la dirección de la comunidad); al lado de los pastores se encuentran, como dirigentes, los presbíteros y, como responsables por la atención a los necesitados,

²⁴ DREHER, 1983, p. 234.

²⁵ El ejercicio público del ministerio significa, según la Confesión de Augsburgo, art. 14, por una parte, anuncio de la palabra de Dios a la comunidad misma, porque ésta vive en la dependencia constante de esta Palabra; por otra parte, significa anuncio, en nombre de la iglesia, ante la opinión pública, porque a ésta la comunidad debe esta Palabra. Cf. DREHER, 1983, p. 237.

²⁶ HOCH, 1990, p. 263.

los diáconos.²⁷ Con base en estos argumentos, la Iglesia Reformada habla del triple ministerio: pastor, presbítero y diácono. Sin embargo, de forma distinta de la Iglesia Católica Romana, no en una estructuración jerárquica.

A lo largo de los años, a partir de estas divergencias fundamentales, las posiciones fueron solidificándose dando como resultado en una controversia entre catolicismo y protestantismo que se resume básicamente a los siguientes aspectos:

Para el catolicismo, el ministerio se identifica con el ministerio episcopal. Los obispos, a los cuales están subordinados jerárquicamente los presbíteros y diáconos, están en la sucesión apostólica a través de ordenación y, así, garantizan la doctrina y la iglesia correctas. El sacramento del orden (ordenación) los eleva al *status* clerical, separados de los laicos.

Para el protestantismo, el ministerio se define a partir de su esencia: dar continuidad a la obra de Cristo. La incumbencia con el ministerio no crea un *status* especial; la ordenación es la vocación y la incumbencia al servicio en la comunidad. Así, el detentor de un ministerio especial existe en función de la comunidad, que es toda sacerdotal desde el Bautismo, participando con sus dones, del ministerio de la iglesia.

4.3 Desafíos en torno del ministerio

El tema ministerio es una cuestión polémica entre las iglesias, no solamente entre la Iglesia Católica Romana y las iglesias provenientes de la Reforma, sino también dentro del protestantismo mismo. Esta polémica no debe ser despreciada, porque en conexión con este asunto no está en discusión solamente un asunto marginal. Ésta se refiere al centro de la identidad cristiana. Porque la comprensión de ministerio determina y, por otro lado, es determinada por la comprensión de iglesia. Además de esto, el ministerio de la iglesia no trata asuntos de menor importancia; todo lo contrario, éste está vinculado a la base de la iglesia misma, es decir, a la divulgación del evangelio. Además, no a la simple divulgación, sino también a la preservación del evangelio genuino.

Estas polémicas, sin embargo, no impidieron que se estableciesen diálogos inter-confesionales con el fin de aclarar las divergencias y buscar establecer

²⁷ Cf. BAUR, J. Das kirchliche Amt im Protestantismus: Skizzen und Reflexionen. In: BAUR, 1980, p. 107ss. Ver también CHAMADOS A DAR TESTEMUNHO DO EVANGELHO HOJE: um convite da Assembleia Geral da Aliança Reformada Mundial, Estudo da ARM, p. 18s.

convergencias. Un ejemplo de esto es el *Documento de Lima*, de 1982, que refleja el acercamiento y también las divergencias que permanecen entre anglicanos, católico-romanos, ortodoxos, luteranos, reformados y metodistas en torno de tres cuestiones fundamentales de la iglesia: Bautismo, Eucaristía y Ministerio.²⁸

Con relación específicamente al ministerio, se constata:

Las Iglesias [...] difieren en sus concepciones de la estructura de la vida de la Iglesia. En particular hay diferencias a propósito del lugar y de las formas del ministerio ordenado [...] Las Iglesias deben buscar una respuesta común a la cuestión siguiente: ¿de qué manera, según la voluntad de Dios y bajo la conducta del Espíritu, debe la vida de la Iglesia ser concebida y estructurada con la finalidad que el Evangelio pueda ser difundido y la comunidad edificada en el amor?²⁹

Hay consenso que “el ministerio [...] es constitutivo de la vida y del testimonio de la iglesia” (p. 37) y que “la función específica del ministerio ordenado es la de congregar y construir el cuerpo de Cristo, por la proclamación y enseñanza de la Palabra de Dios, por la celebración de los sacramentos, y por la dirección de la vida de la comunidad en su liturgia, misión y diaconía” (p. 38).

Pero sigue habiendo divergencias en torno de las formas del ministerio ordenado (obispos, presbíteros, diáconos), del tema de la sucesión apostólica, de la comprensión de ordenación, además de la ordenación de mujeres.

Además de esto, poca importancia es dada al tema del servicio al pueblo de Dios o, en la expresión clásica de la Reforma, del sacerdocio general de todos los creyentes. Este asunto también ha aflorado con importancia, especialmente en el contexto latinoamericano con el surgimiento de las comunidades eclesiales de base y los múltiples ministerios “no ordenados” en su medio.³⁰

²⁸ CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. *Batismo, Eucaristía, ministerio*: convergência da fé. 2. ed. Rio de Janeiro: CONIC; CEDI, 1984.

²⁹ CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS, 1984, p. 36. Las citas a continuación son del mismo documento e indicadas solamente con el número de página en el texto mismo.

³⁰ Cf. por ejemplo, las expresiones “Iglesia de laicos”; “Iglesia como *koinonía* de poder”; “Iglesia, toda ministerial” utilizadas por Leonardo Boff para caracterizar “una Iglesia articulada con las clases subalternas”. In: BOFF, L. *Igreja: carisma e poder*. Ensaio de eclesiologia militante. São Paulo: Ática, 1994. p. 195ss. Cf. también ALMEIDA, A. J. *Os ministérios não-ordenados na Igreja latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1988; ALMEIDA, A. J. Modelos eclesiológicos e ministérios especiais. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48, fasc. 190, p. 310-352, 1988. Especialmente p. 348ss.

Otro tema que pasa por toda la historia de la iglesia y que siempre ha sido motivo de disputas profundas es la comprensión de ministerio como puesto institucionalizado y detentor de poder y ministerio como servicio. Desde otro ángulo, la comprensión de ministerio desde el puesto institucionalizado o a partir de su esencia, es decir, de lo que conforma la tarea del ministerio: dar continuidad a la obra de Cristo.

Como se puede percibir, el tema del ministerio de la iglesia está puesto en el ámbito de la misma existencia de la iglesia. Porque lo que conforma la esencia del ministerio es el fundamento de la iglesia misma. De esto nos dan testimonio los relatos de los evangelios, describiendo al ministerio de Jesús, así como los demás escritos del Nuevo Testamento, relatando a la actuación apostólica, en obediencia a la misión de Jesús. Y el Nuevo Testamento nos enseña también como el ministerio de la iglesia va solidificándose y asumiendo formas definidas a medida que la iglesia va consolidando su vida y estructura. La pregunta que acompaña la iglesia en todos los tiempos es: ¿cómo este ministerio de la iglesia debe configurarse para ser merecedor de la tarea que le cabe ante los desafíos y oportunidades que la realidad le pone?³¹ Por ello el tema ministerio, además de ser un asunto teológico-sistemático, es también asunto de la Teología Práctica.

4.4 Principios guías para la comprensión y el ejercicio del ministerio

Con base en las consideraciones teológicas anteriormente desarrolladas, veamos algunas directrices que puedan guiar a la comprensión y al ejercicio del ministerio. Es evidente que a la Teología Práctica importa más el ejercicio del ministerio. Sin embargo, no es posible desvincular estos dos aspectos. El fundamento determina la práctica; la práctica refleja el fundamento.

a) Iglesia y ministerio se encuentran en una correlación mutua: una no existe sin el otro. Así como la iglesia tiene su origen y vive siempre de lo que constituye la esencia del ministerio, de la misma forma el ministerio está ahí para que acontezca y exista la iglesia. Esta colocación fundamental, sin embargo, no implica identificación con una única forma histórica de organización de la iglesia ni tampoco con su respectiva comprensión de ministerio. Así como en el Nuevo Testamento hay una diversidad de funciones ministeriales y formas distintas de la iglesia de autodefinirse y organizarse, de la misma forma hoy no se puede exigir uniformidad en la comprensión

³¹ Comprendo "realidad" aquí en el sentido restricto como el contexto eclesiástico específico y en sentido general como el orden global en el que la iglesia está insertada.

de iglesia y en la estructuración del ministerio. La diversidad, sin embargo, no significa rompimiento de la unidad.

b) El ministerio es de la iglesia, de todo el pueblo de Dios. A ésta cabe la tarea de anunciar el evangelio, dando así continuidad a la obra de Cristo y poniendo aquí y ahora signos del reino de Dios. Desde el Bautismo, todas las personas de fe forman parte del pueblo de Dios y están a su servicio con sus dones como sacerdotes y sacerdotisas. De entre todo el pueblo de Dios, algunas personas son orientadas e integradas por la iglesia, es decir, por el mismo Señor de la iglesia, para desempeñar tareas y funciones específicas. Son los ministerios específicos como desarrollo del ministerio único de la iglesia. Por ejemplo, en la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB) hay cuatro ministerios ordenados: pastoral (predicación, sacramentos, consejería), catequético (educación cristiana), diaconal (asistencia) y misionera (nuevos frentes). Los cuatro ejercen, de forma compartida en estas atribuciones específicas, el ministerio único de la iglesia.

c) La relación entre sacerdocio general y ministerio especial no es de superioridad ni tampoco de oposición. El ministerio especial existe en función del sacerdocio de todas las personas creyentes. Por ello, en el ejercicio del ministerio, cada persona integrante de un ministerio específico debe tener como objetivo el fortalecimiento de la fe, el despertar y perfeccionamiento de los dones, el desafío y la preparación a la vivencia del sacerdocio en el día a día. Con el fin de la concretización de este objetivo, la IECLB, por ejemplo, ha desarrollado la propuesta del “ministerio compartido”: el ministerio único de la iglesia es compartido entre distintos ministerios ordenados y todo el pueblo de Dios que actúa en tareas diversificadas y en campos de actuación variados.

d) El ejercicio de cada ministerio específico debe orientarse por los siguientes principios:

- A ejemplo de Jesús (Mc. 10.45; Lc. 22.27), en lugar de poder y de dominio, el desempeño del ministerio debe estar marcado por la postura de servicio (*diakonia*);
- A ejemplo de lo que Pablo argumenta acerca de la superioridad del profetizar con relación al hablar en lenguas (1Co. 14.1-5), cada ministerio debe vislumbrar y estar en función de la construcción de la comunidad (*koinonia*);
- A ejemplo de la argumentación de Pablo acerca de la centralidad y exclusividad del evangelio contra cualquier tergiversación (Gl.1.5ss), cada detentor/a del ministerio debe estar subordinado/a al evangelio y resistir a

la tentación de ponerse por encima de éste, determinando desde sí mismo lo que es el evangelio (*martiria*).

e) En el ejercicio de este ministerio podrá ocurrir una serie de conflictos de orden personal e institucional. Por ejemplo, a partir del compromiso con el evangelio, cuando la persona encargada del ministerio debe apuntar hacia situaciones que no combinan con el evangelio, a la semejanza de la denuncia de los profetas en el Antiguo Testamento, entrando así en conflicto con los intereses de los detentores del poder local. O el choque podrá ocurrir con liderazgos de la comunidad misma, por ejemplo, en torno de la realización de un oficio a alguien que no es miembro de la comunidad. O el conflicto se ubicará en el medio familiar mismo a medida que el ejercicio del ministerio absorbe de tal forma a la persona que ella ya no tiene tiempo para el cónyuge y los hijos. ¿A quién obedecer en primer lugar? ¿Hasta dónde va el compromiso con el ejercicio del ministerio? También ahí la Escritura y la experiencia de la “gran nube de testigos” serán criterio de orientación.

f) El Nuevo Testamento reflexiona la manera como la iglesia, en obediencia a la misión del Señor de la Iglesia, fue estructurando su ministerio a partir de las necesidades locales y de modelos existentes. De la misma forma la Iglesia hoy debe buscar medios de actualizar el testimonio de apóstoles y profetas de forma coherente a los desafíos de la realidad. ¿Cuál es la determinante: el evangelio o la realidad? Ambos. La forma que el ministerio es estructurado debe estar acorde a los desafíos y necesidades del momento. Sin embargo, estos deben ser evaluados a la luz del evangelio. En otras palabras, el modelo de ministerio no debe estar determinado primordialmente por necesidades o intereses sociales tampoco por modelos tradicionales, sino debe estar orientado por la pregunta acerca de cómo, en este contexto y ante estos desafíos, el evangelio debe ser anunciado de tal manera que el pueblo de Dios salga edificado.

g) En la comunidad de la premisa del ítem anterior, no se justifica identificar al ministerio con un cuerpo jurídico-institucional detentor de todo el poder en la iglesia y de exclusividad de un género. Considerando el testimonio bíblico y también la realidad actual de la presencia y participación de la mujer en toda la sociedad, así como en la iglesia, no hay motivo para excluir a la mujer del ejercicio del ministerio y, consecuentemente, de la ordenación al ministerio. El Nuevo Testamento no presenta argumentos suficientes para justificar la ordenación de mujeres: Jesús valoraba a la mujer y tenía mujeres como discípulas (Jn. 4; Lc. 8.1-3); mujeres son las primeras testigos de la resurrección y anunciadoras de esta buena nueva (Lc. 24.1-10); el evento salvífico de Jesús anula todas las desigualdades y coloca a todas las personas en la

función de testigos (Gl. 3.28; 1Pe 2.5,9); en las primeras comunidades había diversas mujeres desempeñando funciones ministeriales (Ro. 16.1ss; Hch. 18.2,18s).

h) El Bautismo nos inserta en el sacerdocio; al ministerio somos orientados por la ordenación. Ésta no coloca a la persona ordenada en un *status* superior con relación a las demás personas. Es solamente la expresión de la incumbencia a un servicio especial.

Bibliografia

- ALMEIDA, A. J. *Os ministérios não-ordenados na Igreja latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1988.
- _____. Modelos eclesiológicos e ministérios especiais. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48, fasc. 190, p. 310-352, 1988.
- ASHEIM, I. Das allgemeine Priestertum und die kirchliche Autorität bei Luther. *Estudos Teológicos*, v. 8, n. 2, p. 53-71, 1968.
- BALLARINI, T.; BRESSAN, G. *O profetismo bíblico: uma introdução ao profetismo e profetas em geral*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BAUR, J. (Ed.). *Das Amt im ökumenischen Kontext: eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*. Stuttgart: Calwer, 1980.
- BEYER, H. W. Servir, serviço, diácono. In: KITTEL, G. (Ed.). *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1965. p. 269-290.
- BEYER, H. W. Bispo. In: KITTEL, G. (Ed.). *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1965. p. 111-212.
- BOFF, L. *Igreja: carisma e poder*. Ensaios de eclesiologia militante. São Paulo: Ática, 1994.
- BORNKAMM, G. Presbítero. In: KITTEL, G. (Ed.). *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1965. p. 215-268.
- BRAKEMEIER, G. Teses referentes à compreensão de ministério na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). *Estudos Teológicos*, v. 35, n. 2, p. 117-123, 1995.
- CHAMADOS A DAR TESTEMUNHO DO EVANGELHO HOJE: um convite da Assembleia Geral da Aliança Reformada Mundial. Estudo da ARM, [s. l.].
- CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *Batismo, Eucaristia, ministério: convergência da fé*. 2. ed. Rio de Janeiro: CONIC; CEDI, 1984.
- DREHER, M. N. A concepção luterana do ministério eclesiástico. *Estudos Teológicos*, v. 23, n. 3, p. 231-248, 1983.
- FISCHER, G. J. *A organização da vida e missão das comunidades cristãs*. 1991. Dissertação (Mestrado) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1991.
- JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social do período neotestamentário*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- HOCH, Lothar C. O ministério dos leigos: genealogia de um atrofiamto. *Estudos Teológicos*, v. 30, n. 3, p. 256-272, 1990.

- KÄSEMANN, E. Amt und Gemeinde im Neuen Testament. In: KÄSEMANN, E. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. v. 1, p. 109-134.
- LUTERO, Martinho. *Pelo evangelho de Cristo*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1984.
- _____. *Obras selecionadas*. v. 2. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989.
- PARRA, A. *Os ministérios na Igreja dos pobres*. São Paulo: Vozes, 1991.
- RENDTORFF, R. et al. *Profetismo*: coletânea de estudos. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- SCHÜRER, E. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*: 175 a.C.–135 d.C. v. 2. Madrid: Cristiandad, 1985.
- VOLKMANN, M. *Jesus e o templo*: uma leitura sociológica de Mc 11.15-19. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1992.

Capítulo 5

Teología Práctica y prácticas pastorales en América Latina

Danilo R. Streck

En el momento que retomo este texto¹ lleva al final la marcha de los agricultores sin tierra rumbo a Brasilia, en la fecha que coincide con la masacre de El dorado dos Carajás, ocurrido en abril de 1996. Este hecho, como tantos otros, confronta a la humanidad, y de manera especial, al pueblo brasileño y latinoamericano, con sus límites en este final de siglo, recolocando de una forma sencilla y a la vez dramática la pregunta por el “ser gente” y por el destino de hombres y mujeres. A la par de la hoz y la azada sigue la cruz de madera, transformada en símbolo de resistencia y de esperanza.

Pero no sólo entre los agricultores se hace presente la religión. Al contrario del mundo adulto sin religión previsto en muchos análisis, hoy se necesita trabajar con la enorme diversidad de prácticas religiosas y pastorales en un mundo que ha sido sorprendido por el resurgimiento de dioses. El “rumor de ángeles” que hablaba Peter Berger al analizar las posibilidades de la religión en el mundo moderno² transformándose en un ruido, a veces despampanante. Además de esto, la discusión en torno de modelos y paradigmas que traspasó prácticamente a todos los campos del saber en la última década, señala la dificultad que tenemos, de manera general, de ubicarnos dentro de un mundo que en muchos sentidos no parece ser “nuestro” mundo.

¹ Este texto fue originalmente presentado en la Semana Teológica de la Escuela Superior de Teología (EST), de São Leopoldo (RS), acerca del tema “Modernidad, postmodernidad y teología”, realizada de 27/9 a 01/10/1993, y fue publicado en *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 34, n. 1, p. 5-19, 1994. La presente versión mantiene la estructura básica, pero integra nuevas reflexiones e introduce algunas modificaciones.

² Cf. BERGER, Peter. *Um rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes, 1973.

Aunque las palabras del poeta que “el camino se hace al caminar” –indicando la descreencia en proyectos listos y en verdades acabadas– hayan sido asumidas como parte del discurso teórico latinoamericano, también es cierto que no se puede prescindir de instrumentos que orienten al caminar. Este texto pretende ser una contribución en la búsqueda de instrumentos tanto para percibir los rumbos o el hito como para hacer el camino.³ entonces, no se trata simplemente de contraponer y analizar mapas previamente disponibles para elecciones, sino de penetrar en la profundidad del oficio de la cartografía misma.

Como telón de fondo de esta reflexión se coloca la cuestión de la modernidad y posmodernidad. Es un enfoque, como las discusiones han enseñado, que privilegia a la transformación de la conciencia o de la mentalidad⁴ en contraposición a los conocidos abordajes sociológicos y económicos que buscan comprender la realidad desde su organización y funcionamiento, de sus estructuras económicas, sociales o políticas. Esta discusión tiene el indubitable mérito de ampliar el campo en el cual la teología y las demás ciencias humanas entablan su diálogo, trayendo a la luz aspectos silenciados o no percibidos.

La variedad de posturas ante el ser moderno revela a la vez la relevancia del tema y la dificultad que se tiene en trabajar con el mismo. Basta correr los ojos sobre los conceptos utilizados para percibir el verdadero laberinto que el tema representa. S. P. Rouanet, en la senda de Habermas, defiende que en lugar de “posmoderno” se use el concepto “neo-moderno” para definir al actual momento en el que la modernidad estaría entrando en una fase más completa. Enrique Dussel propone el concepto “tras-modernidad” para caracterizar la necesidad de avanzar más allá de la modernidad, valorando su núcleo racional potencialmente liberador, pero cuestionando al “mito irracional” moderno que ha legitimado la conquista europea. Luís Britto García ve el posmoderno latinoamericano como “contra-moderno”, en este sentido ya presente en la historia latinoamericana desde Bartolomé de Las Casas y otros que defendían la

³ Julio de SANTA ANA comenta que tan importante como la búsqueda de instrumentos de análisis de la realidad, en el plan epistemológico, es la necesidad de nuevas prácticas. “La renovación de la comprensión tiene que ser acompañada por la renovación de las conductas. O, para decir con las palabras del Evangelio: se hace necesario poner vino nuevo en odres nuevos.” Cf. SANTA ANA, Julio. Anomalías e paradigmas numa época de transição. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 276, jul./ago. 1994. p. 7.

⁴ Una definición abarcadora de modernidad se encuentra en URBANO ZILLES, cuando él la caracteriza como “un proceso histórico-cultural complejo de transformación de mentalidad en el Occidente, un proceso que se desarrolla, en sentido más estricto y de manera más consciente, del siglo XVII hasta mediados del siglo XX, con consecuencias en la actualidad en todos los ámbitos.” Cf. ZILLES, URBANO. *A modernidade e a Igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. p. 10.

causa de los pobres y débiles. Alejandro Moreno Olmedo, por su parte, argumenta ser la cultura popular latinoamericana una episteme distinta tanto de aquella modernidad como de la posmodernidad.⁵

Las diferencias anteriormente apuntadas no deberían ser desechadas simplemente como una cuestión semántica. Las posiciones enunciadas corresponden a esfuerzos genuinos para comprender al mundo en el que vivimos y para darle un nombre a éste. También la pastoral, como acción de la iglesia en el mundo, necesita encontrar algunos puntos de apoyo para desvelar el sentido de la realidad, bajo el riesgo de no encontrar al Dios que se revela en lo real. Dado el carácter exploratorio de esta contribución, desarrollo las reflexiones en diez ítems. Aunque los mismos hayan sufrido breves alteraciones en la actual versión, los mantengo como proposiciones o hipótesis para discusión, según la intención con los que fueron originalmente elaborados.

5.1 Del Éxodo al cautiverio

Las distintas lecturas de la realidad latinoamericana parecen encontrarse a la vez en un punto básico: esta realidad se presenta cualitativamente distinta. En el contexto de las transformaciones que atestiguamos en los últimos años, nacionales y globales, en el campo económico, tecnológico, político y cultural, la dominación ha adquirido un nuevo rostro. No se trata, por lo tanto, solamente de constatar que los índices de pobreza y de miseria aumentan o disminuyen, sino de una nueva lectura de los mecanismos que generan la pobreza y la miseria. La tan conocida búsqueda de nuevos paradigmas al análisis de la realidad es sobre todo una señal de estos cambios en busca de articulación, independientemente del hecho de ser los cambios comprendidos como rupturas o como desarrollos en los procesos anteriores, notablemente del capitalismo y de la modernidad. Lo “nuevo”, en este sentido, no tiene un contenido uniforme, sino representa una variedad de intentos de aprensión de estos cambios.

Un lugar donde estos cambios pueden ser percibidos con más claridad es en las imágenes utilizadas para explicar el mundo. En una realidad en la que la dominación adquiere el rostro de la exclusión, un tema bíblico que se destaca es el cautiverio, según ya se evidenciaba en la carta del 8º Encuentro Intereclesial de CEBs, en 1992:

⁵ Para una exposición más detallada de estas posiciones ver mi texto “Educação popular entre a tradição, a modernidade e a pós-modernidade”, publicado na revista *Educação & Sociedade* (Campinas [SP], 1996).

En estos días reflexionamos sobre los últimos 500 años de la historia del Continente, y constatamos que fueron un largo cautiverio, más largo que el cautiverio de Babilonia. Los opresores decían que nuestros dioses eran falsos; nuestros ritos, herejía; nuestras costumbres, pecado. Las mujeres siguen siendo tratadas como objetos. Fuimos golpeados y marginados, e hicieron de nosotros un pueblo de inmigrantes. Llegamos a rebelarnos en contra de ellos. Ellos parecieron más fuertes, pero no lograron vencernos: “somos brotes de viejas raíces”.⁶

El éxodo, la figura preponderante en las últimas décadas, implica disposición de caminar hacia un destino mejor, aunque esto signifique vagar sin rumbo por el desierto por mucho tiempo. Es la figura que simboliza un tiempo en el que se vislumbraban alternativas, a veces hasta en la forma de un mesianismo fanático. En el cautiverio, por el contrario, se vive de la nostalgia, de la ausencia, se llora junto a los ríos de Babilonia, en fin, se vive o sobrevive en el espacio de una esperanza frágil. La violencia, en sus más distintas formas y grados, es síntoma de lucha que se traba en este espacio del cautiverio.

5.2 Modernidad: sufrida y soñada

El regreso de la temática de la modernidad en el ámbito de la pastoral está relacionado con la ambigüedad que ha caracterizado a la iglesia, así como la totalidad de la sociedad latinoamericana, en su relación con este fenómeno. El hecho es que la modernidad europea no es ajena a nuestra historia, una vez que en gran parte fue construida sobre la explotación del nuevo mundo “descubierto”. En otras palabras, América Latina, de distintas formas por medio de su historia, ha sufrido la modernidad.⁷

¿En qué consiste la ambigüedad? Por una parte, se siente que la modernidad ha abierto posibilidades inmensas a la humanidad, y también siempre hubo minorías en América Latina que se han beneficiado de los frutos de la modernidad. Negar estas posibilidades sería un absurdo, así como sería absurdo hacer el tiempo parar o retroceder. Por otra parte, como fue dicho anteriormente, para la mayor parte de la población la modernidad no pasó de un espejismo fuera del alcance de las manos

⁶ Ver también MURAD, Afonso. O amadurecimento litúrgico das CEBs e os sinais de uma nova espiritualidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 52, n. 208, p. 828, dez. 1992.

⁷ Cf. MOREIRA, Alberto. O projeto de humano da modernidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 51, n. 202, p. 389-410, jun. 1991. p. 391.

callosas y cansadas de producir las condiciones para el desarrollo de la modernidad misma.

A propósito, la ambigüedad es apuntada por Alberto Moreira como una marca que caracteriza todo el proceso de modernidad. Él pregunta: “¿Por qué la Modernidad, nacida de ideas tan nobles como libertad, igualdad y fraternidad, ha conducido a las aberraciones más antihumanas que ya ha conocido la historia?”⁸

Para él, estas aberraciones, no son una consecuencia necesaria de la modernidad. Todo lo contrario, sería posible ver nacer un nuevo perfil de humanidad a partir de estas contradicciones o ambigüedades, sólo que por medio de los sectores excluidos o marginados del proceso.⁹

Resumiendo, la actual crisis de la sociedad parece colocar la existencia de un posicionamiento ante una cuestión muchas veces olvidada o ignorada, quizá hasta por su ambivalencia en América Latina. Es una especie de ajuste de cuentas con la historia misma, de la cual la iglesia también es parte.

5.3 Lo moderno como transitorio

En lo mínimo dos tipologías clásicas del rol de la iglesia en América Latina esta ambigüedad queda muy clara. João Batista Libânio divide la pastoral en tres modelos que, aunque representen una progresión lineal, se encuentran a la par con la realidad latinoamericana. Se trata de la pastoral tradicional, de la pastoral moderna y de la pastoral liberadora. La primera, construida sobre el “poder de la iglesia” y sobre la “fuerza del miedo”,¹⁰ no resiste mayormente al impacto de las ciencias que van revelando un mundo construido por seres humanos, así como seres humanos igualmente contruidos a su propia imagen. Junto con la desintegración de la pastoral tradicional, que pretendía salvar a las personas del mundo perverso y peligroso, aparece una nueva pastoral que reconoce este mundo como lugar legítimo de actuación del cristiano. Esta propuesta moderna, asumida en la Iglesia Católica en especial luego del Vaticano II, según Libânio, es una “pastoral-fermento, pastoral penetración, pastoral testimonio”.¹¹ Esta pastoral, sin embargo, se ciega a causa del optimismo con los cambios y el progreso,

⁸ MOREIRA, 1991, p. 394.

⁹ MOREIRA, 1991, p. 409.

¹⁰ LIBÂNIO, João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Primeiros Passos), p. 57.

¹¹ LIBÂNIO, 1986, p. 85.

no se da cuenta de la conflictividad de la sociedad latinoamericana encubierta por los golpes militares desde la década de 1960. La actuación de la iglesia, por lo tanto, debería transformarse en pastoral de la liberación, teniendo como modelo a las CEBs, la pastoral de la Tierra y otras.

Una tipología semejante puede ser encontrada en Paulo Freire en el ensayo intitulado “O papel educativo das igrejas na América Latina”, escrito en 1971.¹² Poniendo como premisa que la manera de concebir su rol educativo depende de la lectura que la iglesia hace de la realidad, Paulo Freire identifica tres tipos de sociedad, respectivamente de roles educativos: sociedad cerrada y actuación tradicionalista (iglesia “refugio de las masas”); sociedad donde las masas emergen por medio del populismo y actuación modernizante de la iglesia (una manera de volverse más “eficiente en su tradicionalismo”); sociedad en transformación revolucionaria y actuación profética, utópica y esperanzadora.

Hay evidentes diferencias entre la posición de Libânio y la de Paulo Freire en cuanto a la comprensión de lo moderno. Interesa en este contexto, sin embargo, destacar a la ambigüedad con relación al fenómeno, que se percibe, sobre todo, en el carácter de transitoriedad dado a la “pastoral moderna” o a la “iglesia modernizadora”. En ambos casos, lo moderno es una especie de transición para la pastoral anhelada, la liberadora o profética.¹³

5.4 Sobre el control de la modernidad

Las propuestas de cambio revolucionario en América Latina apuntaban, según Peter Berger, a “una liberación más allá de la modernidad” o “postmoderna”.¹⁴ Para Berger y sus compañeros sociólogos, Paulo Freire e Ivan Illich serían exponentes de esta postmodernidad emergente en el Tercer Mundo. En el caso de Ivan Illich, la “sociedad amistosa” rechazaría las ideas de crecimiento ilimitado, de progreso unilineal y de racionalidad omnipresente, a la vez que haría uso de los más modernos

¹² FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 105-127.

¹³ En el artículo “Educação Cristã: uma proposta de diálogo entre teologia e pedagogia”, recorro básicamente a estas tipologías para identificar características de una “Educación Cristiana popular”, que superaría tanto a la Educación Cristiana “sacramental” como a la “modernizada”. La discusión sobre modernidad sin duda permite ampliar el ángulo bajo el cual se enfoca la cuestión (cf. CELADEC. Um diálogo entre a teologia e a pedagogia numa perspectiva latino-americana. *Cadernos de Estudo*, n. 26, Curitiba, 1991).

¹⁴ Cf. BERGER, Peter; BERGER, Brigitte; KELLNER, Hansfried. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random, 1973. p. 176.

medios tecnológicos para crear una nueva comunidad. La búsqueda de este tipo de postmodernidad, que combina el sentido de comunidad con los avances tecnológicos, estará vinculada, según el análisis, tanto con el enfrentamiento de la fuerza desintegradora de la propia modernidad como con la fascinación por las promesas de la misma.

En este análisis, hecho desde hace más de tres décadas, los autores llamaban la atención al hecho que, tanto los movimientos de contra-modernización en el Primer Mundo como los de modernización del Tercer Mundo tendrían que contar con los límites para sus propuestas. ¿Por qué? Porque la crítica a la modernidad era realizada por personas cuya conciencia presuponía a la misma modernidad. “Así como los símbolos de la modernidad están puestos al cuerpo humano, así también las estructuras modernas de conciencia están superpuestas en la mente humana.”¹⁵ Cualquier intento, por lo tanto, que desearía ser políticamente relevante necesitaría hacer la pregunta por la viabilidad de volverse reales. De ahí la propuesta de los actores de un “utopismo de pedantería”, es decir, una perspectiva utópica que pase por el filtro desintegrador de las ciencias sociales, notablemente de la sociología del conocimiento.

Para los cristianos se coloca el desafío de combinar este “utopismo de pedantería” con un “utopismo visionario”, que ve la nueva realidad del reino de Dios que vino a nuestro encuentro desde afuera, incluso contra la fuerza de la corriente del río, y se instaló en nuestro medio en pequeños signos.¹⁶ Tanto uno como el otro tipo de utopía aislado, probablemente lleva a la frustración, a la desesperación.

5.5 Lo moderno como posibilidad

Aunque se rechace el tipo de modernidad en medio del cual vivimos, a veces de una manera asfixiante, no hay como negar algo de irreversible en el proceso. La misma distinción entre desarrollo y modernidad¹⁷ se vuelve menos rígida. Por ejemplo, Pedro Demo dice que “ya no está en cuestión si vamos a modernizarnos. Sino se discute como participamos de esto, si como objetos o como posibles sujetos”.¹⁸ Alberto Moreira argumenta que, desde el punto de vista de la pastoral, no nos interesa

¹⁵ BERGER et al., 1973, p. 144.

¹⁶ Acerca de la relación de pastoral y utopía ver al ensayo “A pastoral entre a morte e a vida da utopia”, de DREHER, Luís H. *Religião, verdade e utopia*. São Leopoldo: IEPG, 1993. p. 31-38. (Ensaio e Monografias, 2).

¹⁷ Cf BERGER et al., 1973, p. 173.

¹⁸ DEMO, Pedro. *Desafios modernos da educação*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 26.

la “modernidad triunfante”, sino aquella que emerge desde las clases populares.¹⁹ Pedro A. R. de Oliveira ve a las CEBs como instrumentos de modernización de la iglesia a medida que promueven valores como individualidad, pluralismo y racionalidad.²⁰ Luís Inácio Geiger ve en el movimiento de los sin-tierra un mecanismo de promoción de la modernidad, por ello mismo ambivalente, por el hecho que a través de su conciencia como sujetos históricos son cuestionados el contenido y la forma de su fe anterior.²¹

Para otros, la superación de la actual modernidad significa apostar más explícitamente en alguna especie de postmodernidad. Por ejemplo, en su libro *Pedagogia da esperança*, Paulo Freire critica el apego a las verdades únicas y universales por las posiciones modernas y la acomodación programática y relativista a los hechos por los modernistas. Su posición: “Tenemos que ser postmodernamente radicales y utópicos. Progresistas.”²² O todavía, desde el punto de vista postmodernamente progresista, deberíamos reconocer que “enseñar a aprender sólo es válido [...] cuando los educados aprenden a aprender la razón de ser del objeto o del contenido.”²³ Es decir, enseñar de modo postmodernamente progresista significa mantener a la dialéctica de proceso, contenido y sentido. También se buscan identificar aspectos de postmodernidad en los movimientos populares y en la pastoral popular. Por ello la pastoral popular, con ingredientes de postmodernidad, estaría en tensión con la propuesta pastoral de agentes, calcada en una modernidad que está en crisis.²⁴

¿Moderno o postmoderno? O ¿quién sabe neo-moderno?²⁵ Lo que parece quedar más claro con la actual discusión es que se acepta la necesidad de afirmar

¹⁹ MOREIRA, 1991, p. 407.

²⁰ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Igreja e modernidade: o caminho das CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 52, n. 208, p. 814-32, dez. 1992.

²¹ GEIGER, Luís Inácio. A ambivalência da pastoral popular face à razão moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 25, n. 66, p. 163-180, 1993.

²² FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993. p. 52.

²³ FREIRE, 1993, p. 81.

²⁴ Entre los elementos de postmodernidad “popular” tendríamos el respeto a la vida, el antagonismo de clase dando lugar a un antagonismo más diversificado en torno del poder, valorización del tiempo presente y el regreso de la mística (ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. A condição pós-moderna como desafio à pastoral popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 53, n. 209, p. 99-113, mar. 1993).

²⁵ Según Rouanet, no habría habido ruptura de hecho, pese a la conciencia de ruptura con los paradigmas modernos. Él pregunta: ¿Qué es lo neo-moderno? Ser neo-moderno significa buscar en el archivo en desuso de la modernidad el sentido auténtico de la modernidad; significa contestar la modernidad actual en nombre de la modernidad virtual; significa oponer a todas las fantasías postmodernas la exigencia de un paradigma inflexiblemente moderno, como única forma de concretizar las esperanzas (truncadas, parciales o traicionadas) sedimentadas en el proyecto de la modernidad.” (ROUANET, Sérgio Paulo. Do pós-moderno ao neo-moderno. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 84, p. 86-97, jan./mar. 1986. p. 94.)

positivamente la modernidad, no como resignación ante un hecho inevitable, sino como una oportunidad. La meta es una modernidad alternativa o algún tipo de postmodernidad. En la teología, recuerda Leonardo Boff, esto significa incluso asumir a la secularización, no como meta, sino como parte del camino. En sus palabras: “Incluso la Teología de la Liberación tiene que asimilar una buena teología de la secularización, si no, no será una buena teología de la Liberación, es decir, una teología que permite ver en la lucha de los pobres, aunque no sean cristianos, la presencia del Reino siempre que esta lucha produzca más lazos de participación y de justicia [...]”²⁶ Esta misma percepción del valor de la modernidad existe en otras áreas. Por ejemplo, a ésta están asociadas las nociones de democracia y de ciudadanía con las que operamos, aunque paradójicamente también le puedan ser atribuidos a los fracasos y a las frustraciones.

5.6 Modernidad y fe

La fe, don gratuito de Dios, se manifiesta en estilos o formas distintas durante la vida de la persona y también en la historia de la humanidad. Podríamos decir que cada época “produce” un estilo o tipo de fe que le es propio y que tampoco por ello está más cerca o más lejos del juicio y de la gracia de Dios. Me gustaría argumentar, con base en James Fowler, que el tipo de fe que caracteriza a la modernidad –y tiende a ser normativa– se cuadra en lo que este investigador denomina de “fe individuativo-reflexiva”. Para Fowler, esta etapa, la cuarta en una escala de seis, tiende a traducir símbolos para significados conceptuales. Es, por ello, una etapa “desmitologizadora”.²⁷ Él se sigue a la etapa “sintético-convencional”, en la que la necesidad de una síntesis personal es acompañada por un apego a alguna autoridad externa (institución, grupo o persona) y antecede a la “fe conjuntiva”, que se origina de la percepción que la complejidad de la vida no cabe en la lógica clara de los conceptos.

Debe ser recordado que en la identificación de etapas o tipos de fe se trata fundamentalmente de una forma de estructurar las experiencias de la vida con relación a lo trascendente. La simple sustitución de contenidos de fe, en este sentido, todavía no indica cambio de etapa tampoco verdadero crecimiento espiritual. Fowler, a partir de la posibilidad de desarrollo de la fe o, como él prefiere, del creer, define la comunidad ideal como una “ecología de la fe”, es decir, un espacio donde haya respeto

²⁶ BOFF, Leonardo. *Modelos de teología – modelos de Igreja*. Porto Alegre: IPJ, 1988. p. 10.

²⁷ FOWLER, James. *Estágios da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 154.

con distintos tipos de fe que allí conviven y encuentran condiciones para crecer por medio de la predicación, de la enseñanza, de la diaconía, de la comunión y de la liturgia.²⁸ Quizá se podría definir la dirección de este crecimiento utilizando Lutero piagetianamente, como un proceso de descentralización –de sí y de las obras– hacia la cruz de Cristo.²⁹

Por lo tanto, confrontarse con la modernidad, incluso como “destruidora” de símbolos, puede significar la posibilidad de real crecimiento para la mayor parte de las comunidades –cristianas y no cristianas– en su fe. La capacitación a un sacerdocio pleno pasa por este proceso, a menos que se quiera “proteger” a las comunidades de las dudas, muchas veces un pretexto para no dividir el poder. Para la formación teológica esto significa no menospreciar el rigor académico, desde que esta comunidad “moderna” no se satisface con clichés ni tampoco con ritualismos. Significaría, a la vez, concebir el saber académico dentro de una perspectiva más amplia de expresiones de fe, de estilos de espiritualidad diversificados y de una pluralidad de saberes.

5.7 Nuevas posibilidades para la pastoral

Hasta aquí enfatizamos, sobre todo, el rol de la racionalidad, sus límites y posibilidades. Sin embargo, los desarrollos de la modernidad traen nuevos desafíos, enseñan ángulos distintos a ser observados y revelan dimensiones olvidadas. Menciono algunas más evidentes y que de una u otra forma ya se están integrando en la acción de la iglesia, tanto en su edificación interna como de misión en el mundo.

1) El eje se desplaza del antropocentrismo machista, asociado a la racionalidad moderna, a lo que algunos caracterizan de biocentrismo, asociado al postmoderno. El ser humano –visto como la corona de la creación– es relativizado dentro de la corriente de la vida, una vez que su sobrevivencia misma depende de considerar a la vida y a la naturaleza en su conjunto. Los descubrimientos de las últimas décadas, sustenta Edgar Morin, posibilitan al ser humano tener una nueva percepción de sí mismo y de su lugar en el universo: “Henos aquí, por lo tanto”, escribe él, “minúsculos humanos, sobre la minúscula película de vida que cubre al minúsculo planeta perdido en un descomunal universo (que quizá sea éste mismo minúsculo en un proliferante pluriverso)”.³⁰ De este reconocimiento radical de finitud y de perdición puede surgir,

²⁸ FOWLER, James. *Weaving the New Creation*. San Francisco: Harper, 1991. p. 190.

²⁹ Cf. LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 2, p. 97-170.

³⁰ MORIN, Edgar et al. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995. p. 67.

según él, una nueva ética de fraternidad: “Seamos hermanos, para vivir auténticamente nuestra comunidad de destino de vida y muerte terrestres. Seamos hermanos, porque somos solidarios unos de los otros en la aventura desconocida.”³¹

2) La discusión de la modernidad y de la postmodernidad revela la complejidad de los grupos sociales, por ello, se da énfasis a abordajes sistémicos, en los cuales lo que importa no son factores considerados aisladamente, sino las relaciones que se establecen entre los diversos elementos. “Los componentes no funcionan de acuerdo con su ‘naturaleza’, sino de acuerdo con su posición en el sistema.”³² Dentro de esta perspectiva, se vuelve importante identificar la red de relaciones que existen en la comunidad. Es decir, no se trata meramente de cambiar A para obtener el resultado X (visión unicausal), ni tampoco de cambiar A+B+C para obtener X (visión multicausal), sino de ver como A, B y C interactúan para la existencia de X. Éste forma parte de una red de relaciones y será distinto a medida que las relaciones se difieren. Los conflictos evidentemente no desaparecen, aunque pueda haber una tendencia a desilusionarse dentro de una complejidad sentida como paralizadora. Pero también hay lugar para la creatividad y la originalidad en la aprensión de la realidad.

En términos, pedagógicos, el diálogo adquiere importancia, y Adriana Puiggrós, con base en Paulo Freire, ve en este concepto la matriz de un nuevo imaginario pedagógico, posibilitando ver al proceso educativo no más desde posiciones fijas de quien enseña y de quien aprende.³³ Reciente investigación acerca del ministerio educacional ha evidenciado como esta pluralidad de enseñadores ya existe en la comunidad:

En la investigación de campo constatamos que en la comunidad hay muchas más fuerzas vivas enseñando que se imagina desde el punto de vista institucional. La comunidad está llena de “maestros” dispuestos a compartir su conocimiento, sea enseñando de forma explícita a través de historias o por medio del ejemplo y del testimonio. [...] Una señora entrevistada expresó así esta conciencia y disposición: “Hoy yo también enseño donde puedo. Yo creo que todos pueden enseñar. Es sólo pasar adelante lo que uno ha aprendido. Y mira que yo he aprendido cosas.”³⁴

³¹ MORIN, et al., 1995, p. 175

³² FRIEDMAN, Edwin H. *Generation to Generation: Family Process in Church and Synagogue*. New York: Guilford, 1985. p. 15. Para la identificación de las diferencias entre el pensamiento sistémico y la causación lineal y múltiple, ver FRIEDMAN, 1985, p. 14-17.

³³ Cf. PUIGGRÓS, Adriana. *Volver a educar: el desafío de la enseñanza argentina a finales del siglo*. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina/Ariel, 1995.

³⁴ STRECK, Danilo R. (Org.). *Educação e igrejas no Brasil: um ensaio ecumênico*. São Leopoldo: IEPG; CELADEC; São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1995. p. 78.

3) Si la modernidad promueve la pluralidad de los espacios vitales, esto también incluye a la diversificación de lenguajes, además de aquella ya estudiada por la sociolingüística entre clases sociales distintas.³⁵ Pienso aquí en grupos según profesiones, edades o géneros. Si entendemos el lenguaje como algo más allá de vocabulario, este desafío se vuelve casi insuperable en la actual estructura de comunidad centralizada en la persona de un ministro o ministra.

No es raro que delante de esta situación las iglesias y las comunidades estén preguntando por su identidad. ¿Cómo los distintos lenguajes pueden convivir en la misma comunidad? ¿Qué significa el culto –generalmente comprendido como culto dominical– en esta comunidad? Sentimos estar viviendo la tensión entre dos fuerzas aparentemente contradictorias: las fuerzas centrípetas, apuntando a la fragmentación y pluralidad, y las fuerzas centrifugas, promoviendo exactamente la aproximación en bloques de países, en asociaciones de carácter global. Parece que la posibilidad de la pastoral, en este contexto, consiste en mantener esta tensión dinámica entre permitir la pluralidad de expresiones de fe y a la vez buscar la integración en una totalidad distinta de cada una de las partes y también de la simple suma de las partes. Uno de los desafíos para la teología es reconocer la diversidad de lugares teológicos (por ejemplo, los grupos dentro de la comunidad, los movimientos sociales, la enseñanza religiosa escolar y otros), manteniéndolos conectados.

4) Nosotros nos acostumbramos, en América Latina, a explicitar el lugar social del cual estamos hablando y en cuya perspectiva desarrollamos nuestro trabajo. La modernidad nos reta a hacer el mismo tipo de ejercicio con relación al tiempo. La antropóloga Margareth Mead distingue tres tipos de sociedad de acuerdo con su perspectiva de tiempo: las sociedades post-figurativas, donde el pasado es la referencia determinante; las sociedades configurativas, que acentúan el presente; y las sociedades pre-figurativas, que hacen del futuro su punto de referencia.³⁶ Creo que, en América Latina, estas tres perspectivas coexisten, muchas veces en la misma comunidad, aunque con énfasis distintos. ¿Cuál es la lectura del tiempo que da base a nuestra práctica? ¿Qué tipo de lectura las comunidades o los grupos en las comunidades está haciendo? Esta problemática parece estar retratada en el informe de investigación del Núcleo Avanzado de 1993 de la Facultad de Teología de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB), que ha realizado investigaciones en la Región Metropolitana de São Paulo: en aquel contexto de gran ciudad, la comunidad

³⁵ Para un estudio de los códigos lingüísticos, según Basil Bernstein, en la pastoral popular, cf. TREIN, Hans. *O evangelho no Clube de Mães*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 1993. (Série Teses e Dissertações 3), p. 137-149.

³⁶ Cf. MEAD, Margareth. *Culture and Commitment*. Garden City (NY): Natural History; Doubleday, 1970.

luterana representa “el último refugio seguro” para las personas,³⁷ una institución –en las categorías de Mead– post-figurativa. Sin embargo, el informe también deja claro que son pocas las personas que buscan esta misma comunidad. ¿Y las demás? ¿No podrían ver en la perspectiva de tiempo en la cual concebimos a la iglesia como una de las dificultades el servicio pastoral, mayormente en el área urbana? Es conveniente recordar que no se trata de negar el pasado y la memoria, sino de identificar la perspectiva de donde se hace la lectura de la vida, incluso del pasado, buscando sintonía con las comunidades que todavía existen (o resisten) y con personas que pueden venir a constituir nuevas comunidades, quizá distintas.

5) La tendencia a la pluralidad crea nuevas e interesantes posibilidades para la relación entre ciencia y teología, entre espiritualidad y vida. No es por menos que surge con mucha fuerza la pregunta por el específico de la teología y del trabajo pastoral. De finales, hacer teología no es hacer algún tipo de sociología, psicología, antropología o economía. La función de la pastoral no es crear sindicatos, asociaciones de vecinos o promover lucha de clases. Se ha aprendido, en la iglesia, que hay personas que hacen esto con más competencia y propiedad. Entonces, ¿cuál es lo específico de la actuación de la iglesia?

Leonídio Gaede ha intentado captar este específico con la imagen del rancho construido por los agricultores en las labranzas que están lejos de la casa.³⁸ Es el lugar de guardar el agua y la comida, el lugar de descansar y conversar, de guardar y afilar las herramientas. Aparentemente no ocurre nada útil en esta casita, puesto que el trabajo en sí mismo pasa afuera, en la labranza. Pero la vida en el campo no sería la misma sin el rancho –si es que sería posible.

La relación del rancho con el campo, sin embargo, no es sin problemas. Utilizando la terminología académica, se trata de un problema epistemológico, es decir, de redefinir el *status* que las afirmaciones científicas y las afirmaciones teológicas reclaman a sí mismas de la naturaleza y del mundo al definir nuestro rol como iglesia en el mundo. El momento es de búsqueda, bien sintetizada en la pregunta de van Huisteen: “¿Es de alguna forma posible relacionar significativamente el mundo fragmentado de la teología contemporánea?”³⁹ O, otra vez en términos pastorales, ¿cómo puede ser superada la fragmentación de la experiencia que la modernidad promueve, relegando la espiritualidad a un lugar propio, en el caso, al rancho?

³⁷ NÚCLEO AVANÇADO. *O concreto, a massa e a Igreja*: aspectos e desafios do povo de Deus na grande cidade. Santos, junho de 1993, p. 38.

³⁸ GAEDE, Leonídio. *A Igreja e o vento*: documento para estudo. Consulta Nacional sobre Missão, IECLB, maio de 1993.

³⁹ HUYSTEEN, J. W. van. *Theology and Science: The Quest for a New Apologetics*. *The Princeton Seminary Bulletin*, Princeton, v. 17, n. 2, 1993, p. 116.

5.8 ¿Todavía la praxis?

El elemento determinante para definir a los tipos de pastoral en América Latina ha sido la manera de acción en el mundo y sobre el mundo, es decir, la praxis histórica. La teología latinoamericana pasó a ser conocida como *teología de la praxis*. Si preferimos, una teología moderna: el ser humano, criatura y co-creador, es visto como sujeto de su destino. De hecho, es imposible imaginar un mundo transformado que no haya pasado por la praxis humana y, en el caso particular de América Latina, seguir afirmando la praxis como eje de la pastoral no es una cuestión filosófica, sino de sobrevivencia de los grandes contingentes de la población que están prohibidos de compartir los frutos de la modernidad. El problema es que, muchas veces, la praxis pasó a ser reducida a lo que está al alcance de las manos. Lo que se vuelve necesario es incorporar nuevos elementos a esta praxis: el cuerpo de hombres y mujeres, sus sueños, sus esperanzas, sus mitos y símbolos.

Hay que reconocer también la pluralidad de los sujetos históricos: hay el hombre pobre y la mujer pobre, el jornalero y el joven universitario desempleado, el obrero sindicalizado y el trabajador que vive de chapuzas. Incluso la pastoral de clase media ya no es vista como antagónica a la pastoral popular o como objeto de desconfianza. En otras palabras, los sujetos pasan a ser vistos en su complementariedad en el complejo enredo que constituye la sociedad. Si ya no existen un único sujeto y la única utopía, uno de los desafíos de la pastoral quizá sea lo de mediar el encuentro de las utopías pequeñas, fragmentos de mundos a ser construidos. De finales, el reino de Dios también es experimentado en fragmentos, sin embargo, no por ello deja de ser completo y verdadero.

En resumen, vivimos en una parte del mundo que para la mayoría del pueblo no es un lugar bueno, según la voluntad creadora de Dios en Génesis. Los discursos postmodernos tienen la capacidad de deconstruir visiones totalitarias y equivocadas de la historia y del sujeto, pero con ello corren el riesgo de deconstruir la propia historia y el propio sujeto en cuanto agente transformador de su mundo. Por otra parte, como se ha dicho al inicio, este mundo ya no es el mismo y, considerando que no cambiará por un acto de magia o por la casualidad, hay que reconocerlo para que pueda ser transformado.

5.9 Los modelos y su lectura

Una visión ampliada de praxis hace que veamos el actuar de la iglesia en su complejidad y diversidad. Si paradigmas y modelos rígidos y totalizadores deben ser criticados, por querer meter la realidad dentro de camisas de fuerza, también debemos tener conciencia del peligro que representa la negación de la existencia misma de paradigmas o modelos. En el caso de la literatura, se habla de la sustitución de paradigmas por sintagmas, es decir, la referencia serían las pequeñas unidades de significación.⁴⁰ Traduciendo al campo de la pastoral, la referencia serían las diversas experiencias, cada cual con una significación propia. Creo que, muchas veces, ya hemos corrido este riesgo (¿postmoderno o pre-moderno?) y por ello parecemos condenados a destinos de Sísifo, es decir, repetir las experiencias –en centenas de encuentros y consultas– sólo para volver a empezar todo otra vez.

Una condición para realizar este levantamiento es darse cuenta que hay maneras distintas de leer los modelos, éstos comprendidos como una mediación entre la teoría y la práctica. Me valgo aquí del análisis de Ian Barbour, que ha identificado cuatro maneras de leer los modelos: a) el realismo ingenuo, que presupone que el modelo es una especie de foto de la realidad; b) el “positivismo”, que presupone que el modelo resume los datos; c) la “visión instrumentalista”, que ve a los modelos como mera ficción útil; d) el “realismo crítico”, defendido por el autor, que sostiene que los modelos son construcciones humanas en un intento de representar al mundo.⁴¹ Por lo tanto, algo entre el realismo ingenuo y la visión instrumentalista, que lleva en serio la dialéctica entre la objetividad y la subjetividad. Entiendo que esta comprensión de modelo permite tanto la libertad ante un panorama plural y confuso como la definición de criterios como señales para el análisis.

No he pretendido identificar modelos en este capítulo, sino reflexionar sobre los desafíos que la búsqueda de los mismos representa. Parece haberse evidenciado que será difícil encontrarlos listos, en libros. Tampoco la mera práctica los ofrece. Creo que una condición fundamental para esto es escuchar a las personas mientras articulan sus preguntas y respuestas acerca de la fe y de la iglesia que son o quieren ser. Uno de los aportes significativos de Lutero al movimiento de la Reforma, según Vitor Westhelle, consistía en, “mirando al pueblo en la boca”, ayudarlo a expresar sus aspiraciones y

⁴⁰ CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. Trad. Adail V. Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1992. p. 94.

⁴¹ BERRYMAN, Jerome (Ed.). *Life Maps*. Waco (Texas): Word, 1985. p. 176.

deseos.⁴² Puede ser un buen consejo para descubrir las formas adecuadas de ser iglesia hoy.

5.10 Pastorear la esperanza

Los mapas que haremos quizá no apunten a grandes salidas. Paradójicamente, como enseña la discusión acerca de la modernidad, la tierra prometida nunca estuvo a la vez tan cerca y tan lejos. Tan cerca, porque toneladas de granos se pudren delante de gente que se muere de hambre. Tan lejos, porque los cambios siguen sucediendo para que todo se quede igual o peor.

Delante de este panorama, la esperanza misma –la última a morirse– está en peligro. Paulo Freire capta muy bien el espíritu de la época cuando describe la trayectoria de la *Pedagogía del oprimido* hacia la *Pedagogía de la esperanza*. Así como el primer libro no era una pedagogía para el oprimido, el último no es una pedagogía para la esperanza. Se trata, ante la esperanza como necesidad ontológica, de cuidar para que esta –en sus palabras– no se transforme en desespero. “De ahí la precisión de una cierta educación de la esperanza.”⁴³ La expresión “pastorear la esperanza”, en este texto, tiene un sentido semejante. Se trata de cuidar de la esperanza frágil, de buscar a la esperanza perdida, de orientar a la esperanza sin rumbo, de esperar en contra de la esperanza. Como cristianos, no tenemos ningún atajo que nos permita a nosotros un reconocimiento privilegiado de la modernidad o de cualquier otra cuestión de la realidad. Vivimos las mismas contradicciones y búsquedas que todas las otras personas. En este sentido, recuerda Néstor Míguez, nuestro testimonio – como espacio generado en nosotros por el Espíritu – no se orienta por lo que “sabemos”, sino por quien amamos y por lo que esperamos.⁴⁴

⁴² Cf. WESTHELLE, Vitor. *Luther and Oppression: Looking People in the Mouth*. 1992. Digitado.

⁴³ FREIRE, 1993, p. 11.

⁴⁴ MÍGUEZ, Néstor. *Desafíos éticos y pastorales*. CLAI – Consulta sobre MERCOSUL. Porto Alegre, 1992. Digitado.

Bibliografia

- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. A condição pós-moderna como desafio à pastoral popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 53, n. 209, p. 99-113, mar. 1993.
- BERGER, Peter. *Um rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BERGER, Peter; BERGER, Brigitte; KELLNER, Hansfried. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random, 1973.
- BERMAN, Marshal. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.
- BERRYMAN, Jerome (Ed.). *Life Maps*. Waco (Texas): Word, 1985.
- BOFF, Leonardo. *Modelos de teologia – modelos de Igreja*. Porto Alegre: IPJ, 1988.
- CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. Trad. Adail V. Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1992.
- DEMO, Pedro. *Desafios modernos da educação*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DREHER, Luís H. A pastoral entre a morte e a vida da utopia. In: DREHER, Luís H. *Religião, verdade e utopia*. São Leopoldo: IEPG, 1993. p. 31-38. (Ensaio e Monografias, 2).
- DUSSEL, Enrique. 1492: *o encobrimento do outro* (A origem do mito da modernidade). Petrópolis: Vozes, 1993.
- FOWLER, James. *Estágios da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- _____. *Weaving the New Creation*. San Francisco: Harper, 1991.
- FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- _____. *Pedagogia da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- FRIEDMAN, Edwin H. *Generation to Generation: Family Process in Church and Synagogue*. New York: Guilford, 1985.
- GAEDE, Leonídio. *A Igreja e o vento: documento para estudo*. Consulta Nacional sobre Missão, IECLB, maio de 1993.
- GEIGER, Luís Inácio. A ambivalência da pastoral popular face à razão moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 25, n. 66, p. 163-180, 1993.
- HUYSTEEN, J. W. van. Theology and Science: The Quest for a New Apologetics. *The Princeton Seminary Bulletin*, Princeton, v. 17, n. 2, 1993.
- LIBÂNIO, João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Primeiros Passos).
- LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Trad. José B. de Miranda. Lisboa: Gradiva, 1989.
- LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. v. 2, p. 97-170.
- MEAD, Margareth. *Culture and Commitment*. Garden City (NY): Natural History; Doubleday, 1970.

- MÍGUEZ, Néstor. *Desafios éticos y pastorales*. CLAI – Consulta sobre MERCOSUL. Porto Alegre, 1992. Digitado.
- MOREIRA, Alberto. O projeto de humano da modernidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 51, n. 202, p. 389-410, jun. 1991.
- MORIN, Edgar et al. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995.
- MURAD, Afonso. O amadurecimento litúrgico das CEBs e os sinais de uma nova espiritualidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 52, n. 208, p. 828, dez. 1992.
- NÚCLEO AVANÇADO. *O concreto, a massa e a Igreja*: aspectos e desafios do povo de Deus na grande cidade. Santos, junho de 1993.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Igreja e modernidade: o caminho das CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 52, n. 208, p. 814-32, dez. 1992.
- PUIGGRÓS, Adriana. *Volver a educar*: el desafío de la enseñanza argentina a finales del siglo. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina/Ariel, 1995.
- ROUANET, Sérgio Paulo. Do pós-moderno ao neo-moderno. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 84, p. 86-97, jan./mar. 1986.
- SANTA ANA, Julio. Anomalias e paradigmas numa época de transição. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 276, jul./ago. 1994.
- SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Primeiros Passos).
- STRECK, Danilo R. Educação Cristã: uma proposta de diálogo entre teologia e pedagogia. In: CELADEC. Um diálogo entre a teologia e a pedagogia numa perspectiva latino-americana. *Cadernos de Estudo*, n. 26, Curitiba, 1991.
- STRECK, Danilo R. (Org.). *Educação e igrejas no Brasil*: um ensaio ecumênico. São Leopoldo: IEPG; CELADEC; São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1995.
- TEIXEIRA, Faustino L. C. et al. *CEBs, cidadania e modernidade*: uma análise crítica. São Paulo: Paulinas, 1993. (Perspectivas Pastorais, 14).
- TREIN, Hans. *O evangelho no Clube de Mães*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 1993. (Série Teses e Dissertações 3).
- WESTHELLE, Vítor. *Luther and Oppression*: Looking People in the Mouth. 1992. Digitado.
- ZILLES, Urbano. *A modernidade e a Igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

PARTE 2

Disciplinas específicas de la Teología Práctica

Capítulo 6

Liturgia

Nelson Kirst

6.1 El culto, rancho en el campo de la comunidad cristiana

El rancho en el campo es un espacio importante en muchas regiones de Brasil. Imagínese una familia de agricultores que sale a trabajar en un rincón de la tierra localizado a uno o dos kilómetros de la casa. En la mañana bien temprano todos se ponen en camino, en la carreta, llevando azadas, hoces, machetes, arado y la canasta con la merienda. Cuando llegan allá, dividen las tareas y se lanzan al trabajo. Trabajan duro por dos horas y entonces se recogen a descansar un rato. En algún punto de aquel campo está el rancho, construcción tosca de tres paredes y un techo sencillo.

Es en el ambiente acogedor del rancho en el campo que la familia campesina, luego de la primera tanda de azada y arado, se recoge, descansando el cuerpo, fortificándose de pan, agua fresca y charla – para, media hora más tarde, volver a la azada y al arado y mezclar su sudor con la tierra en otra jornada. La familia va del campo hacia el rancho y sale fortificada del rancho hacia el campo. El rato en el rancho no tiene sentido sin el trabajo en el campo. Y el trabajo en el campo se agota en agitación y cansancio sin la parada en el rancho.

El culto es el rancho en el campo de la comunidad cristiana,¹ porque *culto es el encuentro de Dios con su comunidad*. El culto está imbricado hasta el meollo con cada una de todas las demás manifestaciones en el campo de la comunidad cristiana, como la educación cristiana, la diaconía, la misión, la consejería pastoral, la edificación

¹ Consta que esta metáfora fue creada por Leonídio Gaede. Otra buena metáfora para representar la relación entre el culto y la vida de la comunidad es la del corazón, con sus movimientos de sístole y diástole. Fue desarrollada por ALLMEN, J. J. von. *O culto cristão: teologia e prática*. São Paulo: ASTE, 1968. p. 60s.

de la comunidad. El culto cristiano no tiene sentido sin este trabajo en el campo. Y todo este trabajo se resbala, se agota en agitación y cansancio, en caso que no sea realimentado y reorientado en el encuentro con Dios, en el culto. Cualquier actividad de la comunidad cristiana que no brote del encuentro con Dios en el culto o que no conduzca a este encuentro no tiene ninguna importancia.

Aquella media hora de descanso en el campo se desarrolla en una secuencia ordenada de elementos y formas: la configuración del rancho, los lugares de los objetos y de cada cual, la hora determinada, la canasta con la comida, la mano que distribuye y la mano que recibe, el gesto que extiende la jarrita y el gesto que lleva a la boca, las fórmulas habladas, las historias contadas, las instrucciones compartidas, las miradas expresivas, los símbolos y sus significados. Un conjunto ordenado y establecido de elementos y formas.

De la misma manera, liturgia es el conjunto de elementos y formas (espacios, lugares, tiempos, objetos, funciones, gestos, fórmulas, historias, instrucciones, miradas, símbolos y significados) por medio de los cuales se realiza el encuentro de Dios con su comunidad.

La teoría y la praxis de la liturgia son tareas de la Ciencia Litúrgica, una rama de la Teología Práctica, y se sostiene sobre cuatro pilares: bíblico, teológico, histórico y de las ciencias humanas.

6.2 Perspectivas bíblicas

La primera comunidad cristiana siempre se consideró estrechamente vinculada al culto israelita, cultivado tanto en el Templo de Jerusalén como en las sinagogas locales. Los escritos sagrados israelitas la ayudaron a tener una noción clara de un Dios que se manifiesta en la historia, que permite ser encontrado en tiempos y lugares específicos y que, en estos tiempos y lugares, acepta la adoración de su comunidad, hace saber su voluntad, por medio de su Palabra, y renueva su alianza a través de ritos establecidos. La comunidad cristiana primitiva se identificaba en la comunidad de este culto israelita, asimiló muchos de sus elementos y los transformó, sometiéndolos a un cuño cristiano. Uno de los elementos más genuinos heredados de la tradición israelita por los cristianos es la acción de gracias, una forma de oración que alaba al Señor, exaltando narrativamente a sus grandes hechos a lo largo de la historia.

Aunque haya recibido mucho del antecesor israelita, el culto cristiano sólo puede ser comprendido, en su esencia a partir del Nuevo Testamento. Este no le dedica ningún tratado sistemático. Nos brinda, sin embargo, con tres pasajes muy relevantes a su respecto.

Una está en Mateo 18:20: “Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos”. Se destacan dos aspectos en esta preciosidad bíblica. Uno de éstos es la disponibilidad del Señor. Él no se recoge a sitios inaccesibles ni tampoco a determinadas épocas y horarios imposibles de ser encontrado. Se coloca libre y generosamente a la disposición de la comunidad, para que ésta lo encuentre cuando y dondequiera, bastando que invoque su nombre. Es gracias a esta irrestricta y graciosa disponibilidad que una comunidad cristiana puede marcar un horario y un lugar de culto y confiar que el Señor comparecerá al encuentro.

Hay otro aspecto a ser resaltado en este texto: la comunidad reunida en su nombre es la señal por excelencia de la presencia de Dios entre nosotros. Es allí, en medio de las personas, que Dios está. Es allí que Dios quiere donarse en la palabra y en el sacramento, y recibir la súplica, la alabanza, la gratitud. Es allí –y no en un altar majestuoso, alejado y distante, o en el recóndito marco de la torre– que Dios quiere dejarse involucrar en el encuentro con su comunidad. Resultan de ahí consecuencias de las más radicales a la configuración del espacio litúrgico en nuestras iglesias.

Más antiguo es el pasaje de 1 a los Corintios 11.24 y 25, donde Pablo reproduce las palabras de institución de la Cena, tal como las “recibí del Señor” (v. 23). Y por dos veces leemos ahí: “haced esto en memoria de mí”. Encontramos en estas palabras un aspecto más de la fundamentación bíblica del culto cristiano: Dios quiere que su comunidad se encuentre con él. Para que esto suceda, Jesús instaura un rito. Jesús cuenta con la continuidad de tales comidas comunitarias y determina que, cuando sus discípulos se reúnan otra vez para tal cena, lo hagan “en memoria de mí”.

También es importante Hechos 2.42-47. Al describir de forma sucinta la vida de la primera comunidad cristiana en Jerusalén, este trecho menciona dos veces el “partimiento del pan”. Con este término, Los Hechos de los Apóstoles designa aquel acontecimiento que Pablo denomina Cena del Señor. Se trata de un acto litúrgico, combinado con una comida. La mención repetida del “partimiento del pan” indica que la celebración de la Cena era un acto de culto frecuente y sobresaliente en la vida de la primera comunidad.

Estos tres pasajes del Nuevo Testamento nos ofrecen, por lo tanto, elementos fundamentales para la comprensión del culto cristiano:

- La comunidad celebra el culto porque Dios se coloca a la disposición para encontrarse con la comunidad reunida, en medio de ésta, donde ésta así desearlo (Mt. 18.20);
- La comunidad celebra el culto porque Dios quiere que su comunidad se encuentre con él (1Cor. 11.24-25);
- La primera comunidad cristiana correspondió a esta disposición y voluntad de Dios, haciendo de la celebración frecuente de culto, en la forma del “partimiento del pan”, uno de los aspectos más sobresalientes de su existencia (Hch. 2.42-47).

Son bases bíblicas suficientes y muy precisas para orientar la liturgia de la iglesia.

6.3 Perspectivas teológicas

Durante las últimas tres décadas, el libro del teólogo reformado suizo J. J. von Allmen, *O culto cristão*, ha sido la más saliente obra litúrgica del ámbito protestante en lengua portuguesa.² La amplia fundamentación teológica del culto cristiano es una de sus características más relevantes. Destaquemos algunos de sus elementos.

Existe, según von Allmen, una doble fundamentación cristológica de la adoración de la iglesia”:

[...] el culto terreno celebrado por la vida, muerte y glorificación del Cristo encarnado, y el culto celeste que, en la gloria Él celebra hasta el día del mundo venidero. En otras palabras, la adoración terrena que Jesucristo ofreció desde Su nacimiento hasta Su muerte, y que los evangelios sinópticos presentan en una estructura que debe ser celebrada por el culto en la Iglesia, se vuelve, mientras los cristianos aguardan a la liturgia eterna del Reino, la base de un doble culto, a saber: primero, la ofrenda celeste de Cristo, extensión y florecimiento del ministerio de Jesús en Jerusalén y, segundo,

² Ha sido uno de los libros más importantes publicados por la Asociación de Seminarios Teológicos Evangélicos (ASTE), dentro de su programa de traducciones de los años de 1960. Se lee en la contraportada: “La presente traducción fue hecha del original francés todavía no publicado, sirviendo de fuente subsidiaria, por indicación del mismo Prof. Von Allmen, la edición inglesa: *Worship, its theology and practice*. Londres: Lutterworth Press, 1965”. La obra se encuentra agotada desde hace mucho tiempo. Se espera que la misma receptividad sea dedicada entre nosotros al libro del metodista James F. WHITE, *Introdução ao culto cristão*, traducido del original inglés y publicado en 1997 por la Editora Sinodal. Traducida para muchas lenguas, la obra de White es utilizada en casas de formación teológica de prácticamente todas las iglesias históricas (incluso católicas), en todos los continentes.

la adoración de la Iglesia en la tierra, recapitulación del ministerio de Jesús tanto en Galilea como en Jerusalén.³

El culto cristiano es anamnesis. En éste sucede “la recapitulación de la historia de la salvación, a medida que reactualiza el pasado, anticipa el futuro y glorifica el presente mesiánico.”⁴

No se trata meramente de ponerse a la corriente de los hechos de esta historia, sino de tirarse adentro de la corriente de estos hechos. [...] no se trata de dar informaciones acerca de hechos, sino de dejarse alcanzar por el contenido de los hechos mismos. Además: se trata, me atrevo afirmar, del hecho por el cual un ser humano o un evento es “insertado” en el evento crucial del Viernes Santo y de la Pascua y del hecho mediante el cual este evento crucial de la historia de la salvación es “insertado”, en el curso de los siglos que lo suceden, en este o en aquel ser humano o evento específico.⁵

La historia de la salvación, por lo tanto, sigue de manera eficaz en la forma de anamnesis de su evento central.⁶ [...] Se puede por ello afirmar que el culto cristiano es uno de los agentes más importantes de la historia de la salvación. [...] Esta es una de las razones por la cual éste es necesario.⁷

Para el estudio de otras importantes dimensiones teológicas del culto cristiano se recomienda, de la obra de von Allmen, en particular la lectura del capítulo II, sobre “el culto, epifanía de la Iglesia,”⁸ y del capítulo V, sobre “la necesidad del culto.”⁹

6.4 Perspectivas históricas

Quien empieza a ocuparse por la liturgia se da cuenta muy temprano que en este ámbito no está solo y no está empezando desde el principio. Detrás hay casi dos mil años de liturgia cristiana. Y, antes de esto, más de un milenio de liturgia judaica, que influenció fuertemente al culto cristiano.

³ ALLMEN, 1968, p. 25.

⁴ ALLMEN, 1968, p. 35.

⁵ ALLMEN, 1968, p. 39.

⁶ ALLMEN, 1968, p. 40.

⁷ ALLMEN, 1968, p. 41.

⁸ ALLMEN, 1968, p. 47-65.

⁹ ALLMEN, 1968, p. 133-149.

Esas incontables generaciones de fieles y comunidades ya hicieron liturgia. Sus caminos y descaminos litúrgicos, de una forma o de otra, desembocan en estos días y condicionan a la liturgia contemporánea.

El culto cristiano puede ser visto como un río que nace de dos vertientes: la primera comunidad cristiana y la sinagoga judaica. De la primera comunidad cristiana heredó la Cena, que desde hace muy temprano se llama Eucaristía. De la sinagoga judaica, que los primeros cristianos todavía frecuentaron durante algún tiempo, le vino la Liturgia de la Palabra. No tardó para que la Eucaristía fuera combinada con la Liturgia de la Palabra, volviéndose ésta como la introducción de aquella. Fue esta combinación que vino a llamarse misa. Su primer registro documental aparece en Justino Martín,¹⁰ a mediados del siglo 2, lo que quiere decir que ésta ya debe haber sido practicada a algún tiempo antes. Cada bloque de esta combinación tenía tres partes. Era así la estructura básica más antigua del culto cristiano:

LITURGIA DE LA PALABRA

Lecturas bíblicas

Interpretación

Oración de intercesión

LITURGIA DE LA EUCARISTÍA

Preparación de la mesa

Oración Eucarística

Comunión

Esta estructura básica del culto cristiano no es sólo la más antigua que podemos documentar, sino es también aquella que se mantuvo a través de los tiempos, siendo solamente alterada por algunas tradiciones descendientes de la Reforma.¹¹

Con el pasar de los siglos, este núcleo original ha sufrido ampliaciones y también algunos cortes. Hubo ampliaciones en la Liturgia de la Palabra (aumento

¹⁰ Vivió alrededor de 150 d.C. Fue convertido al cristianismo en Éfeso, en Asia Menor, y luego tuvo actuación destacada como teólogo en Roma. Es conocido por sus dos "Apologías".

¹¹ Fue Zwinglio – y no Lutero ni tampoco Calvino – el que transformó un culto especial de predicación llamado *pronaus* en el culto dominical, eliminando con esto a la Eucaristía, aquella parte genuinamente cristiana de la vida celebrativa regular de la comunidad. (Cf. ALBRECHT, Christoph. *Einführung in die Liturgik*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. p. 30 e 53.) La mayoría de las Iglesias procedentes de la Reforma acabaron siguiendo esta tendencia.

del número de lecturas bíblicas, introducción de cánticos intermediarios entre las lecturas, inclusión del Credo) y en la Liturgia de la Eucaristía (gesto de la paz, ofrenda, diversos cánticos). Una verdadera inflación ha ocurrido desde la Liturgia de la Palabra en adelante, donde se ha desarrollado una voluminosa Liturgia de Apertura. Los incrementos de la Liturgia de Cierre fueron mínimos (solamente bendición y envío).

Los últimos elementos integrados en la liturgia dominical de la iglesia del Occidente¹² fueron: penitencia individual, con confesión de culpa y absolución (siglo 9),¹³ el Credo (profesión de fe –inicio del siglo 11) y la bendición final (siglo 12).

A la par de estos agregados, ocurrieron cortes lamentables. En la iglesia del Occidente fueron reducidas las lecturas bíblicas, la interpretación de la Palabra ha desaparecido en gran parte y la oración de intercesión llegó a ser eliminada por completo. Fue sólo en el nuevo misal de 1970 que la Iglesia Católica Apostólica Romana tornó otra vez obligatorias a la homilía y la oración de intercesión.

De manera general, se percibe a lo largo de la historia y todavía en nuestros días, en la mayoría de las tradiciones litúrgicas, una recurrente tendencia a aumentar lo secundario y cortar lo esencial.

Lutero, litúrgicamente conservador, permaneció bastante fiel a la liturgia heredada de la iglesia occidental, alterándola solamente en los puntos que él lo juzgaba teológicamente imprescindibles. Otros ramos de la Reforma, y también las iglesias luteranas posteriores, desarrollaron, a lo largo de los siglos subsecuentes, liturgias de características muy propias.¹⁴

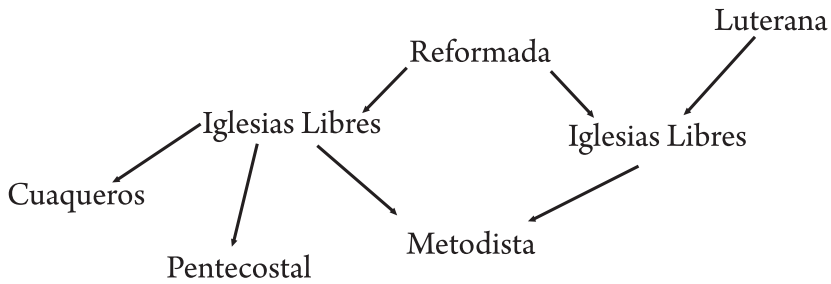
James F. White identifica a siete distintas tradiciones litúrgicas protestantes, que pueden ser representadas en el siguiente gráfico:¹⁵

¹² Todavía en el siglo 2 la iglesia cristiana tomó rumbos litúrgicos distintos en el Occidente y Oriente. Por Occidente se comprenden los territorios hoy abarcados por África del Norte, Italia, Francia, España y Portugal (más adelante también las tierras de la actual Alemania). El Occidente tenía su sede en Roma. La iglesia oriental quedaba hacia el este. Su centro era en Constantinopla.

¹³ Lutero no incluyó un acto penitencial en las dos grandes liturgias que elaboró (1523 y 1526). Algunas tradiciones protestantes “democratizaron” la antigua oración preparatoria de los oficiantes. Esta oración preparatoria “democratizada” pasó a ser comprendida como confesión de pecados y, como tal, entró en el culto regular de muchas tradiciones de la Reforma.

¹⁴ Una de éstas es la liturgia todavía en boga en gran parte de la Iglesia de Confesión Luterana en Brasil, creada con fines eminentemente políticos, en principios del siglo 19, por un imperador prusiano y trasplantada a Brasil por inmigrantes alemanes. Más detalles en TESCHE, Sívio. *Vestes litúrgicas: elementos de prodigalidade ou dominação?* São Leopoldo: IEPG; Sinodal, 1995. (Teses e Dissertações, 5). p. 93-123.

¹⁵ WHITE, James F. *Introduction to Christian Worship*. Nashville: Abingdon, 1988. p. 42. El gráfico fue omitido en la segunda edición, que sirvió de base para la versión en portugués.



El gráfico se mueve desde arriba hacia abajo, desde el siglo 16 hasta el siglo 20. Las tradiciones representadas más a la derecha son las litúrgicamente más conservadoras.

6.5 Perspectiva de las ciencias humanas

El culto cristiano es una reunión de gente, una forma de comunión humana. A esta forma de comunión humana valen, en muchos sentidos, las mismas condiciones y reglas que también orientan a otras formas de reunión y comunión. En otras palabras: lo que pasa con y entre las personas reunidas en la platea de un teatro, en la reunión de un partido político, en la asamblea del sindicato, en la reunión del condominio o en un estadio de fútbol. Por mucho tiempo la Ciencia Litúrgica sólo miró el culto cristiano en la perspectiva bíblico-teológica e histórico-teológica. Es sólo en las últimas décadas del siglo 20 que ésta ha empezado a llevar más en serio al segundo compañero del encuentro que se realiza en el culto: la comunidad celebrante, la asamblea litúrgica como grupo de personas.

Esta comunidad no es una reunión de gente congregada por casualidad. Es la reunión de personas que fueron bautizadas en un sólo Espíritu para formar un solo cuerpo (1 Cor. 12.13). “Y este Cuerpo se vuelve visible y crece en intensidad en el momento de la reunión.”¹⁶ Para la liturgia es importante darse cuenta que un cuerpo colectivo necesita poder palpitar, articularse, expresarse, moverse como cuerpo.

Como un encuentro de Dios con su comunidad, el culto cristiano es un lugar donde las personas participan, ven, hablan, sienten, piensan, tocan, se mueven e

¹⁶ BUYST, Ione. *Celebração do domingo*: ao redor da palavra de Deus. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. (Coleção Equipe de Liturgia, 5), p. 35.

interactúan las unas con las otras, donde las personas llegan con un inmenso bagaje de vivencia, y de donde regresan hacia un mundo de intensas relaciones y experiencias. Por ello, quien hace liturgia puede aprender mucho de las ciencias humanas.

Se siguen algunas breves muestras de lo que las ciencias humanas pueden aportar a la comprensión y realización del evento litúrgico.

La Ciencia de la Comunicación, por ejemplo, además de lo mucho que nos enseña acerca de la comunicación verbal (crucial para la Homilía), abre nuestros ojos también para la comunicación no verbal. Las personas no se comunican solamente por medio de palabras. También se interrelacionan a través de lenguajes no verbales, que operan con, a la par de y en lugar del habla oral.

Podemos distinguir cuatro tipos de lenguajes no verbales:¹⁷ a) formas de expresión directamente vinculadas al habla (volumen, frecuencia, timbre, cadencia, aspereza, agresividad, acentuación, etc.); b) otros elementos y procesos acústicos (música, órgano, campanas, arrastrar de los pies, rechinar de los bancos, aplaudir, etc.); c) formas de expresión que se relacionan con nuestro cuerpo (mímica, gesticulación, posturas, movimiento, locomoción, etc.); d) formas de expresión relacionadas con determinados objetos y formas de representación (vestimentas, paramentos, elementos sacramentales, arquitectura, colores, artes plásticas, símbolos litúrgicos, etc.).

La comunicación no verbal es, en general, más intensa y más profunda que la comunicación oral, ya que alcanza mucho más a nuestros sentimientos y emociones que a nuestra razón. Por ello es casi siempre muy difícil colocar en palabras el mensaje transmitido por la comunicación no verbal. Probablemente estamos todavía muy lejos de comparar cuánto de comunicación no verbal acontece en un culto cristiano que por medio de la comunicación verbal.

Se sigue un fragmento de lo que puede enseñar la Antropología. Josittis¹⁸ trabaja la relación identidad / grupo / ritual y recuerda: las personas sólo pueden sobrevivir en grupos, y la relación con grupos es decisiva para la vida de los individuos, incluso en culturas altamente complejas de la sociedad industrial. Las situaciones sociales que

¹⁷ BIERITZ, Karl-Heinrich. *Im Blickpunkt: Gottesdienst*: theologische Informationen für Nichttheologen. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. p. 18-19.

¹⁸ JOSUTTIS, Manfred. *Der Weg in das Leben*: eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. München: Kaiser, 1991. p. 22-23, apoyando-se em MÜLLER, K. E. *Das magische Universum der Identität*: Elementarformen sozialen Verhaltens – ein ethnologischer Grundriss. Frankfurt: [s. n.], 1987.*

son de relevancia especial para la vida de un grupo pasan por una esquematización, cuyo objetivo es acentuar su significado y potenciar su efecto. Esta esquematización es realizada por medio de rituales. Por el ritual, el respectivo evento es protegido contra la arbitrariedad y voluntariedad, que lo harían menos controlable y previsible. El grado de ritual aumenta a medida que crece el carácter sensitivo y la importancia del acontecimiento en cuestión. El ritual es más acentuado en situaciones críticas, como actos importantes de iniciación o procesos de importancia central para el grupo. La finalidad del ritual consiste en:

- Dar un alto grado de transparencia y de claridad y un carácter de regularidad a los procesos de comportamiento dentro de una sociedad;
- Con esto, tornar más fáciles y confiables la comunicación y la comprensión de los miembros del grupo entre sí;
- Hacer que las reacciones de los individuos sean pronosticadas y la cooperación más eficiente;
- Reducir a lo máximo las tensiones que muchas veces surgen de malentendidos.¹⁹

La relevancia de estos enunciados para la relación individuo / comunidad / culto es más que obvia. Además del ritual, la Antropología nos ayuda a entender la importancia de los roles y de las reglas de conducta cuando personas se encuentran²⁰ y, sobre todo, el involucramiento del cuerpo y de los sentidos en la celebración.²¹

Uno de los frutos principales de la incursión por las ciencias afines y del (re) descubrimiento de lo humano en la liturgia es el énfasis que ha sido dado a la atmósfera, al clima, al ambiente del culto cristiano.²²

6.6 Culto cristiano acontece en el tiempo

Al encarnarse, Dios se sometió a las categorías de tiempo y espacio a fin de volverse accesible a la humanidad. De la misma forma, se dispone a ser encontrado, en el culto, dentro de las categorías de tiempo y espacio.

¹⁹ JOSUTTIS, 1991, p. 22-23.

²⁰ Cf. BIERITZ, 1987, p. 29-31.

²¹ Cf. Referente al bellissimo capítulo V sobre "acciones, gestos, ritos y símbolos" de BUYST, 1991, p. 89-99.

²² BUYST, 1991, p. 34-44, trabaja con gran sensibilidad esta dimensión de la liturgia.

Comunidades cristianas se encuentran con Dios en tiempos específicos. El primer tiempo específico observado por los cristianos en su vida celebrada fue el *domingo*, día inicial de la semana, llamado “día del Señor”.²³ Se destacaba el domingo como día de la resurrección de Cristo. “Cada domingo es una pequeña Pascua semanal, o más bien, cada Pascua es un gran domingo anual.”²⁴

Muy temprano, también el *día* empezó a ser estructurado litúrgicamente en horas especiales de oración y meditación. Desde la Didaqué, pasando por Tertuliano, Hipólito y Crisóstomo, encontramos instrucciones sobre la observancia de tales horas, hasta que el monacato hiciera culminar tal observancia en un ciclo de ocho horas diarias de oración. Siguiendo la costumbre judaica, el día litúrgico inicia con el anochecer, en la víspera.

También el año pasó a ser estructurado litúrgicamente en tiempos y ciclos, teniendo como evento central la Pascua. Originalmente una fiesta unificada, que celebraba de una sola vez todos los acontecimientos de los últimos días de Jesús, la Pascua fue desmembrada, en el decurso del siglo 4, en diversas celebraciones específicas, difundidas a lo largo de la Semana Santa. En ésta se destacan el Domingo de Ramos, el Jueves Santo, el Viernes Santo, el Sábado Santo, culminando en la Víspera y en el día de la Pascua. Se enmendaba, a continuación, el tiempo pascual, prolongando la celebración de la resurrección por cincuenta días, hasta el día de Pentecostés. Pentecostés, la segunda fiesta más importante en la iglesia antigua, celebra el derramamiento del Espíritu Santo y el consecuente aniversario de la iglesia, como registrado en Hechos 2.1-41. A finales del siglo 4, la celebración de la Ascensión se separó de la fiesta de Pentecostés, a la cual estaba incorporada desde los orígenes.

El tercer evento más importante en el calendario de la iglesia antigua era la Epifanía. Su tema dominante era la manifestación de Dios en Jesucristo, y entre sus principales celebraciones estaban el nacimiento de Cristo, el bautismo de Jesús y el primer milagro. En el transcurso del siglo 4, la Navidad se desmembró, asumiendo un perfil propio y abarcando parte de las celebraciones de la Epifanía. El tiempo después de la Epifanía celebra la manifestación de Dios en Jesús, por medio de sus obras, señales y enseñanzas, hasta los últimos acontecimientos en Jerusalén.

²³ Cf. 1Co 16.2; At 20.7,11; Ap 1.10. Alusiones al domingo como día de culto son encontradas también en los primeros escritos cristianos extra-bíblicos (Ignacio, Didaqué y Justino Mártir). Pero fue sólo en el año de 321 que el imperador Constantino hizo del domingo un día de descanso. (WHITE, 1997, p. 40.)

²⁴ WHITE, 1997, p. 41.

Gradualmente, dos grandes temporadas de preparación fueron incorporadas al año litúrgico: una antes de la Pascua y otra antes de la Navidad. La Cuaresma era originalmente un tiempo de preparación intensa de los catecúmenos que serían bautizados en la Vigilia de la Pascua. A lo largo del siglo 4, la duración de este tiempo pasó a ser fijada en cuarenta días.²⁵ A finales de este mismo siglo, la Cuaresma se volvió un tiempo de preparación de todas las personas cristianas. El Adviento tiene su origen en un tiempo de preparación de la Epifanía del siglo 4. Más adelante fue adoptado por la iglesia occidental como una preparación de cuatro semanas para la Navidad.

Hay dos períodos de celebraciones menores, el tiempo después de la Epifanía y el tiempo después de Pentecostés, también llamados tiempo común.

El calendario está íntimamente vinculado al leccionario. Éste indica las lecturas bíblicas para todos los domingos y fiestas especiales del año litúrgico. La mayoría de las iglesias históricas, sobre todo las de carácter ecuménico, sigue actualmente al leccionario ecuménico A, B, C, originado y adaptado del leccionario elaborado por la Iglesia Católica Apostólica Romana después del Concilio Vaticano II.²⁶

Desde el siglo 12,²⁷ los distintos tiempos y fiestas del año litúrgico pasan a ser caracterizados por colores específicos, utilizados, sobre todo, en paramentos.²⁸

6.7 Culto cristiano acontece en el espacio

Dios se dispone a ser encontrado por su comunidad en espacios específicos. Estos espacios, en general, se presentan abrigados en edificaciones, moldeados por la arquitectura eclesiástica. Espacio litúrgico es un tema relevante de la Ciencia Litúrgica,

²⁵ Desde el Miércoles de Ceniza hasta el Sábado Santo, no contando a los domingos.

²⁶ Más detalles en CONSULTATION ON COMMON TEXTS, *The Revised Common Lectionary*. Norwich: Canterbury, 1992.

²⁷ COPE, Gilbert. Colours, Liturgical. In: DAVIES, J. G. (Ed.). *A New Dictionary of Liturgy and Worship*. London: SCM, 1989. p. 179.

²⁸ Un pequeño manual de la Iglesia Evangélica Luterana de Brasil las describe así: "a) BLANCO – el color de la perfección, de la gloria, de la santidad y de la alegría. El blanco es usado en los días de alegría y grandes fiestas de la cristiandad, dentro del año eclesiástico; b) ROJO – color del fuego. Simboliza gran fervor y celo, victoria y triunfo. El rojo es usado en los días que marcan a los grandes eventos de la vida de la iglesia o que recuerdan las vidas de los apóstoles y mártires; c) VERDE – el color de la vida y crecimiento. Es usada durante la época de la Trinidad; d) VIOLETA o MORADO – color de la preparación y penitencia. Es usado en las épocas de adviento y cuaresma; e) NEGRO – color del luto y tinieblas. Es usado solamente en el Viernes Santo; f) DORADO – color opcional para los cultos de Pascua. El dorado simboliza la coronación; g) AZUL – color opcional para el período del Adviento. Simboliza el cielo y la esperanza cristiana; h) ESCARLATA – color opcional para toda la Semana Santa" (ZIMMER, R. Allan et al. *O culto cristão*. Porto Alegre: Concórdia, 1988. p. 39)..

porque existe una relación estrecha y compleja entre la arquitectura eclesíastica y el culto que ésta abriga. De una parte, la configuración arquitectónica de una iglesia es influenciada por una (buena, confusa o ausente) teología del culto. De otra, ésta influencia, favorable o desfavorablemente, al culto realizado dentro de sus límites.

En la Ciencia Litúrgica se reconoce hoy, ampliamente, que la conformación espacial de una iglesia debe abrigar tres centros litúrgicos y cinco espacios litúrgicos. Los tres centros son: la pila bautisma (también llamada de fuente), como lugar del Bautismo; la mesa, como lugar de la Eucaristía; la estantería de lectura, como lugar de la Palabra²⁹ En una configuración ideal, estos tres centros deberían recibir importancia equivalente, sin que uno se sobreponga o haga sombra al otro. Los espacios litúrgicos son: el espacio congregacional, que es donde se encuentra la comunidad celebrante, o asamblea litúrgica; el espacio de circulación, por donde la comunidad pueda desplazarse sin obstáculos; el espacio bautismal, alrededor de la fuente; el espacio eucarístico (también llamado santuario), alrededor de la mesa; y el espacio para el grupo de canto.

Cada uno de estos centros y espacios tiene características propias e impone exigencias específicas a la planificación de la configuración arquitectónica de una iglesia. No todas estas exigencias son compatibles entre sí. Así, también la arquitectura eclesíastica es, en gran parte, el arte de lo posible. La arquitectura necesita, por ejemplo, ajustar y acomodar a los dos requisitos antagónicos de un buen espacio para la lectura y predicación de la Palabra y un buen espacio para el sacramento. La lectura y la predicación de la Palabra piden una conformación espacial relativamente estrecha y alargada, de manera que la persona que habla pueda encarar a toda la comunidad mirando a los ojos, sin darles las espaldas. Ya el ministrar el sacramento pide una conformación más o menos circular, de pocos metros de diámetro, alrededor de un eje vertical. De la misma forma, los demás centros y espacios litúrgicos tienen sus requisitos propios, y la buena arquitectura eclesíastica buscará siempre el mejor ajuste posible.

A diferencia de otras épocas, se aceptan hoy, de manera general, los siguientes criterios para una buena configuración arquitectónica del lugar de culto: utilidad (sirviendo a un encuentro significativo entre Dios y su comunidad y no a la ostentación o a la atracción turística); sencillez (con centros y espacios litúrgicos bien claros y definidos, no confusos y superpuestos); flexibilidad (dando margen a configuraciones

²⁹ Algunas tradiciones añadirían aún la cadera del celebrante como centro litúrgico.

distintas y, sobre todo, no vinculando en hormigón la vida de culto de generaciones futuras); intimidad y comunión (buscando un ambiente más doméstico, que fomente la sensación de pertenencia y participación); estética y armonía (de acuerdo con los padrones más adecuados del respectivo contexto cultural).

La arquitectura eclesíastica tiene que ocuparse todavía con otros aspectos fundamentales como: objetos litúrgicos, la relación entre lugar de culto y los demás lugares de la comunidad, acceso a personas con discapacidades,³⁰ acústica (sobre todo para el canto comunitario), iluminación (solar y artificial), uso de símbolos, vitrales, superficies para proyección, lugar para expresiones de artes plásticas, utilización de artes textiles, artesanía, estandartes y paramentos.

Tan importante como construir iglesias nuevas es la tarea de reformar iglesias antiguas, de modo que puedan superar vicios arquitectónicos del pasado, adecuarse a las nociones de espacio litúrgico que se tiene hoy y corresponder mejor a la concepción contemporánea de culto. La construcción de una iglesia nueva o la reforma de una antigua no pueden ser simplemente relegadas a un arquitecto. Tienen que ser fruto de un proceso dentro de la comunidad. Primero, una comunidad tiene que reflexionar, profunda, amplia y participativamente sobre su concepción de culto, sobre el culto que desea realizar. Sólo entonces estará en condiciones de decir a un arquitecto cuales son las exigencias espaciales que esta concepción de culto coloca y reflexionar con él acerca de la configuración arquitectónica de su iglesia. En este sentido, la construcción o reforma de una iglesia pueden representar una oportunidad rara de reflexión en la vida de una comunidad.

6.8 La estructura de la liturgia

Las iglesias más vinculadas a la tradición clásica occidental observan hoy, aproximadamente, la siguiente estructura litúrgica:

LITURGIA DE APERTURA

Saludo

Acto penitencial

Oración preparatoria

(Confesión de pecados)

³⁰ Toda comunidad cristiana debería poseer el librito ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *Adequação das edificações e do mobiliário urbano à pessoa deficiente*, y seguir sus especificaciones.

Kyrie eleison
Gloria in excelsis
Oración del día

LITURGIA DE LA PALABRA

Lecturas bíblicas
Cánticos intermediarios
(Aleluya)
Interpretación (prédica u homilía)
Credo
(Confesión de fe)
Oración de intercesión

LITURGIA DE LA EUCARISTIA

Preparación de la mesa y ofertorio
Oración Eucarística
Padre nuestro
Gesto de paz
Comunión
Oración postcomunión

LITURGIA DE CIERRE

Bendición
Envío

Las liturgias practicadas por gran parte de las iglesias protestantes³¹ en América Latina presentan otra estructura. Surgieron, en general, en el ámbito de las iglesias libres de Europa y arribaron a nuestro continente vía misiones procedentes de los Estados Unidos. Los dos modelos que siguen son representativos para tales tendencias litúrgicas:

Uno se basa en “elementos litúrgicos del Exilio”:³²

³¹ Sobre todo por las de tradición no anglicana y no luterana.

³² MORA, Edwin. *Pastoral de la espiritualidad: hacia una liturgia latinoamericana que afirme la vida*. San José: Sebila, 1991. (Curso de Educación Pastoral, 16). p. 27-36.

Momentos Históricos del Exilio

1. Acción pastoral de profetas y sacerdotes
2. Asumir su pasado, presente y futuro
3. Releer los acontecimientos
anunciar un mensaje de esperanza
4. Surge la esperanza

Esquema litúrgico

1. Llamado a la adoración
2. Llamado a la confesión
3. Proclamación
4. Afirmación de la vida y
y de la esperanza

El otro sigue el “paradigma de la adoración como diálogo de Dios con su pueblo”,³³ con base en Isaías 6.1-13:

- vv. 1-4 llamado y reconocimiento de la grandiosidad y santidad de Dios,
- vv. 5-7 confesión y perdón divino,
- v. 8 proclamación y dedicación,
- vv. 9-13 comisión y promesa.

6.9 Hacer liturgia

Celebrar culto es siempre una respuesta. Antes de cualquier culto están la palabra y el gesto de Dios dirigidos hacia nosotros. El culto se sigue como respuesta. Porque Dios se dispone y quiere el encuentro con su comunidad, las personas pueden planificar, organizar, hacer la liturgia. Entonces, la liturgia es algo que se hace.

Para hacer liturgia se puede, en un caso extremo, tomar un folleto producido quizá a miles de kilómetros de distancia, en otro contexto cultural, y leerlo con la comunidad. En otro extremo, se puede dejar que en el culto todo corra suelto, se entregue a una completa (forzosamente repetitiva y, con el tiempo, rígida) espontaneidad. Ni un modelo ni tampoco el otro corresponden a un encuentro significativo de la comunidad con Dios.

Mucho más apropiada es la noción de, que hacer liturgia es moldear liturgia.³⁴ Para realizar la liturgia se hace necesario comprenderla como un conjunto *sui generis*

³³ SCHUTMAAT, Alvin. *Culto Cristiano*. San José: Sebila, 1985. p. 21-22.

³⁴ Aquí son reproducidas ideas ya expuestas en KIRST, Nelson. *Nossa liturgia: das origens até hoje*. São Leopoldo: Sinodal, 1993. (Série Colmeia, 1). p. 17s, y practicadas desde hace más de cinco años por equipos de liturgia y pastoras y pastores en muchas comunidades de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil. La noción de moldear liturgia, prestada de BIERITZ, 1987, p. 79, también constituye la base de la propuesta metodológica elaborada por este autor y aprovechada en KNEBELKAMP, Ari; TREIN, Hans. *Liturgia: como se faz*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. (Série Colmeia, 3).

de elementos y formas. Esta circunstancia puede ser fácilmente comprendida cuando se compara la liturgia a una casa.

Una casa está compuesta de diversas dependencias. Hay ciertas dependencias que no pueden faltar en una casa, por ejemplo, la cocina o el dormitorio. Son imprescindibles. Hay otras partes que son útiles, sin ser imprescindibles, por ejemplo, la sala de estar, el comedor o el balcón. Así, también la liturgia tiene partes imprescindibles que nunca pueden faltar, y partes que son útiles, pero pueden faltar en un culto.

En la comparación de la liturgia con una casa también se aprende alguna cosa acerca de la disposición de las diversas partes dentro del conjunto. La entrada de una casa en general es por la sala de estar o cerca de ésta, y no por la cocina o por el dormitorio. Por otra parte, el baño puede ubicarse entre el dormitorio y la sala o entre el dormitorio y la cocina, y la sala puede estar al lado izquierdo o al lado derecho de la entrada. Así también en la liturgia hay ciertas partes que tienen su lugar fijo, por ejemplo, el canto de entrada sólo puede estar en el inicio del culto y la interpretación de la Palabra sólo puede venir después de las lecturas bíblicas. Y hay otras partes que pueden ser dispuestas con cierta flexibilidad.

Finalmente, hay mucha maleabilidad en la manera como son configuradas las diversas dependencias de una casa. El material, los colores, las cortinas, la decoración dependerán de quien utilizará esta casa para vivir. Así también hay mucha libertad en cuanto a la manera o al estilo de realizar las partes de la liturgia.

Para elaborar la liturgia hay que conocer con seguridad: su estructura, el significado y los posibles lugares de cada parte dentro de esta estructura, la jerarquía entre las partes (saber lo que es imprescindible y lo que es solamente útil), la manera correcta de combinar estas partes y de realizarlas en el culto.

La estructura de la liturgia dependerá: del motivo u ocasión especial de la celebración, del asunto o tema del culto (normalmente indicado por las lecturas bíblicas), del lugar y del tiempo en el que ésta se realizará, de la duración prevista y de las características de la comunidad celebrante. Es decir, antes de realizar la liturgia es necesario aclarar muy bien la situación específica del culto a ser celebrado, con la ayuda de las cuestiones clásicas: ¿por qué?, ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿quién? A partir de la situación específica así establecida, se realiza la liturgia: montando la estructura general, definiendo los diversos elementos y formas para cada parte. Es en este punto que se

consideran “elementos que fomenten a la participación de la comunidad celebrante, el movimiento y la articulación del cuerpo de la comunidad, la comunicación no verbal y el uso de los sentidos (pensar en símbolos, elementos visuales, auditivos y cinéticos)”.³⁵

Desde los años de 1980, crecieron, especialmente en América Latina, la noción y la práctica de realizar el quehacer litúrgico en *equipos de liturgia*. Es un movimiento que tuvo y tiene expresión muy fuerte en pastorales populares de la Iglesia Católica Apostólica Romana (sobre todo en comunidades eclesiales de base) y en eventos ecuménicos. Con el tiempo, fue articulándose también en los cultos regulares de algunas iglesias protestantes históricas.³⁶ Sin embargo, incluso donde no existían equipos de liturgia constituidos, es una buena práctica involucrar a grupos diversos de la comunidad en el quehacer litúrgico.

A medida que crece la conciencia litúrgica de ministros y ministras así como de las comunidades, aumenta también la percepción que hay una tarea ingente a ser cumplida en términos de formación (o catequesis) liturgia de la comunidad. Una participación efectiva de las personas en la liturgia sólo acontece cuando ellas saben lo que pasa, cuando conocen el significado y la manera de hacer de las diversas partes. Donde esto no pasa, las personas son meras espectadoras. Por ello la formación litúrgica es uno de los elementos fundamentales del hacer litúrgico. Ésta puede suceder en dosis homeopáticas en el transcurso de los cultos mismos o en bloques más intensivos, con grupos distintos de la comunidad.

6.10 Liturgia y aculturación

¿Qué es aculturación litúrgica? Anscar J. Chupungco³⁷ la ha descrito con rara precisión, brevedad y cobertura:

Es un proceso, por medio del cual elementos pertinentes de una cultura local son integrados en el culto de una iglesia local. Integración significa que la cultura

³⁵ KNEBELKAMP; TREIN, 1996, p. 27.

³⁶ Entre otros, los libros de la colección Equipo de Liturgia y de la Série Colmeia, mencionados en la bibliografía, fueron escritos específicamente para equipos de liturgia.

³⁷ Anscar J. CHAPUNGCO es uno de los más eminentes liturgistas de la actualidad. Natural de las Filipinas, es sacerdote católico romano, dirige al *Paul VI Institute of Liturgy* en Bukidnon, Filipinas, y el *Pontificio Instituto Litúrgico*, en Roma. Es especialista en aculturación de la liturgia, asunto al cual dedicó substancial bibliografía. Las citas que siguen fueron extraídas de su artículo “Two Methods of Liturgical Inculturation”. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). *Christian Worship: Unity in Cultural Diversity*. Geneva: The Lutheran World Federation, 1996, p. 77-94.

influencia la forma de componer y proferir textos de oración, ejecutar acciones rituales y expresar el mensaje en formas artísticas. Integración puede significar también que ritos, símbolos y fiestas locales, luego de pasar por la debida crítica y reinterpretación cristiana, se vuelven parte del culto litúrgico de una iglesia local.

Un resultado de la aculturación es cuando los textos, símbolos, fiestas y gestos litúrgicos evocan algo de la historia, de las tradiciones, de los padrones culturales y del espíritu artístico del pueblo. Podemos decir que, si una liturgia es capaz de evocar la cultura local, esto es una señal que de hecho ha ocurrido aculturación.

El objetivo inmediato de la aculturación es crear una forma de culto que sea culturalmente adecuada al pueblo local, de manera que éste pueda reivindicarla como suya. El objetivo último, por otra parte, es la participación activa e inteligente en el culto, la cual brota de la convicción de fe de las personas. La aculturación, comprendida adecuadamente y ejecutada de manera correcta, debe llevar la asamblea a una apreciación más profunda del misterio de Cristo, volviendo presente en la celebración, por la mediación dinámica de signos y símbolos culturales. En otras palabras, la aculturación tiene como objetivo profundizar la vida espiritual de la asamblea por medio de una experiencia más completa del Cristo que se revela en el lenguaje, en ritos, artes y símbolos del pueblo. Si la aculturación no da lugar a mucho, no pasa de un ejercicio fútil.

Sin desechar otros, Chupungco propone y demuestra dos métodos de aculturación. Un es el *método de la asimilación creativa*,³⁸ practicado ampliamente por cristianos griegos y romanos en los primeros cuatro siglos. Este método parte desde lo que existe en la cultura. Realiza la aculturación por medio de la integración de ritos, símbolos y expresiones lingüísticas de la cultura local hacia adentro de la liturgia. En este proceso, elementos de ritos profanos y hasta religiosos pasan por un proceso de la reinterpretación y se vuelven parte del culto cristiano.³⁹ Este método carga gran potencial allá donde el rito litúrgico se presenta demasiado austero, sobrio o hasta empobrecido, sin dar a las personas la posibilidad de ver, sentir, tocar, degustar, actuar.

³⁸ CHUPUNCGCO, 1996, p. 78-81.

³⁹ Así, por ejemplo, por la integración de elementos culturales, el rito del Bautismo se volvió, después del siglo 4, una celebración litúrgica bastante trabajada, incluyendo: una unción pre-bautismal, el acto de renuncia hacia el oeste y de la profesión de fe hacia el este, la bendición del agua bautismal y los ritos post-bautismales como lavatorio, unción con crisma, el vestirse con ropas blancas y dar una vela encendida. Son todos elementos culturales integrados al rito original del Bautismo (CHUPUNCGCO, 1996, p. 79).

El otro es el *método de la equivalencia dinámica*.⁴⁰ Éste parte desde lo que existe en la liturgia cristiana. Pregunta, entonces, cómo la cultura puede ayudar a desarrollar su estructura y su forma. La equivalencia dinámica es, pues, un tipo de traducción. Ésta reorganiza la estructura y los elementos de la liturgia en el lenguaje, ritos y símbolos vivos de una comunidad local. Substituye elementos de la estructura litúrgica por algo que tenga un significado o valor igual en la cultura del pueblo y que, por lo tanto, pueda vehicular de modo contextualizado el mensaje pretendido en la estructura de la liturgia.

Como en el resto del mundo,⁴¹ también en América Latina las cuestiones “evangelio y cultura”, “culto y cultura” y, consecuentemente, la aculturación de la liturgia han sido objetos de un acentuado interés.⁴² Ya desde hace más de 25 años, la Asociación de Seminarios Teológicos Evangélicos (ASTE) promovía un simposio con el título “Culto y Cultura”.⁴³ Particularmente en la última década, han aumentado las contribuciones en esta área, tanto en el ámbito católico como protestante.⁴⁴

6.11 Hacer liturgia en perspectiva ecuménica⁴⁵

En las últimas décadas, la Red Latinoamericana de Liturgia, del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), ha sembrado estímulos en el sentido de una renovación litúrgica en nuestro continente. Por medio de encuentros, oficinas y boletines, ha llevado personas, comunidades e iglesias de las más distintas profesiones y rincones geográficos a descubrir las dimensiones del cuerpo, de los sentidos, de

⁴⁰ CHUPUNGCO, 1996, p. 81-85.

⁴¹ STAUFFER, 1996, p. 113-42, trae una bibliografía internacional de 402 títulos sobre “culto y cultura”.

⁴² Cf. ZWETSCH, Roberto E. Evangelho, missão e culturas, cap. 10 de este volumen.

⁴³ Los trabajos presentados están publicados en MARASCHIN, J. C. et al. *Culto e cultura*. São Paulo: ASTE, 1973. (Simposio 11).

⁴⁴ Por ejemplo, BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A arca de Noé. In: SUESS, Paulo (Org.). *Cultura e evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 21-40; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Impor, persuadir, convidar, dialogar. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues et al. *Inculturação e libertação*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 9-17; COMBLIN, José. *Antropologia cristã*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1994 (A libertação na história, 3; Coleção Teologia e Libertação); DROOGERS, André. *A religiosidade mínima brasileira. Religião e Sociedade*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 62-86; DROOGERS, André. *Religiosidade popular luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 1984; GHELLER, Erinida G. (Org.). *Cultura religiosa*. Porto Alegre: EDIPUCRS e Mundo Jovem, v. 1, 1994; HUFF Jr., Arnaldo Érico. *Culto cristão, experiência religiosa e espiritualidade: uma busca de aproximação entre culto e vida*. 1996. *Dissertação (Mestrado) – IEPG, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1996*; KIRST, Nelson (Coord.). *Culto e cultura em Vale da Pitanga*. São Leopoldo: IEPG, 1995; SOUZA, Marcelo de Barros. *Celebrar o Deus da vida: tradição litúrgica e inculturação*. São Paulo: Loyola, 1992. Veja también MARASCHIN, Jaci Correa. *A beleza da santidade: ensaios de liturgia*. São Paulo: ASTE, 1996.

⁴⁵ Lo que se sigue es una versión adaptada de KIRST, Nelson. Por una liturgia ecuménica. *Rede Latino-Americana de Liturgia*, n. 8, p. 3-4.

los símbolos, de los espacios, de la música, de la comunidad, en fin, de lo humano en la liturgia. Este movimiento está maduro, ahora, para penetrar más a fondo en los fundamentos teológicos del quehacer litúrgico.

No se necesita de ningún malabarismo para efectuar un abordaje ecuménico de los fundamentos del culto cristiano y llegar a una estructura de culto y a una práctica litúrgica que sean teológicamente bien fundamentadas y ecuménicamente compartidas. En el campo de la liturgia, el abordaje ecuménico se impone casi al natural.

En el tópico 6.4, acerca de las Perspectivas históricas”, el culto cristiano fue comparado a un río con dos vertientes. Podemos igualarlos también a un árbol.⁴⁶ La plantita emergió del suelo en la primera comunidad cristiana, oriunda de dos raíces: el culto de la misma comunidad cristiana primitiva y el de la sinagoga. Desde ahí, el arbolito de la liturgia se fue desarrollando de manera homogénea y única, hasta la segunda mitad del siglo 2. Fue en esta época que el culto de la iglesia oriental tomó rumbos propios, con características distintas. Así aquel tronco se ha dividido en dos, y cada cual fue creciendo a su manera, sin que la liturgia jamás perdiera su estructura básica común. Con el movimiento de la Reforma, en el siglo 16, brota una nueva rama del tronco de la liturgia occidental, y de esta rama ha brotado una infinidad de otras ramas, creciendo cada cual a su manera. Es allí, en algún lugar en medio de esta confusa ramada litúrgica que se ubica cada una de las iglesias no romanas y no orientales.

La pregunta que se coloca es la siguiente: ¿dónde vamos a encontrar nuestro punto de encuentro teológico-litúrgico? ¿Sobre qué base podremos desarrollar una reflexión y un hacer litúrgico ecuménico y teológicamente bien fundamentado?

Seguramente no encontraremos esta base en medio de las ramadas de aquel ramo que salió del tronco en el siglo 16. El camino que se va imponiendo en el mundo ecuménico –y que fue tan bien ejercitado en la Liturgia de Lima (Comisión de fe y Constitución, Consejo Mundial de Iglesias, 1982)– es el regreso hacia las fuentes, el retorno a los orígenes comunes del culto cristiano, en los primeros siglos del árbol litúrgico.

Los reformadores tomaron medidas bastante radicales, amputando partes esenciales del culto cristiano dominical, porque reaccionaron a lo que consideraban

⁴⁶ La figura fue prestada de Anscar J. Chupungco, que la utilizó en una conferencia proferida por ocasión de la Segunda Consulta sobre Culto y Cultura, realizada en 1994, en Hong Kong, bajo los auspicios de la Federación Luterana Mundial.

desvíos de la iglesia occidental de la Edad Media. Sin embargo, ellos desconocían la liturgia de los primeros siglos. Sabemos hoy que ignoraban muchos documentos relevantes de aquellos tiempos primordiales (como, por ejemplo, a Didaqué). Las iglesias descendientes de la Reforma pueden sostener a los postulados teológicos que llevaron sus patriarcas a romper con la iglesia establecida, sin acompañarla en las mutilaciones litúrgicas resultantes de las limitaciones de su conocimiento.

Por todas las razones posibles –ecuménicas, bíblico-teológicas y antropológicas– es importante redescubrir y apropiarnos del culto dominical como era celebrado en la comunidad cristiana de los primeros siglos, con su estructura y partes esenciales.⁴⁷ La reflexión y la práctica litúrgica de las iglesias ecuménicamente comprometidas deberían erigirse sobre esta base común y la teología de culto que ésta encierra.

6.12 Concluyendo: culto cristiano, fe y teología

Personas cristianas van al culto porque las pone en contacto con Dios, en el seno de una comunidad celebrante. Para ellas, el culto es cuestión de vida o muerte, tiene que ver con las más profundas dimensiones del origen y del ocaso de la vida. En la comodidad de la comunión que palpita en el culto, las personas buscan la amistad y proximidad de Dios: le confiesan sus pecados y reciben absolución, le dirigen súplica, gratitud y alabanza, se disponen a oír su orientación.⁴⁸

Es íntima la relación entre la fe individual y el culto comunitario. La fe en el Resucitado busca la repartición y la comunión en la celebración de la comunidad. La fe impulsa hacia el culto comunitario. Y el culto, por otro lado, estimula, fortifica y reorienta la fe individual en el seno de la comunidad.

Y es también por medio del evento litúrgico en el culto que las personas tienen acceso a las propias verdades teológicas y confesionales. Como escribe Clodovis Boff, “[...] el culto es precisamente la mediación que hace el pasaje de la doctrina a la vida. [...] ‘la liturgia tiene un poder formador mayor que cualquier encíclica’ (y podríamos añadir, que toda la teología, incluso de la liberación)”.⁴⁹

⁴⁷ Ver tópico 6.4, “Perspectivas históricas”.

⁴⁸ Cf. JOSUTTIS, 1991 e KIRST, 1995.

⁴⁹ BOFF, Clodovis. Prefacio. In: SOUZA, 1992, p. 12, citando al papa Pío XI.

Así como las actividades de la comunidad, también la teología tiene que someterse al criterio de su relación con el culto, “pues una teología sólo alcanza su punto de no-retorno cuando se encarna en prácticas de cualquier tipo, en especial litúrgicas”.⁵⁰

Rara vez nos damos cuenta que, después de la muerte y resurrección de Jesús, transcurrieron más de dos décadas hasta empezar a circular por la iglesia los primeros textos paulinos, con alguna autoridad reconocida. Durante este lapso de tiempo, todavía no había en la iglesia una escritura sagrada cristiana ni tampoco un credo abarcador y sistematizado. En este período, el lugar por excelencia donde la iglesia articulaba la totalidad de su fe era la Oración Eucarística.

Gregory Dix, seguramente el más genial e influyente liturgista del siglo 20, fue el que llamó la atención a la íntima relación entre culto y teología existencial en la iglesia de la primera generación. Enseña él: “La iglesia había encontrado en la eucaristía un epítome completo del ‘evangelio’, antes que nuestros cuatro evangelios hubiesen sido escritos”.⁵¹ Así, la liturgia de la comunidad cristiana es anterior a la reflexión teológico-sistemática y a la Escritura misma. “En la época que el Nuevo Testamento fue escrito, la Eucaristía ya iluminaba todo lo que tenía que ver con el significado de Jesús a sus discípulos: su persona, su oficio mesiánico, sus milagros, su muerte y la redención que trajo. Ésta era el vehículo para la dádiva de su Espíritu, el medio para la vida eterna, la causa de unidad de su Iglesia.”⁵²

¿Puede haber motivación más grande a que la iglesia dedique al culto y a la liturgia el mejor de sus cuidados?

⁵⁰ BOFF, 1992, p. 12. Más sobre la relación entre liturgia y teología en PRENTER, Regin. *Liturgia e teologia*: ensaios para a reflexão. São Leopoldo: CEM, 1988.

⁵¹ DIX, Gregory. *The Shape of the Liturgy*. London: Dacre, 1960. p. 4.

⁵² DIX, 1960, p. 4.

Bibliografia

- ALBRECHT, Christoph. *Einführung in die Liturgik*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- ALLMEN, J. J. von. *O culto cristão: teologia e prática*. São Paulo: ASTE, 1968.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *Adequação das edificações e do mobiliário urbano à pessoa deficiente*. 2. ed. Rio de Janeiro, 1991.
- BIERITZ, Karl-Heinrich. *Im Blickpunkt: Gottesdienst*: theologische Informationen für Nichttheologen. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- BUYST, Ione. *Celebração do domingo: ao redor da palavra de Deus*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. (Coleção Equipe de Liturgia, 5).
- _____. Equipe de liturgia. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. (Coleção Equipe de Liturgia, 1).
- CHUPUNGCO, Anscar J. Two Methods of Liturgical Inculturation. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). *Christian Worship: Unity in Cultural Diversity*. Geneva: The Lutheran World Federation, 1996. p. 77-94.
- CONSULTATION ON COMMON TEXTS. *The Revised Common Lectionary*. Norwich: Canterbury, 1992.
- COPE, Gilbert. Colours, Liturgical. In: DAVIES, J. G. (Ed.). *A New Dictionary of Liturgy and Worship*. London: SCM, 1989.
- DIX, Gregory. *The Shape of the Liturgy*. London: Dacre, 1960.
- FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *O culto luterano: material de estudo*. São Leopoldo: Sinodal, 1982.
- HAHN, Alois et al. *Anthropologie des Kults: die Bedeutung des Kults für das Überleben des Menschen*. Freiburg: Herder, 1977.
- JONES, Cheslyn; WAINWRIGHT, Geoffrey; YARNOLD SJ, Edward (Eds.). *The Study of Liturgy*. New York: Oxford University, 1978.
- JOSUTTIS, Manfred. *Der Weg in das Leben: eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*. München: Kaiser, 1991.
- KIRST, Nelson. *A liturgia toda: parte por parte*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. (Série Colmeia, 2).
- _____. (Coord.). *Culto e cultura em Vale da Pitanga*. São Leopoldo: IEPG, 1995.
- _____. *Nossa liturgia: das origens até hoje*. São Leopoldo: Sinodal, 1993. (Série Colmeia, 1).
- _____. Por uma liturgia ecumênica. *Red Latinoamericana de Liturgia*, Buenos Aires, n. 8, p. 3-4, ago. 1996.
- KNEBELKAMP, Ari; TREIN, Hans. A. *Liturgia: como se faz*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. (Série Colmeia, 3).
- MARASCHIN, J. C. et al. *Culto e cultura*. São Paulo: ASTE, 1973. (Simpósio 11).

- MARTIMORT, Aimé Georges. *A Igreja em oração*. Petrópolis: Vozes, 1988-92. 4 v.
- MORA, Edwin. *Pastoral de la espiritualidad*: hacia una liturgia latinoamericana que afirme la vida. San José: Sebila, 1991. (Curso de Educación Pastoral, 16).
- PRENTER, Regim. *Liturgia e teologia*: ensaios para a reflexão. São Leopoldo: CEM, 1988.
- SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). *Handbuch der Liturgik*: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- SCHUTMAAT, Alvin. *Culto Cristiano*. San José: Sebila, 1985.
- SOUZA, Marcelo de Barros. *Celebrar o Deus da vida*: tradição litúrgica e inculturação. São Paulo: Loyola, 1992.
- STAUFFER, S. Anita. *Christian Worship: Unity in Cultural Diversity*. Geneva: The Lutheran World Federation, 1996.
- _____. *Worship and Culture in Dialogue*. Geneva: The Lutheran World Federation, 1994.
- TESCHE, Sílvio. *Vestes litúrgicas*: elementos de prodigalidade ou dominação? São Leopoldo: IEPG; Sinodal, 1995. (Teses e Dissertações, 5).
- VOLP, Rainer (Ed.). *Zeichen*: Semiotik in Theologie und Gottesdienst. München: Kaiser, 1982.
- WHITE, James F. *Introdução ao culto cristão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- _____. *Introduction to Christian Worship*. Nashville: Abingdon, 1988.
- ZIMMER, R. Allan et al. *O culto cristão*. Porto Alegre: Concórdia, 1988.

Capítulo 7

La nueva homilética en América Latina: Los oyentes como punto de partida¹

Mauro Batista de Souza

7.1 Introducción

¿Puede una propuesta homilética con más de cuarenta años todavía ser considerada “nueva”? La respuesta depende de cuánto ésta ha sido estudiada, apropiada, experimentada, testada. En mi opinión, todavía podemos considerar al método que paso a describir a continuación como “nueva” Homilía.

La Nueva Homilética surgió al final de los años de 1960, en Norteamérica, cuando un importante cambio de paradigma empezó a ser propuesto en el medio académico, a partir de impulsos y experiencias nacidos en los púlpitos. Hasta entonces era común la percepción que el elemento más importante en la predicación² cristiana era el *contenido*. Desde aquel momento, sin embargo, otro elemento fue rescatado hacia adentro de la praxis homilética: el elemento de la *forma*. Esta virada radical hizo que la disciplina de Homilética se distanciara de los modelos deductivo-discursivo-explicativos de predicación, centralizados básicamente en la persona que *hace* la predicación, y se acercara de las teorías y modelos inductivo-narrativos, orientados desde y para quien *oye* a la predicación.

¹ Versión re-trabajada del artículo publicado por el autor en *Estudios Teológicos*, v. 47, n. 1, p. 5-24, 2007.

² Comprendo por **predicación** cristiana todas las formas por las cuales la iglesia participa de misión de Dios, anunciando su voluntad y denunciando lo que va en contra de ésta. Son ejemplos de predicación: toda la liturgia, la diaconía, los programas de radio, televisión, periódico, paramentos y artes litúrgicas, catequesis, enseñanza, exhortación mutua, vivencia, silencio, repique de campanas. **Prédica** es un tipo específico de predicación; **prédica** es una reflexión religiosa dirigida a una comunidad reunida en oración, que sigue la lectura de uno o más pasajes bíblicos y tiene vínculo litúrgico con el culto. **Homilética**, por otro lado, es una disciplina de la Teología Práctica que se ocupa con la reflexión acerca de la predicación de la iglesia.

Predicadores y maestras de Homilética pasaron a cuestionarse por la eficacia del tradicional método deductivo-propositivo de prédica. Este tipo de predicación, que tiene como uno de sus objetivos centrales persuadir a las personas oyentes, en general probando una tesis (idea, punto, tópico, doctrina), es bastante dependiente de la autoridad del que predica. Predicadores empezaron a cuestionar la capacidad de este tipo de predicación en responder a las demandas de una sociedad que se había vuelto extremadamente indiferente a cualquier tipo de autoridad – en especial la autoridad de la iglesia y del púlpito –, como era en el caso de la sociedad norteamericana.

Fred B. Craddock, un predicador protestante perteneciente al grupo anteriormente mencionado, fue el vocero de una alternativa a estos modelos tradicionales de prédica. Su propuesta se ha vuelto bastante influyente y ha abierto nuevos rumbos en la investigación y en la enseñanza de la disciplina. El modelo homilético que Craddock compiló, conocido como *predicación inductiva*, tiene como objetivo principal invitar a las personas oyentes a formar parte en el desarrollo de la prédica y permitir que haya espacio para que lleguen a sus propias conclusiones. En el corazón de la propuesta de Craddock está la convicción que, siendo comunicación oral, la prédica pertenece a todas las personas que la escuchan.³

Al argumentar que la prédica debería ser completa al oído de los oyentes y no en los labios del predicador,⁴ Craddock colocó a la persona que oye en el centro y como punto de partida en la teoría homilética. Se puede decir, entonces, que la homilética ha dejado de ser solamente “técnica para lograr alguna cosa hablada” para volverse “arte de obtener alguna cosa escuchada.” Craddock defendía enfáticamente que las personas oyentes tienen el derecho democrático de participar de todo el desarrollo de la prédica, y no ser meramente “servidas” con la conclusión del predicador. Ronald Bearden da a Craddock el crédito de haber introducido en la homilética la necesidad de “dar atención a las personas oyentes, a diferencia de la entonces centralidad de la teología y de la palabra predicada.”⁵

El tipo de prédica que pasó a ser cuestionado por Fred Craddock y sus compañeros especialistas en Homilética puede ser caracterizado como modelo

³ CRADDOCK, Fred B. *Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1985. p. 31.

⁴ Craddock llega a afirmar que la palabra de Dios no está ubicada ni en las páginas [de la Biblia] ni tampoco en los labios [de quien predica], sino en los oídos [de quien oye]. CRADDOCK, Fred B. *The Sermon and the Uses of Scripture*. *Theology Today*, n. 42, p. 14, April 1985.

⁵ BEARDEN, Ronald O. To Tell or Not to Tell: Theological Implications in Open-Ended Narrative Preaching. *The Asbury Theological Journal*, v. 55, n. 2, Fall 2000. p. 9.

homilético tradicional (o clásico). En este modelo, se entiende que lo que las personas que predicán buscan (y supuestamente encuentran) en la Biblia es una *idea* a ser predicada.⁶ Una vez que esta idea es encontrada, el texto bíblico (en toda su complejidad y multiplicidad de posibles mensajes y experiencias) puede ser dejado de lado, ya que el tema central fue destilado.⁷ A partir de ahí, este tema debe ser “pasado” a las personas oyentes. Es decir, la persona que predica va hasta la Biblia, encuentra allí lo que concluye ser la idea central y busca transmitir esta idea a sus oyentes, sin que ellos tengan el chance de pensar o concluir con sus propios esfuerzos. Un síntoma que detecta cuando una prédica está basada en modelos tradicionales es cuando ésta es introducida con una afirmación general (“hoy quiero hablar acerca del amor de Dios [...]”) que a partir de allí es dividida en puntos (“en primer lugar... en segundo lugar... etc.”).⁸

Además de un sinnúmero de artículos, comentarios bíblicos y estudios exegéticos, Fred Craddock publicó, a lo largo de su ministerio docente, tres libros importantes para la disciplina de Homilética. *As One Without Authority* (traducido libremente sería algo alrededor de “Como alguien sin autoridad”), publicado en 1971; *Overhearing the Gospel* (“Oyendo al Evangelio por casualidad”), en 1978; y *Preaching* (“Predicación”), de 1985. El primero es considerado la obra que desencadenó y dio voz al movimiento llamado “Nueva Homilética” y fue dedicado a la discusión alrededor de la cuestión de la autoridad y de la importancia de la forma (y no solamente del contenido) en la labor homilética.

⁶ El surgimiento y desarrollo de la prensa contribuyeron bastante en la predicación de las ideas teológicas del movimiento de la Reforma protestante. Como consecuencia histórica de la importancia de la prensa en la reflexión teológica, el texto escrito y su lógica han ejercido gran influencia en la manera por la cual predicadores y predicadoras piensan la prédica. El predicador luterano estadounidense Richard Jensen afirma: “Nuestra tradición literaria nos ha entrenado a encontrar ideas en la Biblia y a formatearlas de manera lógica para la predicación”. JENSEN, Richard. *Thinking in Story: Preaching in a Post-literate Age*. Lima, OH: CSS, 1993. p. 96.

⁷ Uno de los principales problemas de la predicación proposicional, para David Bartlett, es que ésta “parece expresar textos ambiguos y multifacéticos en puntos demasiado claros y transformar narrativas en argumentos puramente racionales”. BARTLETT, David. *Story and History: Narrative and Claims*. *Interpretation*, v. 45, n. 3, July 1991. p. 231.

⁸ No tengo la menor intención de desechar lo que llamamos “modelo tradicional de prédica”. Todo lo contrario, pues cuanto más grandes son la variedad y la diversidad de métodos en la predicación, más pequeñas son las oportunidades que el gran pecado homilético del aburrimiento sea cometido. Además de esto, tengo la firme convicción que Dios utiliza cualquier método homilético para liberar, sanar y salvar personas.

⁹ Aunque Richard Eslinger afirma haber sido el primer a utilizarlo (ver el prefacio de su libro *A New Hearing: Living Options in Homiletic Method*. Nashville: Abingdon, 1987), el término “New Homiletic” fue forjado por David J. Randolph, en su conferencia en la Universidad de Princeton en 1965, en el primero encuentro del que más adelante se volvería la Academia Americana de Homilética. RANDOLPH, David J. *Can Preaching Matter? The Academy of Homiletics: Papers of the Annual Meeting: Philosophy, Theology, and Preaching*. Claremont, CA, Dec 4-6, 2003. p. 145.

En *As One Without Authority*, Craddock dio una regañada en sus compañeros predicadores y líderes eclesíasticos de Norteamérica. Él detectó con precisión que uno de los principales motivos por los cuales el púlpito –y, en consecuencia, el discurso de la iglesia– había perdido su lugar de prestigio y poder en la sociedad estaba en el hecho que la forma, el método (el “cómo” predicar) había sido separado de su contenido (el “qué” predicar). Es decir, se tenía el “qué” predicar, pero se daba poca atención al “cómo” predicar. Este divorcio entre forma y contenido en la prédica era fatal, porque fallaba en reconocer a la teología implícita en el método de comunicación.¹⁰ Craddock planteó con vehemencia que forma y contenido son inseparables en la prédica, porque *cómo* se predica es, en gran parte, *qué* se predica.¹¹

En el segundo libro, Fred Craddock no cambió de idea acerca de la relación intrínseca que existe entre forma y contenido en cualquier evento comunicativo. Más bien lo contrario, pues él retomó el tema aún con más fuerza en *Overhearing the Gospel*. Él afirmó otra vez que, mientras la cristiandad concentró su atención en el “qué” de la fe, a ésta se le olvidó completamente el “cómo” y este hecho apuntaba hacia una cierta falta de respeto con las comunidades oyentes, comprendidas como meras receptoras pasivas de un mensaje. Esta falta de consideración seguramente contribuyó a que el discurso de la iglesia como un todo, y de manera especial, el habla proveniente del púlpito se volviese irrelevante. No es demasiado enfatizar que, para Craddock, “cómo” se dice, *ya es lo* “que” se dice.¹²

En este sentido, esencialmente importante es que la prédica vuelva a ser comprendida como un acontecimiento oral y ya no más meramente literario. Prédica es un evento – ésta acontece en el tiempo (durante doce, quince, veinte minutos del culto, de la misa, de la celebración) y no en el espacio (de la página escrita del que predica). La prédica pasa a existir en el momento que ésta es *realizada*.¹³ La prédica es mucho más el resultado final, de lo que es escuchado, que las palabras escritas o incluso dichas por el que predica.¹⁴ Así, lo que realmente interesa para una buena prédica es

¹⁰ CRADDOCK, Fred B. *As One Without Authority*. Revised and with new sermons. St. Louis: Chalice Press, 2001. p. 5. Ver también p. 43 e 114.

¹¹ CRADDOCK, 2001, p. 44. El gran gurú de la comunicación Marshall McLuhan ya defendía que “el medio es el mensaje” (the medium is the message). McLUHAN, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge; London: MIT Press, 2002 [1964]. p. 7.

¹² CRADDOCK, Fred B. *Overhearing the Gospel*. Revised and expanded. St. Louis: Chalice Press, 2002. p. 9.

¹³ *Realizada*: cuando le es dada forma; cuando ésta passa a existir. Se trata de un neologismo.

¹⁴ Nelson Kirst ya escribía esto en 1980: “Prédica no es lo que el predicador (emisor) da de sí mismo: prédica es lo que acaba produciéndose por la interacción de los diversos componentes de este sistema de comunicación”. KIRST, Nelson. *Rudimentos*

que ésta tenga movimiento, es decir, que ésta se mueva en el tiempo. Para Craddock, este movimiento debe ser inductivo, partiendo siempre desde lo más pequeño, lo particular, hacia lo más grande, lo general.

Los tradicionales métodos discursivo-deductivo-propositivo-explicativo de prédica fallan en este aspecto porque son bastante dependientes de la textualidad. Son métodos que, en regla, siguen a la lógica de textos científicos, académicos, que es básicamente una lógica deductiva. Tales prédicas son pensadas y confeccionadas como clases, como conferencias, escritas en forma de párrafos. Sin embargo, como afirman los defensores de la Nueva Homilética, la prédica es esencialmente comunicación oral y no escrita.

La comunicación oral, cotidiana, está llena de repeticiones, metáforas, cuentos, chistes, contradicciones y características, en la mayor parte despreciadas por predicadoras y predicadores que siguen los métodos deductivo-proposicionales. En estos últimos, se busca sobre todo la transmisión de ideas o verdades.

Sin la intención de agotar el asunto, paso a presentar algunas características que, de manera general, diferencian los modelos tradicionales de prédica de los modelos más contemporáneos, representados por la Nueva Homilética. Hago esta diferenciación con propósitos explícitamente didácticos y sin la intención de juzgar.

	MODELOS TRADICIONALES DE PRÉDICA (HOMILÉTICA CLÁSICA)	MODELOS CONTEMPORANEOS DE PREDICA (NUEVA HOMILÉTICA)
PUNTO DE PARTIDA	Persona que predica	Oyente
OBJETIVO	Persuadir (hacerse creer); transmitir (el mensaje); servir (una conclusión)	Dar oportunidad a que las personas oyentes piensen sus propios pensamientos y lleguen a sus propias conclusiones

de Homilética. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1985. p. 32..

CONTENIDO	Ideas (verdades, doctrinas, instrucciones a ser seguidas);	Historias, narrativas, enredos, experiencias, situaciones concretas
LENGUAJE	Precisa, técnica, dicotómica, sigue principios de la escrita, poca o ninguna redundancia	Poética, oral, redundante
FORMA	Deductiva, proposicional, discursiva, explicativa, unidireccional, conclusiva	Inductiva, narrativa, indirecta, sugestiva, dialogal, uso de suspenso
PREDICADOR/A	Autoridad (habla por Dios, especialista en Biblia, conoce)	Testigo del texto bíblico (narrativa bíblica): cuenta lo que vio, oyó, sintió durante su encuentro con el texto
OYENTE	Pasivo/a (recibe la conclusión del/la predicador/a)	Activo/a (participa de las decisiones y conclusiones)

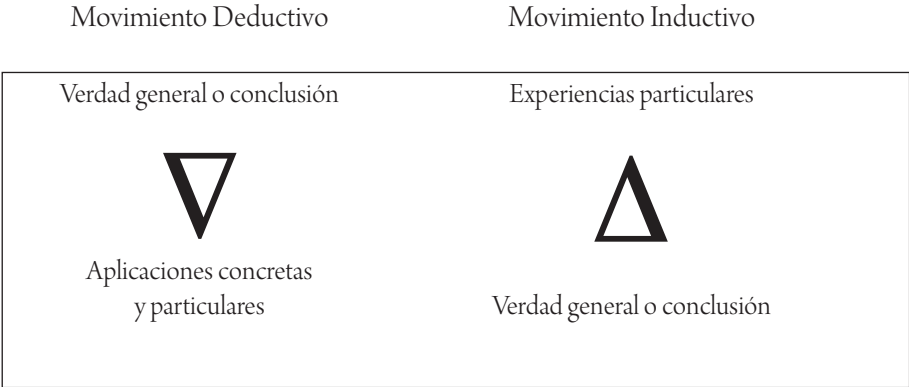
La diferencia anterior tiene como presupuesto a la constatación que no existe pureza total en Homilética. Un modelo de prédica seguramente contiene características de otros modelos y viceversa. También no es posible adoptar una postura maniquea y simplemente juzgar cuales son los métodos buenos y cuales son malos. Todo método homilético tiene su valor, pues el resultado final, lo que la prédica hace, no depende solamente de las personas – depende de Dios sobre todo. Describo a continuación las principales características de la Homilética inductiva de Fred Craddock.

7.2 Predicación inductiva

El argumento más importante que Fred Craddock defiende en la Nueva Homilética tiene que ver con el movimiento de raciocinio que la prédica desarrolla cuando es *realizada*. Debido al hecho que la prédica es un evento oral, su potencial de

eficacia depende mucho del movimiento que ésta sigue. De acuerdo con Craddock, hay dos direcciones básicas en las que el pensamiento humano se mueve: deducción e inducción.¹⁵ Deducción es el movimiento que parte desde una afirmación general (notablemente abstracta) y se mueve hasta las aplicaciones particulares o experiencias concretas. Movimiento inductivo, a lo contrario, parte desde las experiencias concretas y situaciones particulares y se mueve hasta la afirmación o verdad general.¹⁶

De forma gráfica, podemos visualizar los movimientos deductivos e inductivos de la siguiente manera:



Homiléticamente, deducción significa empezar la prédica con la tesis central (conclusión, mensaje, verdad, doctrina) y seguir hacia puntos menores o tesis secundarias que apuntan a apoyar y probar a la tesis central. Los puntos menores pueden ser divididos en ítems todavía menores que, finalmente, son “aplicados” a la situación vivencial de las personas oyentes. La representación a continuación, diseñada por el mismo Craddock, busca ilustrar el posible esquema de una prédica deductiva:

¹⁵ CRADDOCK, 2001, p. 45. Obviamente, Craddock presta estos términos del filósofo Aristóteles.

¹⁶ CRADDOCK, 2001, p. 45. Wayne Robinson describe La diferencia entre inducción y deducción de la siguiente forma: “En el modelo deductivo, la verdad a ser discutida, ilustrada o probada es colocada al principio. En el modelo inductivo, la verdad es descubierta a medida que las narrativas se desarrollan y se concluyen cerca del final de la prédica”. ROBINSON, Wayne B. The Samaritan Parable as a Model for Narrative Preaching. In: ROBINSON, Wayne B. (Ed.). *Journeys Toward Narrative Preaching*. New York: Pilgrim Press, 1990. p. 98.

- I.
 - A.
 - 1.
 - a.
 - b.
 - 2.
 - a.
 - b.
 - B.

Uno de los principales problemas de la predicación que se mueve deductivamente es que ésta contradice a la manera por la cual la comunicación oral sucede. Craddock afirma que deducción es la manera de comunicación más artificial, más alejada de lo natural.¹⁷ El modelo deductivo de prédica se vuelve problemático porque éste ofrece la conclusión ya al principio: éste anuncia el destino del viaje incluso antes de la partida. ¿Con qué interés alguien pondrá atención en una predicación cuya conclusión ya ha sido dada luego en la primera frase? Por ventura ¿alguien se rasca antes de sentir la picazón?¹⁸

Muchos estilos tradicionales de predicación hacen uso de la metodología deductiva y este hecho es denunciado en la Nueva Homilética con, lo mínimo, tres argumentos importantes más. El primero está relacionado a un mal uso de las Escrituras. Richard Eslinger afirma que los pasajes bíblicos utilizados en los métodos deductivos son destilados hasta que revelen un residuo temático.¹⁹ Este residuo puede ser excesivamente artificial o incluso falso, una vez que ninguna exégesis puede garantizar con precisión exacta la intención de quien escribe el texto. “O entonces, sirviendo como ilustración”, Eslinger añade, “textos bíblicos son entendidos como meramente ornamentales o argumento central ya decidido.”²⁰ La argumentación de Eslinger debería causarnos escalofríos.

Los otros dos problemas detectados en la predicación deductiva por los defensores de la Nueva Homilética se refieren a las cuestiones de autoridad y falta

¹⁷ CRADDOCK, 2001, p. 46.

¹⁸ La metáfora “itch-scratch” (picazón-rascar) es utilizada por Eugene Lowry, otro predicador de la Nueva Homilética.

¹⁹ ESLINGER, Richard. *The Web of Preaching*: New Options in Homiletical Method. Nashville: Abingdon, 2002. p. 16.

²⁰ ESLINGER, 2002, p. 16.

de unidad. En la predicación deductiva, el argumento central es expuesto en primer plano. Solamente después éste es relacionado con las personas oyentes. Así, prédicas deductivas tienden a presuponer oyentes pasivos, que están allí meramente para ser servidos con la conclusión del que predica. La autoridad pertenece solamente a quien predica. De ahí la metáfora del predicador-camarero.

Unidad,²¹ una de las cualidades esenciales de una buena prédica, es más difícil de ser obtenida en la metodología deductiva, construida jerárquicamente.²² Pues ¿cómo alguien que intenta poner atención al ítem 2.b puede recordar la idea defendida en el punto I (ver esquema de la página anterior)? Por causa de esta fragmentación de argumentos, los riesgos de quiebra de la unidad son mucho más grandes en la prédica deductiva.

La metodología deductiva en la labor homilética fue duramente criticada por Craddock, porque ésta contradice al movimiento básico de la comunicación oral, que generalmente sucede inductivamente. La metodología deductiva se vuelve artificial, pues nadie vive en lo general. Las personas viven vidas particulares. Por lo menos desde el punto de vista homilético, el “ser humano” no existe; lo que existe es el Juan B., la María C., es decir, personas concretas y particulares.

Delante de estos problemas observados en los modelos deductivo-proposicionales de predicación, Craddock propuso como alternativa una homilética inductiva. Una prédica inductiva inicia con las particularidades de las experiencias concretas e invita a las personas oyentes a “embarcarse” en una aventura llena de curvas peligrosas, rectas, cuestas acentuadas, hasta el momento en el que las personas logran ver el lugar hacia donde van. En el modelo inductivo, el mensaje va descubriéndose de forma colectiva, en el desarrollo de la prédica. Se provoca la picazón, que sólo va aumentando hasta el momento en el que finalmente es posible rascarse.

El modelo inductivo no busca obligatoriamente probar un punto o una afirmación teológica. Este tipo de prédica va juntando los diversos trozos de narrativas particulares hasta que se llegue a un mensaje coherente al final. La finalidad del movimiento inductivo es, para Craddock, “comprometer a las personas oyentes en la persecución de un asunto o idea de tal forma que éstas piensen sus propios

²¹ En el sentido que una prédica debe estar toda unida alrededor de solamente un mensaje.

²² Historias, ilustraciones o ejemplos concretos son puntos más pequeños que sirven a los más grandes que, por otro lado, sirven a la tesis central.

pensamientos y experimenten sus propios sentimientos, en la presencia de Cristo y bajo la luz del Evangelio.”²³ Las implicaciones de este mensaje son hechas por las personas oyentes, a veces sin que las mismas se den cuenta. “Si las personas oyentes se embarcaron en la prédica, la conclusión es de ellas, y las implicaciones a sus situaciones personales no son solamente claras como también ineludibles”, afirma Craddock.²⁴

La predicación inductiva favorece y posibilita prédicas con final abierto. Desde el punto de vista de la lógica, prédicas inductivas tienden a ser inconclusas, es decir, permiten que la persona que escucha saque sus propias conclusiones y/o aplicaciones concretas del mensaje para su vida. Es esto lo que queremos cuando hablamos en educación cristiana continuada. Es esto que buscamos cuando defendemos al sacerdocio general de todas las personas creyentes. Seguramente habrán errores y distorsiones, pero podemos confiar que Dios sigue en el control de las cosas.

Richard Lischer describe la predicación inductiva de la siguiente forma: “El método homilético inductivo no pretende probar una tesis, sino montar las particularidades de las experiencias en un orden narrativo de tal forma que termine en un mensaje coherente.”²⁵ Una prédica inductiva tendría el siguiente esquema:

- b.
- a.
- 2.
- b.
- a.
- 1.
- A.
- I.

Craddock afirmaba que las prédicas deberían moverse inductivamente, desde el más pequeño hacia el más grande, y no lo contrario, lo que infelizmente era muy común entre predicadores y predicadoras en los Estados Unidos. Este hecho le causaba enorme extrañeza, ya que el movimiento utilizado por las predicadoras durante la exégesis y preparación de las prédicas era naturalmente inductivo. ¿Por qué entonces

²³ CRADDOCK, 2001, p. 124.

²⁴ CRADDOCK, 2001, p. 49.

²⁵ LISCHER, Richard (Ed.). *The Company of Preachers: Wisdom on Preaching, Augustine to the Present*. Grand Rapids; Michigan; Cambridge (UK): William B. Eerdmans, 2002. p. 401.

no se utilizaba el mismo principio metodológico en el púlpito? Para Craddock, las personas que predicaban podrían haber dado un mejor significado a sus prédicas, si ellas en el momento de la predicación, hiciesen el mismo recorrido inductivo que habían hecho durante la preparación para la prédica. No se trata de llenar la prédica con informaciones exegéticas o argots teológicos, sino de seguir el principio inductivo durante la *performance* de la prédica, partiendo desde afirmaciones, constataciones o preguntas muy específicas y particulares para, a partir de ellas, ir creciendo hasta un final coherente.

El motivo principal que causa la incoherencia metodológica descrita en el párrafo anterior es el recelo de parte de quien predica de exponerse a las incertidumbres de la comunicación oral. Este tipo de comunicación no es seguro como la escrita y es, mucho más, objeto de “infiltraciones cotidianas” y “divagaciones laicas”, que pueden representar riesgos a quien tiene la tarea de velar por la pura y recta doctrina.

El modelo homilético inductivo está basado en el presupuesto que son las personas que oyen, y no las que predicán, el punto de partida de la Homilética. La prédica debería ser comprendida como un evento comunitario en el cual tanto las personas que predicán como las que escuchan participan activamente.²⁶ En las palabras de Craddock: “Las prédicas deberían expresar de forma tal que las personas oyentes tengan algo en que pensar, sentir, decidir, y hasta hacer durante el desarrollo de la misma.”²⁷

Los siguientes elementos son importantes para la predicación inductiva:²⁸

- Experiencias concretas y particulares;
- Tanto el contenido como la forma deben respetar el derecho de los que oyen de participar de la prédica y, si así lo desean, llegar a una conclusión por sí mismos;
- Quien oye debe tener la oportunidad de sacar experiencias del mensaje para su propia vida.

²⁶ La investigación “Culto e Cultura no Vale da Pitanga” ya apuntaba, en 1995, hacia el hecho que oír es considerado por las personas que frecuentan cultos como una de sus más importantes actividades. Las personas, según ellas mismas, “son los/las verdaderos/as agentes del culto”. KIRST, Nelson (Coord.). “Se não fosse a religião, aonde tu iria te afirmar (Beatriz)”. *Culto e Cultura em Vale da Pitanga*. São Leopoldo: IEPG, 1995. p. 54.

²⁷ CRADDOCK, Fred B. *Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1985. p. 25.

²⁸ CRADDOCK, 2001, p. 52-53.

De entre las principales razones defendidas por Craddock para el uso de la metodología inductiva en la homilética, dos son tan sencillas como importantes: a) todas las personas viven inductivamente y no deductivamente; b) la encarnación de Jesús sucede de forma inductiva.²⁹ Craddock complementa: “El movimiento inductivo en la prédica corresponde a la manera por la cual las personas experimentan la realidad y también corresponde a la forma que las actividades de búsqueda de solución para los problemas del día a día naturalmente siguen”.³⁰

Parte de lo que Craddock busca contrabalancear en la distinción entre inducción y deducción tiene que ver con la primacía homilética de la vida como es (incierto, ilógica, imprevisible) sobre la lógica correcta, la claridad total y la seguridad absoluta. Ello puede volverse un problema para predicadores y predicadoras que creen tener la tarea de ofrecer informaciones absolutamente correctas y precisas acerca de la fe. Como Craddock asegura irónicamente: “Algunos predicadores tienen una lógica impecable; lo que es confuso para ellos es la vida”.³¹

La enciclopedia de Homilética caracteriza la prédica inductiva como aquella que induce a las personas oyentes a pensar sus propios pensamientos, sentir sus propios sentimientos, sacar sus propias conclusiones y tomar sus propias decisiones de forma tal que ellas sean las dueñas del mensaje. Así, la predicación se vuelve una actividad compartida entre la persona que predica y la comunidad que oye.³²

El modelo propuesto por Craddock trae importantes implicaciones teológicas, eclesiológicas, doctrinales y ministeriales. Cada persona puede sacar las suyas. Pero, por ejemplo, no es fácil para un predicador admitir que la verdad que él ha descubierto en la Biblia puede no ser la verdad de las personas que escuchan, en especial cuando de este predicador son exigidas y cobradas fidelidad y celo absoluto con las doctrinas confesionales. Craddock destaca:

En estos tiempos de diálogos abiertos, las predicaciones que siguen a los modelos clásicos serán cada vez menos aceptadas. Este hecho es asustador para muchos predicadores y predicadoras, por supuesto, porque en el método tradicional el predicador está seguro y libre de las inconveniencias y amenazas del diálogo. Para

²⁹ CRADDOCK, 2001, p. 50-52.

³⁰ CRADDOCK, 2001, p. 55.

³¹ CRADDOCK, 2001, p. 61.

³² CAMPBELL, Charles L. Inductive Preaching. In: WILLIMON & LISCHER (Eds.). *Concise Encyclopedia of Preaching*. Louisville: Westminster; John Knox Press, 1995. p. 270.

volverse relevante la predicadora ahora tiene que exponerse a los peligros del habla (y ya no más del discurso). Ella no solamente confía sus palabras a las personas oyentes, sino se abre hacia la respuesta de éstas. Ella cree que, para ser completa, la predicación necesita de las personas que oyen.³³

El pastor y profesor metodista norteamericano Eugene L. Lowry, otro nombre importante en la Nueva Homilética, resume que la virada paradigmática iniciada con el trabajo de Fred Craddock involucra una serie de cambios:

Cambio de deductivo a inductivo, de retórica a poética, de espacio a tiempo, de literatura a oratoria, de prosa a poesía, de caliente a frío, de credo a himno, de ciencia a arte, de lado izquierdo del cerebro a lado derecho, de proposición a parábola, de discurso directo a indirecto, de construcción a desarrollo, de discurso a estética, de tema a evento, de descripción a imagen, de punto a evocación, de autoritario a democrático, de verdad a significado, de relato a experiencia.³⁴

Además de la investigación y del trabajo de Craddock, que siempre predicó de acuerdo con lo que enseñaba, otros dos escritos fueron fundamentales en la preparación del suelo en el cual las semillas de este nuevo paradigma homilético germinarían. En 1959, H. G. Davis, un predicador luterano, publicaba *Design for Preaching* (“Modelos para Predicaciones”).³⁵ En su libro, Davis argumentaba fuertemente que el contenido debería andar a la par de la forma en la predicación. Su contribución original es que la predicación es un organismo vivo que crece desde una idea generadora.

La defensa que Craddock hizo a favor de la predicación inductiva ha sido importante para que las teorías narrativas fuesen obteniendo cada vez más espacio dentro de la Nueva Homilética. Craddock define que la inducción es el movimiento natural seguido por prédicas narrativas. El artículo *The Narrative Quality of Experience*, publicado por Stephen Crites en 1971,³⁶ fue el otro trabajo académico que ha corroborado para la importancia del rescate de la narración a las teorías y métodos homiléticos. Crites propuso que experiencia humana y narración están íntimamente

³³ CRADDOCK, 2001, p. 26.

³⁴ LOWRY, Eugene L. The Revolution of Sermonic Shape. In: O'DAY & LONG (Eds.). *Listening to the Word: Studies In Honor of Fred B. Craddock*. Nashville: Abingdon Press, 1993, p. 96.

³⁵ DAVIS, Henry Grady. *Design for Preaching*. Philadelphia: Fortress Press, 1958, p. 157. Un estudio acerca de esta propuesta de Davis, en diálogo con la teoría de las palabras generadoras de Paulo Freire, seguramente traería muchos frutos. El estudio todavía está por hacerse.

³⁶ CRITES, Stephen. The Narrative Quality of Experience. *Journal of the American Academy of Religion*, n. 39, 1971, p. 291.

relacionadas. La narración (o narrativas) es lo que da forma a la experiencia humana. Las personas son, sobre todo, la suma de sus historias de vida.

Davis y Crites, juntamente con Craddock, rompieron las cadenas que prendían la teoría homilética y la impulsaron a experimentar nuevos tiempos. En lo que sigue, buscó caracterizar a la homilética narrativa.

7.3 Homilética narrativa

Fred Craddock argumentó de una forma tan convincente a favor de la predicación inductiva que se ha creado un amplio jardín para que la homilética narrativa floreciera. Inducción es, de hecho, el movimiento natural seguido por prédicas narrativas, que se mueven siempre desde lo más pequeño hacia lo más grande; desde el particular hacia lo general. Predicadores que se interesaron por prédicas inductivas se apasionaron por prédicas narrativas. Thomas Long escribió: “Por medio de la inducción, los predicadores no solamente podían contar historias en sus prédicas, sino podían dar a éstas la posibilidad de moverse como las historias”.³⁷

Eugene Lowry es uno de los más importantes defensores de la homilética narrativa. Su método, el “enredo homilético”,³⁸ ha sido muy bien aceptado desde su surgimiento, al principio de los años de 1980. Lowry argumenta que pertenece a la homilética narrativa “toda predicación en la cual las ideas son arregladas en la forma de un enredo que involucra un retraso estratégico de la resolución de conflictos, preparado conscientemente por la persona que predica”.³⁹ Este “retrasar estratégicamente” quiere decir, para él, “aguantar, esconder, mantener bajo suspenso un elemento, una imagen, una afirmación, una pista crucial, sin la cual nada se resuelve en la prédica”.⁴⁰ Este elemento aclarador, obviamente, es presentado cerca del final de la prédica, dando a ésta un desenlace evangélico (en el sentido literal de “buena noticia”). De otra manera, la predicación correría el riesgo de volverse legalista, confusa o incluso inacabada.

De acuerdo con Lowry, una homilética narrativa está basada en los siguientes principios:⁴¹

³⁷ LONG, 1995, p. 150.

³⁸ Del original “Homiletical Plot.”

³⁹ LOWRY, 1995, p. 342.

⁴⁰ LOWRY, Eugene L. *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery*. Nashville: Abingdon Press, 1997. p. 59.

⁴¹ LOWRY, 1995, p. 343-344.

- En el movimiento básicamente inductivo del trabajo exegético bíblico;
- En el poder de la forma narrativa experimentada en géneros literarios como drama, historias cortas y romances;
- En la forma esencialmente narrativa de la experiencia humana;
- En el poder de la historia como vehículo primario de la revelación de Dios,
- En la forma esencialmente narrativa del canon bíblico (con pasajes no narrativos sirviendo a las grandes historias bíblicas);
- En el cambio significativo de entendimiento del objetivo de la predicación de convencer por medio de argumentos puramente racionales hacia un evento temporal a través de la participación, identificación y compromiso.

Henry Mitchel, famoso predicador y participante de la lucha por los derechos civiles de afro estadounidenses, argumenta que las historias, imágenes u otras representaciones simbólicas son más inteligibles y más precisas. “Uno de los secretos homiléticos mejor guardados”, él añade, “es que nuestras vidas están repletas de lugares y experiencias sagradas”.⁴²

Por causa de sus similitudes, los términos “contar historias” y “narración o narrativa” muchas veces han sido objeto de confusión. Las prédicas narrativas no son simplemente prédicas que contienen historias. Las prédicas narrativas son estructuradas o pensadas según las etapas comúnmente presentes en los enredos, es decir, éstas parten desde un conflicto inicial, pasan por el aumento del conflicto, presentan una reversión del conflicto y llegan finalmente a una resolución.

Para Lowry, la diferencia entre las prédicas con historias y las prédicas narrativas está en el uso del enredo. Cualquier tipo de prédica puede contener una o más historias, pero una prédica narrativa sigue siempre a los principios del enredo. De acuerdo con Lowry, la prédica con enredo empieza siempre – de una manera o de otra – con una discrepancia o conflicto que entonces sigue hacia la escalada y complicación del conflicto (¡las cosas empeoran aún más!). De allí la prédica se mueve hacia una virada brusca o reversión, y finalmente llega a una solución o cierre.⁴³

⁴² MITCHELL, Henry H. *Celebration and Experience in Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1990. p. 88-90.

⁴³ LOWRY, 1997, p. 23.

Thomas Long resume con mucha propiedad como las narrativas se mueven. “De manera muy sencilla, narrativas tienen inicio (donde el contexto es presentado y alguna cosa intrigante sucede); medio (donde las cosas se vuelven aún más complicadas), y final (donde la solución es alcanzada o por lo menos anticipada).”⁴⁴

El parentesco entre predicación inductiva y predicación narrativa es bastante próximo. En general, enredos narrativos siguen el movimiento inductivo, por lo menos hasta muy cerca del final, cuando éstos pueden partir hacia la deducción (recuerden: las prédicas inductivas empiezan con los particulares y van creciendo hasta que se llegue a un mensaje final). Existe, sin embargo, una diferencia entre estas dos concepciones de predicación. De acuerdo con Lowry, el objetivo de la predicación inductiva es ir aumentando sucesivamente el grado de claridad (y así disminuyendo el conflicto); el enredo se mueve en la dirección opuesta, añadiendo más y más conflicto (y, por lo tanto, menos claridad) a la prédica⁴⁵ hasta el momento de la reversión, donde una resolución del conflicto necesita ser presentada.

Eugene Lowry ha dedicado gran parte de sus investigaciones para comprender la esencia de la predicación narrativa. Él argumenta que la mayoría de los predicadores está entrenada para pensar prédicas dentro de categorías espaciales, es decir, las prédicas son comprendidas como espacios para exponer ideas previamente organizadas. Sin embargo, para Lowry, las prédicas tienen mucho más que ver con tiempo (lo que sugiere movimiento, verbos, experiencias) que con espacio (que, por otro lado, sugiere inercia, substantivos, ideas). Lowry llega a definir prédica como “una forma ordenada de tiempo que se mueve.”⁴⁶ Las parábolas de Jesús son un excelente ejemplo de organización de experiencias en el tiempo.⁴⁷ Tiempo y experiencia (como opuestos de espacio e ideas) son dos categorías esenciales para la homilética narrativa.

Con base en su comprensión temporal de homilética narrativa, Lowry plantea dos grupos de imágenes, que él entiende como imágenes inconscientes y enmascaradas de prédica.⁴⁸

⁴⁴ LONG, 1995, p. 150.

⁴⁵ LOWRY, 1993, p. 99.

⁴⁶ LOWRY, Eugene L. *Doing Time in the Pulpit: the Relationship between Narrative and Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1985, p. 8.

⁴⁷ LOWRY, 1985, p. 14. Fred Craddock también sugiere que las parábolas de Jesús son un excelente ejemplo de discurso indirecto. Éstas no son designadas para transmitir informaciones, sino para capturar la atención, involucramiento personal y para permitir reflexión. CRADDOCK, 2002, p. 62.

⁴⁸ LOWRY, 1985, p. 27. Las categorías “tipos de prédica” y “paradigma” son contribuciones de este autor a la teoría de Lowry. Es importante percibir que la distinción que Lowry hace entre las dos imágenes de prédica tiene objetivos meramente pedagógicos.

PRÉDICA COMO MEDIO DE:	COMUNICAR IDEAS	PROPORCIONAR EXPERIENCIAS
TAREA	Organizar	Dar forma, realizar
FORMA	Estructura	Proceso
FOCO	Tema	Eventos, acontecimientos
PRINCIPIO	Sustancia, contenido	Resolución
PRODUCTO	Índice (Puntos)	Enredo
MEDIO	Lógica cartesiana, claridad	Ambigüedad, suspenso
OBJETIVO	Explicar, comprender	Acontecer, proporcionar, hacer, presentar
TIPO DE PRÉDICA	Expositiva, deductiva, explicativa, temática	Inductiva, narrativa
PARADIGMA	Texto, literatura	Oratoria

Cuando la predicación es comprendida como siguiendo la organización de ideas en el espacio, el que predica necesita tener el control total sobre estas ideas para que la unidad sea obtenida. Estas predicaciones suelen presentar una estructura vertical, teniendo en cuenta que las ideas secundarias tienen que estar subordinadas a la verdad central. Este tipo de predicación tiende a ser de carácter más imperativo y presuponer, como consecuencia, oyentes pasivos (que por lo menos, de acuerdo con la investigación “Culto e Cultura em Vale da Pitanga”, no existen).⁴⁹

La predicación comprendida como organización de ideas en el espacio depende de la sustancia, del contenido sobre el cual ésta pasará. Ya la prédica vista como el dar forma a un proceso de eventos busca conducir a los oyentes a un destino, a la resolución de un conflicto.⁵⁰ En el primer caso es posible reducir la predicación a una única sentencia, lo que ya no es tan fácil en la segunda opción.

Lo más importante en el cuadro de Lowry es la diferenciación que éste hace entre *ideas* y *experiencias*. Las prédicas pueden exponer ideas (a ser aceptadas o no) o pueden crear experiencias (a ser vividas o no). Es decir, una prédica puede defender

Él está interesado en profundizar una visión dicotómica que define este o aquel método como cierto o errado. Pues, tanto Lowry como Craddock defienden a la necesaria variedad en métodos homiléticos, visión que yo comparto completamente.

⁴⁹ Cf. nota 26 de este artículo.

⁵⁰ LOWRY, 1985, p. 19-23.

la idea que “Dios es amor” y las personas pueden venir a creer que Dios es amor. Otra prédica, sin embargo, puede llevar a las personas oyentes a experimentar el amor de Dios en sus vidas (por medio de ejemplos concretos). La diferencia es inmensa.

7.4 Conclusión

Fred Craddock es el predicador responsable por rescatar la importancia central de la persona oyente hacia adentro de la teoría y práctica de la Homilética. Además de abrir una puerta hacia adentro del mundo de la homilética narrativa, sus estudios sobre la predicación inductiva colocan a la persona oyente – no la que predica o la prédica en sí misma – en el centro de la teoría homilética. La prédica es una actividad comunitaria en la cual participan activamente tanto oyentes como predicadores. Los oyentes son valorizados y respetados como seres humanos inteligentes capaces de llegar a conclusiones teológicas y prácticas con sus propias fuerzas. La predicación inductiva es más humanizada que la deductiva en el sentido que ésta comprende a los oyentes como sujetos que tienen derecho a abrirse o no a la prédica y de estar de acuerdo o no con la conclusión del que predica. Craddock mismo plantea la cuestión de la siguiente forma: “Cada persona tiene el derecho de ser humana en plenitud, y esto significa el derecho de elegir por ella misma.”⁵¹

Eugene Lowry, por otro lado, aceptó a la invitación que Craddock hizo a un nuevo paradigma homilético y participó activamente con su creatividad y visión interdisciplinaria. La contribución de Lowry a la teoría homilética se ha expandido desde su “enredo homilético” hacia un trabajo mucho más amplio en homilética narrativa. En su comprensión, los oyentes son invitados e invitadas a participar de una búsqueda homilética tanto intelectual como práctica que, en sus propias palabras, “captura a sus corazones, acaricia poderosamente a sus mentes y las empuja gentilmente hacia una solución nacida del Evangelio”.

A partir del trabajo de Craddock y Lowry, un gran número de predicadores pasó a buscar ideas absolutamente innovadoras y cultivarlas para que generaran frutos en el campo de la Homilética. Con el pasar de los años, se empezó a hablar en prédica por medio de expresiones como “contando a estória” (Richard Jensen), “tecendo a prédica” (Christine Smith), “testemunhando a voz de texto bíblico” (Thomas Long), “*performando* a palavra” e “dando a luz à prédica” (Jana Childers), “predica através

⁵¹ CRADDOCK, 2001, p. 16.

das diferenças culturais” (Thomas Rogers), “dando nome à graça de Deus” (Mary Hilker), “prédica como arte e trabalho manual” (Walter Burghardt).

Lo que ni Craddock ni tampoco Lowry hicieron, por lo menos no directamente, fue profundizar la cuestión del contexto y su relevancia a la teoría y práctica homilética. Esta tarea está delante de nosotros hoy, que vivimos en un mundo globalizado, altamente tecnológico, pero incapaz de superar las viejas contradicciones (clase social, género, raza, orientación sexual y otras). Es un mundo totalmente dominado por amantes de Mamon que obviamente no logran ni tampoco quieren amar a Dios.

Los vientos que soplaron hace algunas décadas atrás en el norte de América estaban animando a predicadoras y predicadores a aferrarse no solamente en precisión y certeza literaria y tecnológica, sino volverse a la narración, a la poesía, al misterio, a las incertidumbres. Mi sugerencia es que también nosotros, predicadores y predicadoras latinoamericanos, pasemos a comprender la prédica como algo que sucede no en la boca del que habla ni tampoco en la página de un texto escrito, sino en el oído, y de ahí en el corazón, en la mente y en las entrañas de quien oye. Se trata, quizá, de la búsqueda por menos discursos absolutamente precisos y más murmullos meramente esperanzadores.

Bibliografia

- BARTLETT, David. Story and History: Narrative and Claims. *Interpretation*, v. 45, n. 3, p. 229-240, July 1991.
- BEARDEN, Ronald O. To Tell or Not to Tell: Theological Implications in Open-Ended Narrative Preaching. *The Asbury Theological Journal*, v. 55, n. 2, p. 5-15, Fall 2000.
- CAMPBELL, Charles L. Inductive Preaching. In: WILLIMON, William H. and LISCHER, Richard (Eds.). *Concise Encyclopedia of Preaching*. Louisville: Westminster; John Knox Press, 1995. p. 270-272.
- CRADDOCK, Fred B. *As One Without Authority*. Revised and with new sermons. St. Louis: Chalice Press, 2001.
- _____. *Overhearing the Gospel*. Revised, expanded. St. Louis: Chalice Press, 2002.
- _____. *Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1985.
- _____. The Sermon and the Uses of Scripture. *Theology Today*, n. 42, p. 7-14, April 1985.
- CRITES, Stephen. The Narrative Quality of Experience. *Journal of the American Academy of Religion*, n. 39, p. 291-311, 1971.
- DAVIS, Henry G. *Design for Preaching*. Philadelphia: Fortress Press, 1958.
- ESLINGER, Richard. *A New Hearing: Living Options in Homiletic Method*. Nashville: Abingdon Press, 1987.
- _____. *The Web of Preaching: New Options in Homiletical Method*. Nashville: Abingdon Press, 2002.
- JENSEN, Richard A. *Thinking in Story: Preaching in a Post-literate Age*. Lima, OH: CSS, 1993.
- KIRST, Nelson. *Rudimentos de Homilética*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. (Coord.). "Se não fosse a religião, aonde tu iria te afirmar" (Beatriz). *Culto e Cultura em Vale da Pitanga*. São Leopoldo: IEPG, julho de 1995.
- LISCHER, Richard (Ed.). *The Company of Preachers: Wisdom on Preaching, Augustine to the Present*. Grand Rapids; Michigan; Cambridge (UK): William B. Eerdmans, 2002.
- LONG, Thomas G. Form. In: WILLIMON, William H. and LISCHER, Richard (Eds.). *Concise Encyclopedia of Preaching*. Louisville: Westminster; John Knox Press, 1995. p. 144-151.
- LOWRY, Eugene L. *Doing Time in the Pulpit: the Relationship Between Narrative and Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1985.
- _____. *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery*. Nashville: Abingdon Press, 1997.
- _____. Narrative Preaching. In: WILLIMON, William H. and LISCHER, Richard (Eds.). *Concise Encyclopedia of Preaching*. Louisville: Westminster; John Knox Press, 1995. p. 342-344.

- _____. The Revolution of Sermonic Shape. In: O' DAY, Gail R. and LONG, Thomas G. (Eds.). *Listening to the Word: Studies In Honor of Fred B. Craddock*. Nashville: Abingdon Press, 1993. p. 93-112.
- McLUHAN, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge; London: MIT Press, 2002 [1964].
- MITCHELL, Henry H. *Celebration and Experience in Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1990.
- RANDOLPH, David J. Can Preaching Matter? *The Academy of Homiletics: Papers of the Annual Meeting: Philosophy, Theology, and Preaching*. Claremont, CA, December 4-6, 2003. p. 137-146.
- ROBINSON, Wayne B. The Samaritan Parable as a Model for Narrative Preaching. In: ROBINSON, W.B. (Ed.) *Journeys Toward Narrative Preaching*. New York: Pilgrim Press, 1990. p. 85-105.

Capítulo 8

Edificación de comunidad

Martin Volkmann

8.1 Introducción

El asunto “edificación de comunidad” no es nuevo. Éste acompaña a la comunidad cristiana desde sus orígenes. A lo largo de la historia de la iglesia, repetidamente la preocupación alrededor de la comunidad, de su vida en comunión, de su crecimiento y desarrollo estuvo en el centro de las atenciones. Evidentemente, esta atención podía recibir énfasis distintos y, en consecuencia, tener carácter diverso. Sin embargo, la comunidad y la estructura de su vida interna nunca dejaron de estar en el foco de atención de la iglesia.

Sin embargo, lo que se puede observar es que, en ciertos momentos de la historia, el asunto gana una importancia y atención mayores. En momentos de crisis, cuando la “propuesta de edificación de la iglesia oficial” no agrada o no se armoniza con las bases de la iglesia misma, en este momento se levantan las voces contrarias y se desarrollan nuevas propuestas.

¿Qué fue la Reforma del siglo 16? Por supuesto que no podemos reducir este movimiento a una propuesta de renovación de la vida comunitaria. El origen del problema es más profundo. Está en la comprensión del evangelio mismo. Pero este redescubrimiento del evangelio llevó también a una nueva comprensión de iglesia y a la renovación de la vida de esta iglesia: en la comunidad local está la iglesia; ésta es iglesia. Y la gran preocupación de los reformadores fue justamente crear condiciones para que esta comunidad desarrollara la comunión entre sus miembros: culto con predicación de la Palabra en la lengua del pueblo, posibilidad de lectura de la Escritura por medio de la traducción de la Biblia, formación y profundización en los elementos

esenciales de la fe (los Catecismos de Lutero). Todo esto llevó a un gran desarrollo de comunidades vivas, activas y dinámicas.

Todo movimiento renovador, sin embargo, al institucionalizarse, corre el riesgo de obstinarse y caer en situación semejante a la que fuera blanco de su crítica. Es lo que ocurre con la ortodoxia luterana.

Por ello el pietismo (siglos 17/18) representó una vez más una reacción a una forma de ser iglesia fría, intransigente, sujeta al Estado. En contrapartida, se destacaban la conversión como opción decidida y consciente de la fe y la santificación para mantener viva esta opción. Y para que esto fuese posible, hubo el empeño en crear pequeñas comunidades. En éstas sucederían la santificación de los convertidos, así como el desarrollo de la comunión entre los mismos. Por lo tanto el pietismo es un ejemplo típico de preocupación con la edificación de la comunidad.

No fue distinto en el caso del metodismo, un último análisis, una ramificación del pietismo. Pues, en su origen, fue un movimiento de avivamiento en el seno de la iglesia estatal inglesa a partir de la experiencia personal de conversión de John Wesley (1703-1791).

Mirando nuestro contexto más inmediato de América Latina, el gran desarrollo de las comunidades eclesiales de base (CEBs) no es otra cosa que un movimiento renovador de la iglesia en el que se vuelve la atención hacia la comunidad, la iglesia en la base.

Todavía permaneciendo en nuestro contexto más inmediato, también todo el desarrollo de las iglesias pentecostales no deja de ser el reflejo de una insatisfacción con las iglesias tradicionales. Sin entrar en el mérito de la cuestión en torno del movimiento pentecostal (neo-pentecostalismo, etc)¹, se hace necesario reconocer que la gran afluencia en estas iglesias revela las carencias en las comunidades de las iglesias tradicionales.

Por ello el asunto “edificación de comunidad” reaparece constantemente cuando la propuesta de las iglesias constituidas parece emperrarse, fosilizarse. Aun así, no sólo en los momentos de crisis, en la ausencia de propuestas es que la construcción de la comunidad de fe debe merecer atención. Edificación de comunidad no es asunto

¹ Cf. BOBSIN, Oneide. Teologia da prosperidade ou estratégia de sobrevivência. *Estudos Teológicos*, v. 35, n. 1, p. 21-38, 1995. DARAÚJO JR., Caio F. Igreja: *crecimento integral*. Niterói: Vinde, 1995.

solamente para cuando la crisis se ha instalado. Todo lo contrario, es parte de la esencia de la iglesia preocuparse con la cuestión. La tarea está dada en el testimonio bíblico mismo.

Así, el tema “edificación de comunidad” es parte del ser-iglesia. Por ello éste volvió al centro de las atenciones en los últimos años, mayormente desde los medios evangelicales, en especial en los Estados Unidos y en Europa, pero también con reflejo en América Latina. Además, no se acentúa solamente la importancia de las iglesias y comunidades preocuparse por la cuestión de su edificación, es decir, un asunto en el ámbito de la práctica comunitaria. Un paso más adelante, lo que se reivindica es la inclusión de la temática en el estudio académico.² Para superar a la exagerada dicotomía entre formación estrictamente académica (énfasis primordial de las universidades europeas) y preparación para el ministerio pastoral (implícita en la formación académica, pero preocupación explícita luego de la conclusión de aquella), Manfred Seitz plantea que la reflexión alrededor del asunto sea valorizado también en la formación académica. Él mismo hizo de este tema una actividad académica regular en la Universidad de Erlanger, en Alemania.

Sin ninguna duda, aquí en América Latina nuestros seminarios y facultades de Teología no se caracterizan tan fuertemente por tal dicotomía. Desde el principio, la formación está más acentuadamente vinculada con la realidad eclesial (son instituciones vinculadas a determinadas confesiones) y tiene como objetivo la preparación de ministros y ministras para el trabajo comunitario. Con ello la preocupación por la edificación de la comunidad ya está más presente en la perspectiva de la formación académica en general, y en la Teología Práctica, más específicamente.³

Así, hay una relación dialéctica entre la Teología Práctica y la praxis eclesial alrededor de la edificación de la comunidad. De una parte, la edificación de la comunidad es, primordialmente, un asunto de la praxis eclesial; ella está relacionada con la concretización y la vivencia de la fe en el mundo. Es más práctica que reflexión

² Cf. SEITZ, M. *Missionarische Existenz der Gemeinde in der Volkskirche*. In: SEITZ, M. *Erneuerung der Gemeinde: Gemeindeaufbau und Spiritualität*. 2. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. p. 45s. Ver también HERBST, M. *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*. 2. ed. Stuttgart: Calwer, 1993. p. 71s; MÖLLER, C. *Lehre vom Gemeindeaufbau*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. v. 1: Konzepte, Programme, Wege, p. 91ss.

³ Cf. KIRST, N. A reforma do estudo – marca registrada da última década. In: HOCH, Lothar C. (Ed.). *Formação teológica em terra brasileira*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 52-60; KIRST, N. Lances de uma jornada – traços de um perfil. *Estudos Teológicos*, v. 36, número especial, p. 19-25, 1996; VOLKMANN, M. A realidade das comunidades e a teologia praticada na Faculdade de Teologia. *Estudos Teológicos*, v. 36, número especial, p. 32-38, 1996.

teórica. Por otra parte, ninguna práctica puede prescindir de un sólido fundamento teórico. Así como toda teoría sólo llevará a una buena práctica cuando tenga su punto de partida en una práctica sobre la cual se teoriza con el fin de una nueva práctica, de la misma forma toda práctica sólo traerá frutos y será consecuente con sus fundamentos si está cimentada en una sólida teoría. Por ello toda propuesta de edificación de la comunidad debe tener una solidez teológica comprobada y, por otro lado, toda reflexión teológica sólida no puede prescindir el aporte a la edificación de la comunidad en el ámbito de su reflexión.

Por lo tanto, para que en la práctica eclesial de hecho suceda la edificación de la comunidad, importa que en la educación teológica haya la disciplina “Edificación de Comunidad” como parte integrante de la Teología Práctica. En ésta se reflexiona sistemáticamente sobre la práctica eclesial con el fin de organizar y estructurar las diversas actividades comunitarias. Importa que tal reflexión sistemática ocurra en el decurso del estudio académico y, mayormente, durante la formación continuada de ministros y ministras y demás personas comprometidas en el trabajo comunitario.

8.2 Fundamentación bíblica

Para comprender la razón y los objetivos de esta área de la reflexión teológica, veamos a la fundamentación bíblica como tal, enfocando especialmente el tema “edificación” en el testimonio bíblico.

“Edificación”, es un término utilizado especialmente en el área de la construcción civil. Lo mismo vale para la lengua griega. También allí *oikodomé* puede significar el edificio o la edificación, y el verbo *oikodomein* de igual manera designa al acto de construir. Pero, a la par de este sentido literal, en ambas lenguas los términos también tienen un sentido figurado, refiriéndose al desarrollo de una persona o de un grupo.

Sin embargo, la distinción entre estos dos empleos en el Nuevo Testamento no es tan rígida así. A veces, el límite entre el sentido literal y el figurado no está claramente delineado. Se habla de una construcción en sentido literal, pero, por el contexto, el conjunto obtiene claramente un sentido figurado: la imagen concreta de la construcción pasa a ser una metáfora para la vida de personas o de la comunidad (cf. Mt. 7.24-27).

Antes de enfocar más específicamente los términos relativos a la edificación, conviene poner atención al hecho que los términos *oikodomé/oikodomei'* llevan

embutidos en sí la palabra *oikos* (casa).⁴ En el lenguaje bíblico, el término no designa solamente a la construcción, sino el mismo grupo de personas que vive en esta construcción (Hch. 11.14; 16.15; 1Cor. 1.16) o todo un pueblo (Mt. 10.6; 15.24). Así también *oikos thou theou*, refiriéndose inicialmente al santuario (Mt. 23.38; Lc. 11.51), pasa a ser la designación para la comunidad (Heb. 3.1-6; Ef. 2.19-22; 1Tim. 3.15; 1Pe. 4.17). En esta casa espiritual, cada creyente es incorporado como piedra viva (1Pe. 2.5; Ef. 2.22). De esta manera, las primeras comunidades nada más eran “comunidades familiares”, y las viviendas de estas personas, las “casas comunitarias” (Hch. 11.14; 16.15,34; 18.8; 1Cor. 1.16; 16.15; Flm. 2), donde se celebraban conjuntamente palabra y sacramento (Hch. 2.46; 5.42; 16.31; 20.20).

Mirando específicamente el empleo de los términos *oikodomé* y *oikodomein* en el Nuevo Testamento, podemos constatar lo siguiente:

- En los evangelios, tanto el verbo como el sustantivo aparecen generalmente en el sentido literal (Mt. 7.24, 26; 16.18; 26.61; Lc. 7.5; 14.28, 30; Mc. 13.1). Pero justo los pasajes de Mateo, donde se habla claramente de una construcción, enseña que ahí el interés es el sentido figurado: la construcción es solamente una metáfora para algo más grande, distinto, relativo a la vida de las personas.
- Este sentido figurado prevalece en Hechos (9.31; 20.32) y, en especial, en Pablo. Es probable que haya sido el apóstol mismo que acuñó esta expresión para su uso en este sentido. Pablo la emplea de diversas maneras: a) Para caracterizar su actuación apostólica. Él tiene autoridad para edificar a la comunidad (2Cor. 10.8; 13.10). En 1Cor. 3.10ss, Pablo utiliza lo que la comunidad es caracterizada como *theou oikodomé*, donde uno lanzó el fundamento, otro sigue la construcción; b) En otro conjunto de pasajes, la expresión es utilizada para caracterizar la presencia actuante del Espíritu de Dios en la comunidad, siendo, por decirlo así, un término técnico para describir al proceso de crecimiento y desarrollo de la comunidad como comunidad salvífica: “animaos unos a otros, y edificaos unos a otros” (1Tes. 5.11; ver también Ro. 14.19; 15.2; 1Cor. 14.26). Ahí aparece muy claramente que la edificación no se da por alguien especial, sino cada cual participa de este proceso: hay una relación del individuo con la comunidad

⁴ Cf. En cuanto a lo que se sigue, MICHEL, O. Verbete “Oikos”. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1966. v. 5, p. 139-150; BRATTGARD, H. *Im Haushalt Gottes: eine Studie über Grundgedanken und Praxis des Stewardship*. Berlin; Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1964. p. 37-72.

y de los diversos miembros entre sí. El término no tiene un carácter moral o sentimental, sino se refiere al crecimiento espiritual, es decir, bajo el dominio del Espíritu de Dios. Además de esto, se percibe que edificación es una cuestión personal/individual y, necesariamente, también comunitaria; c) Relevancia especial tiene la expresión en dos contextos de la Primera Carta a los Corintios. En el capítulo 14 (vv. 3, 4, 5, 12, 17), Pablo contrapone el profetizar y el hablar en lenguas. Mientras éste revierte solamente en beneficio propio (v. 4a), el profeta edifica, exhorta y consuela a los demás (v. 4b). Por lo tanto, así como la actuación apostólica de Pablo se caracteriza por edificar a la comunidad, de la misma forma el profeta, el mensajero autorizado de Dios, contribuye en esta tarea. El otro contexto son los capítulos. 8-10 de la misma carta, donde Pablo polemiza con el mismo grupo de entusiastas alrededor del tema de la libertad. En contraposición al “todo me es lícito” (10.23) de los entusiastas, Pablo destaca que no todo conviene ni tampoco edifica. Mientras que para los corintios el saber es señal de libertad y de edificación, Pablo comprende la edificación a partir de Cristo: sólo a partir de la *ágape* se da la verdadera edificación; sólo el amor edifica (8.1).

- El tema “edificación” todavía aparece importante en otras dos cartas, ambas bajo fuerte influencia de la teología paulina: Efesios y 1 Pedro. En Ef. 2, reflexionando sobre la relación entre judíos y gentiles (vv. 11ss), el autor destaca que los gentilico-cristianos fueron edificados hacia adentro de la casa de Dios (“templo santo en el Señor” –v. 21; “morada de Dios en el Espíritu” – v. 22), que tiene apóstoles y profetas como fundamento y Jesucristo como la piedra angular. La misma idea aparece en 1Pe. 2.5 (“como piedras vivas, sed edificados como casa espiritual y sacerdocio santo”). Ya en Ef. 4.12, 16 vuelve la imagen de la edificación, pero ahora refiriéndose a la edificación del cuerpo de Cristo.

Sin presentar aquí un análisis más detallado de estos diversos pasajes en los que el asunto “edificación” es tematizado con relación a la comunidad o a la persona individualmente⁵ y conscientes que hay una variedad de enfoques alrededor del tema, podemos, asimismo, sacar algunas conclusiones sobre el asunto.

- Edificación de comunidad es siempre obra exclusiva de Dios. Él mismo posibilita el surgimiento y el desarrollo de la comunidad (1Cor. 3.5-9). Por

⁵ Cf. HERBST, 1993, p. 128ss.

ello él es el único propietario de la comunidad (1Cor. 3.16s); la comunidad es su morada (Ef. 2.22). Por ser propiedad de Dios, la comunidad es santa e intocable (1Cor. 3.16s).

- Cristo tiene una función fundamental en la edificación de la comunidad: es el maestro de la obra (Mt. 16.18); él es el fundamento (1Cor. 3.11), respectivamente la piedra angular (Ef. 2.20). Él también es el nuevo templo donde Dios puede ser encontrado (Mc. 14.58).
- Dios habita en su comunidad por medio del Espíritu Santo (1Cor. 3.16s; Ef. 2.21s).
- Edificación de comunidad significa que las personas sean invitadas a formar parte de este pueblo de Dios: que sean incluidas como piedras en esta construcción (Ef. 2.19s; 1Pe. 2.4-8). En este sentido es una edificación extensiva (1Cor. 14.23-25). Pero a la vez es una edificación intensiva que apunta al crecimiento de las personas individual y comunitariamente (Ef. 4.13-15; 1Cor. 14.3). Por ello, crecimiento intensivo y extensivo no se contradicen ni tampoco se excluyen mutuamente.
- La edificación de comunidad parte desde el presupuesto que la comunidad como un todo y cada persona individualmente son el santuario de Dios, la morada del Espíritu Santo (1Cor. 3.16; 2Cor. 6.16). Por ello éstas son santas e intocables (1Cor. 3.17). A la vez vale que la comunidad y cada persona individualmente están en el camino de volverse santuario de Dios; ellas siguen siendo obras en construcción donde la edificación sigue siendo realizada (1Cor. 3.10-12).
- La edificación de comunidad sucede por intermedio de personas. El propietario de la obra se vale de cooperadores para la construcción de la misma. Entre éstos, apóstoles y profetas representan a los testigos primarios. Son, por ello, el fundamento de la comunidad, siendo Cristo la piedra angular (Ef. 2.20). Además de estos testigos primarios, Dios se vale de una multiplicidad de otros colaboradores y colaboradoras para seguir con su obra (Ef. 4.11; 1Cor. 12.28; Ro. 16). Luego, la edificación de comunidad es siempre un trabajo conjunto de distintos ministerios, preparando y subsidiando los demás miembros a su servicio (Ef. 4.12).
- Así, la edificación de la comunidad se da por medio del testimonio y del servicio de cada creyente. Dios se vale de cada miembro de su pueblo para construir su iglesia. Para ambos, cada cual es agraciado con un don. Nadie tiene a la totalidad de los dones y nadie está sin ningún don (1Cor. 12.4ss;

Ef. 4.7, 11). Estos dones sirven para el testimonio del señorío de Jesucristo (1Cor. 12.3), para el servicio en amor (1Cor. 13) y la edificación de la comunidad (1Cor. 14.3).

- La edificación de la comunidad por medio de los dones de cada cual se da en el culto comunitario. Este es el lugar privilegiado para la edificación, pues es el momento del anuncio, del testimonio, de la alabanza, de la oración, de la Eucaristía (Hch. 2.42-47; 1Cor. 14). Pero la edificación de la comunidad por medio de los dones de cada uno también acontece en el culto del día a día (Ro. 12.1s). Es en este culto diario que los creyentes se ayudan mutuamente (1Tes 5.11; Gá 6.10), mantiene la unidad buscando perfeccionarla siempre más (Ef. 4.16) y se respetan mutuamente en libertad y amor (1Cor. 8-10).
- A la vez, toda la edificación de comunidad camina hacia el encuentro del fin de los tiempos. Todo trabajo de ministros y ministras, así como toda la aplicación de los dones de cada uno pasan por el filtro del Señor de la obra (Mt. 25.14-30). Será también el fin de la edificación misma, cuando se evidenciará el resultado del servicio de cada uno (1Cor. 3.13-15).

8.3 Concepciones de edificación de comunidad

En sentido general, se podría decir que el debate alrededor de este asunto se ha reavivado, desde la década de 1970, dentro de la controversia entre dos campos: de una parte, el movimiento ecuménico, reunido alrededor del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), o del ala progresista de la Iglesia Católica Romana vinculada a la teología de la liberación; y de otra, el movimiento evangélico, en torno del Pacto de Lausanne (1974). En cada uno de los campos hubo la preocupación muy seria y auténtica de ser fiel al mandato del Señor y de dar continuidad a la obra de Cristo, congregando al pueblo de Dios, Pero ¿cómo entender quien es este pueblo de Dios y cómo congregarlo? Ahí es que los caminos se dividen.

Por ello importa tener claridad acerca de la concepción de edificación que orientará nuestra actuación. Por “concepción de edificación de comunidad” comprendemos a la comprensión clara acerca de lo que es comunidad y cual su tarea y, desde ahí, la elaboración de un plan de acción con el fin de organizar y estructurar la vida comunitaria.

8.3.1 *Stewardship* – mayordomía

Este modelo de edificación de comunidad⁶ es de una época anterior a la controversia entre ecuménicos/progresistas y evangélicos. Se trata de una propuesta desarrollada en las iglesias luteranas de los Estados Unidos y difundida en todo el mundo por medio de la Federación Luterana Mundial (FLM), principalmente desde la Asamblea General, realizada en Hannover, Alemania, en 1952. Pero las influencias de esta propuesta no se quedaron limitadas al ambiente luterano. También en otras confesiones esta idea ha lanzado sus raíces.⁷

¿Cuáles son las características de la mayordomía?⁸ En una caracterización un tanto simplista y hasta depurada de este movimiento, se decía que se trataba de motivar a las personas a la administración de sus dones, del tiempo y del dinero como mayordomos responsables. Sin embargo, a partir del fundamento bíblico más amplio se puede percibir que el movimiento de la mayordomía no está interesado solamente en los dones, tiempo y dinero de las personas, sino representa una dimensión total de vida. También no se trata de una simple activación de la vida comunitaria con nuevas técnicas y mucho movimiento. Se trata de comprender la mayordomía como postura de vida, es decir, como comprensión de toda la vida personal y comunitaria a partir de un fundamento sólido colocado por el Dios mismo por medio del que es el ejemplo de mayordomo: Jesucristo. Por ello, antes de ser un programa, mayordomía es una idea; antes de desarrollar formas y métodos de trabajo, es una comprensión de vida.

Esta comprensión de vida está basada en el actuar de Dios que hace de la persona participante de la salvación, integrándola como piedra viva (1Pe. 2.5) en la casa de Dios, la comunidad (1Tim. 3.15). Estar integrado en esta construcción significa participar como mayordomo que, en respuesta a la confianza en él depositada, responde con su fidelidad y creatividad (Lc. 16.1-9; 19.11-28). Pero ser piedra en la construcción es ser simultáneamente parte del pueblo de Dios (1Pe. 2.9). Ambos aspectos –lo de estar integrado en la casa de Dios y lo de ser parte del pueblo de Dios–

⁶ Cf. BRATTGARD, 1964; COCKEL, H. E. *A mordomia*. Río de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960; KANTONEN, T. A. *A teologia da mordomia cristã*. São Paulo: Luterana, 1965; LINDHOLM, P. R. *Mordomia cristã e finanças na Igreja*. São Paulo: Casa Publicadora Presbiteriana, 1963. Reflexiones más recientes sobre el tema ver en HALL, D. J. *The Steward: a Biblical Symbol Come of Age*. New York: Friendship, 1991. HAUSHALTERSCHAFT. Unsere Verantwortung vor Gott : Dokumentation über die Internationale Tagung über Haushalterschaft in Bulawayo/Simbabwe. *LWB Dokumentation*, Ginebra, n. 34, abr. 1994. (ídem en inglés).

⁷ Cf. BRATTGARD, 1964, p. 29s.

⁸ Cf. BRATTGARD, 1964, p. 247-254.

se complementan mutuamente en esta idea de mayordomía. Mientras el primero destaca más la idea de reunión de la comunidad, el segundo enfatiza el envío. Ambos son fundamentales para percibir la idea de mayordomía en su amplitud. Porque las restricciones al aspecto de la casa de Dios puede llevar a la falsa comprensión que se es mayordomo solamente en el ámbito de la comunidad de fe. Pero justo la idea de pueblo de Dios da la dimensión global de la mayordomía, es decir, todo el ambiente de vida es lugar de vivencia como mayordomo de Dios.

A lo largo de la caracterización de este modelo ya se ha apuntado hacia puntos críticos del mismo. Cuando se enfatiza demasiado la idea de mayordomía en la casa de Dios, se corre el riesgo de limitarla al ambiente eclesástico. Se busca incrementar una serie de actividades y de grupos en los que la persona pueda involucrarse. Y luego el paso es bastante corto para entender mayordomía solamente como el desarrollo de métodos y de técnicas que activen la vida comunitaria. Por otra parte, abriendo espacios para que las personas pongan sus dones, su tiempo y su dinero al servicio, destacando en especial este trinomio, se corre el riesgo de comprender mayordomía solamente como una cuestión que gira alrededor de dinero, tiempo y talentos. Además de esto, permaneciendo solamente en este énfasis en el involucrimiento y en el actuar, el paso hacia un legalismo es igualmente corto.

Por ello, antes de pensar en el programa, en las técnicas y en los métodos, importa sembrar la semilla de la idea de mayordomía; importa que las personas descubran que esta idea representa una dimensión total de vida en la que la persona comprenda toda su vida desde y en las manos de Dios y encuentre espacios, en la comunidad de fe y en la sociedad en general, para ponerse, en todas las dimensiones, al servicio de Dios. Justo ahí está el lado fuerte de este modelo.

8.3.2 Iglesia para el mundo

En el movimiento ecuménico, en conexión con el énfasis en la dimensión de pueblo de Dios, hubo una preocupación muy grande alrededor de la estructura de una comunidad misionera. ¿Cómo debe ser la comunidad que lleva en serio su incumbencia de ser misionera? ¿Cómo debe ser la estructura de la comunidad que no piensa en primer lugar en sí misma, sino en el contexto en el que está insertada?⁹

⁹ Cf. CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. Uma Igreja para o mundo: estudo das estruturas missionárias da congregação. Publicação Eclesia, [s. d.], p. 72-198.

El punto de partida fue la reflexión alrededor del reino de Dios. En esta reflexión, se busca superar el conceptualismo demasiado limitado de reino de Dios como abarcando solamente a los convertidos o los que se declaran pertenecientes a la iglesia. Todo lo contrario, el reino de Dios ya es una realidad presente en este mundo, a partir de la Pascua. Es cierto, no en su realización plena. En la Pascua, Dios dijo sí a este mundo, que se alejara de él, pero que no cayera afuera de su amor. Luego, no es la iglesia el hito del plan de Dios, sino el *shalom* al mundo; lo que interesa no es la expansión de la iglesia, sino la implantación del *shalom* de Dios en este mundo.

En consecuencia, se hace también una relectura del mundo y de la historia. El mundo no es visto solamente de forma negativa, como el enemigo a ser vencido. Es el mundo creado por Dios (Gn. 1-2), amado por Dios al enviar a su Hijo (Jn. 3.16), reconciliado por la muerte y resurrección de Cristo (Ef. 1.9s). Sin embargo, mientras el reino de Dios no se vuelve realidad consumada, el mundo está marcado por el pecado, no solamente de las personas individualmente, sino como pecado estructural y social. Por ello esta visión positiva con relación al mundo no se debe a una cualidad inherente al mismo, sino única y exclusivamente a la acción liberadora de Dios. En combinación con esta visión positiva del mundo está una evaluación positiva de la humanidad, es decir, todos tienen participación en la salvación. Salvas no son solamente las personas filiadas a la iglesia. Todas ya fueron reconciliadas. La diferencia es que algunas personas ya tienen conciencia de ello, otras no.

En concordancia con ello, también la historia es vista bajo un nuevo ángulo. Historia salvífica y historia de la humanidad no son dos historias distintas. La historia salvífica no está desvinculada de la historia de la humanidad.

¿Cuál es la función de la iglesia en este interés de Dios en el mundo? Ya que el interés primordial de Dios no es la iglesia, sino el mundo, la secuencia no es: Dios–iglesia–mundo, sino: Dios–mundo–iglesia. Así, la iglesia es solamente instrumento para que el *shalom* de Dios se vuelva realidad en este mundo.

Con ello está puesta la cuestión acerca de la auto-comprensión de la iglesia: la esencia de la iglesia es su propia tarea. O ésta es misionera o deja de ser iglesia. Porque el Dios mismo es misionero. Por ello el lema para la iglesia nos es: hacer crecer a la iglesia aumentando el número de sus miembros, sino es: servicio al mundo a favor del *shalom* de Dios. Por ello una comunidad no debe vislumbrar, en primer lugar, a sí misma, sino debe estar dirigida hacia las necesidades del mundo. Y nuestra tarea

puede y debe colaborar con todas las demás instancias que tienen como finalidad un mundo más sano, más fraterno, más humano.

Es evidente que en esta comprensión no cabe muy bien la expresión “edificación de comunidad”. Es evidente también que esta concepción está imbuida de una profunda seriedad y de amor con el mundo y la humanidad. Ésta evidencia a la preocupación de la comunidad cristiana que no quiere permanecer dirigida hacia sí misma, sino sabe que está comprometida con el mundo. Por ello es una concepción profundamente misionera, es decir, comprometida con la misión de Dios en este mundo.

El problema está en el peligro de una evaluación demasiado positiva del mundo y de la humanidad. Hablando solamente de pecado estructural, se corre el riesgo de menospreciar al pecado individual. Sin negar que el Reino ya es realidad y que de éste toda la humanidad es parte, ¿será que no es tarea de la iglesia apuntar también hacia la necesidad de cambio en el ser humano en el sentido de decir un sí al sí de Dios? ¿El *shalom* de Dios no significa también aceptación de esta dádiva en la fe? Con ello la iglesia como la comunidad de fe pasa a tener un valor en sí misma también, es decir, allí se anticipa este *shalom*, no obstante, olvidarse que es solamente la anticipación de algo que vale para toda la humanidad y sin pensar que la iglesia tenga un monopolio del Reino.

8.3.3 Iglesia desde los pobres

Este modelo está en continuidad con la que vimos anteriormente. Es la forma como aquí, en América Latina, en conexión con la teología de la liberación, se ha desarrollado una manera propia de ser iglesia: las comunidades eclesiales de base (CEBs).¹⁰

Semejante a lo que habíamos escrito anteriormente, también aquí es fundamental la articulación correcta entre Reino, mundo e iglesia. El reino de Dios es el postulado y la oferta de Dios desde el inicio de la creación; por ello es el centro del anuncio, en palabra y acción, de Jesús. En él, este Reino se realiza anticipadamente y pasa a ser, así, la esperanza que mueve y dirige al pueblo de Dios. Por lo tanto el

¹⁰ La literatura acerca de este asunto es muy amplia. Cito solamente ejemplarmente BOFF, L. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese: a igreja que nasce da fé do povo*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986; BOFF, L. *Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. São Paulo: Ática, 1994. cap. 8-10. Além disso, na *REB*, os fascículos 183, 195, 201 e 208.

Reino es la grandiosidad que engloba a la iglesia y al mundo. “El mundo es el lugar de la realización histórica del Reino [...]. La Iglesia es la parte del mundo que, en la fuerza del Espíritu, acoge al Reino de forma explícita en la persona de Jesucristo [...]. La Iglesia no es el Reino, sino su señal [...] e instrumento [...] de implementación en el mundo.”¹¹ Luego, la iglesia no tiene finalidad en sí misma, sino es signo e instrumento del Reino en función y al servicio del mundo.

Un segundo aspecto fundamental para esta manera de vivir comunidad es la comprensión de iglesia como pueblo de Dios. La jerarquía ya no simboliza a la iglesia, sino al conjunto de fieles. Los laicos ya no son meros receptores y consumidores de los bienes sagrados; ellos mismos participan de la misión de la iglesia.

Y todavía un tercer aspecto, combinando los dos anteriores, ha determinado esta nueva manera de ser iglesia: la percepción del “anti-Reino” en este mundo, que genera la gran masa de pobres y marginados. Pero justo entre esta masa, que ya no soporta más ser objeto de maniobra en las manos de las élites (económicas, políticas y, incluso, eclesiales), surgen grupos de resistencia que toman a la historia en las propias manos. A partir del encuentro con la Palabra y de la percepción de la identificación de Dios con el pobre, nace la comunidad: la masa está hecha de pueblo, pueblo de Dios.

¿Cuáles son las características fundamentales de las CEBs?¹²

- a) En las CEBs hay el encuentro del pueblo oprimido y creyente. Porque las necesidades fundamentales se presentan mucho más urgentes entre los pobres, el espíritu comunitario es aún más presente entre ellos. Por ello se reúnen para escuchar la palabra de Dios, tratar los problemas que los afligen y buscar una solución para los mismos bajo la orientación de esta Palabra. Así, la comunidad se siente iglesia siempre que se reúne.
- b) Las CEBs nacen de la palabra de Dios. Lo que hace ser a este grupo una comunidad, es la palabra de Dios. Pero esta Palabra no es traducida simplemente por alguien de afuera y vista como verdad lejana y abstracta. Ésta es confrontada con la vida, con la situación de las personas. Son éstas mismas las que transforman la palabra, que la interpretan y relacionan con la vida.

¹¹ BOFF, 1994, p. 20.

¹² Cf. BOFF, 1994, p. 209ss.

- c) Las CEBs son una manera nueva de ser iglesia. Cuando la comunidad de base se reúne bajo la Palabra, ahí acontece la iglesia, porque esta Palabra genera comunión y fraternidad. En las CEBs se repite lo que marcaba a las primeras comunidades cristianas: la *koinonia* y la *diakonia*, además de la *martiria*. Y donde hay esta forma comunitaria de vivir la fe, allí surgen también nuevos ministerios: todos los servicios realizados en la y desde la comunidad son comprendidos como dones del Espíritu Santo.
- d) Las CEBs son signo e instrumento de libertad. El hecho de hacer la vinculación entre fe y vida hace que estas comunidades sean abiertas a la realidad social, hagan un análisis crítico de la misma y busquen a una nueva sociedad.
- e) En las CEBs acontece la celebración de fe y vida. Fe y vida forman una unidad. A la par de la preocupación de percibir la presencia de Dios en la realidad de la vida, hay también la percepción de la presencia de Dios en la celebración. Por ello la dimensión celebrativa está fuertemente desarrollada, que se evidencia, entre otras cosas, en una gran creatividad litúrgica.

En una evaluación crítica de esta manera de ser iglesia, hay que destacar inicialmente su proximidad con el modelo anterior, sobre todo en la dimensión social de la fe. En ello reside de igual manera el lado fuerte de esta propuesta. La diferencia fundamental entre los dos modelos está en la forma de ver la relación iglesia-mundo. Mientras que en la propuesta anterior todavía está bastante fuerte la idea de la comunidad que está ahí para los demás, las CEBs son la iglesia a partir de los pobres. El peligro de esta propuesta es considerar demasiado a la gracia, sin tomar en consideración al pecado personal, además de una visión un tanto ingenua del proceso social.

8.3.4 Comunidad misionera: invitación a la conversión

En el otro extremo se encuentran diversas propuestas que parten desde el siguiente principio: la tarea primordial de la iglesia es llamar a las personas a la decisión personal por Cristo. La Iglesia existe solamente cuando las personas asumen esta posición clara de haber pasado por un proceso de transformación y de desconexión del mundo pecador. Luego, es la tarea de la iglesia hacer misión con el fin de integrar a las personas a la comunidad. La meta primordial de la misión no es el mundo, sino la iglesia.

Queda evidente que aquí la misión tiene otro carácter que en la concepción anterior. En este contexto la misión es comprendida como evangelización, es decir, llevar personas a convertirse y asumir un compromiso personal con Cristo.

Esta concepción tiene su origen en el movimiento evangelical. Es en este ámbito que el término “edificación de comunidad” volvió a ser utilizado con gran intensidad, principalmente en Alemania, donde incluso hay toda una discusión alrededor de una “teología de la edificación de comunidad”.¹³ Los impulsos para tal, sin embargo, vinieron de los Estados Unidos de América, del movimiento *Church Growth* (“Crecimiento de la iglesia”).

Pese a no haber uniformidad en las distintas tendencias dentro del movimiento evangelical también en cuanto a la concepción de edificación de comunidad,¹⁴ es posible inscribir ciertos elementos esenciales que aparecen constantemente:

- a) Edificación de comunidad es, sobre todo, un programa de evangelización, no solamente con relación a los que no son cristianos, sino también con relación a los llamados “cristianos nominales”. Por ello todo trabajo comunitario debe tener esencialmente carácter evangelístico.
- b) El objetivo de este trabajo evangelístico es provocar una decisión personal y consciente a favor de la fe. Este aspecto no es nuevo. Este énfasis es una característica clásica de todo movimiento de evangelización y reavivamiento. Lo nuevo en este momento es su vinculación íntima con el trabajo de edificación de comunidad, mientras que antes en general acontecía a la par o hasta en contra el trabajo comunitario normal. La evangelización debe venir acompañada de la edificación, para que el amor inicial no se enfríe.
- c) Un tercer aspecto es la creación y el acompañamiento de un grupo de colaboradores, fruto de este trabajo evangelístico. Este grupo recibe una atención especial – el discipulado. Es el entrenamiento para el compromiso en la práctica comunitaria. Aquí se busca ejercitar al sacerdocio general de

¹³ Cf. WETH, R. (Ed.). *Diskussion zur “Theologie de Gemeindeaufbaus”*. Neukirchen, 1986.

¹⁴ En cuanto a diferentes propuestas de edificación de comunidad en el ámbito evangelical, cf. HERBST, 1993; SEITZ, M. *Erneuerung der Gemeinde: Gemeindeaufbau und Spiritualität*. 2. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. SCHWARZ, E.; SCHWARZ, C. *Theologie des Gemeindeaufbaus: ein Versuch*. 2. ed. Neukirchen; Vluyn: AUSAAT, 1985; EICKOFF, E. *Gemeinde entwickeln für die Volkskirche der Zukunft: Anregungen zur Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. En cuanto a Brasil, específicamente en el ámbito de la Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, es representativo para tal el Movimento Encontrão, que, sin embargo, aún não há fijado literariamente esta su concepción. Ejemplarmente mencionado solamente EQUIPE “LEIGA” DO MOVIMENTO ENCONTRÃO. Discipulado. In: *Encontrão Estudos*. Canoas, [s. d.]; FRENZEL, R. Estudio sobre Ef 4.7-16. *Encontrão*, v. 5, n. 14, p. 4-5, mar. 1987.

todos los creyentes. Este aspecto –el gran involucramiento de colaboradores no ordenados en el trabajo comunitario– es una característica del movimiento evangelical.

- d) Un cuarto aspecto es la visitación evangelística, sobre todo para miembros menos comprometidos en la vida comunitaria, tarea asumida especialmente por el grupo de colaboradores.
- e) Otro elemento son los núcleos en los que se reúnen tales miembros que pasaron por este momento de conversión, bajo el liderazgo de uno de los colaboradores.

En una evaluación crítica de esta concepción, también aquí debe ser destacada la seriedad del involucramiento con la causa. Además de esto, se debe apuntar hacia el énfasis en el comportamiento consciente con el evangelio y en el cultivo de una profunda espiritualidad. Pero es también a este aspecto que se conectan las dificultades: existe el peligro del individualismo. La fe es una cuestión puramente personal, que se refiere solamente a mí y a mi Dios. Junto con el individualismo, hay el peligro de desvincular la fe de las cuestiones de orden social, político y económico. También los grupos y círculos corren el serio riesgo de hacer esta separación entre vida de fe y vida en el día a día. En este sentido, sin embargo, no se puede dejar de registrar que hubo un gran avance en sectores evangelicales en América Latina, en especial a partir de la teología de la misión integral.¹⁵

8.3.5 Renovación carismática

Esta concepción debe ser vista en conexión con el movimiento pentecostal. Este es esencialmente un movimiento carismático. Sin embargo, la renovación carismática hoy en día no se restringe a las iglesias pentecostales; es una realidad en prácticamente todas las confesiones, incluso en las iglesias tradicionales.

Las raíces de este movimiento se encuentran en el anhelo por una profunda y auténtica vida espiritual, en lugar de una fe estéril; en el anhelo por la experiencia real y concreta de la fuerza del Espíritu Santo, en lugar de un cristianismo intelectualizado.

¹⁵ Cf. pex., PADILHA, R. *Missão integral*: ensaios sobre o Reino e a Igreja. São Paulo: FTL-B; Temática Publicações, 1992; HOFFMANN, A. A grande cidade: um desafio para a Igreja. In: *Pastoral Urbana*: Cadernos de Estudos da RE IV, São Leopoldo, n. 1, p.2-19, 1987.

Veamos algunas características de este movimiento:¹⁶

- a) La experiencia del Espíritu Santo se manifiesta de manera bien concreta en los carismas, sobre todo en el hablar/orar en lenguas, en el exorcismo y en el profetizar.
- b) Esta manifestación del Espíritu no es exclusividad de algunos privilegiados; todos son carismáticos o entonces no son cristianos. Pero esto no significa que necesariamente todos tengan que tener el carisma de hablar/orar en lenguas.
- c) Distintamente de los pentecostales, la renovación carismática no da tanto énfasis al bautismo en el Espíritu Santo, como un segundo momento especial, además del bautismo en el agua. En lugar de esto, se comprende el “bautismo en el Espíritu Santo” como el volverse cristiano consciente, pasando a ser sinónimo de conversión o renacimiento.
- d) En lugar de esto, se destaca más la renovación espiritual o carismática. Ésta engloba diversos aspectos. En primer lugar, la conversión con la entrega total a Dios. En segundo lugar, la renovación de la promesa bautismal. En tercer lugar, la apertura para la acción del Espíritu Santo y sus dones.
- e) Renovación carismática se evidencia sobre todo en los cultos extremadamente vivos y participativos.
- f) Los carismas son puestos al servicio de la comunidad. Cada carismático es alguien que se comprende como miembro del sacerdocio general de todos los creyentes.

Evaluando esta concepción, debe destacarse que la edificación de comunidad es, sobre todo, oportunidad para provocar la renovación carismática, lo que coloca a este modelo muy próximo al de la comunidad misionera con respecto al énfasis en la conversión y aceptación consciente de la fe. Además de esto, no puede pasar desapercibido el destaque dado al sacerdocio general.

Los peligros se sitúan en un menosprecio del Bautismo como dádiva incondicional de Dios en detrimento de la aceptación de la fe. Además de esto, una demasiada emotividad de experiencias religiosas que no se satisface con la palabra

¹⁶ Cf. en cuanto a esto DARAÚJO, 1995; HERBST, 1993, p. 268ss; JENSEN, R. *O toque do Espírito: a luta de um homem para compreender a sua experiência com o Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal, 1985. Además de esto, todo el fascículo 129 de *Concilium*.

de Dios que viene desde afuera de nosotros. En lugar de satisfacerse con el creer, se busca al ver, al experimentar el poder de Dios. Otro peligro es repetir lo que Pablo critica en la comunidad de Corinto, es decir, la supervaloración de ciertos carismas en detrimento de los más sencillos y la arrogancia de algunas personas sobre las demás. En consecuencia, se corre el riesgo de no edificar comunidad, sino de solamente alimentar individuos y fomentar individualismos.

8.3.6 Edificación de la comunidad constituida

Un último grupo, igualmente con múltiples variaciones, puede ser caracterizado como el intento de activar y dinamizar a las comunidades constituidas o tradicionales.¹⁷

Si en los modelos anteriormente analizados se percibía cierto menosprecio o desconsideración de la comunidad tradicional, por motivos diversos, este modelo toma su punto de partida justo en la comunidad constituida, buscando desarrollar propuestas de trabajo que vuelvan la vida de fe y de comunión significativa a las personas que la constituyen. Veamos algunas características básicas de este modelo:

- a) Se parte del hecho que las personas, por haber sido bautizadas, forman parte de la iglesia. Aquí se lleva consecuentemente en serio que el Bautismo es gracia de Dios. No es por nuestro mérito o por nuestra obra que somos parte de la iglesia. Es obra exclusiva de Dios. Es cierto que, para muchas personas, el Bautismo parece tener poca relevancia, porque no hay un compromiso mayor de estas personas en la vida comunitaria. Pero – así se argumenta – ¿será que nosotros tenemos el derecho de negar o impedir el actuar autónomo de Dios? Por ello, en el trabajo comunitario, se busca llevar en serio a todas estas personas que constan en el fichero de la comunidad y no considerarlas simplemente “archivo en desuso”.
- b) Gran parte de los miembros anteriormente caracterizados busca a la comunidad solamente y principalmente en conexión con oficios casuales: Bautismo, confirmación o crisma, bendición matrimonial, entierro. Muchas

¹⁷ Cf. en cuanto a este modelo MÖLLER, v. 1, 1987 e v. 2, 1990; MÖLLER, C. *Reconstruindo comunidade*: cartas aos presbíteros. São Leopoldo: Sinodal, 1995; LINDNER, H. *Kirche am Ort*: eine Gemeinetheorie. Stuttgart: Kohlhammer, 1994; WERNER, D. Theologische Perspektiven: Ziele ökumenischer Gemeindeerneuerung, *Informationen*: Evangelische Missionserk in Deutschland, n. 101, p. 13-24; STRECK, E. E. *A tarefa, o lugar e a atuação do pastor da IECLB a partir da experiência realizada no PIAI*. 1995. Dissertação (Mestrado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1995; CENTRO DE ELABORAÇÃO DE MATERIAL. *Aprendizagem e vivência do evangelho*. São Leopoldo: Sinodal, 1977; VOLKMANN, M. Catecumenato permanente – um desafio que permanece. *Estudos Teológicos*, v. 34, n. 2, p. 205-218, 1994. Ver también, en el mismo número de *Estudos Teológicos*, v. 34, n. 3, 1994, otras contribuciones sobre el tema.

personas proceden de esta manera porque, así parece, la iglesia poco significa a ellas. Es más bien una convención social. Asimismo, nosotros no tenemos el derecho de anular el actuar de Dios y declararlas no pertenecientes al pueblo de Dios. Esto cabe a ellas mismas, por la negación expresa de la fe, o al Dios mismo. Sin embargo, principalmente en las ciudades, hay cada vez más personas que tienen otros grupos en los que también experimentan la comunión, de manera que la comunidad de fe no es la única fuente de vida comunitaria. Por ello, en la propuesta de acción pastoral, se busca valorar profundamente aquellos momentos en los que estas personas buscan a la comunidad, por ocasión de oficios, haciendo que los mismos se vuelvan especialmente significativos y ofrezcan a ellas alimento del cual podrán nutrirse por mucho tiempo. Además de esto, tales momentos podrán ser un desafío a la valoración y a un desarrollo mayor con la comunidad.

- c) ¿Dónde acontece la vivencia de la fe de la persona? ¿Solamente en el ámbito de la comunidad de fe? ¿O también y especialmente en el día a día? Esta concepción parte desde el presupuesto que toda la vida es un vivir en la presencia de Dios. Por lo tanto no es solamente la comunidad de fe que importa. Todo lo que allí acontece – culto, educación, consejería, acompañamiento en los momentos de pasaje – tiene el fin de preparar a la persona para el culto en el día a día. Vida de fe y vida socio-política forman una unidad. O, mirando desde otro ángulo, no es posible restringir las cuestiones de fe solamente a la esfera íntima, como siendo solamente una cuestión personal entre Dios y el individuo.
- d) Si a nivel individual no es posible separar vida de fe y vida social, lo mismo vale también para la comunidad como un todo. Ésta no tiene finalidad en sí misma; es un signo de la presencia del reino de Dios en este mundo. Por ello ésta no puede estar ajena a los problemas, desafíos, cuestionamientos que la cercan. Preparará a sus miembros para enfrentar estos desafíos. Por otra parte, ésta buscará ejercitar, en su medio, formas de vida que puedan ser por sí mismas signos del Reino.
- e) Por ello se intenta fomentar, principalmente en un ambiente urbano, el desarrollo de distintos grupos en la comunidad constituida: grupos de interés, grupos de edad, por desafíos al compromiso, permaneciendo la celebración del culto como el centro de encuentro y de partida hacia la comunidad de los grupos.

- f) Como comunidad de Jesucristo, cada comunidad local es parte de la *communio sanctorum* (comunidad de los santos), es decir, ésta es iglesia de Jesucristo junto con todas las demás comunidades e iglesias. Esto quiere decir que nadie es iglesia solito. Por ello se valoran a la cooperación y al convivio ecuménicos.

En una evaluación crítica de esta concepción, se debe decir también, con relación a este modelo, que se busca llevar en serio el ser iglesia. Si hay cierto tradicionalismo y acomodación de los miembros, esto muchas veces no es por culpa de ellos. Podrá haber faltado valoración de sus necesidades o de la oferta hecha en los momentos en los que las personas buscan a la comunidad. Además de esto, el individualismo, el anonimato, el utilitarismo, en especial el ambiente urbano con su multiplicidad de ofertas y, a la vez, dificultad de la persona “sentirse como en casa” hacen que la comunidad sea una propuesta más. En este punto reside la gran dificultad, pero, a la vez, la gran oportunidad para la iglesia. Ir al encuentro de las personas, valorando a sus necesidades y sus anhelos, ofreciendo contenido, diversificando las ofertas, el trabajo comunitario podrá ser de valor para las personas, y las personas podrán volver a valorar la vida comunitaria.

Sin embargo, este modelo no deja de correr el riesgo de permanecer en un mero tradicionalismo: conservación de tradiciones arcaicas sin vida y sin significado para las personas. El trabajo comunitario, por otro lado, pasa a ser simplemente de atención, sobre todo cuando ser miembro es encarado como “ser socio” de la comunidad, y cuando todo el trabajo está centrado en la persona del pastor o de la pastora (pastor-centrismo).

8.4 Perspectivas y propuestas para nuestro contexto

La opción por determinado modelo de edificación de comunidad va a depender básicamente de la identificación teológica con la propuesta. Esto tiene su lógica y no debe ser despreciado completamente. Sin embargo, si presentamos una descripción un tanto amplia de distintos modelos, lo hacemos con el objetivo de ampliar horizontes y de ofrecer la posibilidad de enriquecimiento mutuo.

Además de esto, la elaboración de una propuesta de edificación de comunidad no puede prescindir de una evaluación precisa de la situación. No es posible establecer un modelo e intentar adoptarlo en todas las situaciones y contextos. Antes de elaborar

un plan de trabajo, importa hacer un diagnóstico claro; antes de fijar las metas y establecer los pasos y estrategias de acción, es importante tener claridad acerca de los fundamentos teológicos de esta acción. En resumen, la elaboración de una propuesta de edificación de comunidad requiere planificación y evaluación constantes.¹⁸ Además de esto, considerando el principio reformativo del sacerdocio general de todos los creyentes, tal planificación y evaluación deben ser necesariamente participativas. No pueden limitarse a ministros y ministras y demás personas en funciones directivas, sino deben dar la oportunidad de participación al mayor número posible de personas: por medio de los distintos grupos, en encuentros, seminarios y retiros.

Sin embargo, así es posible cuestionar, ¿planificación y elaboración de modelo no significan contrariar la libre acción del Espíritu Santo? Sin ninguna duda, todo trabajo en la iglesia, todo crecimiento, todo compromiso y toda decisión por la fe son frutos del Espíritu Santo. Es él que, en último análisis, todo lo conduce. Pero él no prescinde de nuestra participación, así como ya está implícito en el orden de Dios de velar por la creación (Gn. 2.15) y como está dicho expresamente en las diversas orientaciones misioneras de Jesús a los discípulos (Mt. 10.5ss; 28.19s). Por lo tanto esforzarse para tener un objetivo claro de acción no contraría a la acción del Espíritu Santo. Todo lo contrario, es justo esto lo que Dios espera de nosotros para hacer de nosotros sus cooperadores.

Conscientes de esto, creemos justificable establecer los siguientes principios que orientan hacia una propuesta de edificación de comunidad en nuestro contexto:

- a) La expresión “edificación” puede traer implícita la sospecha que se parta desde la nada y que, de ahora en adelante, hacia la base de nuestro compromiso, va a iniciarse la base del Reino. Todo lo contrario, toda nuestra actuación parte desde el presupuesto que la comunidad ya existe, ya está edificada en su base desde la obra de Dios mismo. Nuestra actuación en la edificación siempre es un segundo paso: ésta se basa en primer lugar, en el actuar del propio Dios. Por otro lado, de cierta forma en el extremo opuesto, el término “edificación” puede transmitir la idea de una construcción lista, acabada, en la cual los cristianos se sienten como en casa sin preocuparse con lo que pasa en su alrededor. En lugar de esto, el término “edificación” debe implicar la idea de desarrollo constante.¹⁹

¹⁸ Cf. BRIGHENTI, A. *Metodología para un proceso de planeamiento participativo*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988; SANRINI, M. et al. *Planejar é...* Porto Alegre: IPJ, 1988.

¹⁹ Cf. el título *Gemeinde entwickeln* (“desarrollar comunidad”) en el libro de EICKHOFF, 1992.

- b) En conexión con esta sospecha inicial, debemos estar conscientes que todo nuestro compromiso está en la continuidad del trabajo de otras personas. La edificación no empieza con nosotros; otros ya trabajaron en este edificio antes de nosotros, como dice Pablo: “Yo planté, Apolo regó; pero el crecimiento lo ha dado Dios” (1Cor. 3.6). Y si nos fijamos en la segunda parte de esta afirmación, veremos que, en un último análisis, quien edifica es el mismo Dios. Nosotros somos solamente “colaboradores de Dios” (1Cor. 3.9). Esto impide que se haga del programa de edificación de comunidad un proyecto de intereses personales o de grupos. Estar consciente de esto y actuar en este espíritu es realizar el trabajo bajo la conducción del Espíritu Santo.
- c) La tarea de la edificación cabe a toda la comunidad: como miembros del pueblo de Dios, todos son responsables por la vida de este pueblo y, consecuentemente, por la misión que le cabe. Por ello cualquier propuesta de edificación de comunidad no puede prescindir de esta contribución. Es lo que se percibe, por ejemplo, en las CEBs y en la propuesta de “ministerio compartido” de la IECLB, en la “Acción con Laicos” del Sínodo Centro-Campanha Sul (IECLB) y en modelos de actuación del Movimento Encontrão (Missão Zero – IECLB).
- d) Pero la tarea de la edificación cabe, con importancia especial, al liderazgo de la comunidad. Muchas veces estos liderazgos son identificados con ministras y ministros ordenados. Como tales, sin ninguna duda, ellos y ellas tienen una responsabilidad especial. Deben velar para que haya predicación, administración de los sacramentos, educación en la fe, ayuda a los necesitados y otras actividades. Pero, muchas veces, no distinguiendo entre velar para que tales tareas sean cumplidas y realizarlas personalmente, muchos ministros acaban concentrando todo en sus manos. Son los maestros de ceremonias, los dueños del poder, el centro de todo (pastor-centrismo). Ello, de hecho, significa un abuso de la función misma y una desconsideración de la comunidad como cuerpo de Cristo donde cada miembro tiene su función.²⁰ Por ello la edificación de comunidad debe ser una tarea conjunta entre ministras y ministros ordenados, liderazgos y miembros de la comunidad.²¹

²⁰ En cuanto a la reflexión alrededor del ministerio eclesialístico y de la relación del mismo con los miembros de comunidad, cf. en este mismo volumen mi ensayo intitulado “Teologia Prática e o ministerio da igreja” (Capítulo 4).

²¹ Ver la propuesta de “ministerio compartilhado” de la IECLB, en el que se busca a una actuación conjunta de los distintos ministerios ordenados entre sí, respectivamente con liderazgos locales en distintos sectores, así como con los miembros en

- e) ¿Cuál es la tarea primordial de ministros y ministras? Velar para que la palabra de Dios sea predicada y enseñada, los sacramentos administrados, que los enfermos sean visitados y otras tareas, ello no significa que el ministro no tenga la función de realizar personalmente tales tareas. Pero no implica exclusividad. Que todo esto suceda es incumbencia dada a la comunidad: ésta es la detentora del ministerio. Cabe por ello a los ministros y ministras invertir en el descubrimiento y en la formación de liderazgos que irán a asumir conjuntamente esta tarea. La tarea de ellos es animar, equipar, subsidiar a todo el pueblo de Dios para que él pueda vivir su sacerdocio allí donde se encuentra y, de esta forma, ir colocando signos de Reino aquí y ahora.
- f) La edificación de comunidad, principalmente en un contexto urbano, tiene que tomar en consideración la complejidad de este contexto, ofreciendo una diversidad de grupos de integración (por edad, por afinidad, por interés), en especial a las personas que sienten las mayores dificultades de integración en este contexto o están fuera de la sociedad. Además de proporcionar comodidad a estas personas, tales grupos deben proporcionar una profundización en cuestiones de fe para que estas personas tengan una base sólida donde afirmarse y estén en condiciones de posicionarse y hacer sus opciones ante las múltiples ofertas con las cuales son bombardeadas constantemente.
- g) Retomando uno de los aspectos enfatizados por la mayordomía, la edificación de comunidad debe partir desde la idea y crear en las personas la conciencia de la idea que toda la vida es una dádiva de Dios y un compromiso ante Dios. En todos los artículos del credo –creación, redención y santificación– es siempre Dios el que toma la iniciativa y “encampa” la vida integral de la persona. Por ello también la vivencia de la fe es un compromiso integral con Dios en todos los ambientes de la vida. Esto significa concretamente que la edificación de comunidad de ninguna manera se restringe al ámbito de la comunidad de fe. La comunidad de fe no es el fin último. Todo lo contrario, todo lo que pasa en este ámbito debe estar relacionado con el contexto cultural y social en el que las personas viven y debe equiparlas, prepararlas, animarlas y vivir a partir de su fe dentro

general. Considerando a la diversidad de tareas, la IECLB ha optado también por una diversificación del ministerio ordenado: pastoral (programación), catequético (enseñanza), diaconal (servicio) y misionero. En la Iglesia Católica, incluso habiendo una comprensión distinta de ministerio y de ordenación, hay también un involucramiento muy grande de ministerios no ordenados. Lo mismo también vale a otras iglesias evangélicas.

de este contexto mayor. La edificación de la comunidad de fe, en último análisis, es la edificación de la gran comunidad para que, en su medio, que se visibilicen cada vez más los signos del reino de Dios.

- h) Dando un paso más adelante, la edificación de comunidad es vivir comunidad en su contexto. Considerando que el contexto de nuestras comunidades y de las personas individualmente es cada vez más de marginalización y de miseria y considerando, por otro lado, la opción de Jesús por los marginados y despreciados, la edificación de comunidad sucede en la convivencia diaconal y misionera justo con estas personas. Por ello la edificación de comunidad debe abrir los ojos y preparar la comunidad para tal realidad y, además de esto, vivir la comunidad conviviendo en esta realidad. Es lo que ocurre, por ejemplo, en las diversas acciones prácticas de la Pastoral Popular Luterana (PPL – IECLB).
- i) En una íntima relación con el tópico anterior, es importante tomar en consideración otro aspecto: el pueblo de Dios no vive solamente en función de la comunidad. Como en una red, la vida de los miembros del pueblo de Dios está entrelazada en una multiplicidad de otras instancias: grupos, amistades, vecindad, sindicato, partido. Es en estos contextos que es importante vivir la comunión, también como integrante del pueblo de Dios. Y Por ello, es importante tener conciencia de otro aspecto: no podemos querer identificar al pueblo de Dios con una determinada comunidad o confesión. Esto significa: edificación de comunidad – como acción del pueblo de Dios – acontece de múltiples formas, pequeñas y muchas veces no identificadas como tales, pero donde no permite que su palabra vuelva vacía.

Bibliografia

- BOFF, L. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese: a igreja que nasce da fé do povo*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. *Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. São Paulo: Ática, 1994.
- BRATIGARD, H. *Im Haushalt Gottes: eine Studie über Grundgedanken und Praxis des Stewardship*. Berlin; Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1964.
- BRIGHENTI, A. *Metodologia para um processo de planejamento participativo*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988.
- BOBSIN, O. Teologia da prosperidade ou estratégia de sobrevivência. *Estudos Teológicos*, v. 35, n. 1, p. 21-38, 1995.
- CENTRO DE ELABORAÇÃO DE MATERIAL. *Aprendizagem e vivência do evangelho*. São Leopoldo: Sinodal, 1977.
- COCKEL, H. E. *A mordomia*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960.
- CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *Uma Igreja para o mundo: estudo das estruturas missionárias da congregação*. Publicação Ecclesia, [s. d.].
- D'ARAÚJO JR., Caio F. Igreja: *crecimento integral*. Niterói: Vinde, 1995.
- EICKOFF, E. *Gemeinde entwickeln für die Volkskirche der Zukunft: Anregungen zur Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- EQUIPE “LEIGA” DO MOVIMENTO ENCONTRÃO. Discipulado. In: *Encontrão Estudos*. Canoas, [s. d.].
- FRENZEL, R. Estudo sobre Ef 4.7-16. *Encontrão*, v. 5, n. 14, p. 4-5, mar. 1987.
- HALL, D. J. *The Steward: a Biblical Symbol Come of Age*. New York: Friendship, 1991.
- HAUSHALTERSCHAFT. Unsere Verantwortung vor Gott : Dokumentation über die Internationale Tagung über Haushalterschaft in Bulawayo/Simbabwe. *LWB Dokumentation*, Genebra, n. 34, abr. 1994. (idem em inglês).
- HERBST, M. *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*. 2. ed. Stuttgart: Calwer, 1993.
- HOFFMANN, A. A grande cidade: um desafio para a Igreja. In: *Pastoral Urbana: Cadernos de Estudos da RE IV*, São Leopoldo, n. 1, p. 2-19, 1987.
- HOFFMANN, A. *A cidade na missão de Deus: o desafio que a cidade representa para a Bíblia e à Missão de Deus*. Curitiba: Encontro; São Leopoldo: Sinodal; CLAI, 2007.
- JENSEN, R. *O toque do Espírito: a luta de um homem para compreender a sua experiência com o Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- KANTONEN, T. A. *A teologia da mordomia cristã*. São Paulo: Luterana, 1965.
- KIRST, N. A reforma do estudo – marca registrada da última década. In: HOCH, Lothar C. (Ed.). *Formação teológica em terra brasileira*. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 52-60.

- _____. Lances de uma jornada – traços de um perfil. *Estudos Teológicos*, v. 36, número especial, p. 19-25, 1996.
- LINDHOLM, P. R. *Mordomia cristã e finanças na Igreja*. São Paulo: Casa Publicadora Presbiteriana, 1963.
- LINDNER, H. *Kirche am Ort: eine Gemeintheorie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1994.
- MICHEL, O. Verbete “Oikos”. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1966. v. 5, p. 139-150.
- MÖLLER, C. *Lehre vom Gemeindeaufbau*. v. 1: Konzepte, Programme, Wege. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. v. 2: Durchblicke, Einblicke, Ausblicke. 1990.
- _____. *Reconstruindo comunidade: cartas aos presbíteros*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- PADILLA, R. *Missão integral: ensaios sobre o Reino e a Igreja*. São Paulo: FTL-B; Temática Publicações, 1992.
- SANRINI, M. et al. *Planejar é...* Porto Alegre: IPJ, 1988.
- SCHWARZ, F.; SCHWARZ, C. *Theologie des Gemeindeaufbaus: ein Versuch*. 2. ed. Neukirchen; Vluyn: AUSAAT, 1985.
- SEITZ, M. *Erneuerung der Gemeinde: Gemeindeaufbau und Spiritualität*. 2. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- STRECK, E. E. *A tarefa, o lugar e a atuação do pastor da IECLB a partir da experiência realizada no PIAI*. 1995. Dissertação (Mestrado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1995.
- VOLKMANN, M. Catecumenato permanente – um desafio que permanece. *Estudos Teológicos*, v. 34, n. 2, p. 205-218, 1994.
- _____. A realidade das comunidades e a teologia praticada na Faculdade de Teologia. *Estudos Teológicos*, v. 36, número especial, p. 32-38, 1996.
- WETH, R. (Ed.). *Diskussion zur “Theologie de Gemeindeaufbaus”*. Neukirchen, 1986.

Capítulo 9

Misión – testimonio del Evangelio en el horizonte del reino de Dios

Roberto E. Zwetsch

9.1 Visión general de la cuestión misionera

9.1.1 Ubicando al tema

En este capítulo vamos a estudiar el desafío de la misión cristiana como testimonio del evangelio en el horizonte del reino de Dios. Por esta, se hace necesario considerar nuestra realidad concreta en un continente que presenta contrastes sociales inmensos, una diversidad religiosa y cultural extraordinaria, y un clamor sordo que nos llega de los campos y de las ciudades sin que se dé la debida atención a éste.

Empecemos dando voz a lo que un grupo de estudiantes de teología recogió al salir por la ciudad entrevistando personas acerca de lo que comprendían por misión. Algunas respuestas pueden ayudarnos en el comienzo de esta reflexión:

- a) Una mujer de mediana edad, miembro de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB), respondió que misión “es buscar alcanzar a las personas con el mensaje del evangelio, de forma que lleguen a Dios y a Jesús, consecuentemente a la salvación. El trabajo con niños, por ejemplo, exige estudio y preparación de la maestra para que los niños reciban cariño y puedan expresarse. Es bueno preguntarse por las razones que nos llevan al trabajo de misión y ver lo que es que nos despierta. De hecho, hay poca preparación de parte de la iglesia en buscar personas para el trabajo misionero”.
- b) Una señora mayor, participante activa en la Asamblea de Dios, respondió: “La persona (= misionera) debe tener conocimiento de lo que es una

responsabilidad sería asumida ante Dios. Misión es anunciar el evangelio de la salvación a los enfermos, discapacitados, en fin, a los que sufren privaciones. Pero también auxiliarlos en sus necesidades, por ejemplo, dar pan al hambriento, ropa a los que no tienen, y así sucesivamente. Se hace necesario trabajar e ir en búsqueda de las almas perdidas, anunciándoles la buena nueva del evangelio. Este mensaje debe tener base bíblica. Se debe tener cautela, sin embargo, apreciando desde el principio el interés de la persona. Tal interés puede ser despertado por el testimonio de nuestra vida misma”.

- c) Un estudiante de Teología fue breve. Para él, misión “es un trabajo de conversión de una persona de fe distinta”. Acerca de la tarea de la iglesia, completó: “es suplir la necesidad espiritual de las personas”.

Estas opiniones nos ayudan a tener una idea de cómo se comprende la misión en las comunidades de fe. Hay muchas otras más. Pero esto basta como telón de fondo al estudio de este capítulo. La elaboración de una teología tiene que ser un ejercicio constante de la fe que aprende a dar las razones de nuestra esperanza común (cf. 1Pe. 3.15)

En este texto, vamos a presentar una visión general de la cuestión misionera, la necesidad de una teología bíblica de la misión y la relevancia de la perspectiva histórica para llegar a un concepto de misión desde la perspectiva latinoamericana. La *teología de la misión* tiene como objetivo servir al evangelio y al pueblo de Dios, para que la comunidad cristiana se vuelva sal, luz, fermento, referencial de justicia y solidaridad en el contexto donde está insertada. Es para esto que ésta existe. La misión es su razón de ser.

9.1.2 El inicio de la misión cristiana

Misión viene del latín *missio* que, por otro lado, corresponde al verbo griego *apostéllein*, de donde tenemos la palabra apóstol, en español. Todas estas palabras tienen en común lo siguiente: significan “envío”. Misión quiere decir, etimológicamente, envío. Alguien es enviado por otra persona para realizar alguna acción o entregar algún mensaje. Se nota, sin embargo, que originalmente el término no tenía carácter religioso. Éste procede del ámbito secular, más propiamente, militar. E incluso en nuestros días, designa acciones de cuño diplomático, comercial, político y hasta deportivo. El uso del término en la historia cristiana tiene que ver con la expansión misma del evangelio en el Imperio Romano, desde la comunidad judaico-cristiana de Palestina.

En ésta, bajo el liderazgo de Santiago, la fe cristiana vivió sus primeros impulsos misioneros, aunque restringidos a grupos judaicos. El libro de los Hechos de los Apóstoles narra con detalles los primeros viajes de Pedro y Pablo hacia más allá del medio judaico-cristiano. Paso a paso, el evangelio va ganando lugar en el mundo helenístico bajo la acción del Espíritu de Dios, que iba abriendo camino por donde ellos andaban. En el caso de Pablo, después de la experiencia de Damasco (Hch. 9.1-9), es sugestivo verificar que su actividad sólo se inicia luego de un periodo de preparación y el debido “envío” (Hch. 13.1s). Él tuvo un encuentro extraordinario con el mismo Jesús Resucitado y tal evento cambió el rumbo de su vida. De perseguidor, se volvió apóstol del evangelio de Jesucristo par anunciar la palabra del reino, de la gracia y de la justificación del pecador, es decir, la ley de la libertad mediante la fe en el hijo de Dios (cf. Gálatas).

Con Pablo, Silas, Bernabé, Priscila, Aquila, Lucas, Marcos, Epeneto, Andrónico, Junia, Aristarco, Clemente, Evodia, Ampliato, Urbano, Apolo, Herodion, Narciso, Pérside, María, Cloe, Appia, Rufo y tantas otras y otros cristianos anónimos, el evangelio de Jesús empezó a propagarse por el mundo greco-romano luego del evento-fuente de la resurrección del Señor, constituyendo comunidades desde sinagogas y casas particulares, muchas de éstas dirigidas por mujeres.¹ Esto enseña que había una metodología propia en estos primeros tiempos, que no privilegiaban a individuos, sino *equipos*, aunque Pablo fuera líder reconocido. Como lo escribió Nélio Schneider:

Debemos despedirnos de la idea romántica muy difundida sobre Pablo como una figura excepcional que tendría, más o menos solita, hecho la misión a los no judíos [...] tenemos que aprender a considerar que uno de los aspectos de su grandiosidad es justo que él no trabajó solito.²

En el medio urbano, el evangelio, desde las sinagogas y casas particulares, fue constituyendo grupos comunitarios, que van a recibir el nombre de *ekklesia*, palabra que, originaria del mundo profano, recibió un nuevo significado a partir de la fe. La *ekklesia* pasó a ser la asamblea o reunión de las personas que creían en Jesús de Nazaret, llamado Cristo. Y esta comunidad (*koinonia*) sor-fraternal empezó a atraer a la gente de afuera, precisamente porque supo conjugar a la proclamación del evangelio

¹ Cf. REIMER, Ivoni Richter. *Vida de mulheres na sociedade e na igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995; STRÖHER, Marga J. “A igreja na casa dela”. São Leopoldo: IEPG, 1996. (Série Ensaios e monografias, 12).

² Cf. SCHNEIDER, Nélio. “Exerçam a cidadania de modo digno do evangelho de Cristo”: o evangelho na cidade. In: BOBSIN, Oneide (Org.). *Desafios urbanos à igreja*. Estudos de casos. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 18s.

(*kérygma*) con el servicio mutuo (*diakonia*) como una expresión concreta del amor (*agápe*). Evidentemente, no sin tensiones y problemas de convivencia como nos enseña Pablo (1 Corintios 11) a propósito de la mala celebración de la Santa Cena.³

Desde estos pequeños grupos y círculos fue configurándose gradualmente la *Iglesia de Jesucristo*, que se ubicaba en Asia menor, en Grecia, en Roma, en el norte de África y después en tantos otros lugares en los primeros siglos de la era cristiana. Alrededor del año de 200, Celso, un escritor griego de Atenas, dejó registrada una nota sorprendente sobre estos inicios: “¿Qué religión es esta, cuyos principales divulgadores son mujeres, niños y artesanos?”⁴

Ya al final del siglo 1, sin embargo, existía una estructuración mayor de las comunidades, con puestos y funciones diversas (obispos, presbíteros, diáconos, profetas, maestros y así sucesivamente). Desde 325, un cambio profundo ocurre en la iglesia. Si antes había periodos de persecución, sufrimiento y martirio, con el tiempo la iglesia empezó a ser tolerada. Finalmente, bajo el emperador Constantino, el cristianismo adquirió *status* de religión legal, con amplia y total libertad. Se volvió religión oficial del Imperio, de donde surgió el régimen de *cristiandad*,⁵ que se prolongó por cerca de mil años. Este hecho ha significado una transformación profunda para el futuro de la misión cristiana.

En el siglo 4, cuando la misión de estas comunidades alcanza al mundo rural, por medio de la actividad de los monjes, las personas que ahí habitaban eran comúnmente designadas por el término *paganus* (campesino, aldeano, a veces soldados). De ahí data la costumbre de decir que la fe cristiana había llegado “a los paganos”. Martin Dreher sintetiza el trabajo de esta época en cuatro tipos de misión:⁶

- a) La misión hecha por el emperador, de carácter político-religioso;
- b) La misión controlada por obispos con la finalidad de pacificar poblaciones revoltosas con el Imperio;
- c) La misión de conversión de los pueblos llamados bárbaros, pueblos no romanos, en especial a través de cristianos apresados;

³ Cf. SCHNEIDER, Nélio. “Por isso há entre vocês muitos fracos e doentes, e vários já dormiram” (1Co 11.30) – Pecado e sacrifício na ceia do Senhor. *Estudos Teológicos*, v. 36, n. 2, p. 119-128, 1996.

⁴ Apud DREHER, Martin N. A missão de Deus na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. *Estudos Teológicos*, v. 33, n. 3, p. 261, 1993b.

⁵ Cf. DREHER, Martin N. A *igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Sinodal, 1993a. p. 60. (História da Igreja, v. 1).

⁶ Cf. DREHER, 1993b, p. 262.

- d) La misión de conversión de otros pueblos por medio del trabajo de los monjes y ascetas.

Muchas cosas habían cambiado tras los primeros dos siglos del caminar cristiano. Pues la característica de este cristianismo imperial fue el uso de las armas y de la fuerza como *medios* de misión. Eusebio, famoso escritor cristiano contemporáneo de Constantino, llegó a ver en el emperador el mismo “poder del Verbo de Dios, Jesucristo, actuando en todo el mundo”. De iglesia perseguida, el cristianismo pasa a ser, tristemente, una iglesia que persiguió y utilizó la fuerza para imponerse a los pueblos no cristianos. Esto sucedió por un largo tiempo. Reyes y papas de la Edad Media hicieron misión por medio de las armas. Las Cruzadas y las injurias y torturas practicadas por la Santa Inquisición en este periodo son ejemplos de la distorsión a la que se puede llegar. La cruz, símbolo de la debilidad y del amor misericordioso de Dios, se volvió símbolo de los yelmos de los soldados, de la tomada y pose de tierras extrañas. En resumen, símbolo del poder político-militar de la cristiandad occidental. Por ello, reiteradamente, tenemos que redescubrir el evangelio como buena nueva de los pobres y oprimidos.

9.1.3 La necesidad de una teología bíblica de la misión

La misión necesita de un fundamento firme. A la fe cristiana, el fundamento se encuentra en los dos Testamentos. Comencemos por el *Antiguo Testamento*.

En su conjunto, aparentemente, el AT no se colocaba la cuestión misionera. Nelson Kilpp esbozó algunas tesis al respecto, donde encontramos lo que sigue:⁷

- 1) En Israel no existía el intento de propagar la fe en Jehová entre los pueblos que no lo confesaban. Es que en el Antiguo Oriente prevalecían los “dioses nacionales”. Cada pueblo se comprendía vinculado a un dios particular (Dt.7.6-8). Él acompañaba, protegía y luchaba con su gente. Victorias eran atribuidas a él. En los conflictos, había la imposición de la religión y del dios victorioso. En el imperio de David y Salomón, la fe jehovista fue impuesta sobre los vencidos. Durante la supremacía asiria, los reyes de Judá fueron obligados a colocar estatuas, altares y símbolos de divinidades asirias en el templo de Jerusalén. En lugar de misión había imperialismo. Además de

⁷ Se trata de material distribuido en aula por ocasión de las clases de Misiología. Las tesis son de 1994.

esto, Jehová estaba vinculado a Palestina, mientras que Asur, a la tierra y a la capital Asur.

- 2) La idea de pueblo elegido quizá marque uno de los primeros intentos de romper con la propuesta imperialista. La idea de pueblo elegido, gradualmente, fue comprendida como tarea para Israel ante los demás pueblos (Am. 3.2). En el siglo 10 a.C., el jlavismo elabora la idea de Israel como bendición a las naciones (Gn. 12), que puede ser ejercitada de muchas formas.
- 3) Los profetas de los siglos 8 y 7 eran normalmente enviados al pueblo de Israel como mensajeros de Dios que apuntaban la culpa del pueblo (denuncia) y anunciaban juicio para el futuro. A veces, también anunciaban salvación. En estos casos el pueblo era llamado al arrepentimiento. Todavía anunciaban la destrucción de las naciones imperialistas vecinas o como Jehová actuaba por medio de éstas para liberar a su pueblo. Pero no tenemos en ellos una clara perspectiva misionera.
- 4) En Isaías y Miqueas, encontramos la convicción que Jehová hará subir a los pueblos hasta Jerusalén, vista como “ombigo del mundo” y lugar para la manifestación de la ley justa de Jehová y el fin de la guerra.
- 5) En el tiempo del exilio, surge la necesidad de preservar la fe lejos de Israel. Son valorizadas instituciones como la circuncisión y el sábado, así como la sinagoga. En este contexto, se empieza a reflexionar como debería ser la relación del judío con el no judío. En los cantos del Siervo sufriente (Is. 42, 49, 53-55), el Déutero-Isaías afirma que este será la luz de las naciones y mediador de la alianza.
- 6) Solamente tras la destrucción de Jerusalén y la dispersión de la nación israelita, en el siglo 6 a.C., se abrieron las puertas a la adhesión a la fe israelita sin necesidad de pertenecer a la nación y seguir estrictamente sus ritos. La Tora y la sinagoga laica se volvieron un sustantivo al templo y al pueblo. El que obedecía la Ley podía ser considerado miembro de la comunidad israelita (Is. 56.1-9, en especial el ejemplo de Ruth).
- 7) Después del exilio, la ortodoxia nacionalista se impuso. La comunidad de los samaritanos se alejó definitivamente, pero sin embargo algunos grupos marginales mantuvieron una apertura hacia afuera en dirección a las demás naciones. Un bello ejemplo es el libro de Jonás.⁸ En la época

⁸ Cf. KILPP, Nelson. *Jonas: comentário bíblico*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1994.

helenística, se intensificó la lucha contra los invasores (cf. Macabeos), pero intentos misioneros podrían haber influenciado la apertura de la élite con relación a la cultura griega. Intencionalmente o no, la traducción del AT a la lengua griega, la *Septuaginta* (siglo 3 a.C.), seguramente facilitó el acceso de muchos no judíos a la fe de Israel. Son conocidos en la literatura como prosélitos.

El *Nuevo Testamento* es un libro misionero. Sus materiales son predicaciones, narraciones y exhortaciones a la vida cristiana. Los evangelios, las cartas de Pablo y los demás escritos apuntaban a las comunidades cristianas. A la vez, se volvían documentos de propagación del mensaje del evangelio, de la buena nueva de Cristo. Veamos algunos puntos que testimonian estas afirmaciones:⁹

- 1) Tras la muerte de Jesús, el asustado grupo de discípulos y discípulas se dispersó. Algunas mujeres fueron al sepulcro para cuidar del cuerpo del amigo. Otros se quedaron escondidos, con miedo de las autoridades. Gradualmente volvieron a sus trabajos de antes. Estaban decepcionados. Habían esperado para ver el advenimiento del reino de Dios. Fue lo que Jesús anunciara. Pero el reino –como ellos imaginaban– no vino. ¿Cómo es posible que de este grupo naciera la misión?
- 2) La resurrección es una acción divina. Dios no deja a Jesús en la muerte. Él volvió y se reunió con el grupo de los discípulos y discípulas. La resurrección no fue una invención de ellos. Todo lo contrario, es el evento fundador que los reanimó y los condujo hacia la misión. Ésta es, pues, una iniciativa divina y un llamado a la tarea de Dios (Mc. 16; 1Co. 1.21).
- 3) Pablo enseñó que Dios decidió salvar al mundo por la locura de la predicación. Se hace necesario distinguir entre misión y acción de la iglesia. Normalmente comprendemos que misión es nuestra tarea. El verbo griego, sin embargo, realza el aspecto de ser enviado a proclamar una buena nueva. Es el evangelio del reino como anunciara Jesús (Mc. 1.15; Lc. 8.1; Ro. 1.1,16).
- 4) Había en la época una enorme expectativa en cuanto a la llegada inminente del reino de Dios. Ante ello, la misión era vista como una tarea de urgencia, escatológica. Había poco tiempo para el anuncio del evangelio. Vemos esto en la primera de las cartas de Pablo (1 Tes.). En aquellos primeros tiempos,

⁹ Me valgo en este punto de tesis presentadas por Nélio Schneider por ocasión de una de las clases de Misiología.

estas expectativas eran un argumento suficiente para que la fe cristiana se difundiera rápidamente por el mundo conocido.

- 5) Otro elemento central de la fe cristiana es su perspectiva universal. El hecho es que el evangelio traspuso fronteras y salió del ámbito judaico-palestino. Evidentemente, este pasaje fue difícil y doloroso. Se trataba no sólo de la fe, sino de otras culturas que estaban en juego. La cuestión más controvertida en el siglo 1 fue: ¿se hace necesario ser judío para ser cristiano? Hechos 15 y Gálatas enseñan detalles de la controversia. En Gálatas 2, Pablo da su respuesta: no hay ninguna condición a la predicación del evangelio o a su aceptación. Él se volvió el más radical defensor de la apertura hacia los demás. ¡Evangelio es gracia! Este paso – salir del judaísmo hacia la gentilidad – fue el primero y más importante para el entendimiento de la universalidad del evangelio.
- 6) La obra de Lucas también va hacia la misma dirección.¹⁰ En este evangelio, el aspecto de la universalidad aparece muy temprano. En el cántico de Simeón, Jesús es la luz para la revelación a los gentiles. A propósito del centurión romano (Lc. 7), que no quería acercarse al maestro, Lucas narra que Jesús decide ir a su encuentro, pero los mensajeros dicen que no es necesario, que basta su palabra. Jesús dice entonces a los que lo acompañaban: “Os digo que ni aun en Israel he hallado tanta fe” (v. 9).
- 7) Para Lucas, otro punto central. La evangelización tiene como agentes y destinatarios privilegiados a los pobres. El término griego *ptochós* designa a los pobres en sentido social y económico, incluyendo a los enfermos, ciegos, paralíticos y leprosos, que debido a su enfermedad y su condición física eran expulsados de la sociedad. Textos como los de Lc. 4.18s y Lc. 7.18ss enseñan que Jesús imagina el jubileo como un programa mesiánico, signo del reino de Dios. En él está reservado un lugar privilegiado a los pobres. Las señales de la novedad del reino son la oferta del evangelio a los pobres y la liberación de sus carencias. ¿Por qué? Hay tres posibilidades: a) son estas personas las que más necesitan de la gracia de Dios; b) son las que se muestran más abiertas al proyecto del reino; c) están más interesadas en cambiar la situación. En la práctica cristiana, sin embargo, no es fácil definir una postura al lado y a favor de los pobres. Esto se refiere a la misión de Dios hoy. El testimonio del evangelio, la *martyría*, es un compromiso de la

¹⁰ Cf. HOEFELMANN, Verner. A missão de Jesus e a missão da comunidade no Evangelho de Lucas e em Atos dos Apóstolos. *Estudos Teológicos*, v. 28, n. 1, p. 71-98, 1988.

persona toda. Tal testimonio puede llevar a incomprensiones, sufrimientos, persecución y muerte, como se ha visto en el caso de los mártires de América Latina, en las últimas décadas.

- 8) En Lucas, otro elemento fundamental de la misión es la articulación entre la acción del Espíritu Santo y la misión. De hecho, el Espíritu Santo es el protagonista de la misión, como se observa en una lectura atenta de los Hechos de los Apóstoles. Es el Espíritu Santo el que creó las condiciones para que aquellos asustados apóstoles, discípulos y discípulas anunciaran lo que actuó entre las mujeres y las transformó en líderes y mensajeras del evangelio, como pasó con Lidia y Priscila; fue lo que dio valor a Rode, una sencilla empleada doméstica a acoger a Pedro, fugitivo de la prisión. Es él, quién crea la comunidad, la mantiene y hace de ésta la célula donde el evangelio no sólo es anunciado y celebrado (Santa Cena), pero también encarnado en estructuras y servicios en aras del reino de Dios.
- 9) A partir del evangelio de Jesús hay una valorización de los *otros* como personas iguales. Se rompen las barreras de separación entre pueblos, culturas, clases, religiones, sexos. Judíos y griegos, paganos y bárbaros, mujeres y hombres, niños y viejos, todas estas diferentes categorías de personas tienen su lugar en la comunidad cristiana *por causa* de este evangelio. Tal novedad, además del hecho de ser anuncio de salvación y liberación, significó un cambio radical en el mundo de entonces. Las estructuras patriarcales se quedaron expuestas, enseñando toda su caducidad.
- 10) Pablo demostró aún en su predicación que la universalidad del evangelio y de la salvación son dádivas de Dios (Gl. 2.11-21). El mensaje de la *justificación* es un mensaje anclado en la gratuidad del amor de Dios sin requisito previo religioso, cultural o moral (Ro. y Gl.). Por ser así, la conclusión es que la comunidad que profesa tal fe jamás puede cerrar la puerta a nadie. El desafío de la comunidad es ser instrumento de Dios para que hasta el mayor de los criminales, si es el caso, pueda recibir la gracia de Dios.¹¹ Se trata de aprender a vivir la “fe de Jesucristo” (Gl. 2.16).¹² El que cree, vive por la fe de Cristo y en Cristo. Esta es la paradójica teología de la justificación según Pablo.¹³

¹¹ Un ejemplo moderno, estimulante y sin falsos pieguismos encontramos en una película de Hollywood (!!): *Dead man walking* (1995), dirigido por Tim Robbins. Cf. COSTA, Jurandir Freire. Tempo e responsabilidade em *Os últimos passos de um homem*. *Tempo e Presença*, v. 18, n. 286, p. 5-9, mar./abr. 1996.

¹² Cf. el original griego *diá písteos Iesou Xristou*, em el genitivo!

¹³ Cf. Para profundizar lo expuesto, cf. BLAUW, Johannes. *A natureza missionária da igreja*. São Paulo: ASTE, 1966; BOSCH,

9.2 Retrospectiva histórica

9.2.1 Del siglo 16 al siglo 19

Vivimos hoy un momento de gran expectativa en todo el mundo. Sin duda, mucha gente que vivía en Europa en los últimos años del siglo 15 de forma semejante acompañaba a las transformaciones nunca antes vistas. El ímpetu de las grandes navegaciones, aliados a nuevos conocimientos científicos, el desarrollo de un capitalismo mercantil, el surgimiento de la prensa, la importancia cada vez mayor de mercancías extranjeras como las especias de Oriente, el espíritu aventurero de determinados grupos, todo contribuyó a la formación de los llamados *conquistadores* que, sobre todo al servicio de los reinos de España y Portugal, se esparcieron por el mundo añadiendo tierras y riquezas a las poses de aquellas monarquías.

Por lo tanto, la llamada América Latina fue hito no de un descubrimiento, sino de una *conquista*, que cambió radicalmente su historia y la del mundo. En ésta vivían muchos pueblos, con distintas formas de organización social y según culturas bastante diferenciadas entre sí. Con la invasión ibérica, se volvió continente-hito de un proyecto nuevo y ajeno. Los europeos que aquí llegaron pronto se volvieron conocidos por sus verdaderas intenciones: conquistar tierras, gentes, pero sobre todo riquezas. *Dios o el oro*, como escribió Gustavo Gutiérrez, fue quizá la disyuntiva más radical ante la cual los europeos necesitaban decidir.¹⁴

Por un mecanismo mental distorsionado y apaciguador, el oro sirvió de argumento a la mediación del evangelio mismo. Decían algunos: el oro es un medio eficaz del evangelio de estar en estas partes, pues si no lo hubiera, ¿quién se arriesgaría a tantos peligros y sufrimientos? Gutiérrez afirma que esta posición es un ejemplo de una cristología al revés, pues el oro ocupa, en esta visión, el lugar de Cristo. Contra la distorsión y tantas crueldades cometidas, muchos misionarios se alzarán, entre ellos Las Casas, conocido como procurador y defensor universal de los indios.¹⁵

David J. *Missão transformadora*. Mudanças de paradigma na teologia da missão. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009; MÜLLER, Karl et al. *Teologia da missão*. Introdução. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 52-64; COMBLIN, José. *Teologia da missão*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983; BRAKEMEIER, Gottfried. Os princípios missionários de apóstolo Paulo conforme 1 Coríntios 9.19-23. In: DREHER, Martin N. (Ed.). *Peregrinação*. São Leopoldo: Sinodal, 1990. p. 64-74.

¹⁴ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Dios o el oro en las Indias*. Siglo XVI. Lima: IBdLC-Rimac/CEP, 1989.

¹⁵ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Em busca dos pobres de Jesus Cristo*. O pensamento de Bartolomeu de Las Casas. São Paulo: Paulus, 1995. En este excelente estudio sobre Las Casas, Gutiérrez presenta a la tesis que, en la América conquistada, los indios son como "Cristos azotados" y que el Cristo de Dios se identifica con el indio martirizado. Así, si queremos acercarnos del rostro de Cristo, sólo hay un camino, a partir del Cristo presente en el otro.

Las Casas siempre es visitado, Su inmensa obra literaria registra a los primeros tiempos de la *conquista* española. Él vendría a América como *encomendero*. Desde 1514, sin embargo, asumió la posición de crítico del sistema colonial, de sus abusos y formas de destrucción de la vida indígena. Uno de los libelos más vehementes fue la *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*, de 1552.¹⁶ Ahí Las Casas informa que dos fueron las maneras por las cuales los españoles destruyeron las naciones del Caribe y América Central: una, por medio de la guerra injusta, cruel, tiránica y sangrienta. Otra fue matar a todos los que podían todavía respirar o suspirar y pensar en recobrar la libertad o sustraerse los tormentos que soportan, como hacen los Señores naturales y los hombres valerosos y fuertes; pues comúnmente en la guerra no dejan vivir sino a los niños y a las mujeres; y luego los oprimen con la más horrible y áspera servidumbre a que jamás se hayan sometido hombres o animales.

En el caso de la América portuguesa, la mortalidad tras el primer siglo de *conquista* no fue muy diferente. ¡De los cinco millones que se estima sería la población indígena a principio del siglo 16, se llegó, a mediados del siglo 20, a 155 mil personas!¹⁷ Un verdadero genocidio. Esperanzador, sin embargo, es observar que esta población recomenzó a crecer, en especial desde los años de 1950, en un movimiento emergente de afirmación de las etnias y derechos indígenas en Brasil. A principio del siglo 21, se estima una población indígena en más de 750 mil personas, correspondiendo a 180 etnias, una parte ya viviendo en zonas urbanas. Este fenómeno del resurgimiento indígena es algo que se dio en toda América Latina, se menciona de modo especial los casos recientes de Bolivia, en el que el movimiento indígena llevó a Evo Morales a la presidencia del país, y del Ecuador.

La expansión portuguesa en el territorio sucedió por medio de varios movimientos desde la pendiente hacia la región agreste y a través del canal amazónico. Historiadores afirman que la ocupación más difícil fue la de la pendiente, donde se registran las más violentas guerras de resistencia y conquista.¹⁸ La diversidad de pueblos era grande. Se habla de por lo menos 300, pero hoy en día encuestas ya apuntan a más de 600 etnias en Brasil. Estudios recientes buscan desmontar modelos sencillos para

¹⁶ Cf. LAS CASAS, Bartolomeu de. *Brevíssima relação da destruição das Índias*. O paraíso perdido. 4. ed. Porto Alegre: L&PM, 1985. p. 29s.

¹⁷ Cf. ZWETSCH, Roberto E. 500 anos de conquista da América na perspectiva dos indígenas. In: ZWETSCH, Roberto (Org.). *500 anos de invasão – 500 anos de resistência*. São Paulo: CEDI; Paulinas, 1992. p. 84.

¹⁸ Cf. PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. *Esta terra tinha dono*. São Paulo: FTD; Cehila popular; Cimi, 1989.

explicar al increíble despoblamiento que se siguió a la invasión portuguesa e indican la necesidad de estudiar a los *procesos* por medio de los cuales estas poblaciones fueron siendo invadidas, destruidas, dando lugar a nuevos pueblos europeizados.¹⁹

En Brasil no ocurrió el sistema de *encomienda*.²⁰ Lo que encontramos fue el uso sistemático de la esclavitud indígena. La importancia de esta mano de obra esclava siempre fue subestimada. Hoy sabemos que las dos maneras de destrucción observadas por Las Casas también se hicieron presentes en Brasil. Monteiro revela que los paulistas se especializaron en la incautación de indígenas, sobre todo de aldeas tupi-guaraníes, una vez que estos pueblos facilitaban la comunicación debido al uso generalizado de la “lengua general” (*ñeengatu*), lo que aumentaba las posibilidades de alianza. Alrededor de 1580, y a pesar de las restricciones impuestas por las leyes de la Corona, los colonos portugueses pasaron a apoyar a la incautación directa de mano de obra indígena por medio de expediciones predatorias a la región agreste, que generó la saga de los *bandeirantes*, héroes de la historia oficial, pero, bajo una nueva luz, matadores profesionales y prisioneros de indios. El otro medio fue la guerra justa, que inició con la declaración de guerra contra los Carijós, en 1585, hecho precursor de una práctica que se generalizó gracias a la “carencia de esclavos en la capitania, particularmente en la pendiente azucarera”.²¹

La historia de la misión en el Occidente, tras los sucesos del siglo 16, merecería un estudio aparte. Un ejemplo sería estudiar al binomio misión-sujeción como uno de los pilares del método misionero de los jesuitas. Lo que esto significó el rechazo de la fe cristiana, necesitaría ser bien evaluado. Los 350 años de esclavitud negra y la ideología mercantil-religiosa utilizada para justificarla en nombre de la fe es otro tema del cual no se puede huir, sea como historiador o como teólogo cristiano. La limitación del espacio nos obliga solamente mencionarlos. En el próximo capítulo, vamos a dedicar un tópico específico a la evangelización del pueblo negro.

¹⁹ Cf. MONTEIRO, John M. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs.). A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC; Mari; Unesco, 1995. p. 221-228.

²⁰ Sistema de custodia de indígenas en la América española, mediante el cual el patrón-*encomendero* a cambio del trabajo debe cristianizar al indígena, que en teoría debería ser bien alimentado y pagado. Evidentemente, el sistema judicial de hecho sirvió para encubrir la brutalidad de una esclavitud forzada ideológicamente sustentada por el compromiso de conducir al indígena a la fe cristiana.

²¹ MONTEIRO, John. M. *Negros da terra*. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p. 51-53.

9.2.2 Del siglo 19 al siglo 20

Llegamos al siglo 19 y vamos a confrontarnos con las primeras grandes *misiones protestantes* ya en franco proceso. Más para el final del siglo, un nuevo movimiento misionero desde el Occidente se volvería global, sobrepujando a todos los movimientos anteriores en términos de organización y recursos. James Scherer afirma que este movimiento hizo que el evangelio fuera diseminado como jamás ocurriera anteriormente, habiendo cristianos en mayor número de lugares que en cualquier época anterior.²²

El *gran siglo de la misión cristiana*, como es llamado el siglo 19, se caracteriza de igual manera por un intenso movimiento de renovación espiritual. Grupos, asociaciones y sociedades misioneras de Europa y América del Norte se encargan de expandir la fe evangélica en diversas partes del mundo todavía no alcanzadas por el cristianismo. Se partió hacia Asia, África, Oceanía, de manera que una nueva configuración de la misión cristiana va consolidándose. Es el hemisferio Norte evangelizando al hemisferio Sur.

El movimiento misionero mundial ganó nuevo vigor, nuevas iglesias cristianas son implantadas en los distintos continentes, se crearon las sociedades para la traducción de la Biblia, surgieron nuevas organizaciones misioneras, de modo que se estaría delante de un momento extremadamente optimista y promisor de la misión. Por otro lado, las nuevas iglesias dependían tanto de los recursos como del liderazgo externo proporcionado por las agencias misioneras, la mayor parte formada de manera independiente de las iglesias nacionales. Ello, al principio, no causaba problemas. Con el tiempo, sin embargo, un nuevo espíritu fue formándose en los campos de misión. Las iglesias jóvenes pasaron a reivindicar autonomía en tres áreas: autogobierno, auto-propagación y auto-sustentación. Es la “triple autonomía”, que dio origen a un segundo momento en este nuevo movimiento misionero.

Una de las características que vale resaltar es haber sido éste un movimiento de jóvenes estudiantes. Uno de los evangelistas que más entusiasmó a aquella generación fue en norteamericano Dwight L. Moody. Por medio de sus conferencias en los años de 1880, él incentivó el surgimiento de un Movimiento de Estudiantes Voluntarios para la Misión en el Exterior, siendo sus líderes Robert Wilder y John R. Mott. El lema

²² Cf. SCHERER, James A. *Evangelho, igreja e reino*. Estudos comparativos de teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 1991. p. 9.

de este movimiento se difundió rápidamente: “¡La evangelización del mundo en esta generación!”²³

En resumen, se trató de un movimiento amplio, macizo, voluntario y espontáneo como respuesta al llamado de la evangelización. Las iglesias poco se involucraron y no tuvieron control sobre éste. Scherer evalúa que el movimiento es el resultado de la fe, de la dedicación y de la visión de una generación joven interesada más bien en “exaltar a Jesús como rey” que en “trabajar por la iglesia”. Esta controversia entre misión e iglesia suscitó muchos debates posteriormente.

Más adelante, las distintas denominaciones cristianas se beneficiaron de aquel idealismo y buscaron organizar de manera más eficaz su actuación misionera. A partir de ahí iría nacer, al principio del siglo 20, nacería el actual movimiento ecuménico.

Se hace necesario decir, sin embargo, que tales hechos no ocurrieron aisladamente. Hubo una coyuntura internacional que los favoreció. Los Estados Unidos de América llegaron al final del siglo como una potencia mundial emergente. La victoria sobre España en 1898, la adquisición de las Filipinas y Puerto Rico y la consolidación de su hegemonía político-militar y económica en el Caribe y Pacífico hacen de los Estados Unidos una nación poderosa e influyente. La ideología del “Destino Manifiesto” confirmaba a la histórica vocación puritana, según la cual los Estados Unidos serían una nación elegida por Dios para civilizar al mundo. Esta justificación sirvió como otra razón importante para que jóvenes salieran hacia los territorios coloniales en competencia con otras superpotencias. Pronto vamos a encontrarlos en China, Japón, Corea, Filipinas y otros países. Por esta época, las potencias coloniales de la Europa cristiana apoyaban plenamente las actividades misioneras, tanto protestantes como católicas, como instrumento de su propia política nacional.²⁴ Había entonces un conflicto de intereses que acabó comprometiendo al movimiento misionero, instalando en los campos de misión una reñida competencia, generando luchas por exclusividad paralelamente a la reserva de zonas de influencia. Se llegó al punto de trazar líneas en los mapas dividiendo regiones según las confesiones religiosas. En el continente africano, varias fronteras actuales coinciden con antiguos

²³ Cf. SCHERER, 1991, p. 12. Alrededor de 1890, más de cuatro mil jóvenes voluntarios de ambos sexos se ofrecieron brindar sus servicios a las iglesias, preparándose para ir al exterior, no importaba adonde. En este contexto, se organizaron la Associação Cristã de Moços y la Associação Cristã Feminina, y en 1895, la Federação Mundial de Estudantes Cristãos, en Suecia, como resultado de una alianza de seis movimientos de estudiantes cristianos.

²⁴ Cf. SCHERER, 1991, p. 13.

campos de misión, con las trágicas consecuencias de que somos testigos en los días de hoy. En América Latina, la división mayor ocurrió entre las dos coronas ibéricas.

Al principio del siglo 20, empezó a esbozarse la *crisis* de la misión cristiana con el verdadero escándalo de la división y competencia entre las iglesias. El movimiento, que tuvo un enorme desarrollo en el siglo anterior, en 1910, organizó la 1ª Conferencia Misionera Mundial, en Edimburgo/Escocia, con el objetivo de concentrar esfuerzos y planificar la misión evangelizadora. Se argumentaba, ya más realísticamente, con la *tarea inconclusa*, es decir, como dar continuidad a la evangelización del mundo que no ocurrió en una generación. El camino elegido fue elaborar estrategias conjuntas. No hubo grandes debates teológicos, una vez que la justificación para la misión estaba clara: en esta época prevalecía un consenso tácito que para la misión era cumplir la Gran Comisión, como aparece en el texto de Mateo 28.18-20. Los problemas eran de orden práctico.

Entonces, el mundo es sorprendido por la Primera Guerra Mundial (1914-1918), que involucró países supuestamente cristianos en lados opuestos. Este hecho enfrió el optimismo del Siglo de las Luces, del predominio de la razón occidental. Se percibió como nunca antes que la instrumentalización de la razón y de la técnica puede llevar a catástrofes.

Asimismo, el movimiento ecuménico avanzó. En 1921 fue creado el Consejo Misionero Internacional (CoMin), que buscó concretizar algunas de las ideas de Edimburgo, encabezada por el incasable laico metodista John R. Mott, como secretario. El CoMin declaró su objetivo: “promover la proclamación del evangelio de Jesucristo a todo el mundo, a fin de que todos los hombres crean en él y sean salvos”.²⁵ En 1925, el movimiento Fe y Acción se reunió en Estocolmo bajo el liderazgo del obispo luterano sueco Nathan Soerderblom y puso en la agenda la cuestión de la paz.²⁶ Y en 1927, otro movimiento de carácter más doctrinal se reunió en Lausanne, Suiza, para discutir “Fe y Constitución”. Se empezaba a debatir la teología y la doctrina subyacentes a estos movimientos. Se trataba de vincular unidad cristiana y evangelización.

Sucesivamente, son organizadas varias conferencias internacionales de misión y evangelización, como la de Jerusalén, en 1928; la de Tambaram-Madrás, en India,

²⁵ Cf. SCHERER, 1991, p.15.

²⁶ Cf. KRÜGER, Hanfried. *O Conselho Mundial de Igrejas*. História do movimento ecumênico. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 15.

en 1938, proceso que culminaría en la creación del Consejo Mundial de Iglesias, en Amsterdam, en 1948.

La Segunda Guerra Mundial (1939-1945) puso a la iglesia y a la fe cristiana misma bajo grave juicio. Ésta avaló al mundo y a las iglesias. Nadie salió impune de esta hecatombe. El caso del exterminio de los judíos por el régimen nazista de la Alemania de Hitler caló fondo en la Europa y todavía hoy permanece como algo no muy bien resuelto en el imaginario del pueblo alemán. El uso de la bomba atómica por los Estados Unidos –evidente demostración de poderío técnico y militar– aterrorizó la conciencia de muchas personas que vieron en este hecho el inicio de una nueva era para la humanidad. Ahí empezó el peligro nuclear. El pueblo japonés todavía hoy busca rehacerse de aquellos terribles 6 y 9 de agosto de 1945. Todo esto evidentemente se reflejó en la misión cristiana.

Pero la postguerra reservaba otras sorpresas. Desde la Revolución Rusa de 1917, el mundo pasó a ser dividido por sistemas antagónicos: el capitalismo, encabezado por la nación norteamericana, y el comunismo, liderado por el régimen soviético. Desde 1950, se inicia la guerra fría, la disputa por áreas de influencia en el mundo por parte de los dos grandes bloques. En 1949, entretanto, salió victoriosa la Revolución Popular en China, bajo el liderazgo de Mao Tse Tung. Con el nuevo régimen, las puertas se cerraron a la presencia cristiana. Por mucho tiempo, misioneros cristianos fueron impedidos de adentrar a China. Fue una gran prueba para el evangelio.

Los años de 1950 nos ponen delante del desmantelamiento del colonialismo en todo el mundo. África y Asia son barridas por movimientos independentistas victoriosos. Las antiguas potencias coloniales, Inglaterra, Francia, Holanda, Alemania y los Estados Unidos mismos, retrocedieron y fueron obligadas a readecuar sus políticas internacionales. En los tiempos áureos del movimiento misionero, misión y colonialismo eran un binomio complementar. Ahora, la misión sufría un gran revés. ¿Dónde encontrar una nueva base en la cual apoyarse? Las iglesias cristianas habían se apoyado en el antiguo sistema. Fueron protegidas y sus misioneros vistos como instrumentos de la política colonial en los países colonizadores. Esta protección no se quedó impune.

Dos reacciones se volvieron comunes:²⁷ a) los pueblos pasaron a rechazar, junto con el colonialismo, al propio cristianismo, sobre todo los movimientos

²⁷ Cf. SCHERER, 1991, p. 20.

revolucionarios de liberación. A menudo se oyó el clamor: “¡Misionero, vete a la casa!”; b) por otro lado, con el surgimiento de las iglesias nuevas, el grito de libertad y autonomía pasa al primer plano. Ya no se acepta más a la imposición de la cultura extraña como el padrón a ser seguido. Todo esto tocaba en la auto-comprensión de los misioneros. Si los pioneros fueron aquellos que heroicamente anunciaron al evangelio, bautizaron y fundaron iglesias, la segunda generación se dedicó a la organización y consolidación, asumiendo un rol administrativo que entró en conflicto con la iglesia nativa. Gradualmente, la posición de los misioneros se quedó insostenible. Tenemos una crisis teológica y de método. La tesis de la “moratoria”, si no acepta plenamente, al menos colocó los términos del problema, forzando a un proceso de reevaluación de la misión cristiana.

En América Latina, los movimientos de independencia ya habían sucedido en el siglo 19. En el siglo 20, vivíamos un nuevo período con desafíos completamente distintos. Tras un periodo revolucionario, que comenzara con la Revolución Mexicana (1910) y llegara a la Revolución Cubana (1959), seguimos siendo un área de influencia del imperialismo norteamericano y de su política neocolonialista.

Desde los años de 1960, como reacción a movimientos político-revolucionarios de izquierda, encontramos a las fuerzas de la élite conservadora aliadas al poder militar. Empezando a instaurarse, en diversos países, dictaduras, que cercaron a la libertad, prendiendo y eliminando a la oposición, exiliando intelectuales y militantes políticos, imponiendo a las sociedades el imperio del arbitrio y de la prepotencia (Brasil, 1964; Chile, 1973; Uruguay, 1973; Argentina, 1976; Ecuador, 1976; Bolivia, 1976). La ideología que se implantó en el continente se quedó conocida como la ideología de la seguridad nacional, y todos los golpes militares contaron con la participación de la CIA, la central de inteligencia del gobierno norteamericano, además de las empresas multinacionales, algunas directamente interesadas.²⁸ Fueron años muy duros, de verdadero oscurantismo.

Muchas personas de las comunidades cristianas sufrieron bajo estos regímenes. Otras tantas sucumbieron al uso de la fuerza y de la tortura, ciudadanos comunes,

²⁸ Cf. COMBLIN, Joseph. *A ideologia da segurança nacional*. El poder militar en América Latina. Río de Janeiro: Civilização brasileira, 1978. Comblin hace la crítica de esta ideología y alerta a sus características absolutistas, al colocar a la seguridad del Estado al servicio de grupos económicos, por encima de las personas y del pueblo. Se trata de una verdadera “alienación del poder nacional” con la instalación de un estado de inseguridad radical *pari passu* con una miseria todavía más grande que la existente en la fase anterior. No tenía futuro, por lo tanto. De hecho, vivir aquellos años fue “muy peligroso”.

líderes, políticos, no cristianos y también católicos y evangélicos. No obstante, hubo resistencia. En general no de las iglesias oficiales, cosas de posiciones equilibradas y cautelosas. Hubo grupos y personas que mantuvieron actitud crítica, se arriesgaron para defender los derechos humanos, incluso a favor de militantes no cristianos. Comisiones de Justicia y Paz, Comisiones de Derechos Humanos, Grupos de Apoyo Fraternal surgieron en muchas partes, con el apoyo de sectores de iglesias y comunidades cristianas. Algunas personalidades sobresalieron por su indignación ante el régimen militar, llevando sus instituciones a posicionarse por lo menos en defensa de la dignidad humana.²⁹ La resistencia fue una señal de esperanza para mucha gente. La misión acontecía por vías no convencionales.

En el campo de la Iglesia Católica, en estos años, surgieron las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), en cuyo espacio las personas podían reunirse y hablar libremente. Con el auxilio de un método muy sencillo, las personas empezaron a leer la Biblia con una nueva mirada, haciendo el puente hacia los hechos de la vida, de manera que una iluminaba a la otra y las personas recobraban la esperanza. Hubo un despertar de la fe y una renovada confianza en el valor de la vivencia comunitaria cristiana, mientras que el movimiento se difundió por todo el continente, con fuerza en Brasil, trascendiendo inclusive los límites confesionales. Leonardo Boff creó la expresión “eclesiogénesis”, para indicar que la iglesia estaba siendo reinventada por medio de este movimiento popular cristiano, sobre todo desde los pobres.³⁰ En la teología, de este amplio movimiento de base y con raíz ecuménica, surgió una nueva manera de hacer teología: la teología de la liberación.³¹

En medio a estos acontecimientos, un cambio radical sucedió en el mapa de la presencia cristiana en el mundo. En los años de 1980, ocurrió un desplazamiento en el eje de la iglesia cristiana universal. Desde entonces, la mayor parte de los cristianos en el mundo ya no se encuentra más en el hemisferio Norte, sino en el Sur, en el llamado mundo de los 2/3, de los pobres de la tierra, de los excluidos del banquete

²⁹ Como ejemplo, menciono a los libros-denuncia de ALVES, Márcio Moreira. *Torturas e torturados*. Río de Janeiro: 1967; ALVES, M. M. *O Cristo do povo*. Río de Janeiro: Sabiá, 1968; ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil Nunca Mais* (1985). Prefácios de D. Paulo Evaristo Arns e do ex-secretário-geral do CMI, Dr. Philip Potter. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

³⁰ Cf. BOFF, Leonardo. *Eclogogénesis*. As comunidades eclesiais de base reinventam a igreja. Petrópolis: Vozes, 1977.

³¹ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Perspectivas. Lima: CEP, 1971; ALVES, Rubem. *Religión: opio o instrumento de liberación?* Montevideo: Tierra Nueva, 1970; MUELLER, Enio R. *Teologia da libertação e marxismo*. Uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1996; ALTMANN, Walter; BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto E. Perspectivas da teologia da libertação: Impasses e novos rumos num contexto de globalização. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 2, p. 129-138, 1997.

de los grandes. ¿Cuáles son las implicaciones que este cambio traerá para el futuro del cristianismo? Probablemente, la imagen más próxima del cristianismo del siglo 21 será asiática, africana y latinoamericana. Las nuevas teologías contextuales y de aculturación empiezan a ser elaboradas como fruto de estos cambios.

9.2.3 Principales corrientes teológico-misioneras

Podemos identificar cuatro grandes corrientes teológico-misionarias en nuestros días. Su caracterización no se estanco, sino sirvió para situarnos en el campo de las discusiones y de las opciones que se están haciendo:

- a) La corriente *ecuménica*, que se expresa en el Consejo Mundial de Iglesias. La última gran Conferencia sobre Misión y Evangelización del siglo 20 aconteció en Brasil, en Salvador – Bahía, del 24/11 al 03/12/1996, y tuvo como tema “Llamados a una sola esperanza – el Evangelio en las distintas culturas”. Como el tema adelanta, el foco de los debates se concentró en la relación entre el evangelio y las culturas, principalmente las culturas afroamericanas, indígenas y campesinas.
- b) La corriente *evangelical*, que se reúne alrededor del Pacto de Lausanne (1974) y que en América Latina ha adquirido expresión continental por medio de los Congresos Latinoamericanos de Evangelización, de la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), asociado a la Alianza Evangélica Mundial (World Evangelical Fellowship – WEF) y de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), ésta última reuniendo teólogos y teólogas que vienen produciendo una abundante literatura en el área de la evangelización y de la misión.³²
- c) El *cristianismo romano* que, pese a sus distintas caras y de los más variados grupos y líneas internas, mantienen cierta unidad gracias a su tradición y al gran peso institucional de su jerarquía vertical. Del catolicismo el movimiento misionario ha recibido cuestionamientos e impulsos –como el de la aculturación o del dinamismo de las CEBs y de las pastorales sociales–, que mucho han influenciado tanto a iglesias, movimientos sociales, como a sectores del Estado. Dos ejemplos pueden ser citados: la *pastoral de la tierra* y la *pastoral de la niñez*.

³² Cf. una selección del material del CLADE III, realizado en Quito/Ecuador, del 24/08 al 04/09/1992; STEUERNAGEL, Valdir (Ed). *No princípio era o verbo*. Todo o Evangelho. Curitiba: Encontrao, 1994; STEUERNAGEL, Valdir (Ed). *E o verbo se fez carne*. Desde a América Latina. Curitiba: Encontrao, 1995.

- d) La corriente *pentecostal*, muy imprecisa institucionalmente, pero suficientemente fuerte y abarcadora para despertar el interés de los más variados sectores sociales. El pentecostalismo, que surgió en América Latina al principio del siglo 20 (1910), originario de las experiencias proporcionadas por los dones del Espíritu Santo, fue abrazado por multitudes, transformándose en una nueva fuerza social, adquiriendo, a menudo, cierta inserción política (infelizmente, casi siempre a la derecha, como sucedió en Brasil). Éste acabó generando desde adentro una nueva corriente: el *neo-pentecostalismo*, una nueva forma religiosa más adaptada a los tiempos neoliberales y con un fuerte sentido pragmático dirigido a la satisfacción inmediata de problemas individuales. Algunos caracterizan a ésta como la corriente *popular* del protestantismo.

Las principales cuestiones que despuntan hacia una teología de la misión, entre tantas que podrían ser inscritas, nos parecen las siguientes:

- a) Como correlacionar evangelio y culturas;
- b) La necesidad de crítica y autocrítica para que la misión cristiana sea contextual y avance. Esto quiere decir que necesitamos hacer análisis, investigaciones y mucho diálogo;
- c) La urgencia de elaborar un método propio, flexible y con una base firme;
- d) La prevalencia de la lógica de la exclusión que caracteriza al programa neoliberal. Esto exigirá de la misión respuestas concretas y urgentes a problemas que involucren a la mayoría de nuestros pueblos, considerada desechable en los planeamientos neoliberales. El teólogo brasileño Hugo Assmann afirmó que la exclusión es el “hecho más grande” del final del siglo 20.³³

9.3 El concepto *missio Dei*

No existe un consenso fácil alrededor del concepto de misión. Podemos percibir, sin embargo, por lo menos dos direcciones hacia donde se encaminan las respuestas:

³³ Cf. ASSMANN, Hugo. Teologia da solidariedade e da cidadania. Ou seja: continuando a teologia da libertação. Notas. Jornal de Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, n. 2, p. 4, 1994.

- a) En una dirección, misión es un concepto de la iglesia y sirve a los ministerios ordenados, que desarrollan programas y crean proyectos que pretenden no sólo mantener, sino expandir a la iglesia. La misión crea iglesia, sin duda, pero en este contexto el énfasis recae sobre los frutos y su capacidad de fructificación continua.
- b) En otra dirección, misión caracteriza aquellas actividades y proyectos que consideran al público externo, se dirigen hacia afuera de la institución y buscan ubicarse en medio de las estructuras sociales del mundo. En este sentido, adquieren más bien un carácter más testimonial que de proclamación, no pretenden la creación rápida y automática de instituciones eclesiales, dando énfasis a la singularidad tanto del contexto como de la vocación misionera.

A estas direcciones, que necesariamente no tienen que ser concurrentes, sino pueden imbricarse eventualmente en casos concretos, corresponden dos tendencias en la teología de la misión:

- a) Misión es la proclamación del evangelio a toda persona o grupo que no aceptan a Jesús como Salvador personal, no tiene fronteras ni tampoco se deja aprisionar por cualquier tipo de discriminación. Busca desarrollar su argumento con una nueva interpretación de la Gran Comisión (Mt. 28.18-20) y defiende como término-clave a la *obediencia* misionera. En las últimas décadas ha elaborado una comprensión socio-política de la fe cristiana con el concepto de *misión integral*.³⁴
- b) Misión es participar del envío de Dios comprendido en su misterio trinitario, cuyo fundamento es el amor divino por toda la humanidad, revelado cabalmente en la encarnación de Jesús de Nazaret. Él es el centro del envío de Dios, y la misión que le corresponde sigue sus pasos. En este sentido, misión es más bien una acción divina que de la iglesia. Misión es *missio Dei*.³⁵ La iglesia cristiana es un instrumento en la misión que es de

³⁴ Cf. PADILLA, C. René. *Missão integral*. Ensaios sobre o reino e a igreja. São Paulo: FTL-B/Temática, 1992. El tema del III CLADE – Congreso Latinoamericano de Evangelización, celebrado en Quito, en 1992, expresa muy bien a esta comprensión y vislumbra a la totalidad de los seres y situaciones humanas: “Todo el Evangelio para todos los pueblos desde América Latina”. STEUERNAGEL, Valdir (Ed.). *A serviço do reino*. Um compêndio sobre a missão integral da igreja. Belo Horizonte: Missão, 1992; STEUERNAGEL, Valdir. *Obediência missionária e prática histórica*. Em busca de modelos. São Paulo: ABU, 1993; STEUERNAGEL, Valdir. (Org.). *A missão da igreja*. Uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a igreja na antevéspera do terceiro milênio. Belo Horizonte: Missão, 1994.

³⁵ Cf. BOSCH, 2009; CASTRO, Emilio. *Servos livres*. Missão e unidade na perspectiva do reino. Rio de Janeiro: CEDI, 1986.

Dios. Dedicada, ésta coparticipa de la misma obra de Dios en el mundo, obra que pretende salvar y liberar a la humanidad de todas las opresiones. Su tarea como enviada es ver, oír, llamar, orientar, apuntar, ayudar y volverse solidaria como parte del testimonio de la obra de Dios. La misión apunta hacia el horizonte del reino de Dios. Éste es el hito.³⁶

Consideremos más de cerca el concepto de *missio Dei*, pues éste se ha enseñado útil y comprensible al testimonio del evangelio en el mundo actual, colaborando a la autocrítica cristiana. El teólogo surafricano David J. Bosch (1929-1992) desarrolló un *paradigma emergente y ecuménico de misión*³⁷ a partir del concepto *missio Dei*, elaborado en los años de 1920/30 por K. Hartenstein y K. Barth.³⁸ Él parte desde la crisis del cristianismo contemporáneo, viendo en ésta tanto un peligro como una oportunidad a la redefinición del rol de la misión cristiana. Es que la fe cristiana y la iglesia misma son esencialmente misioneras. La misión es la razón de ser de la iglesia. No obstante, es casi imposible decir lo que ésta es. Nosotros tenemos que redefinirla constantemente. Misión se refiere a las relaciones entre Dios y el mundo, desde su manifestación en la historia de Israel y particularmente en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, la “auto-comunicación de Dios”. En este sentido, la Biblia no es un conjunto de “leyes de misión” que nos daría un recetario seguro para la práctica de la misión. Ésta sirve más bien como mapa o brújula de orientación para evaluar la ambivalencia entre la providencia divina y la confusión propiamente humana del pueblo de Dios. Así, el involucramiento de la iglesia en la misión de Dios es un acto de fe (!) para el cual no hay garantía.

Bosch comprende que la iglesia y la vida cristianas son esencialmente misioneras por causa de la universalidad del evangelio. Él distingue entre *misión* (singular) y *misiones* (plural). El primer concepto se refiere a la *missio Dei*. La *missio Dei* se refiere a la auto-revelación de Dios como aquel que ama a este mundo de manera absoluta e inefable. Describe a la obra de Dios por medio de la iglesia y del

³⁶ Cf. El documento de la FLM *Juntos na missão de Deus*, adoptado por el Comité Ejecutivo en junho de 1988, en Addis Abeba, Etiópia. São Leopoldo: Sinodal, 1990. El nuevo documento misionero de la FLM, *Missão em contexto*. Transformação – Reconciliação – Empoderamento (2004) reafirma a esta idea, trayendo como novedad a La cuestión del contexto en la acción de las iglesias.

³⁷ Cf. reseña del libro de David J. Bosch elaborada por PICH, Roberto H.; ZWETSCH, Roberto E., publicada en *Estudos Teológicos*, ano 35, n. 2, p. 211-215, 1995. Aínda, PICH, Roberto H. É a missão a essência da igreja? Elementos para uma teologia da missão. *Boletim Teológico*, FTL-Brasil, ano 9, n. 27, p. 86-125, jul./ago./set. 1995.

³⁸ Cf. BOSCH, 2009.

mundo. La misión no es, pues, en principio una actividad de la iglesia, sino un atributo de Dios. La *misión* es primaria; las *misiones* son secundarias, derivadas de la primera. Siendo la *missio Dei* actividad de Dios, ésta abarca tanto a la iglesia como al mundo. La iglesia es privilegiada debido a su vocación de ser compañera de la obra de Dios, pero jamás exclusivamente. De esta manera, las *misiones* se refieren a las distintas formas adoptadas por las iglesias para practicar misión como participantes en la *missio Dei*.

No podemos separar Dios y el mundo. Cuando hablamos de Dios, inmediatamente tenemos que hablar del mundo como el ámbito de su actuación creadora y salvadora/restauradora. La atención y el amor de Dios trascienden a la religión, se refieren a todo el mundo. Así, podemos comprender misión como “participación en la existencia de Dios en el mundo”.

Por ello mismo la *iglesia-en-misión* no puede existir sin mirar al mundo con los ojos de Dios. Ésta no logra dejar de cuestionar a los principales problemas que afligen a la humanidad (pobreza, discriminación, hambre, violencia, guerra). En medio de estas realidades, misión es evangelización, anuncio del evangelio de miembros del cuerpo de Cristo. La misión es el “no” y el “sí” de Dios al mundo. Es “no” al pecado y todo lo que desfigura a la persona humana y a su creación. Pero, en especial, es el “sí” de la gracia y del amor liberador, que levanta y dignifica al ser humano. En su obra, Dios se da a la humanidad en este mundo y no en otro. Dios es Dios encarnado, siempre. Y esta novedad la Biblia expresa con el concepto de “reino de Dios”, una realidad de justicia y paz ya presente, pero en forma de fermento, que no se confunde simplemente con cualquier forma de progreso humano”, aunque de éste se pueda valer.

Así que la cuestión en la misión es siempre estar en el mundo sin ser del mundo (cf. Jn. 17.15s). Ni iglesia separada ni tampoco iglesia secularizada pueden articular muy bien a la *missio Dei*. Iglesia-en-misión, señal e instrumento, podría describir esta ambigüedad desafiadora, sin olvidar a su permanente lucha consigo misma. Santa y pecadora, que subsiste por la y en la gracia de Dios. Por ello no puede ser identificada con el reino ni tampoco puede ser comprendida aparte de éste. De hecho, ésta vive en una *tensión creativa* entre ser llamada hacia afuera del mundo (del griego *ek-klesia, ek-kalein*) y ser enviada en su apostolicidad (del griego *apostéllein*) al mundo como un experimento, un fragmento de la realidad escatológica del reino de Dios.

En la obra *Missio Dei*, Georg F. Vicedom expone con profundidad el concepto desde el punto de vista de la doctrina de la *justificación*.³⁹ Él retoma una idea bastante discutida en la Conferencia Misionera de Willingen/Alemania en 1952, según la cual la misión no es solamente obediencia a una palabra del Señor, sino es la participación en la misión del Hijo, en la *missio Dei*, con el objetivo de establecer el señorío de Cristo sobre toda la creación.⁴⁰

Para Vicedom, el concepto de *missio Dei* debe ser comprendido como genitivo atributivo. Es decir, “Dios no se vuelve solamente el enviador, sino también el *enviado*”. Lo que quiere decir que todo envío de la persona divina implica la presencia de la Trinidad misma. El Padre envió al Hijo y éste envía al Espíritu. Este envío sirve a la salvación del mundo. Aquí nos encontramos delante del “misterio final” de la obra/presencia de Dios, pues de nuestra parte sólo podemos percibir de Dios lo que él hace en la relación con los seres humanos. En la misión, nosotros nos enfrentamos con el propio misterio de Dios: Él es el enviado, pero, simultáneamente, el contenido del envío. Este pensamiento implica enormes consecuencias a la *missio ecclesiae* y al servicio en el mundo. Para Vicedom, la misión de la iglesia se encuentra “prefigurada en la misión divina”. Así, servicio, sentido y contenido de su actividad práctica están determinados/configurados/formados desde la *missio Dei*.

Por ser acción soberana, la *missio Dei* no se deja prescribir por nadie: religiones, gobiernos, potestades, ciencia, incredulidad o incluso piedad no pueden contener la acción libre de este Dios. Es parte de su divinidad no estar sujeto a ninguna restricción humana. Su actuar es, como dice la teología de la Reforma, *extra nos*. Y este actuar es y sólo puede ser salvífico. Incluso cuando juzga, Dios quiere salvar a la humanidad. Por ello el *modo* de este actuar es tan crucial. Medio y fin no pueden ser vistos separados o en contradicción. Nunca logramos abarcar a toda la acción divina. Estamos siempre en la dependencia de sus testigos.

En la teología de la misión, nosotros nos referimos de manera especial a la obra de Dios en Jesucristo y su Espíritu, a la obra de Dios en la iglesia, sin olvidar su actuación en la historia del pueblo de Israel, por intermedio de los profetas. Además, Dios aún envía/actúa por medio de realidades completamente impersonales. Así Dios, por medio de su *missio*, sostiene al mundo y conduce a los seres humanos. Y

³⁹ Cf. BAESKE, Albérico e ZWETSCH, Roberto E. Presentación a la edición brasileña. In: VICEDOM, Georg F. *A missão como obra de Deus*. Introdução a uma teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1996.

⁴⁰Cf. VICEDOM, 1996, p. 15.

esto no se puede ver, pero en esto se puede creer, confiar y buscar comprender. Es lo que hace la teología de los signos de los tiempos.⁴¹

La misión de Dios siempre se ha vuelto, en la historia, llamamiento a la decisión para formar parte de ésta. Dios no actúa solito, sino en *equipo*. Él se vale de *cooperadores* por medio de la historia humana. Y el que es llamado se incluye en la misión. Difícil es ignorar al llamado. Por caminos a veces desconocidos, todas las personas son llamadas. Y cuando nos negamos a participar de la obra de Dios, parece que Dios se calla y el ser humano triunfa en su auto-centralidad. Cual no es nuestra sorpresa cuando, inesperadamente, la *missio* prosigue pese a las resistencias, a las tentaciones, a las debilidades y derrotas, sobre todo de los que afirman que ya hemos llegado al final de la historia. Es esto lo que significa afirmar al señorío de Dios y orar: *¡Venga tu reino!*

Resumiendo, veamos como Vicedom definió *missio Dei*:

Misión como causa de Dios significa que él reivindica el derecho de disponer sobre todos sus creyentes de la misma forma como es su deseo compartir con todos los seres humanos su amor por medio de sus creyentes. [...] La iglesia solamente puede repetir lo que Dios hizo y hace, y puede apuntar hacia lo que él hace. Compasión, *gratia increata* y, por lo tanto, la causa principal de su *missio*. [...] La misión como obra de la misericordia divina, que Dios empezó a través del envío de su Hijo, es continuada por él ahora al incumbir a su comunidad, por medio de su enviado, de la propagación y de la proclamación de su voluntad salvadora [...] (pero) *este servicio de la iglesia solamente es posible porque ésta misma ha experimentado la compasión por medio de los creyentes y justificados* [...]. Por consiguiente, este servicio está comprometido con la actuación de Dios, obediencia de la fe, no estar desvinculado de Dios, sino ser tomado por él, *no es algo que es añadido a la obra de Dios, sino es someterse al actuar de Dios*.⁴²

⁴¹En la cuaresma de 1997, D. Pedro Casaldáliga escribió en una Carta Pastoral, debido al neoliberalismo, lo siguiente: "sistema que, a propósito, ya empieza a undirse, Dios siendo Dios y la humanidad humana".

⁴²Cf. VICEDOM, 1996, p. 107s; COMBLIN, José. *Os sinais dos tempos e a evangelização*. São Paulo: Duas Cidades, 1968. (Estudos de Teologia pastoral, 1); BOFF, Clodovis. *Sinais dos tempos*. Princípios de leitura. São Paulo: Loyola, 1979; BRAKEMEIER, Gottfried. *Testemunho da fé em tempos atuais*. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

Bibliografia

- ALVES, Márcio M. *Torturas e torturados*. Rio de Janeiro, 1967.
- _____. *O Cristo do povo*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.
- ALVES, Rubem. *Religion: ópio o instrumento de liberación?* Montevideo: Tierra Nueva, 1970.
- ARQUIDIOCESE de São Paulo. *Brasil nunca mais*. Prefácios de D. Paulo Evaristo Arns e Dr. Philip Potter (CMI). 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- ASSMANN, Hugo. Teologia da solidariedade e da cidadania: ou seja: continuando a teologia da libertação. *Notas*: Jornal de Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, n. 2, p. 2-9, 1994.
- BOFF, Clodovis. *Sinais dos tempos: princípios de leitura*. São Paulo: Loyola, 1979.
- BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes; Lisboa: Multinova, 1976.
- BOSCH, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. 7. printing. New York: Orbis; Maryknoll, 1993.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *Testemunho da fé em tempos difíceis*. São Leopoldo: Sinodal, 1990.
- CASTRO, Emílio. *Servos livres: missão e unidade na perspectiva do Reino*. Trad. Maria Celina D. Hahn. Rio de Janeiro: CEDI, 1986. (Protestantismo e Libertação, 2).
- COMBLIN, Joseph. *A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Sinodal, 1993a. (História da Igreja, 1).
- _____. *A missão de Deus na IECLB*. *Estudos Teológicos*, v. 33, n. 3, p. 261-277, 1993b.
- FLM. *Juntos na missão de Deus: uma contribuição da Federação Luterana Mundial para o entendimento da missão: documento adotado pelo Comitê Executivo da FLM em junho de 1988, em Adis Abeba, Etiópia*. Trad. Marcos A. Meurer. São Leopoldo: Sinodal, 1990.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP, 1971.
- _____. *Dios o el oro en las índias: siglo XVI*. Lima: IBdLC-Rimac/CEP, 1989.
- _____. *Em busca dos pobres de Jesus Cristo: o pensamento de Bartolomeu de Las Casas*. Trad. Sérgio J. Schirato. São Paulo: Paulus, 1995.
- HOEFELMANN, Verner. *A missão de Jesus e a missão da comunidade no Evangelho de Lucas e em Atos dos Apóstolos*. *Estudos Teológicos*, v. 28, n. 1, p. 71-98, 1988.
- KILPP, Nelson. *Jonás: comentário bíblico*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1994.

- KRÜGER, Hanfried. *O Conselho Mundial de Igrejas: história do movimento ecumênico*. Trad. Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- LAS CASAS, Bartolomeu de. *Brevíssima relação da destruição das índias: o paraíso perdido*. Trad. Herald Barbuy. 4. ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- MUELLER, Enio R. *Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1996. (Teses e Dissertações, 7).
- MÜLLER, Karl et al. *Teologia da missão: introdução*. Trad. Henrique Perbeche. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PADILLA, C. René. *Missão integral: ensaios sobre o Reino e a Igreja*. Trad. Emil A. Sobottka. São Paulo: FTL-B/Temática, 1992.
- PICH, Roberto H. É a missão a essência da Igreja?: elementos para uma teologia da missão. *Boletim Teológico*, FTL-Brasil, v. 9, n. 27, p. 86-125, jul./ago./set. 1995.
- PICH, Roberto H.; ZWETSCH, Roberto E. Elementos de um novo paradigma de missão: breve exposição do pensamento de David J. Bosch. *Estudos Teológicos*, v. 35, n. 2, p. 211-215, 1995.
- PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. *Esta terra tinha dono*. São Paulo: FTD; CEHILA popular; CIMI, 1989.
- REIMER, Ivoni Richter. *Vida de mulheres na sociedade e na igreja: uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- SCHERER, James A. *Evangelho, Igreja e Reino: estudos comparativos de teologia da missão*. Trad. Getúlio Bertelli, Luís H. Dreher e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1991.
- SCHNEIDER, Nélio. “Exerçam a cidadania de modo digno do evangelho de Cristo”: o evangelho na cidade. In: BOBSIN, Oneide (Org.). *Desafios urbanos à Igreja: estudos de casos*. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 13-28.
- _____. “Por isso há entre vocês muitos fracos e doentes, e vários já dormiram” (1Co 11.30): pecado e sacrifício na Ceia do Senhor. *Estudos Teológicos*, v. 36, n. 2, p. 119-128, 1996.
- SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992. (Teses e Dissertações, 2).
- SILVA, Aracy L. da; GRUPIONI, Luís Donisete B. (Orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC; Mari; UNESCO, 1995.
- STEUERNAGEL, Valdir (Ed.). *A serviço do Reino: um compêndio sobre a missão integral da Igreja*. Belo Horizonte: Missão, 1992.
- _____. *Obediência missionária e prática histórica: em busca de modelos*. São Paulo: ABU, 1993.

- _____. *A missão da Igreja*: uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a Igreja na antevéspera do terceiro milênio. Belo Horizonte: Missão, 1994.
- _____. (Org.). *No princípio era o Verbo*: todo o evangelho. Curitiba: Encontro, 1994.
- _____. (Org.). *E o Verbo se fez carne*: desde a América Latina. Curitiba: Encontro, 1995.
- STRÖHER, Marga J. "A Igreja na casa dela". São Leopoldo: IEPG, 1996. (Ensaio e Monografias, 12).
- VICEDOM, Georg F. *A missão como obra de Deus*: introdução a uma teologia da missão. Trad. Ilson Kayser e Vilmar Schneider (apêndice). São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1996.
- ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *500 anos de invasão – 500 anos de resistência*. São Paulo: Paulinas; CEDI, 1992.

Capítulo 10

Evangelio, misión y culturas: El desafío del siglo 21

Roberto E. Zwetsch

10.1 Evangelio y culturas

La última Conferencia Mundial de Misión y Evangelización del siglo 20 aconteció en Salvador de Bahía – Brasil (del 24 de noviembre al 03 de diciembre de 1996). Según el mensaje final, habría sido difícil encontrar un lugar más apropiado. Brasil es el país donde se concentra la segunda mayor población de origen africano. Salvador es un microcosmo de diversidad cultural y religiosa difícil de encontrar en otros lugares. Pero justo ahí las personas de fe que allá se reunieron sintieron de cerca el dolor y la división que el racismo y la falta de respeto por otras religiones pueden provocar, sobre todo cuando parten desde sectores de iglesias cristianas.

Salvador 1996 buscó comprender mejor el desafío misionero que prácticamente nos introduce al siglo 21: como el evangelio interpela a las culturas y como las culturas, por otro lado, ayudan a una comprensión relevante y encarnada del evangelio en el contexto de un mundo globalizado, marcado por contrastes cada vez más graves y opuestos.

Esta conferencia asumió un gran compromiso: respetar a las culturas y buscar comprender siempre más y mejor a esta relación mutua entre evangelio y cultura. Afirmó con claridad que

El Espíritu derramado en el día de Pentecostés hace de todas las culturas vehículos potenciales del amor de Dios, de ahí que ninguna cultura puede pretender la exclusividad de vehicular la relación de Dios con los seres humanos.¹

La mención a la experiencia pentecostal de las primeras comunidades cristianas nos permite remontar a aquella cuestión que el libro de los Hechos registró y que nos introduce al tema evangelio y culturas. ¿Es necesario ser judío para ser cristiano? Fue este el gran impasse al principio de la misión cristiana. La respuesta es conocida. El apóstol Pablo, con el aval de Pedro, colaboró decisivamente para que la comunidad cristiana afirmara claramente: ¡el evangelio es libertad! Éste no obliga a asumir cualquier cultura como prerrequisito para la fe.

Sin embargo, el mundo en el cual el evangelio por la primera vez se ha inculturado afuera del ámbito judaico-palestino se caracterizaba por un gran pluralismo religioso, filosófico y cultural. Pese a la hegemonía política greco-romana, habían muchos movimientos que configuraban algo como un mercado religioso que afirmaba la exclusividad de la misma posición rechazando a las demás. La fe cristiana entró en este contexto y no se distingue de la actitud general en este aspecto. Pero presentaba ciertas particularidades. La fe en el evangelio afirmaba que la condición humana de miseria, violencia y muerte fue transformada por el Jesús de Nazaret que “murió por nosotros”. Fueron los más pobres en adherir con entusiasmo el nuevo mensaje. En este sentido, la aceptación de esta fe implicaba una ruptura con el medio ambiente cultural-religioso. Lo que significa redimensionar/transformar la cultura que daba soporte a la vida social. Lo que no pasa sin conflictos.²

La misión de Dios se concretiza por medio de testigos. Y ellos no existen en un vacío histórico. Viven y comparten historias, valores, tradiciones, prejuicios, anhelos y esperanzas tanto en términos personales como grupales. A propósito, en la antigüedad, el concepto moderno de persona no existe como tal. Los valores y la tradición religioso-cultural tenían un peso mucho mayor que después del advenimiento de la modernidad.

¹ Folleto del Mensaje de la Conferencia Mundial sobre Misión y Evangelización y Actos de Compromiso, 1996.

² Retomo aquí algunas tesis presentadas en aula por el Dr. Ulrich Schoenborn, especialista del Nuevo Testamento y, en la época, libre-docente de la Universidad de Marburg/Alemania, que estuvo en Brasil en 1995 como profesor visitante de la Facultades EST (São Leopoldo/RS).

Por ello es muy importante que nos fijemos en este tema. La relación entre evangelio, religión y culturas es un problema permanente de la fe y misión cristianas, como afirmó H. Richard Niebuhr: “El cristianismo, definido como iglesia, credo, ética o forma de pensamiento, se mueve entre los polos de Cristo y cultura. La relación de estas dos autoridades constituye su problema”³

Desafiador a toda la nueva generación es reponer a esta cuestión desde su contexto y época. En el siglo 4, con el emperador Constantino, el cristianismo se volvió religión oficial del Imperio Romano y adoptó abiertamente elementos y estructuras del mundo político-cultural en el que estaba insertado para mantener a la iglesia (por ejemplo, el uso de la estructura *parroquial* procede del sistema político y administrativo romano, no obstante está en pleno funcionamiento hasta hoy). Desde el siglo 5 el clero se ha fortalecido y pasa a ser el punto central de la vida de la iglesia cristiana. El régimen de cristiandad se define desde la separación radical *clero-laicos*.

Así, desde el punto de vista sociológico, el cristianismo se realiza como una *religión* entre otras. Y tal contingencia no obliga a repensar permanentemente la forma de ser iglesia. Los pueblos en América Latina tienen una o varias experiencias religiosas de fe cristiana o no, y esto configura un carácter cultural. Con la autonomía cada vez mayor del campo de la cultura, las experiencias religiosas fueron volviéndose más plurales y se puede observar que una religión podía ser vivida en varias culturas, mientras estas ofrecían las mediaciones materiales, institucionales y simbólicas a aquellas.⁴ En el régimen después de la cristiandad, tras la separación de la Iglesia y Estado y la pérdida de la hegemonía de la Iglesia Católica como religión oficial, estas cuestiones pasaron al primer plano. El pluralismo religioso, que siempre existió, pudo expresarse con mayor libertad. Grupos étnicos y religiosos antes sometidos se manifiestan y conquistan espacio en la sociedad contemporánea.

De ahí la necesidad que hoy en día sentimos de repensar en los términos de esta relación y desde ahí redefinir cual es el lugar o como éste se revela en la imbricación entre cultura y religión.

Paulo Suess suele definir a la cultura como la expresión de la globalidad de la vida de cada grupo humano (etnia, pueblo, nación), que se subdivide, para fines

³ Cf. NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. Trad. Jovelino Pereira Ramos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. (Encontros e diálogos, 3), p. 30s.

⁴ Para lo que sigue, cf. SUESS, Paulo. Cultura e religião. In: SUESS, P. (Org.). *Culturas e evangelização*. A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. São Paulo: Loyola, 1991. p. 41-65.

de comprensión, en tres subsistemas: material, social e interpretativo. A cada uno de estos subsistemas corresponde, respectivamente, un “registro”: la realidad empírica o factual, lo simbólico y lo imaginario. Como en la realidad concreta estas cosas no se encuentran separadamente, se suele imaginar a la cultura como un sistema en forma de red de relaciones intrincadas y de forma creativa tejida por cada sociedad o grupo humano. La cultura se refiere al modo de ser y vivir. Es la experiencia humana que vivimos en una compleja red de significados, histórica y dinámicamente.⁵ Así, podemos definirla como “conjunto de bienes, significados y normas (conducta) producidos colectivamente en el espacio de la experiencia cognitiva y material, en el territorio reflexivo y consciente, libre y tutelado”.⁶

Desde el punto de vista de la antropología cristiana, el ser humano es criatura y creador. Él experimenta su creatividad cultural en dialéctica entre un ser creador y tutelado a la par. Tutelado aquí no sólo comprendido como algo de la naturaleza (el ser biológico), sino como producto de determinada cultura y tiempo. Ejercer autonomía y creatividad es una de sus prerrogativas como criatura divina. No hay contradicción en este caso. La autonomía es un bien cultural, pero también teológico. La cuestión se complica en el embate de las distintas autonomías y culturas. Ahí se pone, entonces, al estatuto de la *diferencia*.

En esto la antropología contemporánea ha prestado un enorme servicio a la misión. Ésta ha desvelado la importancia del elemento cultural, de su permanencia y dinamismo a lo largo del tiempo histórico y de cómo su consideración en las relaciones entre los pueblos es condición a la comprensión y al diálogo. La antropología ha enseñado que las culturas se distinguen, se refieren a la identidad de los pueblos, grupos y categorías sociales. Ninguna cultura puede, sin embargo, dictar normas a otra. No obstante, la realidad humana común permite e incentiva a la complementariedad, la influencia mutua, el aprendizaje y el intercambio.

Con respecto a la evangelización, cada vez más nos damos cuenta que muchas veces desvalorizamos la cultura del *otro*, no lo consideramos apto o listo para una relación a la altura de la cultura occidental. Esto pasó sobre todo en el periodo colonial. El desprecio por el autóctono, la imposición cultural y la evangelización conquistadora andaban juntas. Preguntamos: ¿qué evangelización sería posible en estas condiciones?

⁵ Cf. LARAIA, Roque de Barros. O conceito antropológico de cultura. In: SUESS, 1991, p. 13-20; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A arca de Noé. Apontamentos sobre sentidos e diferenças a respeito da ideia de cultura. In: SUESS, 1991, p. 21-40.

⁶ Cf. SUESS, 1991, p. 47.

Hoy empezamos a darnos cuenta que el evangelio es huésped en toda y cualquier cultura o lugar, como ocurrió con el Jesús Resucitado cuando fue invitado por los discípulos en el camino de Emaús (Lc. 24.13-35). El evangelio anima, pero no impone caminos. Éste es del orden de la gracia, mientras la cultura es del orden de la ley misma de cada grupo humano. Por esto mismo la relación entre evangelio y cultura, intercalada por la experiencia religiosa, es siempre dialéctica: de acercamiento y distancia, de cuestionamiento y aceptación, en una fecundación mutua. Paulo Suess comprende que el arte de la comunicación del evangelio en las culturas, de parte de los evangelizadores, consiste:

- En el reconocimiento de la gratuidad (¡no necesidad!) de la presencia misma del evangelio;
- En la demostración de la relevancia sociocultural e histórica del evangelio a las culturas;
- En el respeto mutuo de la diferencia y autonomía de los dos órdenes, de la teología y de la antropología;
- En el descubrimiento de la complementariedad entre ambos;
- En la posibilidad de su articulación.⁷

Como instrumento práctico de esta articulación ha surgido en la teología misionera católica, a mediados de los años de 1970, el paradigma de la *inculturación*.⁸ Éste vino como una actualización del seguimiento de Jesús en las distintas culturas. A la iglesia o persona cristiana cabe insertarse en las culturas, asumiendo todo lo que ello implica en términos de vivencia y cambio cultural. Pero sin perder la identidad. La *inculturación*, de hecho, es una metodología de acercamiento cultural, y ésta no implica pérdida de identidad, sino presupone las balizas de la autonomía y de la identidad que ambas reclaman para sí.⁹ Por otro lado, la aculturación del evangelio sólo puede ser obra del grupo humano que lo acoge desde su ethos cultural. De otra forma, será siempre algo espurio.

Dejando atrás otras propuestas de comprensión de la cuestión cultural, como la separación, la identificación y la aculturación, el nuevo paradigma de inculturación

⁷ Cf. SUESS, P. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaio de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995. p. 149.

⁸ Cf. SUESS, P. Inculturação. Desafios – caminhos – metas. *REB*, v. 49, fasc. 193, p. 81-126, marzo 1989; SUESS, 1995, p. 167-193.

⁹ SUESS, 1995, p. 158.

es comprendido en analogía con la encarnación de Dios en Jesucristo. La encarnación es un atributo propiamente de Dios. En cambio la inculturación como método culturalmente ubicado radicaliza la cuestión de la liberación porque va más allá de la opción por el pobre, tan importante en la teología latinoamericana de las últimas décadas. Ésta apunta al reconocimiento de la alteridad irreductible de los *demás* grupos humanos.¹⁰ La inculturación apunta al acercamiento radical y crítico entre evangelio y culturas. Como la inculturación sólo puede ser correctamente comprendida y dimensionada en el ámbito de la *missio Dei*, ésta presupone igualmente la autocrítica y la apelación permanente del evangelio a la conversión y al arrepentimiento. Por ello mismo se suele decir que éste es un camino de *dos vías*, por lo cual transitamos en mutuo aprendizaje y corrección desde la misma dinámica del evangelio (*dynamis tou Theou*).

Paul Tillich ya había trabajado esta temática en los años de 1960. Es uno de los teólogos protestantes que mejor ha profundizado a la relación entre fe cristiana y cultura. Al tratar del tema religión y cultura en el contexto de la secularización, uno de los principales temas teológicos en los Estados Unidos y Europa en aquellos años, él discute conceptos que pueden servir a nuestra reflexión actual. Tillich presenta su concepto de *teonomía* como posibilidad de relacionar satisfactoriamente religión y cultura sin comprometer su autonomía relativa, sin pérdidas, pero, a la vez, dejando abierto el advenio de la acción libre, liberadora y soberana de Dios. Él afirma:

Las palabras “autonomía”, “heteronomía” y “teonomía” responden a la cuestión del *nomos*, o ley de la vida, de tres maneras distintas: la autonomía afirma que el ser humano [...] es fuente y medida de la cultura y de la religión – él es su propia ley. La heteronomía cree que el ser humano, incapaz de actuar según la razón universal, debe someterse a leyes extrañas y superiores a sí mismo [por ejemplo, a las leyes de la iglesia, RZ]. La teonomía afirma que la ley superior es, a la vez, la ley inherente al ser humano, aunque sea su propia ley.¹¹

Para Tillich, la teonomía es la única posibilidad de los seres humanos recuperar su verdadera identidad: seres a la imagen y semejanza de Dios. Por ello toda y cualquier imposición heterónoma de la fe no libera. Por otro lado, la autonomía idolátrica sólo conduce a la humanidad hacia la derrota y el fracaso. En la historia humana parece

¹⁰ Cf. SUESS, 1995, p. 167ss.

¹¹ Cf. TILLICH, Paul. *A era protestante*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: IEPGCR, 1992. p. 84s.

que siempre existen los tres movimientos. Y en determinados momentos, cuando la teonomía se realiza, aunque por un tiempo breve, se tiene la posibilidad de experimentar lo que viene a ser *reino de Dios*. Tillich trabaja entonces con el concepto de *kairós*. Él aclara que llegamos en una situación teónoma cuando vivimos momentos históricos en los que toda la realidad se abre y se dirige hacia el divino. ¿Cuándo esto es posible? Solamente cuando la cultura como producto humano se abre hacia el incondicional, es decir, la obra de Dios. La teonomía no está en lucha contra la autonomía humana. Lucha contra la heteronomía. La autonomía “es la historia de la pérdida continua de la substancia espiritual. Al final de este proceso la autonomía se vuelve hacia la teonomía perdida sin poder recuperarla, o se vuelve hacia una nueva teonomía por medio de la actitud de espera creadora, hasta que surja un nuevo *kairós*”.

Tillich comprende el *kairós* como el advenimiento del mismo Dios en Jesucristo. Este sería el sentido preciso y único, en términos de la teología cristiana. En sentido más general, el *kairós* es todo y cualquier momento de cambio en la historia, momento en el que la historia es juzgada y transformada. El atrevimiento cristiano consiste en afirmar que tales cambios no suceden al azar, sino *por causa* del Espíritu de Dios que en Cristo se hizo carne, historia y salvación y que sigue actuando en el tiempo presente.¹²

Podemos preguntar: ¿cómo acontecen estos momentos *kairóticos*, momentos de genuina transformación, no sólo espiritual, sino en la integralidad de la vida y de la historia? La respuesta de Tillich es paradójica. Según su visión, la historia se mueve *entre* periodos de teonomía, entre los cuales el condicional se abre al incondicional sin que los periodos en sí sean incondicionados. La teonomía, en resumen, reúne lo absoluto y lo relativo en la interpretación de la historia. Todas las cosas relativas – cultura, religión e incluso iglesia son parte de la relatividad de la historia– se vuelven o pueden volverse instrumentos del absoluto, o del incondicional, aunque nada de lo que sea relativo pueda transformarse en absoluto. Cuando esto sucede, deberíamos saber que estamos delante de idolatría y tiranía, en términos de una teología cristiana.

Contra las exageraciones de proclamar el fin de la historia de inmediato, Tillich ya se adelantó al escribir:

¹² Cf. TILlich, 1992, p. 76.

No hay, en la doctrina del *kairós*, cualquier etapa final donde la dialéctica dejaría de operar, contrariando a su naturaleza. Encontramos en la doctrina del *kairós* no solamente a la dialéctica horizontal del proceso histórico, sino también a la dialéctica vertical que opera entre lo incondicional y lo condicional [...] El *kairós* se mueve por medio de la unidad de la libertad con el destino que distingue entre historia y naturaleza.¹³

El paradigma de la inculturación se vale de otros conceptos. Pero éste abre posibilidades que apuntan al *kairós* contemporáneo. Éste no es la solución de todos los problemas de nosotros en la misión y en la evangelización. Pero seguramente no nos deja en el impase de quien se sintió arrinconado por la historia y no sabe qué hacer ni tampoco hacia dónde ir. La metodología de la inculturación permite asumir a la historia de la misión no como una carga insoportable, sino como aprendizaje, penitencia y oportunidad. La inculturación ejercita un tipo de mediación cultural, pero no se apropia de ésta, pues sólo se realiza como acción gratuita de la fe, en la fe y para la fe.¹⁴

En un encuentro promovido por el COMIN –Consejo de Misión entre Indígenas, de la IECLB, estudiamos la cuestión indígena con un grupo de miembros de comunidades bajo el tema: “¡Distintos, pero próximos!” Con la presencia de indígenas del pueblo Kaingang y en diálogos con ellos, logramos dar algunos pasos hacia la aceptación de lo distinto en sus propios términos culturales, sin dejar de serles fraternalmente próximos. Quizá esta experiencia ayude a visualizar el desafío que la inculturación representa a la misión hoy. Otávio Velho, antropólogo del Museo Nacional de Río de Janeiro, defendió, en un ensayo reciente, lo que él llamó de el *discurso de las semejanzas y de los acercamientos contingentes* y que, a la vez, se opone al *discurso de las diferencias cosificadas*, contestando así, a una posible *exótica* de la diferencia.¹⁵

¹³ Cf. TILLICH, 1992, p. 78.

¹⁴ Cf. la crítica antropológica de la evangelización inculturada hecha por MONTERO, Paula. A universalidade da missão e a particularidade das culturas. In: MONTERO, P. (Coord.). *Entre o mito e a história*. O V Centenário do descobrimento da América. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 31-135. De la misma autora, cf. el libro organizado por ella en el que discute a la relación entre misioneros y comunidades indígenas a partir del concepto de mediación cultural: MONTERO, P. (Org.). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006. Para una crítica teológica, cf. COMBLIN, José. As aporias da inculturação (I) e (II). *REB*, v. 56, fasc. 223, p. 664-684, setembro 1996, e fasc. 224, p. 903-929, dezembro 1996. El tema de la inculturación comienza a ganar terreno en la teología protestante. Cf. GUTIÉRREZ, Tomás (Comp.). *Protestantismo y cultura en América Latina*. Aportes y proyecciones. Quito: CLAI; Cehila, 1994. (Serie Historia); SCHMIDT, Ervino; ALTMANN, Walter (Eds.). *Inculturação e sincretismo*. São Leopoldo: Conic; IEPG, 1995

¹⁵ Cf. VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 133-154, abril 1997. p. 138.

Las culturas no son entidades estancadas. La búsqueda por acercamiento e intercambio, es propio de las sociedades humanas. Se trata de ver cómo realizar esto. La aceptación de la cuestión de las culturas bajo esta perspectiva nos permitiría, dice Velho, aceptar plenamente el extrañamiento de sí mismo, incorporando tal extrañamiento en la misma búsqueda de la identidad. Este ejercicio en el plan de la historia concreta llevaría

A un reencuentro con la “humanidad” y a una diferencia que, apostando en un mundo descentrado, se asociaría menos a la jerarquía [...] y más [...] al diálogo y, consecuentemente, a la investigación de semejanzas que acerquen, aun en la “interlocución” científica con los “objetos”. Incluso podría llevar a un diálogo interior, alterando la propia vivencia de la *persona*.¹⁶

Creemos que ahí llegamos al punto máximo del debate contemporáneo acerca de la misión: misión como acción participativa en la *missio Dei* sólo acontece en el diálogo que acerca a los diferentes, que se vuelven próximos y que, en el diálogo, repiensen a sí mismos.

10.2 Evangelio, misión e iglesia

Pero ¿qué es evangelio? Es una pregunta irritante, sin duda, pero fundamental en una teología de la misión. El movimiento de la Reforma encontró su centro en la respuesta a esta pregunta. Lutero, en el *Prefacio al Nuevo Testamento* (1520), definió al evangelio así:

(Cristo) no se queda insistiendo, sino invita amablemente y habla: “Bienaventurados son los pobres”, etc. Y los apóstoles utilizan la palabra: “yo exhorto”, “yo suplico”, “yo pido”. Así se ve en toda parte que el evangelio no es un libro de leyes, sino solamente una predicación de los beneficios de Cristo, presentados y concedidos a nosotros, así lo creemos [...]. Sí, donde estuviere la fe, ésta no logra refrenarse, ésta se comprueba, irrumpe, profesa y enseña este evangelio ante las personas y por éste arriesga su vida. Y todo lo que ésta vive y hace, lo destina al provecho del prójimo, para ayudarlo, no sólo que él alcance semejante gracia, sino también en lo que se refiere al cuerpo, propiedad y honor, (de la misma forma) como él ve que Cristo le hizo, siguiendo, por lo tanto, al ejemplo de Cristo. Ello también es lo que Cristo quiere decir, por el hecho que en último análisis él no dio ningún otro mandamiento sino el amor. En él se deberían

¹⁶ Cf. VELHO, 1997, p. 139.

reconocer los que serían sus discípulos y creyentes verdaderos; pues donde no irrumpen las obras y el amor, la fe no está bien, el evangelio todavía no se ha fijado, y Cristo todavía no ha sido totalmente reconocido.¹⁷

René Padilla, teólogo evangélico, comprende al evangelio como un mensaje de salvación con tres características: ésta es escatológica, y su sentido es cristológico y soteriológico. Por ello es un llamamiento al arrepentimiento y a la fe. “El evangelio es “poder de Dios para salvación a todo aquel que cree [...] (Ro. 1.16), pero es el evangelio mismo que crea en el hombre la capacidad de creer”¹⁸

El teólogo católico José Comblin destaca tres aspectos que nos parecen centrales a la misión en este inicio del siglo 21:¹⁹ a) el evangelio es acontecimiento/ evento/acción de Dios. Es el grito de Jesús en la cruz. Es clamor (Mc. 15.34); b) el clamor de Jesús en la cruz se vuelve historia en el clamor de los pobres, de los demás (Mt. 25.36ss); c) según el evangelio, una señal de la novedad es que los pobres son evangelizados (Lc. 4.18ss). De ahí la necesidad de profetas y gente que anuncie el evangelio. Comblin entonces afirma: “el clamor de los pobres y el evangelio de los misioneros constituyen dos expresiones de una sola palabra de Dios. Esta es la palabra fuerte que estaba en Dios desde el inicio. Esta es la palabra fuerte que alcanza a su hito y no es proferido en vano.”²⁰

La cuestión es que esta palabra/evangelio/evento, al volverse realidad, “carne”, divide. Es escándalo, objeto de contradicciones, espada, pero también reconciliación, justificación, perdón, paz, amor. ¿Cómo discernirla de otras palabras? Uno de los criterios es el que dice así: reparar a quien cuida solamente de sí mismo y busca siempre tener ventajas, y quien nada quiere para sí mismo, pero se dispone al sacrificio, a la persecución, a la ingratitud y, en el límite, al martirio. La palabra que libera no tiene poder de coerción. Siempre es una invitación. Y quien con ésta se identifica aprende a oír el clamor de los pobres. Comblin llega a decir: “solamente el que tiene oído fino, oye (el clamor del pobre)”²¹

¹⁷ Cf. LUTERO, Martinho. *Pelo evangelho de Cristo*. Obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. Trad. Walter O. Schlupp. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 176.

¹⁸ Cf. PADILLA, C. René. *Missão integral*. Ensaaios sobre o reino e a igreja. Trad. Emil A. Sobottka. São Paulo: FTL-B/Temática, 1992. p. 90.

¹⁹ Cf. COMBLIN, José. *A força da palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 25-68.

²⁰ COMBLIN, 1986, p. 47.

²¹ COMBLIN, 1986, p. 51.

Pero esta palabra también produce fe, es recibida como gracia, como libertad y liberación y quiere encarnar en la vida diaria. Ésta produce sabiduría, arte de vivir. Quizá se podría afirmar que el evangelio nos enseña el arte de la *convivencia* con los diferentes. Pues éste no es un libro de leyes, recetario o manual de cómo tener éxito en la vida sin esforzarse. El evangelio es convocatoria, llamamiento a un caminar, invitación al seguimiento de Jesús de Nazaret.²² Responder a esta cuestión en el contexto de una sociedad altamente tecnológica y visceralmente dividida por la lógica de la exclusión que genera riqueza, miseria y pobreza jamás vistas en toda la historia humana será, quizá, el gran desafío a la misión en el siglo 21.

Además, el evangelio no acontece de manera aislada. Su característica fundamental es que éste reúne personas alrededor del mismo Espíritu, crea *koinonia*, comunión y servicio mutuo. Por esta razón no podemos separar realidades como evangelio, misión e iglesia, aunque distintas. En la dinámica histórica, el evangelio confronta a la iglesia con el Verbo de Dios en medio de una situación histórica y cultural específicas. Las relaciones entre estas dimensiones constituyen el campo desde el cual el evangelio se vuelve carne en la cultura que lo vehicula.²³

10.3 Métodos y prácticas evangelizadoras

10.3.1 La misión católica

Las Casas presentó, en su libro *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1537),²⁴ lo que consideraba el único modo válido de evangelizar al Nuevo Mundo. Él lo contrapone a otro modo que prevaleció y fue responsable por la hecatombe de la población nativa. En su argumento, él retoma las palabras de Jesús en la Gran Comisión, condena las guerras contra los pueblos indígenas como injustas y tiránicas y afirma que sólo hay un modo de atraer a estas personas al evangelio, y éste es el *modo pacífico*. Como éste no fue observado, los españoles son obligados a restituir todo el oro, plata, perlas, joyas y tierras usurpadas a los indios.

¿Por qué debe ser así? Para Las Casas, la razón es sencilla: nadie cree contra la voluntad, de ahí el hecho de Cristo haber establecido predicar el evangelio de forma

²² Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. Trad. Ilson Kayser. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1989; SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina*. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico. México: CRT, 1976.

²³ Cf. SUESS, P. No verbo que se fez carne, o evangelho se faz cultura. *REB*, v. 54, fasc. 213, p. 36-49, marzo 1994.

²⁴ Cf. mi artículo Las Casas – un profeta da causa indígena. *Estudios Teológicos*, v. 31, n. 2, p. 134-150, 1991. p. 141s.

persuasiva a la comprensión y *atractiva* a la voluntad. Y así debe ser hasta el juicio final. Los predicadores deben proceder a su oficio sin ningún resquicio de ambición de riquezas. Ésta es la segunda parte del modo. Los predicadores tienen que enseñarse afables, llenos de amor por los infieles, mansos, tener una vida ejemplar y predicar de tal forma que lo que dicen sea provechoso, al menos, para ellos mismos. Se puede ver la sutileza de Las Casas. Como esto no sucedió, lo que pasa es que en ninguna parte se encuentran vestigios de la caridad evangélica. Por ello, dijo él, tenemos que controlar no solamente nuestros pecados, como también de los daños ajenos cuya causa seamos nosotros mismos. Ahora bien, la alianza entre misión y colonialismo fue fatal a la evangelización. Ésta se quedó tan corrompida que podemos preguntarnos si –de hecho– sucedió.

En el caso del *Brasil colonial*, encontramos un ejemplo del método evangelizador en el trabajo de los jesuitas. Manuel da Nóbrega escribió en 1556/57 el *Diálogo da conversão do gentio*, considerado el primer texto literario escrito en el país. En éste, expone de una forma viva como se debería evangelizar a los indígenas. El diálogo se pasa entre un cura y un religioso que trabajaba como herrero, haciendo herramientas a los indígenas de la misión. En determinado momento, el cura Gonçalo Alvarez afirma que quizá todo el esfuerzo de los jesuitas haya sido en vano, al menos hasta “que estos gentiles no vengan a ser muy sumisos y que con miedo vengan a tomar la fe”.²⁵ Sujeción y miedo, estos eran los recursos pedagógicos utilizados para conducir a los nativos a la fe. En cuanto a la religión de los Tupies, fue descalificada como idolatría y error. Se cuenta que una prueba de la falta de civilización era la ausencia en la lengua tupi de los fonemas *f*, *l* y *r*. Esto explica porque entre estos pueblos no había *fe* ni *ley* ni tampoco *rey*, idea por lo menos fantástica. Asimismo, la postura de los jesuitas era ambigua, porque ellos mismos reconocen la inteligencia, “buenas sutilezas” y “buenas invenciones” que los indígenas eran capaces. Por ello Nóbrega inscribe las siguientes condiciones al éxito de la evangelización: tener menos espíritu (el Espíritu Santo), mucha fe, hablar bien la lengua del pueblo, hacer milagros, tener paciencia, nunca engañar al otro, ejercer caridad. Sin embargo, reconoce como es difícil encontrar quien siga estas reglas.²⁶

²⁵ Cf. LEITE, Serafim (Ed.). *Monumenta Brasiliae II* (1553-1558). Roma, 1957. p. 317-345, aquí p. 328. Cf. también mi artículo Perspectivas de diálogo entre fé indígena e fé cristã. *Estudos Teológicos*, v. 36, n. 1, p. 45-60, 1996.

²⁶ Cf. también MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Trad. Arnaldo Bruxel e Arthur Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

Al principio del siglo 17, un caso interesante es lo sucedido con un descendiente de la élite inca, Felipe Guamán Poma de Ayala (1526- ¿?) él se convirtió al cristianismo, estudió en la España y, tras su regreso a Perú, salió por las montañas y valles de su país para ver a su gente y consolarla. En esta peregrinación “en búsqueda de los pobres de Jesucristo”, él observó a los indígenas destrozados en sus aldeas. La violencia de la conquista, los trabajos forzados y los tributos habían arrasado al pueblo. En el relato *Nueva corónica* (sic) (1615), escrito para la “salvación de las almas infieles” y “emenda de los cristianos”, libro desaparecido y sólo descubierto en 1908 en la Biblioteca Real de Copenhague/Dinamarca (!), Poma de Ayala describe como los padres hacían la misión o “doctrinas”. El libro es compuesto por más de 400 grabados y el texto muchas veces está al pie o en el interior de las mismas.²⁷ En un español claudicante, pero comprensible, él enseña en detalles lo que fue la conquista, la destrucción, la imposición de la fe y el mal testimonio dados por los cristianos a los indígenas. Él denuncia a los ladrones que “comen y matan” a los pobres indígenas y como todo el sistema corrompe a los caciques y principales.

Yo, el autor don Felipe Guamán Poma de Ayala, digo que el lector cristiano estará maravillado y espantado de leer este libro, crónica y capítulos, queriendo saber quién me enseñó esto y cómo pude saber tanto. Pues yo te digo que me costó treinta años de trabajo [...] aprendiendo las lenguas, a leer y a escribir, sirviendo a los doctores, a los que no saben y a los que saben... Y como pobre tratando con ellos, me revelan su pobreza, los curas y su soberbia, que si escribiera el trabajo que pasan en los pueblos con la soberbia de los curas, corregidores, encomenderos, de caciques principales, que persiguen a los pobres de Jesucristo, a veces es de llorar, a veces de reír y tener lástima. Y así vi personalmente [...].²⁸

Un tema ineludible todavía es la evangelización de los negros en el periodo colonial brasileño. La esclavitud negra marcó 350 años de nuestra historia. Esto cuestiona de forma radical a la evangelización, pues Brasil fue obra de esclavos, primero indígenas, luego negros traídos de África en las infectas bodegas de los barcos negreros. Los historiadores nos cuentan que entre los esclavos comprados en África muchos ya venían bautizados y marcados con hierro. Aquí llegados, competía a los

²⁷ Cf. HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 115, 121, 226.

²⁸ Cf. SUESS, Paulo (Coord.). *A conquista espiritual da América espanhola*. 200 documentos – Século XVI. Trad. José de Sá Porto e Jaime Agostinho Clasen. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 627-635, la íntegra del extracto del documento.

señores mantener y educar a esta gente en la fe cristiana. Se puede imaginar lo que esto significaba. Cuando el bautismo era necesario, el primer catecismo de los esclavos (1707) determinaba que, después de aprender mínimamente la lengua portuguesa y para mayor seguridad de los bautismos, “se harán además a los antedichos bozales las preguntas que se siguen:

¿Quieres lavar tu alma con agua santa?

¿Quieres comer la sal de Dios?

¿Botas de tu alma a todos tus pecados?

¿Quieres ser hijo de Dios?

¿Botas de tu alma al demonio?²⁹

Luego de las respuestas, dadas con un indefectible SÍ, podían ser bautizados *sub conditione*. Garantizada la formalidad de la religión, lo que interesaba de hecho era el brazo esclavo. La evangelización no fue más que una capa ideológica para ablandar una realidad cruel: la sumisión y la explotación, a veces hasta el agotamiento, de personas reducidas a la condición de objeto. El historiador Perdigão Malheiros caracteriza a la esclavitud como “institución satánica” lamentablemente justificada con la Biblia, que narra la maldición de Can/Canaán en el libro de Génesis 9.20ss). Ahora bien,

La maldición de Noé nada probaría, no tiene ningún valor. ¿Dónde está demostrado que los negros sean los descendientes del maldito Cam, o Canaán? ¿Dónde, que tal servidumbre fuera extensiva a toda la descendencia perpetuamente? ¿Dónde finalmente, que tan tremenda sentencia fuera proferida por Dios?³⁰

He aquí un tipo de justificación bíblica ideológicamente manipulada al servicio de un sistema demoníaco. No obstante, los pueblos negros resistieron. Y uno de los elementos más fuertes de esta resistencia fue precisamente la religión traída del África negra. Bajo la condición esclava, los negros mantuvieron el culto a los ancestros como esperanza de regreso *post mortem* a su tierra. En otra vertiente, hicieron una relectura/reinterpretación de la fe católica y de las religiones indígenas a la luz del culto a los muertos. Lo que resultó de este proceso doloroso fue *sui generis* sincretismo afro-cristiano, que sirvió como estrategia de sobrevivencia en condiciones de impotencia

²⁹ Cf. MIRA, João Manoel Lima. *A evangelização no negro no período colonial brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1983. p. 137-159, aquí p. 144.

³⁰ Apud MIRA, 1983, p. 91.

extrema. A veces, el catolicismo sirvió también de protesta contra la esclavitud, como se puede ver en el movimiento de los quilombos, Palmares adelante, o en las cofradías religiosas exclusivamente formadas por negros y negras. El teólogo negro católico João Manoel de Lima Mira evalúa así a esta práctica evangelizadora:

Gracias a la prisa evangelizadora, el [sic] desconocimiento del lenguaje y, consecuentemente, del alma africana, el cristianismo no pasó de un barniz [...] El cristianismo impuesto habría de sufrir enormes grietas en el alma negra. La prueba de esto es lo que tenemos hoy: el florecer creciente y pujante de los cultos de origen negro, que cuentan con un número cada vez más grande de adeptos y que nos enseña cuanto la cultura puede resistir en un ambiente bastante adverso³¹

La cuestión del pueblo negro en Brasil es uno de los mayores desafíos de la misión cristiana. Además del factor histórico, la situación actual de las personas negras en la sociedad brasileña no ha cambiado sustancialmente. La población negra sigue siendo mayoría entre los pobres, los analfabetos, los presos, los desempleados y así sucesivamente. Incluso en las iglesias, la discriminación está presente. La Conferencia de Salvador fue muy clara al respeto:

Sentimos la rabia del pueblo africano, del pueblo afro-caribeño, del pueblo afro-latinoamericano y del pueblo afro-norteamericano por el horror de la esclavitud; y nos dimos cuenta como la fe, a pesar de haberles sido presentada en forma distorsionada, se volvió finalmente esperanza de liberación. Admiramos la firme voluntad de esta gente en no desgastarse en vanos lamentos acerca del pasado, sino actuar para crear formas de cooperación y compañerismo entre los pueblos de África y de la diáspora africana.³²

El clamor negro es una interpelación para redescubrir la verdad del evangelio liberador en clave negra, desde este punto de vista y su cultura de resistencia, que está presente de manera sin ambigüedad en la cultura brasileña y en muchas partes de América Latina y el Caribe.³³

³¹ Cf. MIRA, 1983, p. 212.

³² Cf. CMI. *Mensagem da Conferência Mundial sobre Missão e Evangelização e Atos de Compromisso*. Salvador, Bahia, Brasil, 24/11 a 3/12/1996. Ginebra, 1996. p. 4.

³³ Cf. MIRA, 1983. Reflexão sobre a evangelização do negro no Brasil. SILVA, Antonio Aparecido da (Org.). *América Latina: 500 anos de evangelização*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 99-113. SANTOS, David Raimundo. A comunidade negra e os 500 anos de evangelização. In: ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *500 anos de invasão – 500 anos de resistência*. São Paulo: Paulinas; Cedi, 1992. p. 215-227.

10.3.2 La misión protestante

Las iglesias protestantes estuvieron presentes en el periodo colonial de América Latina, pero de forma esporádica y sin continuidad.³⁴ Durante los periodos en los que los reformados acompañaron misiones comerciales y empresas dirigidas por protestantes (Francia y Holanda), también se intentó evangelizar a los indígenas. Un estudio revela que, en este caso, el sistema adoptado fue el mismo de la “conquista”, de la alianza entre la cruz y la espada como los dos ibéricos.³⁵ En el caso calvinista (francés), hay algunas diferencias: el Estado no es el responsable por la expansión de la religión como en el patronato portugués; los misioneros reformados no practicaron la esclavitud india y la colonización, optando por la práctica de visitación, de aldea en aldea. Además de esto, inmediatamente invirtieron en preparar “clero nativo” (sic), mientras el catolicismo abandonó a esta idea muy temprano y hasta reglamentó su prohibición. De cualquier forma, la mentalidad dominante no favoreció un contacto continuado y respetuoso.³⁶

La misión protestante en América Latina necesitaría un estudio aparte. Ésta se realiza, sobre todo desde el siglo 19, con la llegada de las primeras *iglesias de misión*, principalmente de origen norteamericano. Este tipo de protestantismo de origen puritano anglosajónico llegó afirmando que el catolicismo en América Latina había implantado un cristianismo deformado. Cabía, pues, a los evangélicos evangelizar al continente. De hecho, durante el siglo 19, muchas iglesias, principalmente del sur de los Estados Unidos, enviaron misioneros a esta región. Había dos corrientes: a) la reformada de origen calvinista, que apostaba más en la *educación* de las élites como medio de misión. De ahí, los grandes colegios protestantes que hicieron historia en Brasil, en un determinado sentido, desempeñando una función modernizadora; b) de conversión, de origen metodista, que defendía el mecanismo de la conversión como acto voluntario y personal de aceptación de la oferta de la salvación en Jesucristo. En la práctica, ello implicaba el rompimiento abrupto y a veces radical de lazos culturales y la adopción de nuevos patrones de conducta, que muchas veces se confundieron con los de los misioneros (el *American way of life*, o el padrón de vida norteamericano). Esta corriente *de conversión* históricamente se impuso dominando a la acción misionera

³⁴ Cf. GRIJP, Klaus van der. As missões protestantes. In: HOORNAERT, Eduardo et al. *História da igreja no Brasil*. Primeira época. 4. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1992. Tomo II/1, p. 137-141.

³⁵ Cf. FLUCK, Marlon R. Evangelização no Brasil colônia (séculos XVI e XVII). Estudo comparativo de três modelos missionários. *Estudos Teológicos*, v. 31, n. 2, p. 151-170, 1991.

³⁶ Cf. mi artículo Perspectivas do diálogo entre fé indígena e fé cristã. *Estudos Teológicos*, v. 36, n. 1, p. 45-60, 1996.

hasta hoy en día. Es desde este protestantismo que se producen algunas señales que identifican al ser *creyente* en Brasil: el uso de la Biblia y del himnario evangélico.³⁷

Distinto es el caso de las *iglesias de trasplante*, con orígenes étnicos bien claros, como es el caso de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB) y, de cierta forma, también la Iglesia Anglicana y un grupo de la Iglesia Bautista. Estas últimas no desempeñaron un rol misionero. Más bien, se organizaron como un cuerpo aparte. Sólo recientemente se preocuparon de hecho por la cuestión misionera. Originaria de la inmigración alemana iniciada en 1824, la IECLB, desde los años de 1960, vivió un intenso debate acerca de lo que significa ser iglesia luterana en tierra brasileña. Una de las luchas que los jóvenes asumieron en aquellos años fue el uso del portugués como lengua de la vivencia y articulación de la fe. Parece poca cosa, pero este factor de rompimiento del ghetto cultural provocado por el predominio de la lengua alemana en la comunidad religiosa representó un enorme avance y colocó en la agenda de la iglesia la pregunta por la responsabilidad misionera. Desde entonces el debate no ha cesado y hace que las nuevas generaciones reiteradamente se cuestionen acerca de la disyuntiva: tradición o misión. Un factor que contribuye mucho a la inserción mayor de la iglesia en la sociedad brasileña fue la nacionalización del clero y la creación de una facultad de teología. Ello contribuye a que surgiese un nuevo pensamiento teológico desde la práctica de la fe en las comunidades y del estudio crítico. Últimamente, la migración y el asunto de la tierra han obligado a la iglesia a posicionarse con más énfasis en asuntos como la misión urbana y la necesidad de crear estructuras más flexibles y participativas en las cuales las personas puedan de hecho contribuir con sus aptitudes y recursos a la vivencia misionera de la fe en el evangelio.³⁸

Una propuesta de práctica evangelizadora que surge en los medios evangélicos al final de los años de 1970 fue la *pastoral de convivencia*.³⁹ Inspirada en modelos católico-romanos, como por ejemplo, la experiencia de los padres obreros o la *teología*

³⁷ Cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES Fº, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola; IEPGCR, 1990. p. 31-33.

³⁸ Cf. SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação*. O surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal; EST-IEPG, 1992. (Teses e Dissertações, 2). p. 41-47, 56-62, 63-150.

³⁹ Cf. ZWETSCH, Roberto E. Missão e alteridade. A contribuição da pastoral indigenista na *missão Dei* ou Os outros como sinais. *Estudos Teológicos*, v. 34, n. 2, p. 159-175, 1994; _____. Perspectivas do diálogo entre fé indígena e fé cristã. *Estudos Teológicos*, v. 36, n. 1, p. 45-60, 1996; FRANCO, Scilla. *Minha prece*. Coletânea de textos indígenas e missionários. São Bernardo do Campo: Editeo; Imprensa Metodista, 1992. p. 94-100; KEMPER, Thomas; SILVA, Jaider Batista da (Orgs.). *Repensando a evangelização junto aos povos indígenas*. Faculdade de Teologia da Igreja Metodista. 41ª Semana Wesleyana, 19 a 22 de maio de 1992. São Bernardo do Campo: Editeo, 1974. p. 49-149.

de la azada que se realizó en el Nordeste, o de forma más remota en las comunidades de vida evangélica de los hermanos moravos, varios grupos de evangélicos buscaron insertarse en los medios populares para intentar una nueva forma de presencia evangelizadora. Eran formados por estudiantes, miembros de la comunidad, además de pastores y pastoras. Hubo grupos que partieron a vivir en barrios y periferias urbanas, sustentándose con el trabajo de fábrica; otros optaron en establecerse en zonas rurales, practicando agricultura de subsistencia, incentivando a las asociaciones y al cooperativismo, además de participar en los sindicatos de trabajadores y de la lucha por la Reforma Agraria. Una tercera opción fue el trabajo junto a comunidades indígenas, desarrollándose ahí toda una redefinición de la misión tradicional. Se buscaban caminos más condescendientes con la reivindicación y las aspiraciones de los pueblos indígenas, entonces surgieron en nuestra sociedad como sujetos sociales con la historia y derechos a ser defendidos y reconquistados.

La pastoral de convivencia fue comprendida como un proceso de *reeducción* misionera, por medio del cual la misión cristiana busca colocarse en el mundo desde el punto de vista del *otro*, comprometiéndose con su vida y sacando de ahí todas las consecuencias.⁴⁰ Se buscaba no solamente renovar el sentido de la misión, sino recuperar parte de la credibilidad perdida con siglos de opresión y desvalorización del otro. Hasta cierto punto, la pastoral de convivencia despertó la conciencia tanto de comunidades como de otros sectores de la sociedad, además de hacer que los mismos pueblos indígenas, y otros grupos sociales demostrasen un nuevo interés por el evangelio. El espíritu del evangelio conducía misioneros y misioneras a caminar junto con el *otro*, compartiendo sus luchas, dolores, debilidades y victorias, además de celebrar todo esto en una nueva liturgia y *koinonia*. La convivencia y la solidaridad desencadenaron una serie de otros servicios. En algunos casos, el trabajo ha desembocado en la formación de comunidades ecuménicas, que todavía hoy representan un reto.

La pastoral de convivencia supone un acto de confianza en el otro, una actitud de apertura y aprendizaje, que supera prejuicios y opta por una acción pastoral que afirma la autonomía y el derecho del otro a la libertad. El diálogo como método supera la mentalidad de conquista, pues sucede desde relaciones simétricas y solidarias

⁴⁰ Cf. ALTMANN, Lori. *Convivência e solidariedade*. Uma experiência pastoral entre os Kulina (Madjia). Cuiabá: GTME; São Leopoldo: Comin, 1990. (Cadernos do GTME). p. 47-49.

que tienen como base la lucha por el rescate de la vida. Uno de sus desarrollos es la relectura del testimonio bíblico y una revalorización del evangelio como camino/mensaje de libertad y liberación.⁴¹

Finalmente, una mención a las iglesias del *pentecostalismo histórico*. Surgidas desde 1910 con la Asamblea de Dios, estas iglesias tuvieron en la segunda mitad de este siglo una expansión fantástica en el país, implantándose en los medios populares, en las periferias y lugares más lejanos. Adoptan una estructura propia, muy flexible al estilo de un movimiento, que se basa fundamentalmente en los carismas del Espíritu Santo. La capacidad de movilización de las personas creyentes hace que el movimiento se produzca con rapidez y eficacia. Su perfil socialmente conservador, en los últimos años, empieza a dar señales que una nueva mentalidad está surgiendo con la búsqueda por una mayor formación teológica y participación política. De este pentecostalismo surgió, en las últimas décadas – y con repercusión en toda América Latina y el Caribe –, una nueva corriente caracterizada generalmente como *agencias de cura*, pentecostalismo autónomo o *neo-pentecostalismo*. Esta corriente ha merecido amplia cobertura en los medios de comunicación de masa por causa de su vinculación con los medios de comunicación, en especial la televisión, pero también debido a escándalos de extorsión y uso indebido de dinero recolectado junto a los fieles a título de ofrendas a Dios.⁴²

En el pentecostalismo, en algunos países de la América hispana, encontramos una nueva tendencia, ecuménica y con preocupaciones sociales y políticas. Un representante de esta corriente es el teólogo peruano Bernardo Campos, que defiende la necesidad de profundizarnos, en términos teológicos y misioneros, la *pentecostalidad* de la fe cristiana, de la reflexión teológica y de la iglesia misma. En Nicaragua, un representante del pentecostalismo, Miguel Ángel Casco, participó hace años en el Frente Sandinista de Liberación Nacional. Para Casco, la iglesia cristiana

⁴¹ Cf. para una visión general de La teología de la misión protestante en América Latina y el Caribe y la propuesta de una misión compasiva, ZWETSCH, Roberto E. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo; Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

⁴² Cf. MENDONÇA, VELASQUES F^o, 1990; NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus*. Pentecostais, trabalhadores e cidadania. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cedemos do Iser, 19); FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro, 1994. También es digno de registro que últimamente ha surgido un grupo, todavía pequeño, pero influyente, de intelectuales pentecostales que se reúne en RELEP – Red Latinoamericana y Caribeña de Estudios Pentecostales, con varios volúmenes publicados a partir de investigaciones nuevas y realizadas dentro del movimiento pentecostal. Cf. CHIQUETE, Daniel; ORELLANA, Luis. *Voces del pentecostalismo latinoamericano*. Identidad, teología, historia. Concepción: RELEP; CETELA; ASETT, 2003.

tiene la responsabilidad histórica de trabajar por la liberación integral del ser humano, realizando acciones con el auxilio de la fuerza del Espíritu Santo. “Los que están plenos del Espíritu son los que andan por el camino de la liberación”, afirmó.⁴³ Este debate interno en el pentecostalismo exigirá mucha atención en el siglo 21, pues sin duda es el fenómeno religioso más importante del protestantismo latinoamericano y caribeño.

En este sentido, el mismo movimiento ecuménico en América Latina deberá rever y evaluar su historia reciente, que remonta al principio del siglo 20. Desde la constitución del CLAI – Consejo Latinoamericano de Iglesias, en 1978, se ha fortalecido en el protestantismo latinoamericano en la búsqueda por mayor unidad del testimonio evangélico en América Latina. Evidentemente hay mucho a ser superado para que tal unidad sea visible y concreta. La Asamblea del CLAI realizada en Chile, en 1995, trabajó el tema “Renacer para una esperanza viva.” La siempre difícil y necesaria unidad – en medio al pluralismo religioso – es consecuencia de una práctica ecuménica que empieza en las comunidades locales, trasciende a la retórica de los discursos y se concretiza en testimonios y servicio, respetando a la diversidad de vivencias de la misma fe en las distintas realidades culturales. Por ello el CLAI ha buscado ser coherente en sus posiciones teológicas y políticas.⁴⁴ Importantes han sido sus gestiones en los procesos de paz en América Latina, en especial en Centroamérica, como ocurre en Guatemala, Colombia y otros países.

Para completar esta visión amplia de la relación entre iglesias y movimiento misionero, tenemos que considerar el gran debate con la Iglesia Católica Romana, haciendo frente a la crisis misionera y preocupada con la evangelización en el siglo 21. La Conferencia en Santo Domingo (1992) bajo la temática de la “nueva evangelización” prácticamente estuvo de acuerdo con la crítica de los protestantes desde hace un siglo, identificando a la cuestión de las culturas como el elemento-clave de esta estrategia y el clero renovado como el agente privilegiado de la misión. Incluso la Conferencia de Aparecida (Aparecida do Norte, 2007), que tuvo como tema a la misión, no avanzó mucho en este sentido, aunque haya enfatizado que el compromiso evangelizador corresponde a toda la iglesia, clero y laicos. Sin embargo, José Comblin pregunta: si

⁴³ Cf. CASCO, Miguel Ángel; CABEZAS, Roger; MANRIQUEZ, Samuel Palma. *Pentecostais, libertação e ecumenismo*. Trad. Werner Fuchs. São Leopoldo: Cebi; Ceca, 1996. p. 16.

⁴⁴ Cf. CLAI. *Renacer para uma esperança viva*. Documentos finais da 3ª Assembleia geral do Conselho Latino-Americano de Igrejas. Quito: CLAI, 1995. p. 25-27. Uno de los programas importantes es el de formación integral ecuménica que pretende propiciar la formación de nuevos liderazgos de mujeres y hombres, abiertos al diálogo y a la cooperación para un testimonio común (p.21-26).

este clero hizo la vieja evangelización y ésta no resultó, ¿cómo podrá hacer la nueva? Él afirma que hay un regreso al modelo tradicional y esto es malo. Pues el clero jamás, en ninguna iglesia, logra evangelizar solito. Ésta necesitará de otros agentes, y estos no están a la vista.⁴⁵

10.4 La espiritualidad misionera⁴⁶

La teología latinoamericana tiene una característica propia. Su novedad está en el hecho de nacer como un caminar espiritual que se hace con y en el medio del pueblo de Dios. Sobre todo entre los más pobres de este pueblo. Gustavo Gutiérrez afirmó que la espiritualidad es la metodología de la teología de la liberación. En la base de la reflexión teológica se configura un encuentro con Jesucristo, que nos interpela de manera particular en el rostro del *otro*.⁴⁷

Tal experiencia ha sido descrita como un caminar de seguimientos o discipulado. Seguir los pasos de Jesús en América Latina, en una realidad conflictiva, de opresión, miseria, muerte, con enormes contrastes entre riqueza y pobreza, implica opciones concretas a favor de la justicia, de la libertad y de una concepción activa de lucha por la vida y por la paz. Estas opciones no son fáciles. Requieren despojamiento, conversión y ejercicio de la misericordia en cuanto solidaridad permanente, sin los cuales el discurso religioso acerca de la justicia del reino de Dios se vuelve vacío, comprometiendo el testimonio del evangelio y su credibilidad.⁴⁸

Ante la crisis de la evangelización, de la misión y de la reflexión teológica, tenemos que reconocer que la fe y la espiritualidad son colocadas en cuestión. En este sentido, la espiritualidad liberadora se va constituyendo como un desafío tanto en las comunidades de fe como en cada uno de nosotros. Lo que vamos descubriendo y

⁴⁵ Cf. COMBLIN, José. A nova evangelização. In: BOFF, Clodovis et al. Santo Domingo. *Ensaio teológico-pastoral*. Petrópolis: Vozes; Soter; Ameríndia, 1993. p. 206-224. Sobre a Conferência de Aparecida, cf. DOCUMENTO DE APARECIDA. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus; Paulinas; CNBB, 2007; SUESS, Paulo. *Dicionário de Aparecida*: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do Documento de Aparecida. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

⁴⁶ Retomo aquí pensamientos expresados en mi artículo Espiritualidad y antropología: un diálogo con Leonardo Boff. In: DUQUE, José (Ed.). *Por una sociedad donde quepan todos*. Cuarta jornada teológica de CETELA. Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. San Jerónimo, Medellín, 10-13 de julio de 1995. San José, Costa Rica: DEI; Cetela, 1996. p. 337-351. Cf. ahí bibliografía al respecto.

⁴⁷ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo. Trad. Hugo P. Boff. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 9 e 150, especialmente cap. 2.

⁴⁸ Cf. ZWETSCH, 2008, cap. 4, p. 313s, e Conclusão, p. 395s.

aprendiendo –de manera difícil– es que tal espiritualidad nos compromete en primera instancia con los pobres, los excluidos, los pueblos postergados, los sin lugar, sin vez y sin voz. Desde ahí, sin embargo, ésta se abre hacia toda experiencia humana. Por ello la espiritualidad liberadora se muestra atenta a la música, a la literatura, a la pintura, al teatro, al cine, al arte en general, en la cuales se transparenta y son experiencias humanas de la más grande relevancia. Pensamos, por ejemplo, en el enfoque en que determinadas obras han dado a cuestiones como el SIDA, las personas con discapacidades, el homosexualismo, el aborto, el niño de la calle, la mujer separada, el trabajador desempleado, el extranjero, el indígena, el negro y tantos otros. El arte es provocativo y generalmente cuestiona a los sistemas cerrados.

Otra característica de esta espiritualidad es la nueva hermenéutica bíblica que se ha difundido por todo el continente por medio de una nueva clave de lectura de la palabra de Dios. Desde la relación fe y vida, algunos la han llamado de lectura *orante* de la Biblia. En esta lectura son precisamente los más pobres, los de menos valor o los *proscritos* que nos abren la posibilidad de comprender de forma nueva los actos salvadores y liberadores de Dios, en el pasado y en el presente. La palabra de Dios que muerde la realidad de la vida no vuelve vacía, pero hace que Dios ha prometido (Is 55.11).

En resumen, la espiritualidad liberadora como fuente y motivación a la acción misionera asume formas muy concretas y diferenciadas de vivencia de la fe en el evangelio, bajo la acción transformadora del Espíritu de Cristo. Asimismo, podemos decir que ésta se expresa en un estilo de vida exigente, radical hasta que:

- Asume un modo de vida sencillo, pero no ingenuo;
- Experimenta la gracia de Dios como apertura hacia el otro sufriente, debilitado, despreciado y busca un acercamiento respetuoso;
- Entiende la lucha por justicia y transformación de estructuras como desafío a la propia fe y no como algo opcional;
- Comprende la conversión como un proceso continuo de cambio de mentalidad y actitudes, desde la interpelación de Dios en el *otro*, en lo cual Cristo se nos presenta *sub contrario*;
- Aprende a convivir con la duda y la incertidumbre, sin sucumbir a éstas;
- Se abre a otras facetas de la realidad humana, valiéndose de las interpretaciones de otras ciencias;

- Enfrenta a la tentación y por ello aprende a no juzgar a los demás, pero a percibir la radicalidad de lo que significa amar al prójimo como a sí mismo.
- Aprende a oír la palabra de Dios y a oír al *otro* con atención redobladas.

Al asumir la espiritualidad liberadora como referencial de la práctica de la fe en la misión de Dios, tenemos que darnos cuenta de sus implicaciones: la superación de viejos prejuicios, el cambio de mentalidad y, a menudo, la complicidad con el destino del *otro* distinto de nosotros. Son consecuencias de la fe en cuanto libertad para servir, como expuso Lutero en su tratado *De la Libertad cristiana*. Cuando el Nuevo Testamento habla de cargar cada uno su cruz, no deberíamos comprender la exhortación en sentido moralista como suele suceder. Se trata más bien de asumir las consecuencias del discipulado, del seguimiento de Jesús, de modo que aprendamos lo que quiere decir: “todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará. (Mateo 16.25).

La espiritualidad de la liberación ha aprendido a beber en el propio pozo, como escribió Gustavo Gutiérrez. Cuando todo parece oscuro y sin brillo, cuando el cansancio y la debilidad parecen al punto de vencernos, la boca se atreve a abrirse en la plegaria y en el canto de la comunidad (cf. Ro. 8.20-26).⁴⁹ Una de las expresiones más conocidas de esta espiritualidad es el canto comunitario, que alegra los corazones y anima a la comunidad cristiana a ser pueblo de Dios en este continente. Es impresionante lo que se ha producido de nuevos himnos en las últimas décadas en América Latina. Para concluir este capítulo, sigue, como ilustración, el poema del himno “Resistencia”, de autoría del pastor Dr. Rodolfo Gaede Neto:

*Yo quiero caminar con los pies firmes en este suelo,
mientras falta tanto pan no puedo acobardarme.
Soy parte de este cuerpo tan enfermo y herido,
semblante desfigurado, falta brillo en la mirada.*

*Resiste al cansancio/ y vence a la timidez.
Busca tu espacio, garantiza tu vez.*

⁴⁹ En América Latina, es rica y diversificada la relectura que se hace de los Salmos y otras oraciones clásicas de la tradición cristiana. De la misma forma, presenciamos al redescubrimiento de la mística. Cf. mi libro *Vigilia* – salmos para tiempos de incerteza. São Leopoldo: Sinodal, 1994; CARDENAL, Ernesto. *Salmos*. Trad. Thiago de Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979; ESQUIVEL, Julia. *El padrenuestro desde Guatemala y otros poemas*. San José, Costa Rica: DEI, 1981. (Col. Testimonios); BOFF, Leonardo e BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

*Detrás de tu voz tan sofocada está un grito,
¡qué sueño más bonito está oculto en tu mirada!
La verdadera fuerza se esconde en la debilidad,
La esperanza es seguridad del día nuevo que vendrá.*

*Nosotros somos, Dios, tu pueblo,/ queremos te amar.
Nos enseña otra vez/ la manera de luchar.*

*Espíritu divino, ven conozco habitar;
tu pueblo ven guiar en esta latina oscuridad.
En la noche sed la luna, el sol al amanecer;
nuestra fe ven calentar y alegrar al corazón.*

*Consola a los rechazados;/ ¡qué puedan resistir!
Despierta a tu iglesia/ para en ellos te servir.⁵⁰*

⁵⁰ PPL. *O povo canta*. Cancioneiro II. 4. ed. Palmitos, 1996. p. 264s.

Bibliografia

- ALTMANN, Lori. *Convivência e solidariedade*. Uma experiência pastoral entre os Kulina (Madija). Cuiabá: GTME; São Leopoldo: Comin, 1990. (Cadernos do GTME).
- BOFF, Clodovis et al. *Santo Domingo*. Ensaio teológico-pastoral. Petrópolis: Vozes; Soter; Ameríndia, 1993.
- BOFF, Leonardo e BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. Trad. Ilson Kayser. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1989.
- CARDENAL, Ernesto. *Salmos*. Trad. Thiago de Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- CASCO, Miguel Angel; CABEZAS, Roger; MANRÍQUEZ, Samuel Palma. *Pentecostais, libertação e ecumenismo*. Trad. Werner Fuchs. São Leopoldo: Cebi; Ceca, 1996.
- CLAI. *Renascer para uma esperança viva*. Documentos finais da 3ª Assembleia geral do Conselho Latino-Americano de Igrejas. Quito: CLAI, 1995.
- CMI. *Mensagem da Conferência Mundial sobre Missão e Evangelização e Atos de Compromisso*. Salvador, Bahia, Brasil, 24/11 a 3/12/1996. Genebra, 1996.
- COMBLIN, José. *A força da palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. As aporias da inculturação (I) e (II). REB, v. 56, fasc. 223, p. 664-684, setembro 1996, e fasc. 224, p. 903-929, dezembro 1996.
- DUQUE, José (Ed.). *Por una sociedad donde quepan todos*. Cuarta jornada teológica de CETELA. Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. San Jerónimo, Medellín, 10-13 de julio de 1995. San José, Costa Rica: DEI; Cetela, 1996.
- ESQUIVEL, Julia. *El padre nuestro desde Guatemala y otros poemas*. San José, Costa Rica: DEI, 1981. (Col. Testimonios).
- FLUCK, Marlon R. Evangelização no Brasil colônia (séculos XVI e XVII). Estudo comparativo de três modelos missionários. *Estudos Teológicos*, v. 31, n. 2, p. 151-170, 1991.
- FRANCO, Scilla. *Minha prece*. Coletânea de textos indígenas e missionários. São Bernardo do Campo: Editeo; Imprensa Metodista, 1992.
- FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro, 1994.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo. Trad. Hugo P. Boff. Petrópolis: Vozes, 1984.
- GUTIÉRREZ, Tomás (Comp.). *Protestantismo y cultura en América Latina*. Aportes y proyecciones. Quito: CLAI; Cehila, 1994. (Serie Historia).
- HOORNERT, Eduardo et al. *História da igreja no Brasil*. Primeira época. 4. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1992. Tomo II/1.

- HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.
- KEMPER, Thomas e SILVA, Jaider Batista da (Orgs.). *Repensando a evangelização junto aos povos indígenas*. Faculdade de Teologia da Igreja Metodista. 41ª Semana Wesleyana, 19 a 22 de maio de 1992. São Bernardo do Campo: Editeo, 1974.
- LEITE, Serafim (Ed.). *Monumenta Brasiliae II (1553-1558)*. Roma, 1957.
- LUTERO, Martinho. *Pelo evangelho de Cristo*. Obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. Trad. Walter O. Schlupp. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES Fº, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola; IEPGCR, 1990.
- MIRA, João Manoel de Lima. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1983.
- MONTERO, Paula (Coord.). *Entre o mito e a história*. O V Centenário do descobrimento da América. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Trad. Arnaldo Bruxel e Arthur Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.
- NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. Trad. Jovelino Pereira Ramos. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1967. (Encontros e diálogos, 3).
- NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus*. Pentecostais, trabalhadores e cidadania. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do Iser, 19).
- PADILLA, C. René. *Missão integral*. Ensaios sobre o reino e a igreja. Trad. Emil A. Sobottka. São Paulo: FTL-B/Temática, 1992.
- PPL. *O povo canta*. Cancioneiro II. 4. ed. Palmitos, 1996.
- SCHMIDT, Ervino; ALTMANN, Walter (Eds.). *Inculturação e sincretismo*. São Leopoldo: Conic; IEPG, 1995.
- SCHUENEMANN, Rolf. *Do gueto à participação*. O surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal; EST-IEPG, 1992. (Teses e Dissertações, 2).
- SILVA, Antonio Aparecido da (Org.). *América Latina: 500 anos de evangelização*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina*. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico. México: CRT, 1976.
- SUESS, Paulo. Inculturação. Desafios – caminhos – metas. *REB*, v. 49, fasc. 193, p. 81-126, março 1989.

- _____. (Org.). *Culturas e evangelização*. A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. (Org.). *A conquista espiritual da América espanhola*. 200 documentos – Século XVI. Trad. José de Sá Porto e Jaime Agostinho Clasen. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. No verbo que se fez carne, o evangelho se faz cultura. *REB*, v. 54, fasc. 213, p. 36-49, março 1994.
- _____. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaio de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995.
- TILLICH, Paul. *A era protestante*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: IEPGCR, 1992.
- VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 133-154, abril 1997.
- ZWETSCH, Roberto E. Las Casas – um profeta da causa indígena. *Estudos Teológicos*, v. 31, n. 2, p. 134-150, 1991.
- _____. (Org.). *500 anos de invasão – 500 anos de resistência*. São Paulo: Paulinas; Cedi, 1992.
- ZWETSCH, Roberto E. Missão e alteridade. A contribuição da pastoral indigenista na missão Dei ou Os outros como sinais. *Estudos Teológicos*, v. 34, n. 2, p. 159-175, 1994.
- _____. *Vigília* – salmos para tempos de incerteza. São Leopoldo: Sinodal, 1994.
- _____. Perspectivas do diálogo entre fé indígena e fé cristã. *Estudos Teológicos*, v. 36, n. 1, p. 45-60, 1996.
- _____. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

Capítulo 11

Educación cristiana

Danilo R. Streck y Manfredo C. Wachs

11.1 Acercamientos al nombre

La educación cristiana acompaña a la evolución de los pueblos y al desarrollo de cada individuo. Es por medio de ésta que la cultura recibe sus contornos y las subjetividades son constituidas a través de múltiples interacciones. Educar, por lo tanto, no es prerrogativa de cristianos o de cualquier otro grupo humano, sino forma parte del proceso de recreación de la vida. El hecho de las comunidades cristianas, así como grupos que profesan otra fe (religiosa o no religiosa), involucrarse en la educación es un signo que en ella está en juego no solamente un conjunto de informaciones, sino la propia manera de concebir y vivir la vida. Así como no existe educación políticamente neutral, tampoco existe educación aséptica en términos de creencias y valores. Sin embargo, confundir la educación en una perspectiva de la fe con proselitismo o adoctrinamiento sería tan falso como confundir la politicidad de la educación con manipulación ideológica.

11.1.2 Educación cristiana

Así, se justifica utilizar el calificativo *cristiano* cuando deseamos caracterizar explícitamente una de las perspectivas a partir de la cual se mira la educación. De ahí en adelante, sin embargo, el nombre mismo se vuelve problemático y puede ser tomado como un síntoma de la distancia que separa a las comunidades cristianas en la comprensión de su tarea educativa.

En el medio católico el concepto de catequesis es lo que mejor expresa el rol de la iglesia en el desempeño de este ministerio. El teólogo católico C. Floristan¹ identifica tres naturalezas de la catequesis: 1) *Como iniciación a la fe y a la educación de la fe*: la función de la catequesis es la iniciación global y sistemática en las diversas expresiones de la fe en el ámbito de la iglesia. 2) *Como relacionada con la evangelización*: esta relación es vista en un sentido estrecho (de la tradición o transmisión de la fe a nuevos miembros) como en un sentido más amplio, englobando a toda forma de instrucción en la fe. 3) *Como distinta de la enseñanza religiosa escolar*: ésta sucede en la escuela, en un espacio con intenciones educativas humanas más abarcadoras. Es interesante notar que Floristan reconoce que la “educación cristiana de la fe es una tarea más amplia que la simple catequesis”.

En el medio protestante se ha firmado el uso del concepto de educación cristiana. Según Mary Boys, este uso tuvo en su principio una connotación bastante relativa, sea por su origen en el contexto de la teología neo-ortodoxa en su reacción al liberalismo teológico o por su anti-progresismo pedagógico, destacando la autoridad y la centralidad del contenido bíblico en contraposición a la experiencia humana.² Aunque en muchas situaciones todavía sea equiparada con la escuela dominical, hay varios esfuerzos en el sentido de re-significar esta práctica en el contexto del protestantismo, en especial en América Latina. El educador y teólogo metodista Matthias Preiswerk destaca los puntos de relación entre la educación popular y la educación cristiana y verifica las contribuciones y desafíos que ambas se hacen mutuamente. La educación cristiana en este contexto es comprendida de forma más amplia que la praxis en el ambiente eclesial. Él afirma que hay educación cristiana donde ocurre una educación con compromiso cristiano.³ Preiswerk acerca, consecuentemente, la educación de la educación popular. Comprende a la educación cristiana como la praxis de los cristianos y de la iglesia en los distintos campos de la educación: formal (escolar); no formal (educación de adultos y popular) e informal (a través del medio social y familiar). Esta definición más amplia involucra a los contenidos y finalidades de la educación cristiana, así como a la variedad ideológica, teológica y pedagógica existente en determinados contextos.

¹ FLORISTAN, Casiano. *Teología Práctica*: teoría y praxis de la acción pastoral. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1993. p. 433-435.

² Cf. BOYS, Mary C. (Ed.). *Education for Citizenship and Discipleship*. New York: Pilgrim, 1989. p. 113.

³ PREISWERK, Matthias (Ed.). *Un telar para la educación*: avances y materiales. Curitiba: CELADEC, 1996. (Cadernos de Estudo, 32). p. 91.

Daniel Schipani y Danilo Streck comprenden que la educación cristiana, “en la perspectiva del reino de Dios”,⁴ trasciende al ámbito de una comunidad eclesial. No está limitada a una acción educacional restringida a una denominación y a una comunidad religiosa, ni condicionada por una visión eclesial de educación, tampoco por “modismo” teológico y pedagógico, ni tampoco por un determinado análisis coyuntural de la realidad. La educación cristiana en la perspectiva del reino de Dios, teniendo al evangelio como sujeto y objeto, está en condiciones de mediar el análisis crítico de la reflexión y de la práctica educacional que trasciende a una determinada iglesia o comunidad local. Este proceso de mediación crítica pasa por una nueva relación entre las disciplinas que componen a la educación cristiana en los ámbitos eclesiales y sociales.⁵

Por lo tanto, cuando en este texto reflexionamos sobre educación cristiana, tenemos en mente, por una parte, a la tarea formativa que la iglesia realiza con sus miembros en el sentido de habilitarlos a participar de la vida y de los compromisos de su respectiva comunidad. Pero este sentido primario del término no puede ser disociado de la visión y actuación pedagógica que identifica a los que profesan la fe cristiana dentro de la sociedad más amplia. Es nuestra intención, a la medida de lo posible, mantener a estas dos dimensiones interconectadas al análisis.

11.1.3 Una práctica reflexionada

Ante la dimensión dialéctica de la praxis de la educación cristiana, se hace necesario todavía analizarla en la perspectiva de la reflexión y de la práctica, como disciplina académica y como práctica educativa. Con la misma preocupación de distinguir, Floristan⁶ utiliza el término *catequístico* para hablar del plan de acción y catequético al referirse a la reflexión. Pese a sus limitaciones, pretendemos utilizar al término “educación cristiana” para referirnos tanto a la práctica educativa como a la disciplina.

⁴ SCHIPANI, Daniel. *El reino de Dios y el ministerio educativo de la Iglesia*: fundamentos y principios de la educación cristiana. Miami: Caribe, 1983. p. 21; STRECK, Danilo R. *Correntes pedagógicas*: aproximações com a teologia. Petrópolis: Vozes; CELADEC, 1994. p. 14.

⁵ WACHS, Manfredo C. *Confirmação na IECLB*: contribuições para um método. 1995. Dissertação (Mestrado) – IEPG/EST, São Leopoldo, 1995. p. 153s.

⁶ FLORISTAN, 1993, p. 434.

La educación cristiana como disciplina en cursos de formación, en los varios niveles académicos, observa a la práctica, sistematiza a la reflexión y a la acción e instruye acerca de la concepción, del lugar, del objetivo y de la acción de los diversos contextos educacionales de la actuación de la iglesia. Como disciplina curricular, la educación cristiana instrumentaliza⁷ al teólogo educador, al pedagogo teólogo y al laico educador, apuntando a la acción educativa que el pueblo de Dios realiza en el seguimiento de Cristo, preguntando por la metodología apropiada y por los presupuestos teóricos.

La educación cristiana, así comprendida, se distingue de la socialización por su mayor o menor grado de intencionalidad, sea ésta realizada en las comunidades eclesiales, en las familias, en un asentamiento de campesinos o en otros contextos. Es en este sentido que Westerhoff afirma que la educación cristiana consiste “en el esfuerzo deliberado, sistemático y continuado mediante el cual la comunidad de fe se propone facilitar el desarrollo de estilos de vida cristianas de parte de personas y grupos”.⁸ La educación cristiana debe establecer la mediación entre la oferta salvífica de Dios y las necesidades humanas, entre la enseñanza divina y las preguntas existenciales de las personas, entre Dios que se revela y se encarna en la figura humana y el ser humano que no logra relacionarse con Dios sino por medio del Cristo mediador. Y esto no podrá ser fruto de la casualidad o de la improvisación.

Por lo tanto, la educación cristiana siempre tiene que comprenderse en una relación dialéctica, en la cual la reflexión parte desde la práctica y regresa a ésta; en la cual ambas, teoría y práctica, se influyen y se critican mutuamente y en la cual no ocurre un alejamiento entre el teólogo y pedagogo profesional, el educador con responsabilidades prácticas más inmediatas y las personas que participan del proceso educativo como educadores y educandos. La proximidad entre estos tres grupos debe ocurrir de tal modo que no haya alienación de ninguna de las partes.

La educación cristiana, como disciplina y como práctica, encuentra en la Teología Práctica su lugar de acción y de encuentro con las demás ciencias humanas y sociales. Es en el espacio de la Teología Práctica que la educación cristiana establece

⁷ STRECK, Danilo. Educação cristã: um diálogo entre a teologia e a pedagogia numa perspectiva latino-americana. In: CELADEC. *Educação cristã: uma proposta de diálogo entre teologia e pedagogia*. Curitiba, 1991. p. 45-68. (Cadernos de Estudo, 26). p. 49; GROOME, Thomas. *Sharing Faith: a Comprehensive Approach to Religious Education & Pastoral Ministry*. San Francisco: Harper, 1991. p. 43-56.

⁸ WESTERHOFF III, John. Toward a Definition of Christian Education. In: WESTERHOFF III, John (Ed.). *A Colloquy on Christian Education*. Philadelphia: Pilgrim, 1972. p. 61.

el diálogo entre la teología y la pedagogía. Veamos a continuación algunos aspectos de este diálogo.

11.1.4 Educación cristiana e interdisciplinaridad

La educación cristiana debe ser vista como un área del conocimiento donde se investiga la relación de la teoría educacional con la acción educativa. En esta dimensión, la Teología Práctica ejerce un rol fundamental, pues es ésta, como ciencia, que auxilia en la intermediación de la teología con las ciencias humanas, en especial, la pedagogía. En esta interdisciplinaridad, Wyckoff⁹ ve la posibilidad de surgimiento de una “teoría de la Educación Cristiana (un cuerpo de principios) que sea teológicamente válida y educativamente sólida”.

En la relación interdisciplinaria se constatan tres modelos de relacionamiento entre teología y pedagogía;¹⁰ a) la teología como instrumento; b) la pedagogía como técnica; c) la interrelación de lo pedagógico y de lo teológico. La adopción de cualquiera de los modelos trae implicaciones a la práctica educativa y establece una nueva composición para un método en la educación cristiana. Es evidente que los dos primeros modelos son los más utilizados, incluso por la dificultad de buscar un diálogo en el que las prioridades epistemológicas de cada disciplina sean debidamente consideradas y valoradas. Sin embargo, esta tercera opción parece ser más promisor.

Hans-Jürgen Fraas¹¹ afirma, con relación a la pedagogía de la religión, que tanto “la relación con la Teología como la relación con las ciencias humanas son constitutivas para ésta”. Su argumentación se basa en una comprensión de fe como ampliación de las posibilidades de experiencia y no como un fenómeno que se vuelve normativo desde lo sobrenatural. Fraas propone partir desde fenómenos concretos sobre los cuales se aplican métodos y criterios de la teología y de la pedagogía.

En el mismo sentido va la argumentación de Don Browning,¹² teólogo práctico norteamericano, cuando propone un “modelo revisado de correlación” entre teología y pedagogía. El punto de partida es la teología de Paul Tillich, para quien las respuestas a las preguntas existenciales de la experiencia personal y cultural tienen una

⁹ Apud SCHIPANI, 1983, p. 141.

¹⁰ STRECK, 1991, p. 50-52.

¹¹ FRAAS, Hans-Jürgen. *Glauben und Lernen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. p. 54-55.

¹² BROWNING, Don S. Religious Education as Growth in Practical Theological Reflection and Action In: BOYS, 1989, p. 133..

correlación con la revelación divina. Don Browning, en el modelo revisado, busca correlacionar tanto las preguntas como las respuestas de las varias interpretaciones de la experiencia cotidiana con la interpretación central del testimonio cristiano. Hay, por lo tanto, un acento en las interpretaciones, siendo la Teología Práctica (y, dentro de ésta, la educación cristiana) comprendida como una de las hermenéuticas que, en el contacto con los demás, se identifica, se complementa o se contrapone. Es un modelo que acentúa a la pluralidad de las interpretaciones de la vida.

Tanto en Fraas como en Browning existe un acento en la vida de las personas y en las preguntas que surgen en lo cotidiano. Pedagogía y teología interactúan en la interpretación de esta experiencia. No hay, sin embargo, una explicitación más clara del punto de partida de este diálogo.

En América Latina, la teología y la pedagogía nacieron juntas. La *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire fue escrita en 1970 y la *Teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez, en 1971. Las dos publicaciones tienen como referencia al énfasis dado a la praxis de un pueblo secularmente oprimido que empieza a emerger como sujeto de su liberación. Esta experiencia de fundación sirve de referencia a ambas disciplinas. No se trata de buscar acercamientos desde principios teóricos o de encontrar difíciles consensos entre distintas comunidades de discurso. El consenso sucede en la lucha por la transformación de una realidad deshumanizante. La construcción de la interdisciplinariedad acontece justo en la intersección donde la teología y la pedagogía se encuentran, caminan juntas y buscan un nuevo mapeo¹³ de las acciones y reflexiones. No es sólo interrelación tampoco sólo complementariedad, sino una acción-reflexión-acción fecundada en conjunto. Por lo tanto se hace necesario un diálogo franco, abierto y crítico, en el cual se quiere percibir cuanto de pedagógico está insertado en la reflexión teológica y cuanto de teológico está embutido en determinada concepción pedagógica.¹⁴

11.1.5 Educación cristiana y método

Lo que se ha dicho hasta aquí apunta a lo que quizá sea el principal problema de la educación cristiana actualmente. Por una parte, existen por todo lado actividades muy creativas, pero que, por falta de sostenimiento teórico, acaban se debilitándose y

¹³ STRECK, 1994, p. 14.

¹⁴ WACHS, 1995, p. 157.

muriendo. Por otra parte, existe tanto en la teología como en la pedagogía un inmenso caudal de reflexiones y de investigaciones que apenas resuenan vagamente en la práctica o que incluso jamás encuentran el camino de la práctica. Creemos que la idea de método defendida por Matthias Preiswerk tiene la capacidad de establecer vínculos y recrear relaciones.

Este teólogo y educador define método como “un conjunto de las acciones y de las reflexiones que intermedian y son mediadoras en la educación.”¹⁵ Al describir el conjunto de acciones y reflexiones, el autor afirma que el método es constituido por

Un sistema de relaciones como estructura de pensamiento y de acción, como inspiración que asume las rupturas, los desfases, las distancias entre los sujetos con sus propios deseos y necesidades, las metas que se pretende alcanzar, los procesos para alcanzar determinadas metas, los obstáculos proporcionados por el contexto [...].¹⁶

El método alcanza tanto a la sistematización del análisis crítico de la acción y de la reflexión que involucra a los componentes de una determinada práctica educativa como a la elaboración de desafíos teóricos y prácticos que puedan modificar a la acción educativa del educador y establecer, eventualmente, una nueva praxis. El método es, por lo tanto, el mismo conjunto de interacciones entre la teoría y la práctica. En una perspectiva dialéctica, se puede afirmar que el método es el conjunto de acciones y reflexiones de la y para una praxis. La elucidación de los distintos componentes que constituyen al método –sujeto, lugar, contenido, finalidad y metodología– enseñará la pedagogía y la teología de determinada práctica y proyecto educativo, así como la forma de interrelación entre estas áreas de conocimiento.

11.2 Formas y modelos de educación cristiana

En esta parte del capítulo, lanzaremos una mirada panorámica sobre lo que pasa bajo el nombre de educación cristiana o bajo nombres equivalentes. No es la intención presentar detalles de cada una de las prácticas y de cada uno de los contextos, sino trazar un levantamiento en el cual se destacan puntos en común, diferencias, brechas y prioridades. Iniciamos con una presentación de la educación cristiana en la

¹⁵ PREISWERK, Matthias. *Educación popular y teología de la liberación*. San José, Costa Rica: DEI, 1994. p. 187.

¹⁶ PREISWERK, Matthias. A questão do método na educação popular e na teologia da libertação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, n. 3, p. 279-291, 1995. p. 283.

comunidad, a continuación buscamos caracterizar algunas tareas que están más allá de la comunidad y, finalmente, presentamos una caracterización en forma de modelos.

11.2.1 Educación cristiana comunitaria eclesial

11.2.1.1 Retrospectiva histórica

J. Smart¹⁷ utiliza la expresión “ministerio docente” para indicar la responsabilidad de la iglesia y de todas las personas cristianas en el campo educativo. Negar o tratar con negligencia este carácter de ministerio docente es negar y condenar la misma esencia y existencia de la iglesia. La educación cristiana no es una tarea paralela de la iglesia, pero está vinculada a la identidad de la misión y de la presencia del reino de Dios.

En la iglesia antigua, la educación tenía la característica de iniciación cristiana a los sacramentos. Los catecúmenos pasaban por el catecumenado, en el cual eran instruidos sobre los principios básicos de la fe en Jesucristo para entonces tener acceso a los sacramentos. La evangelización antecedió al catecumenado; sin embargo, estos dos no eran vistos como independientes uno del otro, sino íntimamente interconectados. El teólogo católico Adrien Nocent incluso denomina a los sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía como “sacramentos de la iniciación cristiana”.¹⁸ Con el creciente número de bautismos de niños y la consecuente disminución del bautismo de adultos, desde el siglo 4, hubo un gradual vaciamiento del catecumenado y la instrucción cristiana se ha reducido, cada vez más, al diálogo informal en la familia y a la formación en los monasterios.

En el periodo antes de la Reforma y con la influencia del humanismo, ocurrió una retomada del catecumenado. La educación cristiana empezaba a salir de los monasterios y el pueblo tenía acceso a la Biblia en su idioma. En gran parte, la prioridad de la educación cristiana, en este periodo, era la familia en su conjunto. Pese a la instrucción estar dirigida hacia los adultos, tanto los niños como los jóvenes participaban juntos del momento de la educación cristiana. Un ejemplo de ello es el Catecismo Menor (1529) de Martin Luther, escrito para ser usado en los hogares, involucrando padres, madres, hijos, hijas y empleados.

¹⁷ Apud PREISWERK, 1994, p. 90.

¹⁸ NOCENT, Adrien. *Os três sacramentos da iniciação cristã: o pensamento educacional dos mestres e escritores cristãos no fim do mundo antigo*. São Paulo: EPU & Universidade de São Paulo, 1978. p. 11.

11.2.1.2 Prioridades educativas

Algunas prácticas educacionales han recibido más énfasis que otras. A veces, estas prioridades concentran toda la tarea educativa de la iglesia, volviéndose el punto de convergencia de la reflexión teológico-pedagógica y caracterizando al perfil educacional de la respectiva iglesia.

a) Catequesis

Predomina en el catolicismo latinoamericano el sentido de catequesis como una preparación de los miembros de la iglesia a los sacramentos. En esta comprensión, se enfatiza más al aspecto de acceso a una experiencia religiosa que al esfuerzo cognitivo del aprendizaje de la fe. Después del Vaticano II, se ha buscado un proceso de re evangelización por medio de actividades en las que se mezclan la instrucción y la celebración, como ocurre en la Campaña de la Fraternidad y en las novenas de Pascua y Navidad. También debe ser destacado el esfuerzo de vincular la catequesis a las diversas pastorales de la iglesia, insertándola en varios contextos de la vida.

b) Enseñanza confirmatoria

En las iglesias luteranas, la enseñanza confirmatoria ejerce un rol central en la práctica educativa. Es el lugar en donde se define la cuestión teológica y pedagógica de estas iglesias,¹⁹ pues todavía persiste la cultura religiosa de la obligatoriedad de participación en esta actividad. En el transcurso del tiempo han habido cambios en los énfasis con relación al contenido, a la forma y al objetivo mismo, tanto en la dimensión teológica como pedagógica, pero no se cuestiona su relevancia. Hasta hace poco la enseñanza confirmatoria tenía una fuerte característica de rito de pasaje de la niñez a la vida adulta. A partir del acto de confirmación se tenía acceso a la Eucaristía (Santa Cena) y a la participación en la vida de la comunidad y al mundo adulto de la sociedad.

En la investigación acerca de la confirmación promovida por la Federación Luterana Mundial se constata que la confirmación es duradera y adaptada en diversas situaciones porque está basada en la combinación entre la aspiración humana, la tradición cristiana y un sentido de filiación a la comunidad.²⁰ En esta investigación

¹⁹ STRECK, Danilo R. In: STRECK, Danilo R. (Org.). *Educação e igrejas no Brasil: um ensaio ecumênico*. São Leopoldo: Ciências da Religião; CELADEC; IEPG/EST, 1995. p. 28.

²⁰ PETERSEN, Erling; SMITH, Ken; WACHS, Manfredo C. *Estudio sobre confirmación – relatório global*. Geneva: Lutheran World Federation, 04-08/set, 1995. p. 11; WACHS, 1995, p. 56-58.

se firma la comprensión de confirmación como “un gesto litúrgico con las manos en cuatro movimientos”: 1º) involucra a la realidad de las personas jóvenes; 2º) integra a la comunidad y a las demás personas involucradas directamente; 3º) proporciona el acercamiento con Dios y 4º) ofrece bendición y envía al joven a enfrentar los desafíos del mundo.

c) Escuela dominical

La escuela dominical es una práctica educativa que marca la identidad educacional de diversas iglesias del protestantismo, tales como la iglesia metodista, la presbiteriana y la episcopal anglicana. Pese a la escuela dominical apuntar a la instrucción cristiana de todas las personas, ésta ha priorizado a los niños de la edad preescolar hasta la pre-adolescencia. Es ministrada de manera casi exclusiva por laicos e involucra, concomitantemente, a la formación de liderazgos en la comunidad.

En su origen, la escuela dominical vislumbraba a la alfabetización de obreros. Ese ideal fue transferido a la escuela comunitaria, permaneciendo la escuela dominical con la tarea de la instrucción en la fe para la vivencia comunitaria. Pese a su importancia, en especial en las iglesias del protestantismo histórico, se constata que el modelo de educación cristiana centrado en la escuela dominical está en crisis y se buscan alternativas más vinculadas a la vivencia comunitaria.²¹

11.2.2 Educación cristiana más allá de la comunidad eclesial

11.2.2.1 Educación popular

La Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC) ha desarrollado, en los últimos años, una significativa reflexión acerca de la relación entre educación cristiana, con cuño más eclesial, y la educación popular, no formal, con énfasis en la transformación de la sociedad. En estudios más recientes promovidos por CELADEC se constata que ha ocurrido un acercamiento entre estos dos campos educacionales y una mutua influencia en algunos puntos.²²

Muchas de las características de la educación popular ya están presentes, de una forma u otra, en la práctica de la educación cristiana comunitaria. Incluso, algunos de los desafíos y de las críticas de la educación popular ya han sido asimilados. También

²¹ CAMPOS, Leonildo S. In: STRECK (Org.), 1995, p. 39-51.

²² PREISWERK, 1996, p. 98.

el inverso puede ser percibido, demostrando la importancia de este diálogo crítico a ambos espacios pedagógicos.

Una de las contribuciones significativas de la educación popular es el incentivo al ecumenismo de base. Se percibe que la educación popular es más politizada y socialmente comprometida, desarrollando un análisis social más crítico; realza la vida cotidiana en su acción educativa mientras los educadores populares tienen mayor militancia socio-política. Ésta concibe la educación como un proceso y propone una educación permanente. La educación popular asume como contenido los temas: salud, producción agrícola e industrial, lo ecológico, lo simbólico y lo cultural-estético. En la dimensión metodológica, la educación popular parte desde la realidad, integra teoría y práctica, ofrece más participación de agentes educacionales y participantes, elabora materiales más populares y asume una comunicación más popular. Utiliza recursos y dinámicas más participativas y no tan expositivas.

Por otro lado, la educación cristiana ha desafiado la educación popular a contemplar la dimensión espiritual, proporcionando una valorización y la vivencia de la espiritualidad. La educación cristiana en la perspectiva social ha señalado a la dimensión utópica del Reino, de una nueva sociedad, de un nuevo hombre y una nueva mujer. Esta dimensión está presente en la mayoría de los proyectos populares. La dimensión que solamente la fe mantiene y fundamenta a la esperanza, ha vigorizado y ayudado a descubrir nuevos caminos. La dimensión celebrativa, tanto religiosa como socio-familiar, es una de las características de la educación cristiana en la educación popular. En el caminar popular se valorizan, cada vez más, a las celebraciones que festejan las conquistas de los pequeños pasos y animan lo que sigue. En la educación popular se percibe la contribución de la dimensión ética de la educación cristiana: los valores cristianos tienen credibilidad; el compromiso es más profundo y consolidado, por lo tanto fidedigno; la educación cristiana tiene más capacidad mediadora, mayor acompañamiento a grupos y mayor inculturación.

11.2.2.2 Educación escolar

a) Escuelas confesionales

Tanto en el mundo católico como en el evangélico es significativa la relación entre iglesia y escuela. Las primeras escuelas en Brasil y en la mayoría de los países de América Latina fueron creadas por órdenes religiosas, en especial por los jesuitas.

Muchas comunidades evangélicas conjugaban con naturalidad, en el mismo ambiente, la actividad escolar y la celebración de oficios religiosos. Las escuelas confesionales, también llamadas de comunitarias, ejercen hasta hoy un rol importante en la tarea educativa de los ciudadanos y ciudadanas en prácticamente toda América Latina y el Caribe.

La presencia de la iglesia en la sociedad por medio de las escuelas confesionales ha sido comprendida de diversas formas. Hay un énfasis misionero, que puede asumir varias formas: desde una forma más amena o difusa, como una señal de la presencia de la iglesia en la sociedad, hasta formas más incisivas, siendo la escuela vista como un espacio para lograr nuevos adeptos al respectivo grupo religioso a través de actividades evangelizadoras.

Existe también un énfasis diaconal-profético, mediante el cual la iglesia se coloca al servicio de la educación, disponiéndose a auxiliar en lo que es necesario y a desempeñar un rol crítico ante las propuestas educacionales vigentes y a las políticas socio-económicas. En este énfasis, la educación cristiana en la escuela no es vista como catequesis, sino como formación humana más crítica, y está insertada solidariamente en la realidad social.

Hay todavía el énfasis en la dimensión de la ciudadanía, en la que la presencia de la iglesia en la escuela es vista como contribución a la formación integral del ser humano. En este aspecto, la educación cristiana se preocupa esencialmente con la enseñanza de los principios éticos cristianos. En estos dos últimos énfasis se abre la posibilidad de un diálogo ecuménico y multicultural.

b) Escuelas públicas

El educador o la educadora y también la iglesia tienen que considerar que la escuela, tanto la confesional como la estatal, es multi-religiosa y multicultural, y esto tanto con relación a los estudiantes como al cuerpo docente. Esta realidad, constatada desde la escuela y no desde la iglesia, redimensiona a la misma práctica educativa de la educación cristiana en la escuela. Históricamente, se constata que la educación cristiana en las escuelas era un espacio para la catequesis eclesial, ocurriendo una situación de constreñimiento de las personas que no pertenecían a la respectiva confesión religiosa.

En la enseñanza religiosa confesional se reúnen las personas de una misma confesión religiosa. En lo inter-confesional se congregan personas de diversas confesiones cristianas, según acuerdo firmado en la red estatal y municipal de enseñanza, entre las respectivas iglesias. Un gran desafío ha sido la reflexión sobre la posibilidad de una enseñanza religiosa de carácter interreligioso, donde se agregarían personas de distintos credos religiosos y no solamente a las cristianas. Una enseñanza religiosa con este carácter ya no podría ser denominado de educación cristiana e implicaría un diálogo profundo y transparente entre los representantes de los diversos credos.

Independientemente del énfasis por el cual se opta, la enseñanza religiosa, en especial en la escuela pública, no debe ser comprendida ni como una concesión del Estado ni tampoco como una conquista de la iglesia, sino como un derecho del ciudadano, considerando su formación integral, de la cual forma parte la dimensión religiosa.²³ La nueva Ley de Directrices y Bases (LDB, 1996) de la educación nacional brasileña, en su artículo 33, asegura el respeto a la diversidad cultural y religiosa y veda cualquier forma de proselitismo en la escuela.²⁴

11.2.3 Modelos educacionales

La investigación desarrollada en América Latina, especialmente alrededor de la educación cristiana comunitaria eclesial, constata la existencia de cinco modelos de práctica de enseñanza.²⁵ Éstos no existen de forma pura, pues, en su mayoría, se cruzan elementos de varios modelos. En poquísimas ocasiones transparentan una coherencia y una interconexión entre una determinada línea teológica, una corriente pedagógica, una visión de iglesia y de sociedad y una dimensión psicopedagógica y antropológica.

Un modelo de enseñanza debe ser comprendido como algo que es dinámico y está sujeto a un redimensionamiento. Los modelos no están listos para ser aplicados; son medios para la comunidad, la escuela o para grupos que comprendan su práctica y busquen cambios.

²³ CARON, Lurdes. *Entre conquistas e concessões*: uma experiência ecumênica em Educação Religiosa Escolar. São Leopoldo: Sinodal; IEPG/EST, 1997. (Teses e Dissertações, 9).

²⁴ Esta argumentación, publicada por el Gobierno brasileño bajo la Ley nº 9.475, de 22-07-1997, altera al Art. 33 da LDB, Lei nº 9.394, de 20/12/1996.

²⁵ Estos modelos son sugeridos a partir de una investigación sobre la enseñanza confirmatoria realizada por la Federación Luterana Mundial y sobre el ministerio educacional realizada por la Federación Luterana Mundial y CELADEC. Cf. STRECK (Org.), 1995, e WACHS, 1995.

11.2.3.1 Modelo de preservación de la tradición y de la cultura

La principal preocupación en este modelo es preservar a la tradición de los antepasados, transmitir los contenidos centrales de la fe y mantener viva la identidad cultural del grupo social en el cual se desarrolla la acción educativa. La práctica educativa está centrada en las manos de liderazgos-claves que conocen a la tradición. Este modelo está presente, con peculiaridades específicas, en los ambientes educativos eclesial, popular, familiar y escolar.

11.2.3.2 Modelo de escuela nueva

Hay una preocupación con el proceso de aprendizaje en este modelo, con el relación entre educador, educadora y educandos, y el reconocimiento de la necesidad de una buena metodología de enseñanza. Una buena planificación y una aplicación eficaz de una metodología permiten desarrollar la comprensión del contenido de la fe. Se adopta un esquema de enseñanza escolar en la comunidad, con su forma y estructura, que no siempre es adecuada a la educación en la comunidad.

11.2.3.3 Modelo transformador

En este modelo, son conceptos importantes la relación entre acción y reflexión, el contexto, la teología de la liberación, la reflexión crítica, la pedagogía y la presencia de educadoras laicas en la práctica y en la reflexión. Se buscan una metodología y un contenido que vean a la persona como un ser integral y global, una acción que comprometa a la persona, por medio de la concienciación, con el comprometimiento en la transformación de la sociedad y contribuya para la edificación del reino de Dios. Predomina la relación de “intercambio de saberes” entre las personas involucradas en el proceso educativo.

11.2.3.4 Modelo de evangelización

En el contexto evangélico, este modelo engloba tanto a la dimensión misionera de aumentar el número de adeptos del grupo religioso como el proceso de reavivamiento y conversión de las personas que ya pertenecen al grupo. Hay, por lo tanto, una acción evangelizadora dirigida hacia afuera y adentro de la comunidad eclesial misma.

En el contexto católico, este modelo ha sido resumido después del Vaticano II, destacándose una perspectiva de evangelización interna de las personas bautizadas. La

catequesis renovada acentúa la interiorización y la profundización de las actitudes de la fe,²⁶ en un proceso educativo continuo, no bastando la iniciación de los sacramentos.

En la escuela, este modelo asume, algunas veces, un carácter proselitista, siendo la institución comprendida como el espacio para divulgar los ideales de determinado grupo religioso y para lograr nuevos adeptos.

11.2.3.5 Modelo de testimonio público en situaciones de conflicto

Este modelo, que predomina en el ambiente de la educación popular y en los contextos eclesiales identificados con la educación popular, se caracteriza por ser ocasional, acompañando determinadas acciones de grupos o movimientos sociales. El proceso de enseñanza y el contenido están centrados en la perspectiva y en la necesidad del testimonio público de la fe en situaciones de conflictos socio-políticos. Por ello son enfatizados a la solidaridad, el servicio diaconal y el testimonio público del grupo, que se percibe insertado en una sociedad injusta y está comprometido en la justicia, la paz y la dignidad humana como signos del reino de Dios.

11.3 Impulsos de la pedagogía

La reflexión pedagógica latinoamericana se ha caracterizado, en los últimos años, por la búsqueda de nuevos referenciales. Uno de los problemas para la constitución de un cuerpo pedagógico propio es, sin duda, la falta de una memoria pedagógica propia, capaz de sostener las incertidumbres de la búsqueda. Así, se corre el riesgo, por una parte, de apego a modismos y, por otra parte, de descreencia en la posibilidad de cambio. Nuestra intención, en lo que sigue, es traer hacia adentro de la educación cristiana algunas tendencias o temas de la educación latinoamericana que pueden ser de especial interés para la educación cristiana y para el diálogo con la teología.

11.3.1 Una pedagogía del saber plural

El conocimiento es materia prima para cualquier proceso educativo. Sabemos muy bien de los grandes cambios que ha habido con relación a la cuestión epistemológica en los últimos años. Es posible atribuir parte de la renovada atención

²⁶ FLORISTAN, 1993, p. 442s.

al conocimiento del constructivismo, que en este momento todavía es una de las grandes fuerzas en la pedagogía latinoamericana. Con el constructivismo el docente ha aprendido que tiene un papel importante con relación a la materia con la que está trabajando, es decir, con el conocimiento. Él no necesita saber solamente algunos contenidos, sino le cabe saber cómo determinado concepto ha sido construido a través de la historia y cómo este mismo concepto es construido por una inteligencia que no está lista, sino que es ésta misma una construcción. La maestra, por ejemplo, es alguien que, conociendo, necesita constantemente reconocer a un conocimiento que jamás encuentra su forma definitiva. Paulo Freire capta el espíritu de la función de esta educadora o educador cuando menciona su función testimonial en el proceso de conocer. Delante de sus alumnos, al rehacer el proceso de conocer, el profesor atestigua una forma de relacionarse con el conocimiento. Con ello, incluso una clase expositiva puede ser simplemente una rutina, pero se vuelve un ejercicio a la vez exigente y gratificante.

El constructivismo, originalmente centrado en los aspectos cognitivos, en los últimos años pasó a integrar la dimensión subjetiva (del deseo) y la dimensión social y política. El saber es visto en su relación con las condiciones sociales, pero también con el sabor (cosas del cuerpo, de la subjetividad). Se buscaron nuevas fuentes, de Vygotsky²⁷ a Freud, y se fundieron algunos horizontes, como los de la educación popular y de la escuela.

Es una pedagogía de un saber plural que reconoce a una racionalidad más compleja. Así, Mario Peresson, educador y teólogo colombiano, discurriendo desde la lógica popular, identifica a la par de la “racionalidad moderna científico-técnica” otras formas de racionalidad, como “la razón simbólica” y la “razón sapiencial”. Él dice “si ha empezado a tomar conciencia que la racionalidad crítica como instrumento de conocimiento no es la única, tampoco en todas las circunstancias la más válida, se empieza a reivindicar una racionalidad plural”.²⁸

Los textos bíblicos son un buen ejemplo de este lenguaje y de este saber plural, una vez que allí encontramos mitos, historias, relatos de acontecimientos, poesía y otros. ¿Sabemos manejar a este saber plural o buscamos forzarlo dentro de un mismo esquema de interpretación?

²⁷ VYGOTSKY, L. S. *Pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 1991; VYGOTSKY, L. S. *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1991; VYGOTSKY, L. S. *Obras escogidas*. Madrid. v. I e II.

²⁸ PERESSON, Mario L. Educar desde las culturas populares. *Cuadernos de Educación y Cultura*, Bogotá, set. 1994. p. 117.

11.3.2 Una pedagogía de desconstrucción

La educación forma parte tanto de la historia de éxito como de la historia de los problemas de la humanidad. En este sentido, los frutos de la educación y de la pedagogía moderna son tan ambiguos como los frutos de la modernidad en sí misma. Para el rol de la educación no vale ni el pesimismo de los reproductivistas, que veían en la educación solamente un mecanismo de reproducción de la sociedad, ni tampoco el optimismo de los adeptos de la Escuela Nueva, que veían en la educación la gran palanca para el cambio social. La educación es un hacer histórico y, como tal, es siempre una práctica social ubicada y condicionada, lo que significa decir que también es dentro de la historia que se encuentran a las reales posibilidades, junto con los reales límites, de una acción transformadora.

Al acentuar la necesidad de desconstrucción en la educación, se parte desde el presupuesto que el canto de la sirena se ha apoderado de algunas áreas de la educación, de tal forma que tienen que ser repensadas. Y para ello es necesario desconstruir ideas con las que nos habituamos a convivir, conceptos que empezamos a aceptar como normales. Basta mencionar algunos ejemplos más conocidos y quizá más salientes que sería este esfuerzo de desconstrucción:

a) Educación y culturas

Se busca valorizar en la práctica educativa lo específico de las culturas, surgiendo áreas como etnomatemática, etnolingüística y otras. En un seminario de educadores y educadoras en La Paz, un educador aymara cuestionó el hecho de toda teoría del conocimiento occidental, partir desde el presupuesto de la relación entre sujeto y objeto, algunos valorizando más al polo del sujeto, otros más al polo del objeto, otros todavía a la interrelación. Argumentaba que en la cultura aymara no se podría hacer esta distinción, al menos no tan claramente como nosotros la hacemos. Esta es también la conclusión del filósofo, padre jesuita y psicólogo venezolano Alexandro M. Olmedo cuando, a partir de las dificultades de comunicación con el pueblo del barrio donde vivía, constata que allí predomina una *episteme* distinta, en este caso, una *episteme* de la relación en oposición a la *episteme* moderna del individuo.²⁹

²⁹ OLMEDO, Alexandro Moreno. *El aro y la trama*: episteme, modernidad y pueblo. Caracas: Centro de Investigaciones Populares; Valencia: Universidad de Carabobo, 1993.

Néstor G. Canclini,³⁰ educador argentino, llama la atención para América Latina como un lugar de culturas híbridas, donde lo tradicional, lo moderno y lo postmoderno se mezclan. Probablemente parte del éxito de las iglesias pentecostales puede ser atribuido al hecho de haber comprendido o intuitido a este fenómeno, una vez que en su teología se juntan lo tradicional (por ejemplo, estudios enseñan al paralelismo entre ritos y creencias pentecostales y la religiosidad popular tradicional), lo moderno (hay elementos que indican una ruptura con lo que venía antes, representando una nueva actitud ante un mundo distinto, el mundo moderno y urbano) y el postmoderno (el uso de la imagen, la glosolalia como fenómeno que rompe las reglas de la lógica moderna).

Deconstruir, en este caso, significa salir de una visión de superioridad de determinados símbolos culturales, visión que no permite aprender lo que el Otro tiene de distinto. El educador brasileño Carlos R. Brandão,³¹ refiriéndose a las prácticas de la educación popular, recuerda que “aunque siempre se hablara de un ‘hacer la cultura con el pueblo y no para el pueblo’, el destino del trabajo ya estaba predefinido por aquellos que por medio de la comunicación entre las culturas se reconocían educadores del pueblo [...] aunque a partir ‘de sus propios valores’”. Se trata, por lo tanto, de un aprendizaje muy difícil, una vez que la cultura nos involucra como el propio aire que respiramos.

b) Educación y género

Durante varias décadas las mujeres enseñaron de muchas formas como la educación fue usada para mantenerlas sumisas. Eso vale en todas las áreas, pero quizá en especial en la educación cristiana.

En un provocativo texto, la teóloga americana Elizabeth D. Gray cuestiona, por ejemplo, el hecho de la iglesia antigua de haber depreciado el nacimiento biológico en detrimento del nacimiento por medio del Bautismo (ahora considerado el verdadero nacimiento). Al fin, ¿cómo podría nacer algo puro de una unión impura y de un cuerpo impuro? En el mismo texto la autora transcribió partes de la declaración de mujeres sexualmente abusadas por sus padres y que se acordaban de como ellos legitimaban su actitud con la Biblia.³²

³⁰ CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas*: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, DF: Grijalbo, 1990.

³¹ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Em campo aberto*: escritos sobre educação e cultura popular. São Paulo: Cortez, 1995. p. 156.

³² Ella se refiere específicamente a Agustín cuando él hacía la argumentación a favor de la necesidad del Bautismo. “El Bautismo,

Thomas Groome, teólogo y pedagogo americano, comenta que

Por el hecho del *conocimiento de* haber sido correlacionado con *poder* (un *insight* primero articulado por Bacon), la hegemonía machista de la clase alta con relación a lo que cuenta como conocimiento a la vez ha reflexionado y mantenido la opresión social de las mujeres. El privilegio epistémico masculino se ha expresado [...] en formas de conocimiento separadas del ser y marcadas por falsos dualismos; la consecuencia han sido formas distorsionadas de conocimiento que son destructivas.³³

Deconstruir significa dejar caer las barreras y, sobre todo, admitir que las formas de conocer, de aprender, de relacionarse con el mundo y con las personas, en un mundo dominado por los hombres, puede de hecho ser muy restrictas.

c) Educación y el sujeto

Todos nosotros conocemos muy bien la importancia de frases del tipo “ser sujeto de su historia.” Éstas desempeñaron y muchas veces todavía desempeñan el papel de movilizar a las personas y de volverlas conscientes de su potencial transformador. Sin embargo, las teorías de la postmodernidad hicieron hincapié al tipo de sujeto que está en construcción. Los más radicales están dispuestos a enterrar al sujeto moderno con la propia noción de historia. Se habló mucho en América Latina que ello equivale al deseo del ganador de dejar de jugar mientras la situación le es favorable. Esto naturalmente no nos sirve. Por otro lado, las críticas al sujeto centrado – aquel que lleva dentro de sí la luz de la razón universal y que, en nombre de esta misma razón, ha cometido las grandes atrocidades de estos últimos siglos, desde la caza a las brujas hasta el exterminio de los indios o la muerte a distancia por la bomba atómica – no parecen ser sin fundamento. De ahí la crítica de Thomaz Tadeu da Silva cuando se refiere al sujeto moderno: “Lo que es visto como esencia y como fundamentalmente humano no es más que el producto de su constitución. El sujeto moderno, lejos de constituir una esencia universal y atemporal, es lo que ha sido hecho de él. Su presentación como esencia oculta al proceso de su manufactura.”³⁴

dice él, lava el pecado original transmitido a nosotros del deseo sexual de nuestros padres. [...] Era una especie de antibiótico espiritual, astutamente construido para hacer frente al virus letal que él había arquitectado teológicamente.” Cf. GRAY, Elisabeth D. *Feminist Theology and Religious Education*. In: MILLER, C. R. (Ed.). *Theologies of Religious Education*. Birmingham: Religious Education, 1995. p. 205.

³³ GROOME, Thomas. *Sharing Faith: a Comprehensive Approach to Religious Education & Pastoral Ministry*. San Francisco: Harper, 1991. p. 83.

³⁴ SILVA, Tomás Tadeu da. O projeto educacional moderno: identidade terminal? In: VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Crítica*

Esta deconstrucción corresponde, como señala Boaventura de Souza Santos, a reconocer la multiplicidad de sujetos en la historia. ¿Seríamos como escribe él, un “archipiélago de subjetividades” que se combinan de múltiples formas de acuerdo con las circunstancias personales y colectivas?³⁵ Me parece que no sabemos muy bien lo que es este nuevo sujeto. Por el momento, más importante que tener un dibujo acabado del nuevo sujeto es rever la imagen del sujeto que aparece en la historia que enseñamos, en las relaciones que promovemos y en las utopías que soñamos y alimentamos.

11.3.3 Una pedagogía de relación

Es interesante notar cómo tras algunas décadas de existencia la teoría de Paulo Freire suscita interés exactamente por la noción de diálogo. Ello parece corresponder a una genuina necesidad que el ser humano siente, en este momento de la historia, de experimentar al Otro, sea el ser humano, la naturaleza o lo trascendente. Edgar Morin, pensador francés, traduce esta necesidad en el contexto de su propuesta de crear una sociedad/comunidad de naciones, global y a la vez respetuosa de las diferencias, con las siguientes palabras:

Esta nueva etapa sólo podrá ser alcanzada revolucionando en toda parte a las relaciones entre humanos, desde las relaciones consigo mismo, con el otro y con los prójimos, hasta las relaciones entre las naciones y Estados y las relaciones entre los hombres y la tecno-burocracia, entre los hombres y la sociedad, entre los hombres y el conocimiento, entre los hombres y la naturaleza.³⁶

También el teólogo brasileño Leonardo Boff, refiriéndose más específicamente a la relación con lo trascendente, dice que

Las personas quieren experimentar a Dios. Están fatigadas de oír catequesis, de escuchar autoridades religiosas hablar acerca de Dios y de los teólogos actualizar a las doctrinas de la tradición. Atestiguamos hoy la experiencia de Job, que se quejaba: “yo hablaba lo que no entendía; cosas demasiado maravillosas para mí, que yo no comprendía. Oye, te ruego, y hablaré; te preguntaré, y tú me enseñarás. De oídas te había oído; Mas ahora mis ojos te ven” (Job 42.3-5).³⁷

pós-estruturalista e educação. Porto Alegre: Sulina, 1995. p. 249.

³⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996. p. 107.

³⁶ MORIN, Edgar. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995. p. 106.

³⁷ BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993. p. 62.

Al contrario de lo que podría parecer, una pedagogía de la relación no es contraria a la informática. Ésta incluso abre enormes posibilidades a una educación más relacional. Ello significa, entre otras cosas, que el profesor que se ve simplemente como un repasador de informaciones quizá tiene sus días contados. A una gran parte de la población ya están disponibles formas mucho más agradables de lo que el profesor dicta de su cuaderno con las hojas ya amarillentas por el tiempo. El aula puede ahora empezar a ser pensada mucho más como un lugar que privilegia a la calidad de relaciones. Esto los programas interactivos, que una parte de los niños ya tienen en la casa y muchos otros tendrán en los próximos años, por más sofisticados que sean, no podrán hacer.

Sin embargo, la cualidad de relaciones no debería ser un lujo a los que disponen de otros medios de buscar informaciones. Hasta se puede decir que, si a los que tienen estos medios sofisticados de buscar a las informaciones la pedagogía de la relación es una posibilidad, a los excluidos ésta es una necesidad. ¿Cómo romper con el ciclo de la exclusión sin haber experimentado, por medio de relaciones gratificantes y significativas, lo que es la inclusión, la pertenencia?

11.4 Desafíos

La educación cristiana forma parte de la propia esencia y existencia de la iglesia. Por medio de ésta la iglesia se mantiene viva, renueva su acción educacional, misionaria y profética, y establece interconexiones con los medios sociales afuera del ambiente eclesial, como los movimientos populares, y con los demás contextos educacionales. Es por sí misma una actividad que tiene que estar en constante renovación, buscando identificar las necesidades y a las posibilidades de cada momento histórico. Destacamos, a continuación, algunas áreas que en el momento plantean los desafíos más grandes.

11.4.1 Educación teológica

Uno de los desafíos de la educación cristiana es la “educación teológica”, comprendida como la preparación (acción y reflexión) que permite a los miembros de determinada iglesia rendir cuentas de su fe cristiana en los distintos momentos de su vida.³⁸ Se hace necesario romper con una tradición que fue creando un alejamiento

³⁸ PREISWERK, 1996, p. 88.

entre una élite teológica y los miembros de las comunidades, muchas veces solamente con el entrenamiento necesario para participar pasivamente de los ritos litúrgicos.

11.4.2 Educación de adultos

Con los constantes nuevos desafíos que la modernidad ha traído, ya no es más posible permanecer en la educación cristiana como iniciación de los niños. Se hace necesario desarrollar con los adultos un proceso continuo de educación en la fe, capacitándolos constantemente a enfrentar a los retos que las nuevas realidades del mercado, de la tecnología y de las relaciones humanas colocan. Para ello no basta que se haga una simple adaptación de la educación cristiana de los niños. Hay que desarrollar un método que corresponda a la realidad vivida por los adultos de hoy.

11.4.3 Escuelas confesionales

Las escuelas confesionales pueden volverse un importante laboratorio donde las iglesias enseñan la práctica educativa en un mundo cultural y religiosamente plural. Para ello es necesario asumir a la escuela como un lugar teológico, distinto de la comunidad eclesial, con una lógica de funcionamiento propia. La simple transferencia de la catequesis comunitaria a la escuela estará predestinada al fracaso.

11.4.4. Comunidad de aprendices y maestros

La comunidad tiene que ser concebida cada vez más como un lugar donde todas las personas aprenden y enseñan. En una investigación realizada a mediados de los años de 1990 sobre cómo y de quién las personas aprenden, quedó como evidencia que los aprendizajes más significativos no siempre suceden en los lugares institucionalizados.³⁹ Éstas acontecen en las situaciones más distintas de la vida, con los más distintos maestros. Compite a la comunidad hacer esta organización tanto verticalmente, integrando a las distintas generaciones y niveles de aprendizaje, como horizontalmente, integrando a los diversos programas e iniciativas. Para tanto se hace necesaria una planificación de la acción educativa que, según la misma investigación, es un serio problema tanto para la comunidad local como para la iglesia. De cualquier forma, el desafío está lanzado: en el futuro, comunidades eclesiales, escuelas y la sociedad serán más y más espacios para la convivencia de comunidades de aprendices y maestros.

³⁹ STRECK (Org.), 1995, p. 78.

Bibliografia

- ADAM, Gottfried; LACHMANN, Rainer (Eds.). *Gemeindepädagogisches Kompendium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Em campo aberto: escritos sobre educação e cultura popular*. São Paulo: Cortez, 1995.
- BOYS, Mary C. (Ed.). *Education for Citizenship and Discipleship*. New York: Pilgrim, 1989.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. México, DF: Grijalbo, 1990.
- CARON, Lurdes. *Entre conquistas e concessões: uma experiência ecumênica em Educação Religiosa Escolar*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG/EST, 1997. (Teses e Dissertações, 9).
- FLORISTAN, Casiano. *Teología Práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1993.
- FRAAS, Hans-Jurgen. *Glauben und Lernen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- GRAY, Elizabeth D. Feminist Theology and Religious Education. In: MILLER, C. R. (Ed.). *Theologies of Religious Education*. Birmingham: Religious Education, 1995.
- GROOME, Thomas. *Sharing Faith: a Comprehensive Approach to Religious Education & Pastoral Ministry*. San Francisco: Harper, 1991.
- _____. *Educação religiosa cristã: compartilhando nosso caso e visão*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995.
- NOCENT, Adrien. *Os três sacramentos da iniciação cristã: o pensamento educacional dos mestres e escritores cristãos no fim do mundo antigo*. São Paulo: EPU & Universidade de São Paulo, 1978.
- OLMEDO, Alexandro Moreno. *El aro y la trama: episteme, modernidad y pueblo*. Caracas: Centro de Investigaciones Populares; Valencia: Universidad de Carabobo, 1993.
- PERESSON, Mario L. Educar desde las culturas populares. *Cuadernos de Educación y Cultura*, Bogotá, set. 1994.
- PETTERSEN, Erling; SMITH, Ken; WACHS, Manfredo C. *Estudio sobre confirmación – relatório global*. Geneva: Lutheran World Federation, 04-08/set., 1995.
- PREISWERK, Matthias (Ed.). *Un telar para la educación: avances y materiales*. Curitiba: CELADEC, 1996. (Cadernos de Estudo, 32).
- _____. A questão do método na educação popular e na teologia da libertação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, n. 3, p. 279-291, 1995.

- _____. *Educación popular y teología de la liberación*. San José, Costa Rica: DEI, 1994.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996.
- SCHIPANI, Daniel. *El reino de Dios y el ministerio educativo de la Iglesia: fundamentos y principios de la educación cristiana*. Miami: Caribe, 1983.
- SILVA, Tomás Tadeu da. O projeto educacional moderno: identidade terminal? In: VEIGANETO, Alfredo (Org.). *Crítica pós-estruturalista e educação*. Porto Alegre: Sulina, 1995. p. 245-260.
- STRECK, Danilo R. (Org.). *Educação e igrejas no Brasil: um ensaio ecumênico*. São Leopoldo: Ciências da Religião; CELADEC; IEPG/EST, 1995.
- _____. *Correntes pedagógicas: aproximações com a teologia*. Petrópolis: Vozes; CELADEC, 1994.
- _____. Educação cristã: um diálogo entre a teologia e a pedagogia numa perspectiva latino-americana. In: CELADEC. *Educação cristã: uma proposta de diálogo entre teologia e pedagogia*. Curitiba, 1991. p. 45-68. (Cadernos de Estudo, 26).
- WACHS, Manfredo C. *Confirmação na IECLB: contribuições para um método*. 1995. Dissertação (Mestrado) – IEPG/EST, São Leopoldo, 1995. 248 p.
- _____. *Estudo sobre o ministério da confirmação: relatório da América Latina*. Genebra: Federação Luterana Mundial, 04-08 set. 1995.
- WESTERHOFF III, John (Ed.). *A Colloquy on Christian Education*. Philadelphia: Pilgrim, 1972.

Capítulo 12

Diaconía

Kjell Nordstokke

“¡Iglesia que sirve, sirve!” Este fue el tema del Seminario de Diaconía realizado por la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB) en Rodeio 12 (SC) en septiembre de 1995. El tema anunció a un programa eclesial y a un anhelo por una iglesia que opte por una manera consciente de ser. Presentó a la diaconía como un camino para volver concreta y visible esa opción.

Quien se posiciona de esta manera con relación a la diaconía no tiene como objetivo modelos antiguos elaborados en otros contextos y muchas veces asociados al servicio. Argumenta desde experiencias no sólo brasileñas, arraigado en la lucha del pueblo humilde, identificado con iniciativas para rescatar la dignidad humana y construir la ciudadanía en una sociedad de conflictos profundos.

En Brasil, las iglesias dan nombres distintos a esta práctica. En la Iglesia Católica es común identificarla con las diversas pastorales. Otras iglesias dan la preferencia al término “diaconía”. ¿Por qué utilizar una palabra tan antigua y aparentemente introvertida para designar tal práctica? Queremos, en este capítulo, ofrecer un esbozo de las raíces teológicas de este término y formular algunos puntos a lo que podría ser llamado de “la teología del servir” (o “diaconal”) con referencia especial a la Teología Práctica.

12.1 Observaciones preliminares

La diaconía hasta hoy no ha logrado conquistar un espacio propio en la teología.¹ Ello se manifiesta en el currículo del estudio de Teología, en el que sólo

¹ FUNKE, Alex. Diakonie und Universitäts-theologie – ecine versaäumte Begegnung?, *Pastoraltheologie*, v. 72, n. 4, p. 152-164, 1984; ALBERT, Jürgen. Diakonik – Geschichte der Nichteinführung einer praktisch-theologischen Disziplin., *Pastoraltheologie*,

excepcionalmente es dado un curso sobre diaconía. También en las bibliotecas teológicas se constata la ausencia de este tema; los pocos libros que reflexionan teológicamente sobre la diaconía como mandato y praxis eclesial están normalmente distribuidos en otras áreas.

Por otro lado, desde el principio de la iglesia se registra una intensa práctica diaconal.² A lo largo de los siglos ésta ha asumido distintas formas de actuación, dependiendo de los desafíos concretos y de la manera de colocar motivos y objetivos. Es posible que esta multiplicidad de la práctica diaconal haya contribuido a la dificultad de incorporar la diaconía en la reflexión teológica, principalmente en el ámbito protestante norte-europeo. En esta realidad durante los últimos 150 años, la diaconía pasó por un proceso de institucionalización que resultó en un alejamiento de la comunidad cristiana y en una dependencia cada vez más acentuada de estructuras gubernamentales.³

El proceso de “secularización” de la diaconía, de deshacer sus lazos directos con la comunidad, fue posible desde la comprensión de “iglesia territorial”, que implica una identidad entre la comunidad civil y la religiosa.⁴ Martín Lutero tuvo momentos en los que predicaba una Iglesia que en su estructura misma asumió un mandato diaconal, pero en la práctica entregó esta tarea al liderazgo laico de la comunidad civil (se lee: al príncipe). La implicación positiva de esta opción es la exigencia de lo que más tarde se comprende como “Estado social” (*Sozialstaat*), responsable por el bienestar social de los ciudadanos. La implicación negativa de la misma es el vaciamiento del mandato diaconal de la Iglesia como cuerpo y estructura. Ahora, ésta se limita a las tareas “espirituales”.

Desde la ortodoxia luterana, se ha desarrollado también una sospecha teológica con relación a los intentos de restablecer a la diaconía. La fuerte defensa de la centralidad de la justificativa por la fe llevaba al cuestionamiento de todo lo que pudiese ser comprendido como predicación de la necesidad de buenas obras. Así

v. 72, n. 4, p. 164-176, 1984; PHILIPPI, Paul. Diakonik – Diagnose des Fehlenseiner Disziplin, *Pastoraltheologie*, v. 72, n. 4, p. 177-186, 1984b; WAGNER, Heinz. Ein Versuch der Integration der Diakonie in die Praktische Theologie, *Pastoraltheologie*, v. 72, n. 4, p. 186-194, 1984.

² Se debe utilizar la palabra “diaconal” y no “diácono”, que es un germanismo no consta el diccionario.

³ La agencia *Das Diakonische Werk* en la Alemania Federal contaba en 1984 con 17.873 instituciones y 225 mil funcionarios, financiados principalmente por el gobierno; cf. DEGEN, Johannes. Diaconia como agência no estado do bem-estar social, *Concilium*, v. 218, n. 4, p. 113-120, 1988.

⁴ PHILIPPI, Paul. Diakonie und Sakrament, in: PHILIPPI, Paul. *Diakonica: Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984, p. 130-148.

como la doctrina de los dos reinos justificó una distribución de tareas, dejando a la iglesia la actuación en el régimen espiritual.

La teología moderna, de cuño liberal, dialéctico o neo-confesional, en gran parte ha asumido la misma resistencia a la diaconía como mandato y praxis de la iglesia. Los motivos pueden ser distintos, desde reservas profundas con el pietismo y el programa de renovación eclesial que marcó al movimiento diaconal en el siglo pasado en Alemania hasta la concentración en la predicación como el único medio de acción de la iglesia, principalmente en comunicación con la persona moderna. ¡Parece que el hecho que esta persona moderna normalmente ser presentada como exitosa, en términos sociales, y bien informada intelectualmente no ha molestado a la reflexión, en un enorme contraste con la realidad de nuestro tiempo!

La teología política ha cuestionado a la diaconía por expresar un asistencialismo que implica aceptación del *status quo*. Principalmente la teología de la liberación ha exigido un posicionamiento más radical, analizando las causas ideológicas de la miseria humana y optando por una actuación política para cambiar la sociedad.

Se podría esperar que la Teología Práctica, por su compromiso con la actuación concreta de la iglesia, tuviera más apertura hacia la diaconía. Pero éste no es el caso. En los manuales de Teología Práctica la diaconía normalmente recibe poca importancia, probablemente por causa de los argumentos anteriormente indicados.⁵ En general, la Teología refleja a una iglesia pastor-centrista, enfocando las tareas del pastor y con una imagen del pastor desarrollada durante siglos en el que la iglesia territorial ha permitido al liderazgo de la comunidad concentrarse en las “necesidades espirituales”.

Es obvio que el contexto brasileño exige otro modelo de actuación eclesial. No pesa sólo el hecho que la argumentación de la iglesia territorial ya no puede ser mantenida – contra ciertas tendencias existentes en la teología católica, ¡también aquí en Brasil! Más importante, sin embargo, es la experiencia eclesial y social que demuestra que el antiguo modelo ya no es viable. La iglesia que se limita a “asuntos espirituales” va a ser alienada de la realidad de la mayoría del pueblo brasileño. En último análisis, el fundamento mismo de la fe va a cuestionar tal forma de reduccionismo eclesial.

⁵ Como ejemplos sirven las obras de RÖSSLER, Dietrich, *Grundriss der Praktischen Theologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1986 e OTTO, Gerd, *Handlungsfelder der Praktischen Theologie*, München: Chr. Kayser, 1988. Los dos relacionan la diaconía a la predicación y a la acción social, como “área de acción” del “individuo”. Ignoran a las implicaciones eclesiológicas de la diaconía; consecuentemente, no hay referencia a la diaconía cuando tratan del ministerio.

En las últimas tres décadas, la teología latinoamericana se ha caracterizado por la preocupación social y por el esfuerzo de rehacer a la teología en este contexto. Mientras la teología europea ha visto en primer lugar a la modernidad como el desafío principal y, consecuentemente, se ha dedicado al diálogo con la filosofía y las ciencias humanas, la experiencia latinoamericana ha provocado una reflexión más persistente sobre la relación entre fe y sociedad y una búsqueda de acción para cambiar y transformar situaciones de miseria e injusticia. De esta manera, es distinto del conjunto de la teología europea. Implica un nuevo presupuesto fundamental dirigido hacia la práctica social y, con ello, una apertura hacia una teología de la diaconía.

Como ejemplo de esta apertura, puede ser mencionada la situación de la IECLB, donde una antigua práctica diaconal ha sido marcada, en las últimas décadas, por iniciativas nuevas y principios arraigados en la realidad brasileña.⁶ Los obreros diaconales luchan por espacio en las comunidades y por participación, incluso en el ministerio eclesiástico. En principio, esta Iglesia ya ha aceptado al ministerio compartido y, con ello, a la ordenación de diáconos y catequistas. La teología es desafiada a reflexionar sobre esta nueva situación y elaborar subsidios para una comprensión más profunda de la diaconía en este contexto.

En esta tarea, es importante distinguir entre diaconía y acción política. La primera actúa desde la comunidad y tiene su lógica arraigada en lo que la iglesia es, vive y espera. La otra actúa desde la sociedad, del análisis de la realidad y de opciones políticas e ideológicas. Distinguir no quiere decir separar, y siempre debe haber una comunicación viva entre acción diaconal y acción política. Se trata de una relación de mutuo estímulo y apoyo, pero también de cuestionamiento. Por ejemplo: la comunidad que organiza un programa de visitación a los enfermos también puede hablar sobre la situación de los enfermos en el ámbito político. La práctica diaconal fundamenta el discurso profético en la sociedad. De la misma forma, la acción política puede corregir a la práctica diaconal y volverla más profética. En todo caso, la diaconía no puede sustituir a la acción política, así como la acción política nunca vuelve a la diaconía innecesaria.

Es igualmente importante ver la diferencia entre ética y diaconía. La ética es la reflexión teórica sobre dilemas morales que experimentamos con la finalidad

⁶ Ver a las contribuciones de personas comprometidas en la diaconía en la IECLB publicadas en NORDSTOKKE, Kjell (Org.). *Diaconia: fé em ação*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

de elaborar argumentos para tomar decisiones. La diaconía es acción, a partir de la identidad cristiana, en un contexto de sufrimiento e injusticia, con la finalidad de transformar.

12.2 Terminología

Como ya indicamos anteriormente, es difícil elaborar una definición de la diaconía por causa de su diversidad en la práctica eclesial. Es posible distinguir tres líneas de uso del término “diaconía” y, consecuentemente, tres comprensiones específicas:

- a) Diaconía como acción social desde una motivación cristiana. El movimiento diaconal nacido en Alemania en el siglo 19 es sostenido por esta comprensión. Actualmente la diaconía puede ser considerada pertinente al área de la Teología Práctica, eventualmente vinculada a la ética social y a la responsabilidad socio-política de la iglesia, también al cuidado. Ésta puede ser presentada como una responsabilidad colectiva o individual, expresión de la obediencia de la fe. En el pietismo, muchas veces, es vista como fruto de la conversión.
- b) Diaconía como forma específica del ministerio eclesiástico, eventualmente como uno de los ministerios. En la Iglesia Católica post-Vaticano II hay iniciativas para introducir al “diaconato permanente”.⁷ Dentro de esta propuesta, sin embargo, el diaconato es visto como un ministerio subordinado, y en la práctica sigue siendo el primer escalón en la jerarquía. En el movimiento ecuménico también hay voces fuertes a favor del restablecimiento del diaconato.⁸ En esta comprensión la diaconía ya no está ubicada en la actuación social de la iglesia, sino en su forma estructural y principalmente vinculada a la teología del ministerio.
- c) Diaconía como principio fundamental de la iglesia. En esta línea de comprensión, la diaconía es parte de la reflexión sistemático-teológica como dimensión esencial de la misma naturaleza de la iglesia. A este fundamento eclesiológico algunos todavía añaden al cristológico,⁹ mientras

⁷ GOEDERT, Valter Maurício. *A restauração do diaconato permanente*. São Paulo: Loyola, 1983.

⁸ El “Documento de Lima”, elaborado en 1982 por la Comisión de Fe y Constitución, tuvo un gran impacto en la reflexión eclesiológica de las iglesias-miembros del Consejo Mundial de Iglesias. Cf. CMI. *Batismo – Eucaristia – Ministério*: Documento de Lima. Fé e Constituição; Conselho Mundial de Igrejas. Rio de Janeiro: CONIC; CEDI, 1984. p. 42-47.

⁹ PHILIPPI, Paul. *Christozentrische Diakonie*: ein theologischer Entwurf. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963.

otros enfocan a la implicación escatológica.¹⁰ En este estudio la diaconía es vista como un ejercicio interdisciplinario, pues, además de su desarrollo en el área histórico-sistemática, existe también una elaboración de las raíces bíblicas (fundamentos, ejemplos, imágenes y prácticas desde el AT y el NT). Esta interdisciplinariedad y la conexión imprescindible con la práctica social de la iglesia (que exige otra forma de interdisciplinariedad, a saber, entre teología y ciencias sociales) favorecen, sin embargo, a la localización de la diaconía como materia propia en la Teología Práctica. En la lengua alemana, ha sido propuesto el nombre “diacónica” para esta disciplina.¹¹

En el Nuevo Testamento griego, la raíz *diakon* se encuentra en la forma del verbo *diakonein* (37 veces) y de los sustantivos *diakonia* (34 veces) y *diákonos* (30 veces).¹² El verbo significa “servir” en el sentido más amplio (Lc. 8.3; Mt. 25.44) o vinculado directamente al servir a la mesa (Lc. 17.8; Job 12.12). En Hch. 6.1 se habla de la “diaconía diaria” o “distribución diaria” en la comunidad de Jerusalén. En el versículo siguiente tenemos la expresión *diakonein trapezais* (“servir a las mesas”) que, al final de este relato de la primera crisis interna de la comunidad, es definido como servicio complementario a la par de la “diaconía de la palabra”.

La proximidad a la mesa como espacio especialmente significativo al servicio también se encuentra en los relatos acerca de Jesús. En Lc. 22.27, en la narrativa de la última cena, Jesús se presenta como el que sirve (*ho diakonon*). En el mismo contexto de la cena pascual, él lava los pies de los apóstoles, dándoles un ejemplo del servir (Jn. 13; cf. 12.26: “Si alguien me sirve, sígame ...”)

En las cartas del NT, diaconía es utilizado como un término técnico para designar al servir en la iglesia. La ofrenda organizada por Pablo para asistir a la comunidad de Jerusalén es simplemente llamada “la diaconía” (Ro. 15.31; 2Cor 8.1-6; 9.1,12-13). Igualmente es designada como “diaconía” todo desempeño para asistir o edificar a la comunidad, principalmente por parte de las personas que asumieron

¹⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Diaconía en el horizonte del reino de Dios: hacia el diaconato de todos los creyentes*. Santander: Sal Terrae, 1987.

¹¹ Ya en 1885 el término *Diakonik* fue introducido por Theodor Schäfer. Paul Philippi, durante muchos años director del Instituto de Ciencias de la Diaconía (Diakoniewissenschaftliches Institut) de la Facultad de Teología de Heidelberg (Alemania), le dio un contenido concreto. Sobre el desarrollo de la diaconía como ciencia ver ALBERT, Jürgen; PHILIPPI, Paul. *Diakonie III : Diakoniewissenschaft / Diakonik*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, v. VIII, p. 656-660.

¹² BEYER, Hermann Wolfgang. *Servir, serviço e diácono*, in: KITTEL, G. (Ed.). *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1965., p. 269-290.

liderazgo (1Cor. 16.15; 2Cor. 5.18-19). Dentro de esta línea, se ha desarrollado la comprensión de diaconía como un ministerio específico junto con otros (Ro. 12.7; 1Cor. 12.5), lo que al final hizo que *diákonos* aparezca como designación de un determinado tipo de liderazgo comunitario (Fil. 1.1; 1Tim. 3.8,12). Bo Reicke opina que este título no refleja sumisión, tampoco inferioridad con relación a los demás ministerios, sino simplemente una tarea especial e importante, y recuerda que en el judaísmo existe una tradición de llamar al comisario del rey de diácono.¹³

Asimismo, es notable que exactamente el término “diácono” haya sido elegido para designar al liderazgo de la iglesia, y no uno de los demás términos en uso en el mundo religioso contemporáneo del NT.¹⁴ Diaconía no implica poder de culto, tampoco privilegios o exclusividad, sino en primer lugar disponibilidad para servir a toda la comunidad, “a fin de perfeccionar a los santos para la obra del ministerio (*diakonia*), para la edificación del cuerpo de Cristo” (Ef. 4.12).

Podemos ver en ello claras indicaciones que la comunidad en su manera de ejercer liderazgo quiso dar continuidad al ministerio de Jesús, aquel que “no vino para ser servido, sino para servir [...]” (Mc. 10.45; ver también Jn. 13.12-17; 20.21). El uso del himno cristológico en Fil. 2.5-11 apunta hacia la misma dirección, como también la manera que Pablo habla de su diaconía en Col. 1.24-25.

Estas observaciones no permiten concluir que la comprensión de diaconía en el NT sea unívoca. El uso de los términos griegos todavía es ambivalente, y es bueno recordar que los textos del NT testifican una diversidad eclesiológica y un proceso de institucionalización que todavía no ha sido concluido. Por otra parte, ello no quiere decir que el NT no contenga subsidios fundamentales para la elaboración de una teología de la diaconía. Por ello es posible limitar tal elaboración a un estudio terminológico. También se hace necesario realizar un estudio más sistemático del material neo-testamentario.

¹³ Este uso es encontrado en Ester 2.2 (LXX); cf. REICKE, Bo, *Deacons in the New Testament and in the Early Church*, in: CMI. *The Ministry of Deacons*, Geneva: World Council of Churches, 1965. (World Council Studies, 2), p. 9.

¹⁴ Eduard SCHWEIZER menciona *telas, arche, time e leitourgia* como títulos usados por líderes o dignatarios religiosos de la época, cf. *Die diakonische Struktur der neutestamentlichen Gemeinde*, in: SCHÄFER Gerhard K.; STROHM, Theodor (Eds.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*: ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag. Heidelberg: HVA, 1990. p. 159-185; vea p. 170.

12.3 Jesús – el diácono

Los evangelios nos presentan a Jesús como aquel que “no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos” (Mc. 10.45 par.). Tanto aquí como también en otros textos hay indicaciones que Jesús comprendió a su ministerio a la luz de los cánticos sobre el Siervo de Jehová en Isaías (Is. 42.1ss; 49.1ss; 50.1ss; 52.13ss).¹⁵ Principalmente durante su último viaje a Jerusalén, la imagen del Siervo sufrido del Señor parece haber sido una clave a la interpretación que Jesús dio su vida y su ministerio (Mc. 8.31; 9.31; 10.32-34).

Es importante observar que esta interpretación acontece en un ambiente de expectativa escatológica. El Siervo no es simplemente un siervo cualquier que da un bello ejemplo de una vida altruista. Mucho más que demostrar lo que es amor al prójimo, tenemos en el ministerio (diaconía) de Jesús un evento único, de importancia escatológica. Si el hecho de ser el Hijo del hombre significa aquella figura apocalíptica que el judaísmo contemporáneo esperaba (cf. Dan 7.13-14; Mc. 13.26; 14.62), entonces el aspecto más sorprendente en la predicación y práctica de Jesús consiste en dar a esta figura elevada la “forma de siervo” (Fil. 2.7). La narrativa de la tentación de Jesús (Mt. 4.1-11 par.) presenta esto como opción consciente de Jesús y como expresión de servicio a Dios (*latreuseis* – Mt. 4.10). Es obvio que este relato está íntimamente vinculado al del bautismo de Jesús. En este, se anuncia que Jesús es el Hijo amado de Dios, mientras la narrativa de la tentación deja clara la opción del Hijo en su misión.

Para los discípulos esta opción de servir continuó incomprendible hasta el final. En el camino a Jerusalén, sin duda un momento de angustia y expectativa, ellos sienten la importancia escatológica del evento del cual forman parte, por ello empiezan a imaginar posiciones de poder para sí (Mc. 10.35ss). Ellos son, sin embargo, severamente reprendidos por Jesús. En este momento escatológico, Jesús anuncia una inversión de los conceptos de este mundo: ser grande ahora no es él que domina y quiere ser el primero, sino el que sirve a todos. Esta situación es algo totalmente nuevo, traído por el “propio Hijo del Hombre”. La venida de él es un servir que salva y libera, es vida dada “en rescate por muchos”. Es la misma opción por el servir que se manifiesta aquí.

¹⁵ Los estudiosos no están de acuerdo acerca de esta tesis, que es defendido, entre otros, por JEREMIAS, Joachim. *Neutestamentliche Theologie*.: Gütersloh: Gütersloher, 1971., Erster Teil: die Verkündigung Jesu, p.272-284.

Hay indicaciones que Jesús vio a su servir como un sacrificio pascual. Es interesante que en Lucas estas palabras sobre el servir sean pronunciadas en el contexto de la última cena (Lc. 22.24-27). Aquí tenemos la expresión “en el medio de vosotros yo soy como el que sirve (*ho diakonon*)”. No queda duda que Jesús interpretó a esta cena en términos escatológicos (Lc. 22.18), como una anticipación de la cena mesiánica. También está claro que es exactamente su servir que posibilita a la apertura hacia esta nueva realidad.

En Jn. 13 esta imagen de Jesús, el Diácono, es presentada de forma un poco distinta. Aquí también está claro que el servir de Jesús no se limita a ser un ejemplo ético, sino constituye una realidad nueva que solamente él puede traer. Por ello él dice a Pedro: “Si no te lavare, no tendrás parte conmigo” (Jn. 13.8). Así queda claro que servir, en el caso de Jesús, no es sólo una expresión de humildad, sino en primer lugar un evento escatológico que crea algo totalmente nuevo.

También es ejemplo, pues los discípulos son llamados a vivir lo que esta novedad trae. Lo que posibilita el seguimiento de Jesús, sin embargo, no es una nueva ética que implique una voluntad de ser humilde y bondadoso. Aquí también es el nuevo momento escatológico que garantiza una comunión profunda entre Jesús y su pueblo. Se trata de una unidad orgánica, igual a una vid y sus ramas (Jn. 15.1-10). De esta manera la figura del maestro se vuelve parte de la identidad de su pueblo. Así como él fue enviado, también ellos son enviados (Jn. 20.21).

Por medio de esta comprensión, el fundamento cristológico de la diaconía se expresa en términos ontológicos, y no solamente en términos éticos, como muchas veces sucede en la tradición del movimiento diaconal del siglo 19, fuertemente relacionado con el pietismo y una espiritualidad individualista. Por otra parte, este carácter ontológico tiene consecuencias importantes a la eclesiología, pues indica una dimensión diaconal de la propia identidad de la iglesia.

12.4 Diaconía comunitaria

Por tener este fundamento, la diaconía no puede ser considerada algo accidental en la vida comunitaria, o simplemente como una actividad de un grupo especialmente interesado en asuntos sociales. La identidad eclesiológica de la diaconía hace que ésta no pueda ser igualada a la acción social, aunque en la práctica pueda tomar una forma semejante.

La manera diaconal de ser de la iglesia tiene como función tanto la vida interna de la comunidad como su misión en el mundo. El episodio relatado en Hch. 6.1-6 revela la importancia que los líderes de la comunidad primitiva daban al conflicto social. Lo que estaba en juego no era simplemente un sistema mejor de distribuir el pan, sino la unidad misma de la comunidad y, con ello, su identidad. Podemos concluir que “el servir a las mesas”, mucho más que servir a los necesitados, pretende velar por la cualidad mesiánica de la comunidad, donde nadie pasa hambre y donde hay distribución justa.

Observamos a este mismo pensamiento en los argumentos de Pablo a favor de la ofrenda a los pobres en Jerusalén (2Cor. 8-9). En ningún momento el apóstol se refiere a la crueldad de la pobreza para entonces apelar a los sentimientos de caridad. El punto de partida es la gracia revelada en Jesús, “que por amor a vosotros se hizo pobre, siendo rico” (8.9), posibilitando a una nueva manera de convivir, marcado por igualdad y solidaridad: “Porque no digo esto para que haya para otros holgura, y para vosotros estrechez, sino para que en este tiempo, con igualdad” (8.13-14). Vista de esta forma, la ofrenda expresa gratitud a Dios por su gracia, pues “la ministración de este servicio no solamente suple lo que a los santos falta, sino que también abunda en muchas acciones de gracias a Dios” (9.12). La acción diaconal, en este caso expresada por medio de una ofrenda, también está vinculada al culto, pues ésta traduce lo que se celebra en el culto: la gracia de Dios experimentada en la fe, esperanza y amor.

La metáfora del cuerpo es utilizada en el mismo sentido. Un miembro necesita del otro, y “los miembros del cuerpo que parecen más débiles, son los más necesarios” (1Cor. 12.22). El cuerpo es de Cristo; así, su identidad es dada y garantizada, y la responsabilidad de la comunidad es mantener a este cuerpo unido. Para ello, los apóstoles recomiendan que “los miembros todos se preocupen los unos por los otros” (12.25). El verbo *merimnáō*, utilizado aquí, significa “preocuparse” y expresa una ansiedad por la vida, no por la propia vida, (cf. las palabras de Jesús sobre no preocuparse, en Mt. 6.25-34), sino por la vida del otro y de toda la comunidad.

Estos textos del Nuevo Testamento pueden dar la impresión que la diaconía se limite a los miembros de la comunidad. Esto naturalmente no es el caso, como revelan los relatos de la iglesia antigua sobre la actuación diaconal. La diaconía fue comprendida como parte integrante de su misión, y de una forma tan incondicional, principalmente en la práctica de la hospitalidad, que fue necesario advertir sobre riesgos de abuso. En Didaqué 11-13 son elaboradas algunas reglas para evitar tal abuso:

cada uno que viene en nombre del Señor debe ser recibido. Pero debe ser examinado y, si quiere quedarse hospedado más que tres días, debe trabajar para ganar su propia comida. La comunidad debe cuidar para no ser explorada por un *christemporos*, eso es, una persona que hace de la fe cristiana un negocio.¹⁶

Toda misión, sin embargo, sea la predicación o la diaconía, parte desde lo que la comunidad vive y celebra. No se puede imaginar una práctica diaconal que no esté arraigada en la vivencia comunitaria. Es bajo este aspecto, como también por el hecho que la comunidad era compuesta por personas pobres que pasaban por muchas necesidades, que deben ser leídas las palabras de Gl. 6.10: “Así que, según tengamos oportunidad, hagamos bien a todos, y mayormente a los de la familia de la fe”.

En todo caso, este eslabón fundamental con la vida comunitaria implica un cuestionamiento radical de la comprensión, bastante común en nuestro medio, que identifica a la diaconía con proyectos de desarrollo o con instituciones sociales sin la mínima conexión a la comunidad local. En Brasil, la lógica de la acción social combinada con la posibilidad de financiación del exterior ha llevado a una concepción secularizada, institucionalizada y aún profesionalizada de la diaconía. Ahora, la tarea es arraigar nuevamente la diaconía en la comunidad y, con ello, rescatar la dimensión diaconal de la vida comunitaria.¹⁷

Caben todavía algunas palabras sobre las instituciones diaconales como, por ejemplo, ancianatos, guarderías u hospitales.¹⁸ Siempre habrá desafíos diaconales que exigen una actuación más amplia de lo que puede ser realizado en la comunidad y por ello necesitan de una estructura más firme y de una actuación continua y profesional. Esto vale, por ejemplo, a los que quieren trabajar con dependientes de drogas o con personas que sufren de serias enfermedades mentales. Principalmente en situaciones en las que nadie se preocupa por tales grupos, la iglesia no debe descartar la posibilidad de asumir esta tarea, aunque ello implique un proyecto más complicado, con instalaciones propias. Es de suma importancia, sin embargo, que esto sea hecho con toda la sobriedad y mucho realismo referente a las necesidades de recursos humanos y financieros. Valen aquí las palabras de Jesús acerca del constructor de una torre (Lc. 14.28-30). Es recomendable que tales iniciativas no sean demasiado grandes y que

¹⁶ WENGST, Klaus (Ed.). *Schriften des Urchristentums*. München : Koösel, [s.d.], p. 83-87.

¹⁷ Ésta también es la conclusión de MOLTSMANN al analizar la situación de la iglesia alemana. Cf. MOLTSMANN, J. *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984. p. 36.

¹⁸ NORDSTOKKE, 1995, p. 31-35

puedan servir como señal profética en la sociedad para despertar la responsabilidad pública a favor de los grupos olvidados.

La institución diaconal siempre corre el riesgo de perder el contacto con la comunidad local. Esto trae consecuencias negativas, no sólo a la institución, sino también a la comunidad. Por ello, es muy importante invertir en iniciativas que pretendan fortalecer una interacción activa entre las dos. Esto puede acontecer en varios niveles, desde visitas y participación de voluntarios de la comunidad en la vida de la institución hasta programas de información mutua y apoyo financiero. En todo caso, es importante no limitar esta cooperación a la actuación del pastor u otros obreros. Es siempre bueno recordar que los residentes de las instituciones no son solamente clientes, sino personas, aunque pasen por dificultades. Normalmente tienen familiares y amigos en la comunidad que se preocupan por ellas y, si no los tuvieran, siempre habrá otras personas motivadas para volver a la institución más humana y a la comunidad más diaconal.

12.5 Ejes fundamentales de la práctica diaconal

La diaconía de la iglesia antigua se caracteriza por dos movimientos que parten desde su identidad cristológica: el primero es la visita, la disponibilidad de ir al encuentro de la persona necesitada o excluida. El otro es la hospitalidad, que implica recibir a esta misma persona e incluirla en el ambiente propio más importante, principalmente en la comunión de mesa.

El fundamento de esta práctica se encuentra en la memoria liberadora de Jesucristo. La venida de él al mundo fue interpretada como visita divina con la finalidad de salvar a lo que estaba perdido. En el cántico de Zacarías, Dios es bendito “que ha visitado y redimido a su pueblo” (Lc. 1.68) y, cuando Jesús resucitó al hijo de la viuda de Naín, “Dios ha visitado a su pueblo” (Lc. 7.16).

La alabanza a Dios expresa la importancia de esta visita. Ésta recuerda a la liberación de la esclavitud en Egipto y confiesa este nuevo evento como visita maravillosa de Dios (Ex. 3.16; 4.31). Dios visita para oír el clamor de su pueblo y para abrir el camino de la liberación. Es una acción escatológica, pues inaugura a un nuevo tiempo de salvación, “Por la entrañable misericordia de nuestro Dios, con que nos visitó desde lo alto la aurora, para dar luz a los que habitan en tinieblas y en sombra

de muerte; para encaminar nuestros pies por camino de paz” (Lc. 1.78-79). Así, la visitación mesiánica promete gracia, esperanza y nueva vida; ésta libera y transforma.

Otra característica fundamental en la interpretación de la acción mesiánica de Jesús es su invitación a la comunión de mesa. Su hospitalidad con los excluidos fue considerada escandalosa (Lc 5.29-32; 7.36-50); sin embargo, él declaró esta práctica como ejemplar del reino de Dios, pues para él son invitados, “los pobres, los mancos, los cojos y los ciegos” (Lc 14.21).

Así como la celebración de la Pascua recordaba a los judíos de la liberación de la esclavitud en Egipto, ésta también apuntaba hacia el futuro, en la esperanza de la era mesiánica. Más concretamente, esta esperanza se manifestó en la visión de un banquete abundante, una fiesta alegre que nunca va a llegar al fin. La hospitalidad de Jesús es vista dentro de esta expectativa. Cuando él alimentaba a la multitud en el desierto, le recordaron que la Pascua estaba cerca (Jn. 6.4). También la última cena con los discípulos es comprendida en esta dimensión escatológica (Lc. 22.14-18).

La práctica de visitación y de hospitalidad en la iglesia antigua debe ser vista en esta perspectiva escatológica. Ésta quiso dar continuidad a aquellos signos del reino que Jesús había dado y así “hacer de la tierra un cielo”, como predicó João Crisóstomo.¹⁹ La diaconía no quería ser sólo una expresión del amor al prójimo – claramente ésta también era esto – pero, además, una constante anticipación del reino y una vivencia de lo que la fe vuelve presente a la comunidad.

Es en esta perspectiva que debe ser leído el envío de los setenta (Mc. 6.7-13), y ésta es válida también a las amonestaciones a la hospitalidad (Ro. 12.13; Heb. 13.2; 1Pe 4.9). La diácona Febe es alabada por “haber ayudado a muchos” (Ro. 16.2), una expresión que probablemente exalta a su hospitalidad. De esta forma, el liderazgo comunitario exigía hospitalidad (1Tim. 3.2; 5.10), de una forma marcada por la identidad cristiana, recordando la práctica de Jesús y sus palabras.

También hoy la visitación y la hospitalidad constituyen los ejes fundamentales de la práctica diaconal. Desde este hecho es posible hacer algunas observaciones importantes:

¹⁹ Acerca de la diaconía en la iglesia antigua ver BROX, Norberto. “Fazer da terra um céu” – diaconia na Igreja primitiva, *DIACONIA, Concilium*, n.º 218, p. 45-52; SCHNEEMELCHER, Wilhelm. Der diakonische Dienst in der alten Kirche, in: KRIMM, H. (Ed.). *Das diakonische Amt der Kirche*. 2. ed. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962. [1. ed.: 1953].

- a) La práctica de visitación y hospitalidad no exige recursos financieros, no depende de construcciones o verbas del exterior. No existe ninguna comunidad tan pobre que no pueda realizar algo en esta área.
- b) A la práctica de visitación y hospitalidad, ser diaconal es necesario que se dirija a los excluidos y olvidados. Esta práctica es más que mantener lazos de amistad o atender determinadas necesidades burocráticas de la comunidad. Ello no significa que ésta solamente se dirija a personas de afuera de la comunidad. También adentro de la comunidad hay personas que pasan por dificultades. El hecho de muchos miembros de vivir alejados de la vida comunitaria puede tener motivos diversos. La visitación expresa solidaridad y disponibilidad de oír al otro, y disposición para defenderlo donde él no tiene voz ni tiempo. A la vez, la visitación nunca puede ser practicada de manera aislada de la hospitalidad; por ello también expresa una invitación a vivir juntos, a participar y celebrar.
- c) Todos pueden participar de la práctica de visitación y hospitalidad. Ésta no es una tarea sólo del pastor o del diácono. Pero esta práctica no se realiza automáticamente; se hace necesario que haya alguien que idealice, movilice y oriente. Es parte de la formación diaconal ser entrenado para organizar este tipo de actuación y saber trabajar con voluntarios en esta actividad.

12.6 La organización de la diaconía

No hay duda que, en principio, la diaconía no necesita de organización o de personas profesionales para ser realizada. Así como la palabra “casualmente” indica en la narrativa del buen samaritano (Lc. 10.31) que hay muchas situaciones imprevistas que desafían al servir. En este sentido, podemos hablar de la diaconía en el sentido más amplio, o diaconía general “de todos los creyentes”.

Sin embargo, de esto no se debe concluir que no sea necesario organizar a la diaconía en la comunidad. La organización ayuda a la comunidad a ser más consciente y objetiva en la actuación diaconal.²⁰ Así que, también debemos hablar de la diaconía en el sentido específico, designando lo que la comunidad o la iglesia organiza para realizar su mandato diaconal.

²⁰ NORDSTOKKE, Kjell. O ministério diaconal na comunidade local: impulsos da teologia da libertação para uma reformulação do diaconato. *Estudos Teológicos*, v. 34, n. 2, p. 140-149, 1994.

Hay razones para decir que el nivel de organización refleja la importancia que es dada a determinados retos. La importancia del culto se manifiesta por medio de horarios fijos, por la frecuencia, por la liturgia y por la presencia del liderazgo de la comunidad. La importancia de la formación pastoral se evidencia por el establecimiento de seminarios teológicos y de currículos académicos. La importancia o no importancia de la diaconía puede ser detectada por medio de indicadores semejantes. Es muy probable que la comunidad que no incluye a la diaconía en su plan de actuación y no define áreas de trabajo, simplemente no dé prioridad a la diaconía. Limitada a iniciativas espontáneas, la diaconía deja de ser una actuación comunitaria, siendo individualizada y privatizada.

Organización implica liderazgo. Sin liderazgo diaconal difícilmente habrá una buena organización y una buena planificación en el área diaconal. Paul Philippi recuerda que en el Nuevo Testamento diaconía quiere decir “la dimensión social de la responsabilidad de liderazgo de la iglesia o comunidad” y que el carácter comunitario no puede ser aislado de la tarea de dirigir a la comunidad.²¹

Para facilitar a la organización de la diaconía, la comunidad puede establecer al diaconato. Éste puede consistir de un grupo de personas que asume la responsabilidad de planificar, orientar y coordinar las iniciativas diaconales de la comunidad. Puede, por ejemplo, reclutar y preparar visitadores. O puede tomar iniciativas para que la comunidad responda a desafíos sociales de la realidad en la que vive.

En muchas iglesias, diáconos o diáconas tienen como responsabilidad principal coordinar y liderar al diaconato. Esto significa que estos obreros no asumen el trabajo diaconal para monopolizarlo, sino para movilizar y animar a toda la comunidad, contribuyendo así a que la actuación pueda ser planificada y analizada profesionalmente. Además de esto, la presencia de un obrero o una obrera diaconal vuelve visible que la diaconía forma parte del ministerio de la iglesia, que es algo constante y no solamente accidental en su actuación.

12.7 Metodología diaconal

La diaconía es interdisciplinaria. Tanto en la práctica como en la teoría, ésta representa un encuentro de saberes distintos, principalmente entre la teología y

²¹ PHILIPPI, Paul. Geschichte der Diakonie, in: *Theologische Realenzyklopädie*, v. VIII, p. 621.

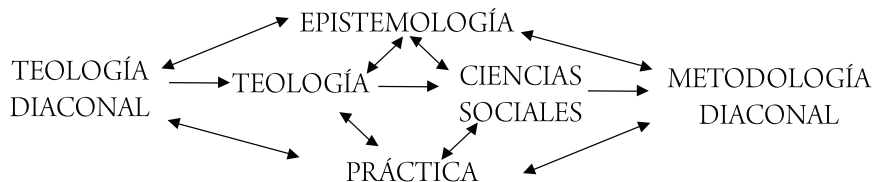
las ciencias sociales. La teología se manifiesta en primer lugar en la pregunta por la identidad, por los valores fundamentales, por la motivación, por los objetivos y por la manera de actuar. Las ciencias sociales contribuyen con subsidios para analizar la realidad y los desafíos concretos, presentan métodos de intervención e instrumentos para evaluar críticamente los resultados de la acción.

La formación diaconal apunta exactamente a la adquisición de capacidad en esta área. Ésta es distinta de la formación pastoral, en la cual hay otras formas de interdisciplinariedad, principalmente con las ciencias humanas. Este hecho puede ser visto como un argumento más de la diversificación del ministerio eclesial: mientras el pastor y la pastora son entrenados para interpretar situaciones a la luz de la palabra de Dios, el diácono y la diácona son entrenados para intervenir en situaciones para transformarlas a la luz de esta misma palabra.

Pero ello presupone interdisciplinariedad y no meramente multidisciplinariedad, que sería el caso cuando saberes distintos simplemente operan a la par, pero sin fructificar uno a otro. Ésta puede ser la situación en un ancianato donde la teología sea limitada a las actividades en la capilla, mientras el resto del cuidado es orientado por los profesionales seculares.

Interdisciplinariedad vislumbra una actuación integral que resista a toda la tendencia de fragmentación. Pero también implica integración teórica. Por una parte, encauza la celebración de una teología diaconal que integre la reflexión que parte desde la práctica. Por otra parte, conduce la producción de una metodología diaconal que ponga el saber de las ciencias sociales en el contexto específico de la actuación diaconal.

Para ilustrar esto presentamos lo siguiente:



Por “epistemología”, en este contexto, se entiende la reflexión sistemática sobre el contexto específico de la teoría diaconal. Tanto ésta como una referencia a lo que

la diaconía concretamente hace, su práctica, son condiciones fundamentales a la elaboración del saber diaconal. Dentro de este esquema la diaconía aparece como una nueva disciplina que, como ya ha sido indicado anteriormente, en Brasil pasamos a llamar de Diaconía.

Podemos ilustrar esto con el siguiente ejemplo:

La comunidad quiere desarrollar una práctica diaconal relacionada a personas con discapacidades físicas. ¿Cuáles son los pasos de este proceso según el esquema anterior?

- a) **TEOLOGÍA:** Identificar en la fe cristiana motivos vinculados al tema, por ejemplo, antropología cristiana, la práctica de Jesús, valores y ética cristiana, etc.
- b) **CIENCIAS SOCIALES:** La realidad social de las personas con discapacidades físicas, métodos de trabajo para incluirlas en la sociedad y para superar barreras físicas, sociales y culturales.
- c) **PRÁCTICA:** Puntos de encuentro de A y B en la práctica diaconal. ¿Qué es lo que ya existe de proyectos y programas en esta área? ¿Qué tipo de iniciativas ya fueron tomadas? ¿Cómo se expresa la interdisciplinariedad? ¿Qué hay de avances y problemas?
- d) **EPISTEMOLOGÍA:** Puntos de encuentro de A y B en el nivel teórico. ¿Hay comunicación entre el saber teológico y el saber de las ciencias sociales? ¿Cómo se manifiesta el contexto en cuanto el factor estructural para la elaboración del saber?
- e) **METODOLOGÍA DIACONAL:** Elaboración de un nuevo saber práctico a partir de C y D. Por medio de éste se propone lo que sería una acción diaconal ante el desafío de las personas con discapacidades físicas, una metodología que lleve en serio tanto a la realidad de estas personas como al contexto de la comunidad cristiana como espacio de esta actuación.
- f) **TEOLOGÍA DIACONAL:** Elaboración de un nuevo saber teológico a partir de C y D. Por medio de éste son identificadas nuevas perspectivas y temas a la reflexión teológica, como por ejemplo, el lugar privilegiado de las personas con discapacidades en la práctica de Jesús.

Este proceso es por naturaleza circular. La teología diaconal presenta subsidios importantes a todo lo que es teología y a ayudar a ser más contextual y humana. De la

misma forma, la metodología diaconal puede iniciar un diálogo muy fructífero con las ciencias sociales, entre otras cosas a partir de la importancia que da al contexto y a los sistemas de valores como parte fundamental de todo trabajo social.

La presencia del saber de las ciencias sociales ayuda a la diaconía a evitar prácticas asistenciales o paternalistas, formas que antiguamente, muchas veces, marcaron su actuación. Dentro de la coyuntura actual de acción social se recomiendan asociaciones e interacciones con otros agentes sociales. Hoy ya no se habla con la misma convicción de movimientos y organizaciones populares como instrumentos de la transformación social. Hay también más realismo al hablar de las limitaciones y de las posibilidades de actuación de las organizaciones no gubernamentales (ONGs). En esta nueva situación hay espacio para una variedad muy grande de actores, incluso la diaconía, cada uno con su identidad y característica propias.

Esto quiere decir que la diaconía no necesita organizarse como si fuera el deber de ésta resolver todos los problemas sociales y necesidades humanas. También significa una libertad radical de establecer prioridades y dejar marcas de calidad en lo que se hace. Pues son estas características que sirven como señales proféticas de lo que la comunidad cree y espera.

En el caso de la diaconía, no existe señal sin realidad concreta: sin asistencia concreta en situaciones de sufrimiento y necesidad. Asistir al otro no implica automáticamente asistencialismo; ¡si fuera así, caeríamos en un cinismo insoportable! Por otra parte, la señal es la fuerza que trasciende al acto concreto, como protesta contra los mecanismos de exclusión o como anuncio de un futuro que todavía se puede esperar.

Otra cosa que la diaconía aprende con las ciencias es a actuar dentro de un esquema de planificación, con identificación de metas y objetivos concretos. Se usan métodos apropiados para realizar lo que es planificado. Se sabe relacionar procesos sociales a la aplicación de recursos financieros. Hay sistemas profesionales de evaluación y se sabe corregir el rumbo cuando es necesario.

Entre los métodos más interesantes de la disciplina llamada “servicio social” se destaca la intervención para fortalecer la red de relaciones sociales.

Todo ser humano vive en un sistema de distintas redes sociales: familia, vecindad, compañeros de trabajo, grupo de amigos, comunidad religiosa. En estas

redes la persona desarrolla su identidad, sus valores, su autoestima, y también obligaciones sociales y morales.

La importancia de las redes sociales no se encuentra solamente en los valores que éstas presentan, pero, en primer lugar, en su capacidad de asistir, o más aún, soportar al punto más débil de la red. Por ejemplo, si en una vecindad una persona que vive sola se enferma, los vecinos van a estar atentos a ayudar hasta que la enfermedad pase.

Para los estudiosos de la acción social, las redes sociales son de suma importancia en los momentos de intervención. Una razón de esto es que la red implica igualdad y reciprocidad. Si un vecino es asistido, no es porque él es un pobrecito que no sabe cuidar de sí mismo. Podría ser cualquiera, y la ayuda tiene como objetivo la recuperación del otro, manteniendo la visión de igualdad. Dentro de este sistema hay interdependencia; uno no puede vivir sin el otro. Esto es especialmente importante en los momentos de crisis; si un miembro pasa por un problema, puede haber sustituciones temporarias o eventualmente cambios de funciones. La red no depende de sólo un hilo, ésta es una tela.

En una situación de crisis, el profesional no debe monopolizar la actuación, sino movilizar la red social alrededor de las personas implicadas. Muchas veces la crisis es el resultado de una red debilitada, lo que puede ser motivado por otros factores más, como por ejemplo, cambios profundos en la vida de la persona: migración hacia la ciudad, muerte del cónyuge, pérdida del empleo. En estos casos, la intervención social debe buscar el fortalecimiento en la red social, por ejemplo, estimular a una participación más activa en la comunidad o en grupos de interés.

Íntimamente relacionado con este método está el trabajo con grupos y también el trabajo con voluntarios. En todo esto, el profesional puede ser un multiplicador de saberes. Asume el rol importante de liderazgo, pero es un liderazgo que dinamiza y moviliza a otros.

12.8 Desafíos de la Teología Práctica

Al principio se afirmó que la teología académica, incluso la Teología Práctica, en general ha dejado de un lado a la diaconía. ¿Sería posible y deseable cambiar esta tradición? ¿Cuáles podrían ser, si este fuere el caso, algunos desafíos de la Teología Práctica en este camino de recuperar a la diaconía como práctica eclesial y reflexión teológica?

a) *Diaconía y culto*. Una tarea importante sería la de rescatar a la dimensión diaconal del culto cristiano.²² Observamos que en la Biblia siempre hay una íntima relación entre servir a Dios y servir al prójimo (ver, por ejemplo, en el Antiguo Testamento: Dt. 10.12-19; 1Cor 16.1-6; Is. 1.10-17; en el Nuevo Testamento: Hch. 6.1-6; Heb. 13.15-16; Tg 1.27). Hoy en día, en nuestra liturgia hay por lo menos tres momentos que expresan a una clara identidad diaconal:

El primero es el *Kyrie eleison*, el clamor del pueblo oprimido y desamparado. Este grito parte desde la realidad social y marca el derecho de presencia en el culto de los excluidos y necesitados. La forma griega recuerda casos en el Nuevo Testamento cuando Jesús atendía a pedidos de misericordia, como por ejemplo, el ciego cerca de Jericó (Mc. 10.46-52 par.). En ese entonces, como también ocurre en los cultos hoy en día, los discípulos querían reprimir el clamor por la misericordia. Esta preocupación de callar al miserable puede tener motivos distintos, desde teológicos hasta estéticos en defensa del culto bonito y digno. En la narración referida observamos que Jesús pronto se detuvo y llamó al ciego a acercarse. En cierto sentido, el *Kyrie eleison* es la presencia de este mensaje en el culto y en el momento en el que los más excluidos tienen el derecho de llegar a la presencia del Señor para articular sus clamores.

El segundo es el momento de intercesión en el que la comunidad ora a favor de los necesitados. En muchos lugares existe la práctica que toda la comunidad es invitada a mencionar personas a ser recordadas o incluso formular una oración espontánea. Así la intercesión parte desde la vida como ésta es experimentada en la comunidad. En algunas iglesias, el diácono colabora como ministro en esta parte del culto, principalmente por causa de su proximidad con las personas que pasan por dificultades.

El tercero es, sin duda, el momento más importante es la celebración de la Santa Cena. Hay muchos textos en el Nuevo Testamento que enseñan que la Cena no es comprendida como un evento estrictamente ceremonial, sino también tiene profundas implicaciones sociales. El texto clásico de este tema es 1Cor. 11, donde Pablo clasifica como indigna la celebración que no respete a los pobres, llegando al punto de perder su identidad como Cena del Señor.

Vista bajo la perspectiva de la diaconía, la Cena es el gran momento de hospitalidad divina. En la mesa del Señor es alimentado el que tiene hambre, es incluido a la comunión al excluido, es anunciada la dignidad de los pobres y pequeños. En esta mesa los valores de este mundo son invertidos.

A la vez, la Cena es el momento de capacitación al servir. En la iglesia antigua los diáconos llevaban el pan que restaba de la Cena a los pobres y enfermos. La visitación diaconal de la comunidad parte exactamente desde la hospitalidad divina.

- b) *Predicación y diaconía.* En muchas comunidades la diaconía es simplemente silenciada, incluso donde hay acción diaconal. Ello puede tener muchas razones, desde el arte de predicar del protestantismo cultural hasta la dificultad de la teología luterana de trabajar con la práctica cristiana, principalmente con todo lo que recuerda buenas obras. Así, la homilética es desafiada a desarrollar más el saber en esta área, para que la predicación pueda liberar a la comunidad a una actuación diaconal consciente. Ello implica que el predicador sepa distinguir entre ley y evangelio, entre acción comunitaria y acción individual, y entre ética y diaconía.
- c) *Diaconía y misión.* El término “misión” puede ser definido de dos maneras, o en un sentido más amplio, designando a toda la actuación de la iglesia con relación al mundo al cual es enviada, o en un sentido más limitado, refiriéndose a la actividad de propagar la fe cristiana más allá de los límites de la comunidad (cf. artículo del capítulo 9). En la primera definición, la diaconía forma parte de la misión; en la segunda es una articulación distinta del mismo mandato, que tiene su unidad en el discipulado cristiano. El fundamento de esta unidad se encuentra en el ministerio de Jesús y en su manera de integrar palabra y acción.

Permanece, así, como tarea constante de la teología repensar la relación entre estas dos articulaciones, principalmente en la práctica de la iglesia. Fácilmente acontece una separación entre las dos, lo que puede resultar en una misión proselitista o en una diaconía secularizada. Igualmente, una articulación no puede comprender a la otra como un simple instrumento, lo que es el caso si la acción diaconal tiene como meta aumentar el número de miembros de la comunidad. Por ello es fundamental percibir que se trata de dos articulaciones distintas; cada una tiene su propia finalidad y

no puede ser definida exclusivamente a partir de la otra, y menos todavía substituir por la otra.

- d) *Ministerio compartido*. En 1993 fue lanzado el documento “Ministerio compartido –una propuesta para la IECLB”. Éste parte desde un anhelo por una iglesia más acogedora, participativa y abierta. Relaciona este anhelo con una reflexión sobre la estructura de la comunidad y recomienda una nueva visión del ministerio eclesiástico, desarrollado “en gran multiplicidad de servicios y funciones”. Hace referencia en especial al trípode fundamental de predicación, enseñanza y diaconía, y se relaciona con éstos el servicio del pastor, del catequista y del diácono.

El llamado pastor-centrismo fue desarrollado en una tradición eclesial que virtualmente sólo conocía un tipo de ministerio. La decisión de introducir al ministerio compartido puede ser un paso muy importante en el proceso de posibilitar otras formas de liderazgo en las comunidades. Pero nadie debe ilusionarse: el pastor-centrismo puede muy bien sobrevivir a esta iniciativa. Los “nuevos” ministerios van a tener mucha dificultad en ser aceptados por las comunidades. Ellos tienen poca tradición en el contexto brasileño, por ello siempre va a ser más fácil para una comunidad apostar a un pastor más que contratar a personas de otro ministerio, pues la forma de actuación pastoral es conocida desde generaciones pasadas.

El ministerio compartido va a ser realizado si esta iniciativa fuere presentada solamente como una medida práctica, por ejemplo, para emplear ministros y ministras de distintas categorías que quieren trabajar en la iglesia. Es necesaria un fundamento eclesiológico que se manifieste en la comprensión teológica del ministerio. De esta manera, también es un reto la formación teológica, en especial a la Teología Práctica.

- e) *El ministerio pastoral y su dimensión diaconal*. La diversidad de dones y ministerios no debe, sin embargo, ser interpretada como una compartimentación. Sería equivocado comprender que el pastor está exento de la vocación diaconal porque otros son llamados al ministerio diaconal. Todo lo contrario, todo liderazgo en la iglesia y todo tipo de servicio cristiano tienen, según el testimonio bíblico, una expresión diaconal.

En el ejercicio del ministerio pastoral esto es un desafío constante: en la predicación, en las visitas, en la manera de trabajar con colaboradores, en la forma de hablar sobre los necesitados y excluidos, etc. El pastor o la pastora también deben ser entrenados para la práctica diaconal. Pero este entrenamiento debe ser relacionado con su profesión pastoral, que en varios aspectos es distinta de la profesión diaconal, que es propia de ministros diaconales.

La Teología Práctica debe contribuir para la elaboración de este saber diaconal, relacionado con las diversas formas de servir en la iglesia y la buena interacción entre éstas.

12.9 Conclusión

A lo largo de este ensayo fueron elaborados dos principios fundamentales para la comprensión de diaconía: primero, su dimensión eclesiológica como naturaleza dada a la unidad de la iglesia con Cristo. Segundo, su manifestación práctica, principalmente en la forma de organizarse como comunidad cristiana y actuar a favor de los necesitados y excluidos.

En estas dos líneas se experimenta la dialéctica entre el “ya” y “todavía no” de la fe cristiana, de la realidad dada por la gracia divina en Jesucristo, pero que todavía no se realiza plenamente. Es, por una parte, un momento de anuncio: usted ya es. Por otra parte, un momento de amonestación: ¡sea lo que usted ya es! Esta simultaneidad garantiza una identidad que “Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta” (1Cor. 13.7). Implica lucha, fracasos, pero también realizaciones.

Sin esta dialéctica se corre el riesgo de dejar la práctica de ser el criterio exclusivo en la evaluación de la iglesia. Ello sería un falso tipo de orto-praxis que descalifica al que no tiene la práctica correcta.

Afirma que la iglesia es diaconal por naturaleza, no implica triunfalismo tampoco activismo. Esta afirmación, en primer lugar, es Cristo-céntrica, pues anuncia a lo nuevo ser traído y operado por Cristo y en él mismo. Pero declara también la necesidad de luchar para realizar lo que la iglesia ya es, no desde un voluntarismo de derroche, sino bajo la palabra del Señor, “Pero ahora en Cristo Jesús, vosotros que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido hechos cercanos por la sangre de Cristo” (Fil. 2.13).²³

²³ BACH, Ulrich. “Mas sob tua palavra.” – em favor de uma Igreja diaconica., *Concilium*, v. 218, n. 4, p. 131-139, 1988.

Bibliografia

- ALBERT, Jürgen. Diakonik – Geschichte der Nichteinführung einer praktisch-theologischen Disziplin. *Pastoraltheologie*, v. 72, p. 164-176, 1984.
- BRAKEMEIER, Ruthild. 50 anos de CMD. *Anuário Evangélico 1990*. São Leopoldo: Sinodal, 1989. p. 46-66.
- CMI. *Batismo – Eucaristia – Ministério*: Documento de Lima. Fé e Constituição; Conselho Mundial de Igrejas. Rio de Janeiro: CONIC; CEDI, 1984.
- _____. *The Ministry of Deacons*. Geneva: World Council of Churches, 1965. (World Council Studies, 2).
- DREHER, Martin. Vida religiosa consagrada no protestantismo brasileiro. *Estudos Teológicos*, v. 25, n. 2, p. 185-197, 1985.
- FUNKE, Alex. Diakonie und Universitätstheologie – eine versäumte Begegnung? *Pastoraltheologie*, v. 72, n. 4, p. 152-164, 1984.
- GOEDERT, Valter Maurício. *A restauração do diaconato permanente*. São Paulo: Loyola, 1983.
- HERTEL, Hulda. *Diaconia Evangélica Feminina no Brasil, 1912-1939*. 1990. Trabalho Semestral – Faculdade de Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1990.
- IECLB. *1ª Consulta de Diaconia e Ação Social das Igrejas Luteranas*. Linha Brasil, Nova Petrópolis (RS), abril de 1967. Porto Alegre: Serviço de Projetos de Desenvolvimento da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, 1967.
- _____. *Diaconia evangélica: síntese e proposta*: Um posicionamento do Conselho Diretor da IECLB. São Leopoldo: Centro de Elaboração de Material, 1988. (Documentos da IECLB, 4).
- _____. *Ministério compartilhado – uma proposta para a IECLB*. Porto Alegre, 1993.
- KITTEL, G. (Ed.). *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1965.
- KRIMM, Herbert (Ed.). *Quellen zur Geschichte der Diakonie*. Stuttgart, 1960/1963/1967. 3 v.
- _____. (Ed.). *Das diakonische Amt der Kirche*. 2. ed. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962. [1. ed.: 1953].
- MOLTMANN, Jürgen. *Diaconía en el horizonte del reino de Dios*: hacia el diaconato de todos los creyentes. Santander: Sal Terrae, 1987.
- _____. *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984.
- MÜLLER, Telmo Lauro. *Amor ao próximo*: história da Casa Matriz de Diaconisas da IECLB. São Leopoldo: Rottermund, 1990.

- NORDSTOKKE, Kjell. O ministério diaconal na comunidade local: impulsos da teologia da libertação para uma reformulação do diaconato. *Estudos Teológicos*, v. 34, n. 2, p. 140-149, 1994.
- _____. (Org.). *Diaconia: fé em ação*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- PHILIPPI, Paul. *Christozentrische Diakonie: ein theologischer Entwurf*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963.
- _____. *Diaconica: über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung*. Ed. por Jürgen Albert. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1984a.
- _____. Diakonik – Diagnose des Fehlens einer Disziplin. *Pastoraltheologie*, v. 72, p. 177-186, 1984b.
- SCHÄFER, Gerhard K.; STROHM, Theodor (Eds.). *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen: ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag*. Heidelberg: HVA, 1990.
- SCHMIDT, Artur Gustav. A missão do diaconato masculino no Brasil. *Estudos Teológicos*, v. 3, n. 1, p. 21-36, 1963.
- _____. Brasilianische Diakonie auf neuen Wegen. *Estudos Teológicos*, v. 9, n. 2, p. 108-113, 1969.
- SCHÖBER, Theodor. *Gottesdienst und Diakonie*. Stuttgart: Calwer, 1965.
- VV. AA. Diakonie. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980. v. VIII, p. 621-683.
- VV. AA. Diaconia: Igreja a serviço dos outros. *Concilium*, v. 218, n. 4, 1988.
- WAGNER, Heinz. Ein Versuch der Integration der Diakonie in die Praktische Theologie. *Pastoraltheologie*, v. 72, n. 4, p. 186-194, 1984.
- WEINGÄRTNER, Lindolfo. A estrutura diaconal da comunidade. *Estudos Teológicos*, v. 4, n. 4, p. 23-32, 1964.
- WILGES, Irineu. *A história e doutrina do diaconato até o Concílio de Trento*. Roma: Pontifícia Universidade Antoniana, 1970.

Capítulo 13

Consejería pastoral

Christoph Schneider-Harpprecht

3.1 Introducción

El concepto “consejería pastoral” es una traducción de la expresión en inglés *pastoral counseling*, utilizada especialmente en el contexto norteamericano del siglo 20. Muchos consideran este concepto una expresión problemática, pues sugiere que consejería sería en primer lugar una actividad del pastor como ministro ordenado e implicaría una relación de poder que no deja espacio a la libre articulación de su compañero de comunicación y al desarrollo independiente del mismo. Otros términos técnicos utilizados en esta área, como la palabra artificial *poiménica* (la ciencia del actuar del pastor [en griego: *poimen*]), *clínica pastoral* (el acompañamiento pastoral en el área de la salud), *psicología pastoral* (la interpretación de la pastoral bajo perspectiva psicológica) o la definición de los compañeros en la conversación como *paciente, cliente, aconsejando* también indican este problema de poder.

El origen de estas metáforas está en la medicina, en el psicoanálisis y en el método psicoterápico de Carl Rogers (*counseling*). La tendencia de entender a la actividad de la consejería pastoral a partir de la medicina tiene sus raíces ya en la iglesia antigua y se debe a la tradición del platonismo, que trasparece en el concepto clásico de *cura de almas*, el cual comprende como tarea principal del pastor la salvación del alma inmortal a través de la confesión y absolución. Para superar al dualismo antropológico de esta concepción, creemos preferible permanecer en la terminología común y reflexionar críticamente sobre sus implicaciones y sus límites. Vamos a tratar, en este capítulo, de la teoría y práctica del cuidado pastoral y de la consejería pastoral, destacando que esta actividad no se restringe a los ministros ordenados, que ésta

implica una relativización del poder, pues se trata, en principio, de una relación libre entre dos compañeros iguales.

Definimos al cuidado pastoral como el ministerio de ayuda de la comunidad cristiana a sus miembros y a otras personas que la buscan en el área de la salud por medio de la convivencia a diario en el contexto de la iglesia, y definimos a la consejería pastoral como una dimensión del cuidado pastoral que busca ayudar a través de la conversación y otras formas de comunicación metodológicamente reflexionadas. Ambos se basan en la fe cristiana y en la tradición simbólica del cristianismo. El objetivo de la consejería pastoral es descubrir con las personas en distintas situaciones de su vida y, especialmente en conflictos y crisis, el significado concreto de la libertad cristiana de los pecadores cuyo derecho de vivir y cuya auto-aceptación vienen de la gracia de Dios. Su objetivo también es ayudarlas para que puedan vivir la relación con Dios, consigo mismas y con el prójimo de una manera consciente y adulta. Ello incluye a la capacitación de las personas a asumir su responsabilidad como ciudadanos que se comprometen a favor de una mejora de las condiciones de vida de su pueblo en una sociedad libre, democrática y justa.

Esta definición interpreta al cuidado pastoral y a la consejería pastoral en primer lugar como una expresión de la vida de la comunidad y no como una tarea reservada para pastores, pastoras u otros especialistas de la iglesia. Consejería acontece siempre y en cualquier cultura cuando personas conviven, participan del discurso público y particular, y se comunican sobre las dificultades en el grupo familiar, en el trabajo, en la iglesia o congregación religiosa, en las distintas relaciones sociales en las que están insertadas. La convivencia y la comunicación son el fundamento social de la consejería en general. La consejería pastoral es una forma específica del discurso humano. Su base social es la convivencia en el contexto de la iglesia, la *koinonia* (comunidad) de los miembros. Esta *koinonia* tiene un significado espiritual para los cristianos: en la convivencia de la comunidad acontece la comunión con Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado que, en su vida y muerte, compartió el destino humano y, según la promesa del evangelio, se vuelve presente “donde están dos o tres congregados en mi nombre” (Mateo 18.20). La metáfora bíblica de la iglesia como cuerpo de Cristo probablemente es la expresión más exacta para la interdependencia de las relaciones humanas y de la relación espiritual con Cristo en la comunión de los miembros de la comunidad cristiana.

La consejería pastoral es una dimensión de la *koinonia*, así como el culto, la catequesis, la misión y la diaconía. Ello implica que todas estas dimensiones de convivencia también tienen un significado de cuidado pastoral y, por otra parte, que la consejería pastoral incluye elementos litúrgicos (oración, canto, confesión de pecados y absolución), elementos catequéticos (orientación, información, procesos de aprendizaje), elementos de misión (anuncio del evangelio, llamado al cambio de vida, envío a testimoniar la fe por medio de la vida) y elementos diaconales (visitación, comunión de mesa, asistencia social a los pobres y enfermos, comprometimiento con la sociedad). La consejería pastoral y las otras dimensiones de la vida comunitaria están interconectadas como círculos que se cruzan y así delimitan a una superficie que tienen en común.

Naturalmente la diaconía y la consejería pastoral están más interconectadas. Es imposible apartar la ayuda psicológica y espiritual de la ayuda concreta por la acción social. Las necesidades físicas y sociales elementales del ser humano tienen prioridad. La consejería pastoral que ofreciera consolación espiritual a los hambrientos sería una contradicción cínica del evangelio, que nadie puede desear. En el contexto de la pobreza, típico de los países de América Latina, la consejería pastoral necesita ser integrada en el trabajo diaconal de la comunidad. Éste parte directamente hacia la acción concreta de ayuda, mientras la consejería pastoral trabaja con procesos de cambio de la identidad, de posturas, pensamientos, sentimientos, relaciones interpersonales que se reflejan en el comportamiento de las personas.

Desde este punto de vista se hace necesario desarrollar, en la Teología Práctica, la teoría de una práctica interdisciplinaria de la consejería pastoral que refleje su relación con las demás dimensiones de la vida comunitaria, así como con las ciencias humanas (psicología, psicoterapia, teoría de la comunicación, sociología, antropología). Si la consejería pastoral es una forma específica de discurso humano en el contexto de la iglesia insertada en una determinada sociedad, cultura y tradición, él está sujeto a las reglas de este discurso. Por ello la teoría y la práctica de la consejería pastoral deben tomar en consideración a los aspectos psicológicos sociales y culturales de su discurso y entrar en un diálogo crítico con las disciplinas que desarrollen a estas perspectivas.

En este primer acercamiento a la teoría de la consejería pastoral dentro de la Teología Práctica ya trasparecen los temas fundamentales que deben ser profundizados en este capítulo: el fundamento teológico, el problema de la inculturación, la relación

entre consejería pastoral y las ciencias humanas y la cuestión del método. Antes de abordar estos temas, creemos necesario esbozar una visión general de la historia de la consejería pastoral y analizar a los principales modelos actuales que determinan el trabajo de consejería pastoral en las iglesias del protestantismo histórico en América Latina.

13.2 Aspectos históricos de la consejería pastoral

13.2.1 Los orígenes platónicos

La expresión *cura de almas* aparece por la primera vez en el diálogo de Platón intitulado *Laches*. Dos padres charlan con Sócrates sobre la educación correcta de sus hijos y concuerdan pronto con la opinión del filósofo que el camino correcto sería la terapia del alma (*psyches therapeia*).¹ Platón exige de cada ciudadano que él se preocupe no solamente con dinero, fama y honor. Debe también buscar lo mejor a su alma (*epimeleisthai tes psyches*) por medio de conocimiento y verdad.² El camino para tal es el proceso permanente de auto conocimiento y auto examen (*gnothiseauton*). Ya en su origen y consejería, comprendido como cura de almas, aparece así como una práctica social de disciplinar a los ciudadanos y tiene un significado dualista dirigido en contra de la realidad física del cuerpo, que durante siglos dominó al tratamiento del alma en el Occidente. Ello trasparece cuando Platón exige, en su escrito *Nomoi* (“Leyes”), que cada ciudadano que no cree en los dioses sea internado durante cinco años en una casa donde, por medio de contactos con personas selectas, pueda mejorar y salvar a su alma. La psicología platónica, que divide el alma en tres partes: el lado racional (*logistikon*), relacionado con el verdadero ser de las ideas; el lado del sentimiento (*timoeides*) y el lado de la pulsión (*epitometikon*), más relacionado con la realidad física y sensual, determina al proceso de auto conocimiento como fuga constante de la mente hacia afuera del mundo físico, dirigiéndose hacia el mundo de las ideas de Dios.³ En la antigüedad la terapia y la consejería no eran prácticas específicas de terapia en el sentido actual. Filosofía, teología, pedagogía y culto eran en gran parte equivalentes.⁴

¹ Cf. BONHOEFFER, Thomas. *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge*. München: Christian Kaiser, 1985. p. 11.

² Cf. MÖLLER, Christian. Entstehung und Prägung des Begriffs Seelsorge. In: MÖLLER, Christian (Org.). *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. v. I, p. 9.

³ Cf. MÖLLER, 1994, v. 1, p. 10.

⁴ Cf. BONHOEFFER, 1985, p. 11.

13.2.2 Consejería pastoral en el Antiguo Testamento

En el mundo del Antiguo y del Nuevo Testamentos, encontramos a una concepción distinta de alma y, en consecuencia, también otras concepciones de consejería. El alma en el AT es idéntica a la vida. El soplo que Dios sopló en la nariz del ser humano que modeló con la arcilla del suelo es su *nefesh*, él mismo como ser viviente ante Dios (Gn. 2.7). *Nefesh* es sinónimo de la identidad del ser humano en sus relaciones con Dios, consigo mismo y con el prójimo.⁵ La antropología del AT no separa mente, alma y cuerpo; ésta comprende el ser humano de manera integral y relacional. Las perturbaciones de la relación con Dios afectan todo el ser humano. Él también las percibe de manera integral en su corazón (*leb*), considerado órgano central de las emociones, de la auto-percepción y de la conciencia. Alejada de Dios, la *nefesh* se debilita, sufre, se enferma, sigue al mal en sus actos y puede morir. La muerte es la falta de la relación con Dios, y quien se ha alejado de esta relación ya participa de la realidad de la muerte mientras todavía vive físicamente.

La consejería en el AT está centrada en la lucha del ser humano para rescatar su relación con Dios. La consejería aparece como fenómeno en las distintas articulaciones de la vida de la comunidad y está vinculado al culto, al sistema jurídico y a la sabiduría popular. Agentes de la consejería en el AT son los sacerdotes (Lev. 12ss; 1 S. 1.9ss), los ancianos y jueces, que toman decisiones en casos de conflictos (Rt. 4); los profetas, que desarrollan en su práctica la amonestación y la consolación individual y colectiva (2S. 12; Is. 40.1ss); y, en primer lugar, los sabios, hombres del pueblo que transmiten como padres de familia los consejos de la sabiduría popular a los hijos (Pr. 4ss). En los Salmos, podemos observar como esta lucha por la reintegración en la relación con Dios acontecía dentro de la vida de culto del pueblo de Israel. En el culto se articulaban el grito, la lamentación y la plegaria por ayuda de la persona que se encontraba fuera de la relación con Dios, que ya no lograba ver su rostro. En la dinámica de los Salmos de lamentación y penitencia que en él se expresa (por ejemplo: Salmos 13, 22, 51 y otros), la confesión del pecado hasta poder volver a la alabanza a Dios, aparecen elementos típicos de una consejería litúrgicamente ritualizada y vinculada a la intervención de sacerdotes, que realizaban ceremonias de sacrificio, de purificación o sanación para reintegrar al individuo espiritual y socialmente.

⁵ Cf. EBERHARDT, Hermann. *Praktische Seel-Sorge-Theologie*. Bielefeld: Luther, 1993. p. 19-21.

Los proverbios y los diálogos de Job con sus amigos nos indican de qué manera la amonestación y consolación eran prácticas de la sabiduría popular. Según la costumbre de acompañar enlutados, ellos visitan al sufrido “para condolerse de él y para consolarle” (Job 2.11). La solidaridad se expresa en gestos tradicionales como rasgar las ropas y esparcir polvo sobre la cabeza, sentarse en el suelo al lado de Job y compartir su dolor en silencio durante siete días y siete noches (2.12s). Ante el sufrimiento del justo, la consejería de los amigos fracasa. Solamente en la relación directa con Dios se manifiesta una solución para Job (caps. 38ss), que apela a Dios como testigo contra Dios mismo (16.19s). En esta experiencia externa de un apelo al Dios justo contra el Dios ausente que esconde su rostro, el AT está sondando profundamente al abismo de la auto-experiencia humana y ofrece una figura de pensamiento que se ha vuelto importante a la consejería pastoral de muchas generaciones.

13.2.3 Consejería pastoral en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, observamos a la continuidad de una práctica que integra sanidad espiritual y física, consejería, culto, interpretación de las leyes divinas y sabiduría popular. El contexto de la práctica de Jesús y de la comunidad primitiva era una sociedad multicultural y multireligiosa, caracterizada por el desarraigamiento social y cultural de grandes poblaciones, por inseguridad social, injusticia y violencia diaria. El pensamiento apocalíptico que proclamaba el fin de este mundo y el inicio del reino de Dios era un intento de mantener la identidad de las personas contra el peligro de la desintegración total.⁶ El mensaje escatológico de Jesús que el tiempo se ha cumplido, el reino de Dios está próximo y cada uno debe convertirse al nuevo mundo de Dios que está adelante (Mr. 1.15) ofreció una oportunidad de superar el abismo entre el bien y el mal, entre este mundo y la realidad de Dios. Por medio de una negación radical de sí mismos como seres que forman parte de este mundo malo, los seguidores de Jesús lograron una afirmación dialéctica de su identidad: siendo pobres y pecadores, ellos eran amados y valorizados ante Dios por causa del amor que él les transmitía en la persona de Jesús. Él se presentaba en su cuidado pastoral y práctica como reconciliador entre Dios y los seres humanos, representando al amor y al perdón divino. Esta afirmación dialéctica de la propia identidad ante Dios ha permanecido, también tras la muerte de Jesús en la cruz, un elemento esencial de

⁶ Cf. BONHOEFFER, 1985, p. 26.

la auto-comprensión cristiana y sigue siendo un punto central desde la consejería cristiana. Desde la experiencia de la resurrección y de la fe que Jesús es idéntico al futuro juez del mundo, sus seguidores lograron superar a la experiencia de su muerte y comprender a sí mismos como personas que viven del perdón y del amor de Dios por causa de Jesucristo. Él, el crucificado y resucitado, se volvió el centro y la garantía de su identidad.⁷ Pablo atestigua esta nueva identidad de manera ejemplar cuando dice: “ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí” (Gl. 2.20). También los escritos de Juan apuntan a una transformación de la persona desde la nueva vida traída por Jesús, tras su muerte, por el Paracleto, el Espíritu Santo como abogado. Esta nueva vida relativiza al antiguo ser.

La palabra *paracalein*, *paraclesis* se vuelve el concepto-clave a la consejería pastoral en el NT.⁸ En Pablo ésta significa la oferta de la salvación por medio de la relación con Cristo que el cuidado pastoral del evangelio lleva hasta las personas. La *paraclesis* llámala a dejar su participación en la vida de Cristo desde el Bautismo transformar su vida cotidiana y afirmarla también en situaciones de sufrimiento (2Co. 1.3ss). Por ello *paraclesis* puede tener dos significados distintos: amonestación y consolación. Su fundamento es la misericordia de Dios que justifica al pecador (Ro. 12.1). La *paraclesis* desafía a los creyentes a realizar una identificación con Jesucristo que los fortalece, da paciencia y esperanza (2Co. 1.6s). Ésta sirve a la edificación del cuerpo de Cristo. Dos aspectos en el NT son importantes a la futura historia de la consejería pastoral. El mensaje de la vida en el reino de Dios y de la resurrección de Cristo transforma a la antropología y abre la puerta a la desvalorización de la corporalidad y la espiritualización de la vida que se volvieron dominantes a medida que el cristianismo se abrió al pensamiento griego. La dialéctica entre esta vida y la nueva vida en Cristo, que superó a la muerte, llevó paulatinamente a una comprensión que identifica a la *psyche* con la verdadera vida espiritual, constituida por el *pneuma*, el Espíritu Santo que vive en los creyentes, mientras que la *psyche* como vida en este mundo va a ser identificada con la existencia mortal y pecaminosa en la carne. La contradicción paulina entre *sarx* y *pneuma* como dos formas de la constitución del ser ante Dios va a ser transformada, en los escritos apócrifos, en la contradicción entre cuerpo físico y alma inmortal.⁹

⁷ Cf. BONHOEFFER, 1985, p. 26.

⁸ Cf. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. *Trost in der Seelsorge*. Stuttgart: Kohlhammer, 1989, p. 127ss.

⁹ Cf. EBERHARDT, 1993, p. 43ss.

Los agentes de la consejería en el NT son todos los creyentes. Sin embargo en Santiago 5.13ss trasparece que la visitación a los enfermos se ha vuelto más y más una actividad específica de los presbíteros de la iglesia, que tenían que orar con la persona enferma, ungirlos con aceite y perdonar los pecados. El tratamiento de los enfermos siguió siendo una práctica integral de cura espiritual y física. Santiago todavía pone el énfasis en la confesión mutua y en la oración como medios principales a la cura, sin embargo, destaca que “la oración eficaz del justo puede mucho” (5.16), es decir, la cura depende de la cualidad espiritual de la persona, y algunos representantes de la comunidad parecen ser privilegiados.

13.2.4 Consejería pastoral en la iglesia antigua y en la Edad Media

La integración de la tradición bíblica y griega en la iglesia antigua transformó el mensaje escatológico en un dogma sobre la verdad eterna y condujo al uso de nuevos medios de consejería, como cartas de consolación, procesos de auto-investigación y penitencia ritualizada con la finalidad de purificar el alma.

Los eremitas del desierto de Egipto, fundadores del monacato oriental, al someterse, en la oscuridad de las cuevas, a exámenes espirituales continuos, profundizaron la cultura de la auto-observación y desarrollaron un tipo de acompañamiento pastoral por un maestro que asumía el rol de padre espiritual. El libro de confesiones de Agustín es el documento más importante de la consejería como proceso de auto-experiencia ante Dios. Agustín reconstruye, reflexiona y evalúa la historia de su vida en la forma de una oración. De cierta forma, él psicologiza a su auto-experiencia de pecado, culpa, luto, conversión y esperanza. Así la vuelve la fuente más importante a su consejería. Conociendo a sí mismo, él puede ser solidario con otros.¹⁰

La centralización del poder en el monarquismo episcopal puso la tarea de la consejería pastoral en las manos de obispos y presbíteros y le dio cada vez más un carácter jurídico. El obispo juzgaba, punía y perdonaba a los pecados, era el guardián de la doctrina ortodoxa, decidía acerca de la admisión a la Santa Cena y lograba así controlar al pensamiento y al comportamiento de los fieles, a su conciencia y a su cuerpo. Esta tendencia desembocó en la elaboración de un sistema de penitencia que tenía la función de definir el *status* de una persona con relación a la salvación y con la

¹⁰ Cf. SCHINDLER, Alfred. Augustin. In: MÖLLER, 1994, v. I, p. 204s.

iglesia, como representante de la verdad eterna. El medio terapéutico de este cuidado pastoral era el castigo, la exclusión del grupo social dominante como castigo social y como medio de educación que permitía, por medio de un largo proceso de penitencia, el reingreso en la comunión de los santos.¹¹

El ejemplo más famoso de este tipo de consejería es el Libro de pastoral del papa Gregorio I (590-604), una recopilación de casos pastorales que durante un milenio se volvió la instrucción básica para cada pastor. El medio de consejería era la conversación pastoral. Cabía al ministro examinar la situación moral y religiosa de la persona, diagnosticando si ésta estaba de acuerdo con las reglas de la iglesia para una vida de fe o no.¹²

La concepción de penitencia de Gregorio merece atención específica, pues se volvió la base del sistema de confesión hasta la época de la Reforma. Quién cometía un pecado debía confesarlo al ministro. La condición para lograr realmente la absolución por Dios era la *contritio cordis*, la contrición por el propio pecado. Dios va al encuentro del pecador por la gracia de la *compunctio*, provocando el reconocimiento de la propia indignidad completa ante Dios, es decir, una auto-contrición total que vuelve a la persona digna a oír la absolución. El proceso: *contritio cordis* – *confessio oris* – *satisfactio operis* del sistema de confesión en Gregorio y en la iglesia de la Edad Media daba a las obras el valor de una búsqueda activa para cambiar no solamente la postura interna, sino de recuperar de hecho el mal causado por el pecado.¹³

13.2.5 La consejería pastoral de la Reforma

El movimiento de la Reforma se constituye desde la protesta de Lutero contra el abuso de este tipo de consejería pastoral. Desde su propio proceso de lucha contra

¹¹ Cf. BONHOEFFER, 1985, p. 137. El filósofo Michel Foucault identificaba en esta práctica de consejería “al poder pastoral” como un principio político que, por medio de técnicas sistematizadas de punición y auto-investigación que estaban a la disposición de los pastores, disciplinaba al cuerpo y constituía el alma cristiana como reflejo interno del ejercicio de la penitencia. En el análisis de Foucault, la idea de alma cristiana es un producto histórico de la internacionalización de la sumisión bajo “el poder pastoral” por medio de la consejería en la era práctica y un elemento básico en la formación del sujeto occidental. Ello quiere decir que el sujeto cristiano está, desde el inicio y en su esencia, sumiso al poder espiritual. El análisis de Foucault exige una autocrítica de la consejería y del desarrollo de una concepción crítica de consejería como liberación del poder eclesiástico, así como de la sumisión por técnicas psicológicas de disciplina social (cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1984-1985. 3 v.; STEINKAMP, Hermann. Die “Seele” – “Illusion der Theologen”. *Wege zum Menschen*, v. 47, n. 2, p. 84-93, 1995; ERDMANN, Eva. Die Macht unserer Kirchenväter. *Wege zum Menschen*, v. 47, n. 2, p. 53-61, 1995.

¹² Cf. BONHOEFFER, 1985, p. 56.

¹³ Cf. BONHOEFFER, 1985, p. 52.

las tentaciones, desde una profunda experiencia de lo que significa ser pecador, ser condenado por la voz de Dios en la conciencia, de ser anulado, Lutero descubrió en la gracia pura como dádiva de Dios por causa de la vida y muerte de Jesucristo el fundamento para una reconstrucción y reestructuración de la identidad del individuo. Era un individuo con dos sujetos: el verdadero sujeto oculto, que es el Cristo mismo al cual la persona pertenece; y el sujeto ante el mundo, dirigido por la razón y por la voluntad libre. Este sujeto ante el mundo está en un proceso permanente de transformación desde el otro polo de la subjetividad ante Dios. O, en otras palabras: el ser del pecador está siempre bajo el juicio de la conciencia para ser renovado desde la fe. O, como Lutero dijo en la primera de las 95 tesis de Wittemberg en 1517: la vida cristiana como un todo es un proceso de penitencia. Se hace necesario volverse siempre hacia la primera identidad definida en el Bautismo.

Esta postura tiene consecuencias a la consejería pastoral. En primer lugar, significa que Lutero quitó el peso del acto de penitencia declarando que este no sería más obligatorio. Por otra parte, volvió su propia experiencia casi un padrón a todos sus contemporáneos. Siendo cristianos, ellos eran confrontados con el cuestionamiento radical con relación a Dios y con la consecuencia que toda su existencia era pecaminosa y no solamente determinados actos. Por ello esta dinámica de la conciencia y de la afirmación de la identidad personal por medio de la fe como convicción personal era el elemento más fuerte en la práctica de la consejería pastoral en Lutero y en el protestantismo.¹⁴

Según la famosa definición de los “Artículos de Esmalcalda”, consejería pastoral es para Lutero el “*mutuum colloquium et consolatio fratrum*”.¹⁵ En la vida de cada día en la comunidad los hermanos conversaban unos con los otros acerca de sus dificultades y confesaron cuando se equivocaron o transgredieron los mandamientos. El hermano va a oírlos y consolarlos por el mensaje de la absolución, por la palabra de Dios y por la oración. La consolación como objetivo mayor de la consejería pastoral establece otra vez la identidad precaria recordando a la persona de su justificación por Dios.

¹⁴ Cf. WINKLER, Klaus. *Die Zumutung im Konfliktfall*: Luther als Seelsorger in heutiger Sicht. Bielefeld: Lutherhaus, 1984. p. 55.

¹⁵ Cf. LUTERO, Martinho. Os artigos de Esmalcalda. In: *Livro de Concórdia*: as confissões da Igreja Evangélica Luterana. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. p. 332, 355.

El problema de la propuesta de Lutero consiste en el hecho que él mismo empezó, bajo la influencia de las experiencias con los entusiastas, en sustituir a la concepción de la consejería libre de los hermanos de la comunidad por un sistema más controlador y pastor-céntrico cuando introdujo otra vez al examen de fe (examen del conocimiento de los mandamientos y del Catecismo Menor) por el pastor como condición a la admisión a la Santa Cena. En la ortodoxia y poder de la consejería de las llaves que cabe al pastor era acompañado por medio de la disciplina eclesiástica ejecutada por la comunidad o por el gobierno estatal. Así la consejería luterana se acercó a la práctica de las iglesias calvinistas que, desde las constituciones eclesiásticas de Calvino y Bucer, pusieron el enfoque de la consejería en la “disciplina” de la comunidad. Ellos exigieron, a partir de Mateo 18.15-18 y Mateo 16.8s, la disciplina como amonestación individual que confronta a los miembros de la comunidad con la solicitud concreta de vivir según la gracia concedida en la palabra y en los sacramentos.¹⁶ De hecho la ejecución de la disciplina eclesiástica se ha vuelto un sistema de control moral y político de los ciudadanos.

13.2.6 El desarrollo de la consejería en el contexto de la modernidad

El pietismo desarrolló, contra la rigidez de este sistema de control eclesiástico, una nueva forma de consejería que promovió por primera vez a la conversión libre en la cual una persona podía colocar sus problemas independientemente de la situación de cuidado pastoral.¹⁷ El enfoque en la fe personal, en las experiencias de conversión y en la santificación caracterizaba a la consejería pastoral pietista. Se instalaron pastores como capellanes hospitalarios cuya tarea era exclusivamente la visitación y el acompañamiento a los enfermos, sin embargo el único objetivo de esta práctica era la conversión de los pacientes independientemente de su situación física, familiar y social.¹⁸ En el racionalismo, la consejería rompió con esta tradición, comprendiendo la conversación pastoral como diálogo entre amigos, que el pastor tenía la tarea de animar a las personas, buscar mejorarlas moralmente, consolarlas y ofrecer ayuda concreta por medio de conocimientos de la medicina y psicología.¹⁹ La

¹⁶ Cf THURNEISEN, Eduard. *Die Lehre von der Seelsorge*. 5. ed. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1980. p. 26ss.

¹⁷ Cf KLESSMANN, Michael. Verbete “Krankenseelsorge”. In: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE). Berlin; New York: de Gruyter, 1990. v. 19, p. 672, 30ss, en el que el autor destaca que especialmente en el moravianismo del conde Zinzendorf la consejería era la “expresión del amor liberador y participativo”.

¹⁸ Cf KLESSMANN, 1990, v. 19, p. 672, 20ss.

¹⁹ Cf KLESSMANN, 1990, v. 19, p. 672, 37ss.

iglesia metodista, fundada en esta época por John Wesley, desarrolló una práctica de consejería pastoral que integraba los elementos básicos del pietismo con la apertura iluminista para la razón y el comprometimiento social.

Elementos de la posición del pietismo y del racionalismo entraron en las concepciones de consejería pastoral del protestantismo alemán en el siglo 19, las cuales, dependiendo del enfoque teológico, se tornaban en un rumbo más pedagógico de la consejería, como conversión que debía reintegrar a los miembros en la comunidad y ayudarlos en la vivencia autónoma del cristianismo (Schleiermacher), o en un rumbo más ortodoxo, buscando consolación en el sufrimiento y soluciones concretas para situaciones conflictivas por medio de la “*orthotomia*”, de la aplicación de textos bíblicos que indicaban concretamente la palabra de Dios a la respectiva situación (Nitzsch).

El surgimiento de la psicología como ciencia y del psicoanálisis al final del siglo pasado agravó en nuestro siglo el conflicto latente entre concepciones de carácter liberal que buscan conocimientos psicológicos, la auto-experiencia del pastor y la proximidad con lo empírico, y concepciones que defienden la primacía de la proclamación de la Palabra y disminuyen o niegan el valor de la contribución de la psicoterapia. Mientras, por una parte, Eduard Thuerneysen, el representante de la teología dialéctica, insistió que en la conversación pastoral se debe proclamar el evangelio del perdón de los pecados y hacer oración, limitando el rol de la psicología a la función de una ciencia auxiliar, en los Estados Unidos surgió –desde la cooperación de pastores y médicos (A. Boisen y A. Bryan, R. Dicks y R. Cabot)–, en los años de 1920 y 1930 el movimiento de la “clínica pastoral”, que apunta a la consejería terapéutica y a una formación clínica de teólogos. Esta corriente se unió en los años de 1960, en Europa, al movimiento de la psicología pastoral que promovió la recepción de conocimientos psicológicos y psicoterápicos en la consejería y tiene sus orígenes especialmente en el trabajo pionero del pastor y psicoanalista Oskar Pfister, un amigo suizo de Sigmund Freud. Hoy en día encontramos, en los países del Atlántico del Norte, un sistema elaborado de formación clínica y teórica a obreros de la iglesia en consejería pastoral, que empieza a dejar marcas también en la formación teológica en algunas iglesias evangélicas de América Latina.

13.3 Tipos de consejería pastoral en América Latina

La forma predominante de consejería pastoral en América Latina todavía consiste en el sistema de penitencia y en la consejería sacramental (Santa Cena, Unción de los Enfermos) de la iglesia católica, sin embargo, asumió especialmente en la convivencia de las comunidades eclesiales de base, formas y prácticas más comunitarias. Por causa de la dependencia histórica de las iglesias evangélicas de los inmigrantes europeos en Brasil de la teología producida en el exterior, encontramos en las comunidades hasta hoy las distintas propuestas más ortodoxas o liberales de consejería, según la respectiva posición del pastor. Sin embargo, siempre existieron fuertes tendencias de religiosidad popular y de prácticas de consejería y terapia integral, como la brujería y rituales de la religiosidad afro, que minaban a la consejería como un instrumento del poder pastoral. Parece que la mayoría de las formas de consejería oficial no alcanzaban la dimensión de la cultura popular. Sorprendentemente, en América Latina no se repitió o hasta se invirtió el conflicto entre la psicología pastoral y la consejería centrada en la Palabra. Las alas más evangélicas de las iglesias promueven a la psicología pastoral e intentan conciliarla con la creencia fundamentalista, mientras la teología de la liberación, durante mucho tiempo, mantuvo una actitud crítica contra la psicología, una postura que, tras la caída del socialismo, está cambiando con el redescubrimiento de la importancia de la experiencia del individuo para la teología de la liberación.²⁰

Una dificultad con la que nos deparamos en la presentación de tipos de consejería pastoral en América Latina consiste en el hecho que la mayoría de los libros sobre el asunto son traducciones de textos escritos en el contexto norteamericano que enseñan solamente en la superficie algunas semejanzas con el contexto latinoamericano (organización congregacional de las iglesias, separación de Iglesia y Estado, fuertes movimientos fundamentalistas, problemas raciales, sociedad multicultural de inmigrantes). Hoy en día constatamos la importancia de cuatro modelos teóricos de consejería pastoral en América Latina: a) el modelo fundamentalista; b) el modelo evangélico de psicología pastoral; c) el modelo holístico de liberación y crecimiento y d) el modelo contextual de una consejería de la liberación.

²⁰ Cf. HOCH, Lothar C. Seelsorge und Befreiung. *Wege zum Menschen*, v. 42, n. 3, p. 132-144, 1990. p. 135; HOCH, Lothar C. *Aconselhamento pastoral e libertação. Estudos Teológicos*, v. 29, n. 1, p. 7-17, 1989.

13.3.1 El modelo fundamentalista

El teólogo norteamericano Jay E. Adams promovió, en libros internacionalmente divulgados, la visión de una “consejería noutética” que critica de manera radical el uso de cualquier psicología y llama a la consejería a volverse exclusivamente a la Biblia como único fundamento para conducir la vida del cristiano. La consejería quiere llevar a la persona a la salvación por medio de la muerte del “hombre viejo” y dar la resurrección a un nuevo modo de vida siguiendo a Jesucristo y actuando según las reglas divinas de comportamiento humano, que son descritas en la Biblia. La Biblia, que es verbalmente inspirada, revela en todas sus partes la verdad de Dios y ofrece al ser humano pecador reglas para conducir la vida. Ésta enseña como la desobediencia a Dios crea todo el sufrimiento y la enfermedad en los seres humanos. Dios llama a las personas al arrepentimiento por causa del pecado y a un cambio radical de comportamiento. Para Adams, las enfermedades psíquicas también tienen su raíz en el pecado concreto de la persona. Su método es la conversación que confronta a la persona con el mal que ella hace (alcoholismo, miedo, falta de fe), la responsabiliza por sus actos y busca a una nueva orientación. La consejería pastoral educa a la persona por medios directivos para que ella se acerque al ejemplo de Cristo. Según Adams, el sufrimiento sirve como medio de educación espiritual.²¹

Llama la atención, en este modelo, la falta de cualquier reflexión sobre el contexto social, histórico y cultural de la consejería. Adams aplica las verdades transculturales y eternas de la Biblia, que valen para cada persona. El cambio de comportamiento del individuo tiene prioridad absoluta; causas sociales de problemas parecen no ser importantes. Sin duda, este tipo de consejería puede tener éxito especialmente entre toxicómanos (alcohólicos y drogadictos), que cambian con más facilidad si existe un sistema efectivo de control social y un fuerte ideal-del-yo que pueda pasar a sustituir la droga. Sin embargo, estamos de acuerdo con los críticos – algunos de ellos pertenecen al ambiente evangélico – que preguntan si la “Biblia fue realmente escrita como un manual de consejería”²² y enseñan que la lectura bíblica de Adams está dominada por una visión de obligatoriedad y obediencia que no valoriza suficientemente al aspecto de la libertad cristiana y de la gracia divina.²³

²¹ Cf. ADAMS, Jay. *Conselheiro capaz*. São Paulo: Fiel, 1977.

²² Cf. COLLINS, Gary R. *Aconselhamento cristão*. São Paulo: Vida Nova, 1984. p. 15.

²³ Cf. CAPPS, Donald. *Reframing: A New Method in Pastoral Care*. Minneapolis: Fortress, 1990.

13.3.2 El modelo evangelical de psicología pastoral

Entre los autores evangelicales existe una fuerte tendencia a utilizar la psicología para realizar una consejería más efectiva. El psicólogo Gary Collins justifica esto de la siguiente forma:

[...] toda verdad tiene origen en Dios, incluso la verdad acerca de las personas por él creadas. Dios reveló esta verdad por medio de la Biblia, su palabra escrita a la humanidad, pero también nos permitió descubrir la verdad mediante la experiencia y los métodos de investigación científica. La verdad descubierta debe estar siempre de acuerdo y ser confrontada con el padrón de la verdad bíblica revelada. Limitamos, sin embargo, nuestra eficacia en la consejería cuando asumimos que los descubrimientos de la psicología nada tienden a contribuir a la comprensión y a la solución de los problemas. Comprometemos nuestra integridad cuando rechazamos abiertamente a la psicología, pero a continuación, introducimos clandestinamente sus conceptos en nuestra consejería – algunas veces ingenuamente y sin siquiera percibir lo que estamos haciendo.²⁴

Según Collins, el “hito ulterior y abarcador” de la consejería es “la evangelización y el discipulado”, que los individuos tengan “vida en abundancia” en la tierra y “la vida eterna prometida a los creyentes”.²⁵ Ésta vislumbra la auto-comprensión, comunicación, aprendizaje y modificación de comportamiento, autorrealización y apoyo. Para los no-creyentes es un tipo de “pre-evangelización”; a los que sufren de perjuicios en la vida es una ayuda para reconocer “actitudes perjudiciales inconscientes” y “los recursos íntimos para enfrentar una crisis”.²⁶ La consejería pastoral está integrada en la visión de una comunidad “comunidad terapéutica” de ministros y laicos comprometidos. Ésta puede “ofrecer apoyo a los miembros, cura a los individuos perturbados y orientación cuando las personas toman decisiones y siguen hacia la maduración”.²⁷

La psicología pastoral de autores como Collins, León, Ellens y otros representantes del “Cuerpo de Psicólogos y Psiquiatras Cristianos” intenta integrar la psicología moderna y el cristianismo bíblico en una visión psico-teológica del ser humano que lleva, por una parte, a una práctica psicológicamente bien reflexionada, sin embargo, por otra parte, deja afuera la parte de la crítica psicológica de la religión,

²⁴ Cf. COLLINS, 1984, p. 16.

²⁵ Cf. COLLINS, 1984, p. 19.

²⁶ Cf. COLLINS, 1984, p. 19.

²⁷ Cf. COLLINS, 1984, p. 14.

lleva a una psicologización de la fe y a una teologización de la psicología, que no deja de ser problemática. La psicología pastoral de Jorge A. León, uno de los modelos más desarrollados de este tipo de reflexión, se basa en una “perspectiva psico-teológica” del ser humano como un “prisma trilateral”, un ser “psico-neumo-somático” en el que la dimensión espiritual predomina. La psicología pastoral aborda cada dimensión bajo las perspectivas psicológicas y teológicas con el “objetivo de ayudar al ser humano a ser más humano y un mejor cristiano”.²⁸ A cada dimensión corresponden determinados tipos de psicoterapia: a lo espiritual, la logoterapia de Viktor Frankl, que parte desde las ideas de la búsqueda inconsciente de Dios y de la “neurosis noógena”; a lo psíquico, la psicoanálisis de S. Freud y J. Lacan; a lo corporal, las terapias reichianas, gestáltica y el psicodrama. El esfuerzo enorme de León de respetar los límites entre las perspectivas psicológicas y teológicas no lo preserva de cortocircuitos argumentativos. Intentando, en una postura apologética, identificar las “verdades” de la psicología en la teología también de la teología en la psicología, afirma, por ejemplo, que “antes de Jacques Lacan referirse a las estructuras del psiquismo, nuestro Señor Jesucristo ya nos había presentado, en la parábola del sembrador, una tipología de, por lo menos, cuatro maneras del ser humano expresarse”.²⁹ Subordina la psicología cuando niega que ésta pueda posibilitar un crecimiento integral que lleve el individuo a ser persona en el sentido pleno, pues el individuo colocado “bajo Jesucristo” se vuelve persona como si la integralidad de la persona esté reservada exclusivamente a los cristianos.³⁰ Pese a la orientación y del fuerte comprometimiento en el asunto de la familia, el modelo no ofrece instrumentos a un trabajo que incluya al contexto social y político de pobreza y marginación.

13.3.3 El modelo holístico de liberación y crecimiento

La palabra-clave para el cuidado pastoral y la consejería pastoral de Howard Clinebell es “integralidad centrada en el Espíritu”.³¹ El modelo de Clinebell parte desde una visión holística del ser humano que se basa en la antropología bíblica que describe al ser humano como imagen de Dios, creado a su semejanza como persona en la integralidad de cuerpo, mente y espíritu y en relación con los demás, la comunidad.

²⁸ LEÓN, Jorge A. *Introdução à psicologia pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 18.

²⁹ LEÓN, 1996, p. 14.

³⁰ LEÓN, 1996, p. 35.

³¹ CLINEBELL, Howard. *Aconselhamento pastoral: Modelo centrado em libertação e crescimento*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1987. p. 25.

La liberación de las personas para tener vida en abundancia (Juan 10.10) era el hito de la vida de Jesús.³² Por consecuencia, es “el hito de la vida cristiana” desarrollar la personalidad con todas sus posibilidades en un proceso de crecimiento.³³

Clinebell define cuidado pastoral como “el ministerio amplio e incluso de cura y crecimiento mutuo dentro de una congregación y de su comunidad”. Consejería pastoral, como “una dimensión del cuidado pastoral, es la utilización de una variedad de métodos de cura (terapéuticos) para ayudar a las personas a trabajar con sus problemas y crisis de una forma más conducente al crecimiento”.³⁴ Clinebell diferencia seis dimensiones de la integralidad humana y deriva de las mismas seis dimensiones del cuidado pastoral y de la consejería pastoral. Éstas sirven para avivar la mente, revitalizar al cuerpo, renovar y enriquecer los compromisos íntimos de una persona, “profundizar su relación con la naturaleza y la biosfera, crecer con relación a las instituciones significativas en su vida, profundizar y vitalizar su relación con Dios”,³⁵ en las más diversas situaciones durante el ciclo de vida. La consejería hace uso de métodos y técnicas de una variedad de terapias de crecimiento humano.³⁶ El ministerio del cuidado pastoral cabe a “toda la congregación”, que asume la función de una red de apoyo. Los pastores tienen la tarea de “inspirar y supervisar a las personas laicas en el ministerio del cuidado pastoral”.³⁷

El modelo de Clinebell se abrió al impulso de la psicología humanística, sin embargo, intenta fundamentarlos bíblicamente. Una visión abierta al pluralismo religioso en las sociedades modernas, el énfasis en el aspecto comunitario, la sensibilidad a los problemas causados por el sexismo y la injusticia social en las sociedades del Norte y en la relación Norte-Sur del planeta acercan esta concepción de las necesidades a la realidad latinoamericana.³⁸ Por consecuencia, el énfasis es puesto en la “consejería de grupos e instituciones” y en un trabajo de concienciación

³² CLINEBELL, 1987, p. 48.

³³ CLINEBELL, 1987, p. 48.

³⁴ CLINEBELL, 1987, p. 25.

³⁵ CLINEBELL, 1987, p. 29.

³⁶ CLINEBELL, 1987, p. 36.

³⁷ CLINEBELL, 1987, p. 33.

³⁸ “El punto débil de gran parte de la consejería ha sido su hiperindividualismo. El cuidado pastoral y la consejería pastoral privatizados (juntamente con una religión privatizada en general) ignoran a las formas penetrantes por las cuales racismo, sexismo, prejuicio de edad, clasismo, prejuicio de especie, nacionalismo, militarismo, exploración económica y opresión política mutilan a la integralidad humana en escala maciza en todas las sociedades.” (CLINEBELL, 1987, p. 31.)

sobre las raíces sociales del sufrimiento de los individuos³⁹ que busca especialmente la valorización de las experiencias de mujeres y la integración espiritual de los dos sexos. Sin embargo, el optimismo de la perspectiva de la integralidad holística despierta un cierto malestar. ¿Será que el pecado es solamente una “resistencia” cuantitativa al proceso universal de crecimiento, como Clinebell afirma? Pese al conocimiento de la limitación y finitud del crecimiento, permanece la tendencia a contar con un desarrollo constante del reino de Dios, comprendida como “nueva era de integralidad” (Mateo 6.10).⁴⁰ Parece que la confianza en el proceso constante, típica del “*American way of life*”, asumió un papel fuerte en la interpretación del cristianismo y de la consejería en este modelo. La pregunta central con relación a cualquier concepción holística es si ésta realmente toma en serio que la vida es siempre un fragmento, que no es la plenitud de la presencia de Dios, sino la experiencia de la ausencia de sentido contra la muerte, el sufrimiento y la injusticia, la experiencia de la carencia del ser que domina al ser humano y hace que él, como ser hablante, esté siempre en el camino, en búsqueda del sentido o de un futuro distinto.⁴¹

13.3.4 El modelo contextual de una consejería de la liberación

Todavía no existen investigaciones acerca del proceso de consejería mutua en comunidades eclesiales de base y en movimientos populares. A primera vista, se destaca el carácter ecuménico de un trabajo solidario de laicos que son alcanzados por determinado problema (detenidos, sin tierra, sin techo, pacientes con SIDA y otros). La consejería tiene un carácter de apoyo solidario en la lucha popular y acontece dentro del contexto específico de grupos y encuentros. Éste es ejercido por las mismas víctimas o por representantes especializados que trabajan con el objetivo de capacitar a las víctimas de problemas e injusticias sociales para defender sus intereses vitales.

La reflexión todavía rudimentaria sobre una consejería de la liberación, representada especialmente por el teólogo luterano Lothar Carlos Hoch, parte desde la dimensión de la encarnación, que lleva al consejero o a la consejera a hacer una opción por los pobres y exponerse al sufrimiento del pueblo.⁴² Este desplazamiento hacia el lugar del pobre somete al consejero a la experiencia de su impotencia para

³⁹ CLINEBELL, 1987, p. 31.

⁴⁰ CLINEBELL, 1987, p. 58.

⁴¹ Cf. LUTHER, Henning. *Leben als Fragment. Wege zum Menschen*, v. 43, n. 5, p. 262-273, 1991.

⁴² Cf. HOCH, 1989; HOCH, 1990, p. 138.

cambiar la situación y a la crítica de cualquier actitud paternalista de asistencia pastoral y enseñanza. La transformación de la situación de los pobres exige entrar en el camino de la convivencia solidaria en el contexto de la vida de las personas según el ejemplo de Jesús.

Compartiendo el sufrimiento, la consejería debe cambiar su comprensión de pecado y pasar de una comprensión individualista de pecado, que lleva al pueblo pobre a desvalorizarse cada vez más, para una comprensión y denuncia profética del pecado estructural. La consejería tiene que capacitar a las personas para descubrir el pecado estructural de la sociedad injusta en su vida individual, familiar y social y ayudarles a cuestionar su situación a fin de volverse activas en la lucha por la liberación.⁴³ El criterio decisivo para la consejería es su contribución para la concientización política y el progreso en esta lucha.⁴⁴ Integrada en la práctica liberadora, la consejería se ha vuelto una tarea de todas las personas que de ésta participan y sirve a que las personas y los grupos populares encuentren su identidad y crezcan en conjunto. Metodológicamente, la consejería en grupos tiene la misma importancia que la consejería individual, la cual, por su lado, mantiene siempre una perspectiva grupal. La consejería parte desde el sufrimiento actual de las personas. Sus sentimientos, oír y hablar, sirven para dar voz al sufrimiento, para articular la protesta y trabajar en la acción.⁴⁵ La psicología, cuya importancia para la teología de la liberación Hoch defiende,⁴⁶ se integra en esta tarea. En el trabajo de la consejería de la liberación, ésta se transforma en una psicología pastoral contextualizada.

Para las iglesias históricas surge la dificultad de integrar el modelo contextual con las necesidades de los miembros de clase media y la estructura de las comunidades tradicionales. En el futuro será importante para el trabajo de consejería pastoral superar las barreras de las clases sociales y crear más comunicación y cooperación entre los integrantes de estas clases. La realidad de la variedad de estilos de vivir la fe dentro de la iglesia exige también una mayor cooperación entre los distintos modelos de consejería y cuidado pastoral. Parece ser obvio que la psicología pastoral evangélica y los modelos de consejería integral y contextual tienen mucho en común, en especial la orientación

⁴³ HOCH, 1990, p. 139s.

⁴⁴ HOCH, 1990, p. 140.

⁴⁵ HOCH, 1990, p. 142.

⁴⁶ HOCH, L. C. Psicologia a serviço da libertação: possibilidades e limites da psicologia na pastoral de aconselhamento. *Estudos Teológicos*, v. 25, n. 3, p. 249-270, 1985.

comunitaria, que valoriza el trabajo de los laicos, aspectos de una antropología integral, el diálogo con la psicología y la psicoterapia, la visión liberadora, poniendo el énfasis en la cooperación de consejería pastoral y diaconía.

13.4 Perspectivas para el cuidado y la consejería pastoral en América Latina

13.4.1 *Consejería, antropología y cultura*

Una Teología Práctica contextualizada que se comprende como hermenéutica de la praxis cristiana no puede separar a los aspectos antropológicos de la consejería pastoral.⁴⁷ El ser humano es el ser hablante que vive desde la relación con los demás buscando satisfacer sus necesidades de auto-sustentación física, psíquica y social. Él parte desde la experiencia fundamental de una carencia del ser que hace que esté abierto al mundo y más allá del mundo, la trascendencia. El ser humano como ser hablante vive interpretando sus percepciones y acciones. La carencia del ser, la ausencia de un contacto inmediato y pleno consigo mismo y con el mundo, que él experimenta desde el inicio en las necesidades físicas, en el deseo frustrado de ser amado y satisfecho sexualmente o en su autoestima, la carencia del ser que experimenta en su soledad, cuya raíz es la imposibilidad de superar en un último análisis los límites que lo separan de cualquier otro, en la relación fragmentada consigo mismo que le posibilita solamente conocerse a sí mismo por medio de auto imágenes y simbolizaciones que él ha aprendido de los demás, y en el límite último de la muerte – todo esto provoca una búsqueda insaciable de satisfacción y de sentido.

Ello mueve al ser humano a desarrollar sistemas sociales como la familia, el Estado, la escuela y la iglesia, cuya estructura y cuyas reglas lo protegen contra la irrupción del caos social, de la anomia. En última instancia, el sentido buscado es un sentido trascendente y total, la palabra que coloca un fundamento y un objetivo definitivo al ser humano, la palabra que se vuelve el centro de los valores y exige toda la lealtad. Solamente podemos acercarnos a este sentido de manera relativa, por medio de construcciones simbólicas de un último sentido de nuestras relaciones, lealtades y acciones. El discurso religioso es una de las formas simbólicas de articular el último sentido del ser. Él tiene una estructura dialéctica, articula la trascendencia

⁴⁷ Para una profundización de la relación entre consejería pastoral y hermenéutica cf. GERKIN, Charles V. *The Living Human Document*. Re-visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode. Nashville: Abingdon, 1984; GERKIN, Charles V. *Prophetic Pastoral Practice: a Christian Vision of Life Together*. Nashville: Abingdon, 1991; CAPSS, Donald. *Pastoral Care and Hermeneutics*. Philadelphia: Fortress, 1984.

indirectamente a los fieles, por medio de símbolos, rituales, imágenes, historias desarrolladas en un determinado contexto histórico, cultural, social y psicológico. El discurso religioso de un grupo o de una persona se transforma según estos padrones. La religión, sin embargo, se volverá una ideología absoluta a medida que niega a esta dependencia y al sufrimiento como aspecto fundamental de la vida humana. Partiendo desde la carencia del ser, la vida siempre incluye un aspecto de sufrimiento, que es parte de todos los seres y crea entre ellos una solidaridad en el sufrimiento. A medida que el ser humano niega este aspecto del sufrimiento y huye o se defiende por sí sólo contra el mismo en búsqueda de una salida particular (poder, bienes, etc.), él empieza a imponerse, dominar a la naturaleza, a su prójimo y a sí mismo. Negando a la finitud y limitación, él crea desigualdad, exploración, violencia y muerte.

Esta orientación antropológica lleva a la consejería a tomar conocimiento de su lado empírico como discurso humano que ya desde el inicio está inculturado, siendo una expresión de la cultura de un pueblo o de un grupo y estando insertado en varios sistemas sociales. No hay otra alternativa que respetar a la cultura y a la religión del otro y entrar en diálogo con él. La consejería pastoral en América Latina tiene que ser culturalmente sensible. Ésta tiene que concienciarse con la diversidad cultural de consejeros, consejeras y clientes, de las dificultades de la comunicación intercultural creadas por distintos sistemas de valores, creencias, posturas, expresiones de emociones y lenguajes del cuerpo. Es imprescindible que los consejeros aprendan el código de la cultura del otro y trabajen activamente sus prejuicios culturales y raciales. Comprendiendo las estructuras culturales y sociales que trabajan en una postura de “interpatía”,⁴⁸ que buscan ver al mundo con los ojos del otro, aceptando temporalmente su sistema cultural, consejeros y consejeras pueden activamente hacer uso de los recursos de ayuda que este sistema ofrece.

Por ejemplo, si en una comunidad la brujería aparece como una forma popular de consejería, se presenta la tarea de reinterpretar a la hechicería desde la fe cristiana y desarrollar una práctica de cura espiritual en cooperación con la medicina comunitaria (eventualmente cultos de oración para la curación). Esta práctica debe referirse a los elementos básicos de la hechicería (diagnóstico, oración con imposición de las manos, rituales). Se hace necesario que los consejeros hablen el lenguaje del pueblo

⁴⁸ AUGSBURGER, David W. *Pastoral Care across Cultures*. Philadelphia: Westminster, 1986. p. 20s; SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aconselhamento pastoral e diversidade cultural. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 1, p. 73-91, 1997.

y partan desde su imaginario. Una vasta tradición de creencias populares exige, en la consejería pastoral, un trabajo específico de comprensión y transformación simbólica de las interpretaciones de una situación por creencias mágicas. Cuando una madre muy piadosa cree que su hija adolescente que pelea y grita con ella está poseída por el demonio, se puede además de la interpretación crítica en la conversación, recorrer a la oración u otras formas ritualizadas para relativizar esta opinión y proporcionar una reaproximación entre madre e hija. Si un discurso fundamentalista domina el juicio de las personas, probablemente se hace necesario argumentar con ellas dentro de estos patrones para ser oído y llevado en serio y posibilitar el descubrimiento de una libertad mayor. En la consejería es permitido y necesario desplazarse para percibir y evaluar la situación con los ojos y las categorías del otro y transmitir la ayuda del evangelio según los medios de su sistema cultural.

13.4.2 Fundamentación teológica

El cristianismo como una forma histórica del discurso religioso parte desde la creencia en Dios, el Creador, y de la encarnación de su Hijo en Jesús de Nazaret. Él identifica al ser humano como criatura de la palabra de Dios que está insertado en la convivencia ecológica con las demás criaturas en los sistemas de la biosfera y de la sociedad. El ser hablante conviviendo en la búsqueda de un sentido que llene la experiencia de la carencia del ser, es la imagen de Dios. Sin embargo, él se encuentra y se reconoce siempre en situaciones concretas que lo separan del conocimiento de Dios y de su naturaleza misma como criatura. Él se encuentra como alguien que ha roto la solidaridad de las criaturas y que sufre con las consecuencias opresoras de esta realidad. Para la fe cristiana, la cruz de Jesucristo ofrece la llave para comprender la situación humana. En la cruz de Cristo, Dios se volvió solidario, compartió la carencia del ser, se identificó con el sufrimiento y la muerte de las criaturas y denunció las situaciones de ruptura de la solidaridad de las criaturas como pecado en el que el ser humano limitado quiere colocarse en el lugar del Creador. El mensaje de la cruz de Cristo proclama la vida de Dios que por amor ha compartido la muerte como liberación del pecado. En la cruz, Dios posibilita un nuevo ser que espera ser liberado del pecado, del sufrimiento y de la muerte en la convivencia del reino de Dios. Con base en el ser de Jesucristo, el crucificado y resucitado, el centro del nuevo ser es exterior a los sujetos, “*extra nos*” en Dios, y puede ser descubierto a medida que las personas reconozcan en la cruz de Cristo su propia situación y su destino y se entreguen al amor

incondicional de Dios en la cruz que les proporciona vida. Esta nueva vida implica la solidaridad de los fieles como pecadores y criaturas renovadas en la convivencia con los demás de su especie y con todas las criaturas. En este contexto, la comunidad cristiana se comprende como el lugar y el proceso de comunión solidaria (*koinonia*) entre Dios y sus criaturas, en las que se testimonian la liberación y la transformación de la vida individual y social desde la nueva vida de Jesucristo a través de la proclamación de la Palabra, de la celebración de los sacramentos, de la oración, de la enseñanza, de la cura y ayuda social.

13.4.3 Consejería como redescubrimiento de la libertad cristiana

El punto de partida del cuidado y de la pastoral son situaciones concretas de sufrimiento individual y colectivo de los pueblos latinoamericanos, es la cruz erguida en la cultura de pobreza, exploración, injusticia y violencia de este continente. Ellos ayudan a grupos e individuos a descubrir a la liberación de la nueva vida en Cristo, a asumir a sí mismos y a su responsabilidad personal y social y a capacitarlos a vivir de manera solidaria con aquellos que sufren. La consejería acontece donde las personas son ayudadas en nombre de Jesucristo a expresarse libremente ante Dios, simbolizar sus experiencias, concienciarse sobre su situación, lamentarse y protestar contra el pecado y el sufrimiento, formular expectativas y esperanzas, buscar soluciones de conflictos y buscar cura, apoyo, orientación y consolación en la tradición cristiana y en las distintas formas de vida comunitaria. En la consejería sucede el redescubrimiento de la criatura como ser hablante libre y solidario en la búsqueda de satisfacción y sentido ante Dios. La consejería promueve que él asuma sus necesidades físicas, sus deseos, las más diversas relaciones sociales y acepte sus limitaciones. Ésta exige que él se confronte con las deformaciones físicas, psíquicas y sociales, con las estructuras del pecado en su vida individual y social. Lo invita a amarse y valorizarse contra las fuerzas que destruyen la vida y lo motiva a vivir el amor y hacer su parte en la transformación de situaciones de sufrimiento impuesto por otros. Ésta ayuda en el desarrollo de lazos sociales (*networking*) en la comunidad que integran y protegen a las personas, que las vuelven más fuertes y menos vulnerables en las crisis.

13.4.4 La propuesta de la consejería pastoral sistémica

Así, el cuidado pastoral es una dimensión de la vida de la comunidad cristiana que encuentra en la consejería pastoral su principal campo de trabajo. Como actividad de ayuda a individuos y grupos en situaciones de crisis y conflicto, la consejería pastoral está vinculada a la comunidad como red de apoyo de los miembros. En América Latina son indispensables una interpelación y una complementación entre consejería pastoral, trabajo comunitario en grupos, actividades diaconales de asistencia social y educación popular.⁴⁹ La teoría de sistemas ayuda a comprender que la consejería pastoral nunca trabaja con individuos aislados. Ellos forman parte de varios sistemas (familia, vecindad, pueblo, equipo de trabajo y otros) y son determinados en sus reacciones por las reglas de las interacciones sociales en estos sistemas y por su historia social. Podemos lograr que un alcohólico se vuelva sobrio. Si no buscamos cambios en el sistema familiar, preocupándonos con la co dependencia de la esposa y de los hijos que contribuye al alcoholismo del esposo, luego del regreso a la familia, él va a seguir en el mismo rol y empezar a tomar otra vez.

La visión sistémica obliga a la consejería pastoral a trabajar conflictos y crisis de las personas en el contexto de sus sistemas sociales. Ésta no se limita al antiguo modelo de la conversación individualizada y busca desarrollar la consejería como trabajo con grupos, en grupos y en equipo. A la par de la visitación a familias, hospitales y asilos se abren nuevos campos de trabajo, como la consejería en grupos de autoayuda (enlutados, personas con discapacidades, Alcohólicos Anónimos). La consejería del sistema familiar en los distintos ciclos de la vida, vinculado a los oficios como ritos de pasaje (boda, Bautismo, confirmación, entierro), es de suma importancia, pues las relaciones familiares son el núcleo central para formar y establecer la identidad de los individuos.

Vinculado a las celebraciones de oficios y a la enseñanza preparatoria (curso de novios y otros), la consejería de la familia sirve para profundizar la vivencia de la fe, la integración de los miembros en la vida de la comunidad y a la prevención de la crisis de desarrollo personal y familiar que aparecen cuando las transiciones en el ciclo de la vida no son bien trabajadas. En casos de crisis la consejería familiar asume una función de reconciliación, vislumbrando una reestructuración de las relaciones familiares a

⁴⁹ Un ejemplo de un trabajo que crea puentes entre diaconía, educación popular y consejería pastoral es presentado por PAULY, Lody U. A fala fragmentada de um corpo em fragmentos: relato e reflexão pedagógico-psicanalítica a partir da experiência na Oficina do Pão. *Estudos Teológicos*, v. 36, n. 2, p. 169-184, 1996.

favor de la individualidad relacionada de sus miembros en una convivencia libre y solidaria.

13.4.5 Interdisciplinaridad

La tarea principal en la consejería pastoral comunitaria es la formación de un equipo interdisciplinario de laicos y profesionales que organicen y acompañen al trabajo, se preocupen por la capacitación de los visitantes y líderes de grupos de consejería, ofrezcan supervisión en casos difíciles y, si necesario, logren encaminar a las personas a un tratamiento médico y psicoterápico. La función de los obreros profesionales en tales grupos consiste, en primer lugar, en la motivación continua de laicos y profesionales del área de la salud para participar de la consejería, en el entrenamiento y en la supervisión de los laicos, en la ayuda en términos de organización y divulgación del trabajo. En las grandes ciudades, donde hay poca convivencia comunitaria por causa de las distancias, existe la posibilidad de instalar centros ecuménicos de consejería en las que laicos y profesionales atiendan a las personas. Para alcanzar a la población en la periferia y pueblos, el servicio de consejería debe estar vinculado a instituciones como guarderías o puestos de salud.

La interdisciplinaridad no es solamente una necesidad práctica de la consejería pastoral. Desde la teología de la encarnación, la apertura hacia la realidad empírica y el diálogo con las ciencias humanas se han vuelto esenciales en la reflexión teológica acerca de la consejería. En los modelos de consejería antes citados, encontramos algunos de los seis tipos de relación entre consejería y psicoterapia que son ejemplares a las posibilidades de la relación con las ciencias humanas en general:

- Lucha: la teología evalúa y juzga a las concepciones psicológicas con base en el conocimiento de la verdad de la revelación. La psicoterapia quiere la autoayuda de las personas y confía en sus propias fuerzas más que en Dios y en la Biblia (Jay Adams).
- Delimitación: la teología usa a la psicología y la psicoterapia como ciencias auxiliares. La ayuda psicoterápica sirve como dádiva de la creación, pero la creación está profundamente corrompida por causa del pecado, de tal forma que la teología que parte desde la revelación de la salvación en Jesucristo tiene que orientar el uso de los conocimientos psicológicos (Gary Collins, Jorge A. León).

- Modelo de integración por el diálogo: la consejería y la psicología reconocen la necesidad y la legitimidad de la otra práctica y ciencia. La consejería acepta los objetivos y métodos distintos de la psicoterapia, sabiendo que ésta es una parte de la creación de Dios. La psicología reconoce la necesidad de la dimensión religiosa y de la búsqueda de sentido. La figura teológica de argumentación es el modelo: *gratia non tollit naturam, sed perficit* (la gracia no remueve a la naturaleza, sino la perfecciona) del tomismo.
- Cooperación: de forma pragmática, la consejería y la psicoterapia actúan juntas sin reflexionar sobre los problemas teóricos, los objetivos y las bases ideológicas. Bueno es lo que ayuda para resolver problemas. Dios no va a tener nada en contra.
- Mediación filosófica: diálogo filosófico acerca de conceptos básicos de las distintas disciplinas. En la teoría de la conciencia humana y de la culpa, de la angustia existencial o del concepto antropológico de integralidad y fe como fundamento de la experiencia en psicoterapia y consejería se logra una integración de conceptos filosóficos, teológicos y psicológicos (Howard Clinebell).
- Crítica mutua: diálogo comprometido entre consejería y psicoterapia/psicología. Cada ciencia se queda con una postura crítica con relación a otra, respetando y criticando sus objetivos, métodos, conceptos teóricos y aprendiendo a través de la crítica de la otra. El espacio a la realidad profana se queda necesariamente abierto. La consejería necesita de la crítica de la religión para no volverse ideológica. La psicología necesita de la crítica teológica para no volverse absoluta.

Es necesario analizar las implicaciones políticas, culturales y sociales de cada modelo. Todas tienen ventajas y desventajas. Lo ideal sería una integración de distintas intenciones básicas de los distintos modelos. Importantes son los diálogos abiertos, la disposición de cooperar pragmáticamente, la postura crítica mutua, la capacidad de definir teóricamente límites, exigencias y mediaciones entre una parte y otra, la orientación de la consejería en dirección al objetivo del evangelio.

13.4.6 La cuestión del método

Comprendemos “métodos” en este contexto como el camino y la planificación de hechos comunicativos para alcanzar a un objetivo premeditado. Dependiendo de la

situación, de la finalidad y de los agentes, la consejería presta sus métodos de sabiduría y religiosidad popular, así como de las ciencias de la comunicación y de la psicoterapia. La conversación, el oír y el hablar son instrumentos básicos. La consejería está abierta a una variedad de técnicas terapéuticas que permiten un trabajo creativo, como elementos del psicoanálisis, de la gestaltoterapia, del psicodrama, de la terapia familiar sistémica, de la programación neurolingüística⁵⁰ y de otras escuelas psicoterápicas. El criterio teológico del uso es su contribución a la liberación de los sujetos, así como la competencia de la persona que las aplica. Los métodos tienen que capacitar clientes a concienciarse acerca de su situación y buscar soluciones solidarias desde la fe cristiana. Ello excluye métodos manipuladores como (en parte) el condicionamiento de la terapia behaviorista que pretende cambiar determinados comportamientos por premios, recompensas y ciertos castigos o frustraciones. Todos los métodos deben ser cuestionados con relación a sus fundamentos filosóficos y religiosos. Métodos basados en consideraciones religiosas que no estén de acuerdo con la fe cristiana (por ejemplo, técnicas terapéuticas del espiritismo y del movimiento de la Nueva Era) no pueden ser utilizados.

En la mayoría de los casos la consejería pastoral trabaja con personas en crisis y conflictos específicos a corto o medio plazo, esperando que después ellas sigan conviviendo en las demás relaciones existentes en la comunidad, o trabaja con personas en situaciones de enfermedad, deficiencia y otras limitaciones de la vida que no pueden ser curadas, pero necesitan de apoyo y consolación. Ello favorece a métodos de trabajo a corto plazo como intervención en crisis,⁵¹ consejería en grupos,⁵² consejería sistémica de la familia,⁵³ intervenciones para la elaboración del luto en casos de pérdida,⁵⁴ intervenciones educativas⁵⁵ y la consejería de apoyo.⁵⁶

⁵⁰ Cf. MEYER, João P.A. *A utilização de metáforas na clínica pastoral*. 1996. Dissertação (Mestrado) – IEPG, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1996. 2 v.

⁵¹ Cf. CLINEBELL, 1987, p. 178ss.

⁵² Cf. CLINEBELL, 1987, p. 338ss.

⁵³ Cf. SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; STRECK, Valburga S. *Aconselhamento pastoral de famílias: uma proposta sistêmica*. *Estudos Teológicos*, v. 34, n. 2, p. 184-198, 1994. Una buena fundamentación teológica de la consejería pastoral sistémica se encuentra en GRAHAM, Larry K. *Care of Persons, Care of Worlds: a Psychosystems Approach to Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon, 1992.

⁵⁴ Cf. GRAHAM, 1992, p. 211ss.

⁵⁵ Cf. GRAHAM, 1992, p. 313ss.

⁵⁶ Cf. GRAHAM, 1992, p. 165ss.

La Biblia es la fuente y un instrumento muy valioso de la consejería.⁵⁷ En los textos bíblicos, encontramos la expresión de las más diversas experiencias humanas ante Dios y el mensaje del evangelio liberador de Dios. Así ésta sirve para que consejero y aconsejado puedan ver a su situación simbólicamente reflejada en el texto bíblico y recibir impulsos transformadores que los lleven a reconocer sus errores, ayuden a expresar el dolor (catarsis), a identificar problemas, buscar normas para el actuar y otras actitudes. El principio al uso de la Biblia es que ésta ayude en la simbolización de la situación de la consejería y lo libere a actuar en esta situación desde la fe.

Cuidado pastoral y consejería pastoral requieren una formación sólida de ministros, ministras y laicos de la iglesia. Hasta ahora la “clínica pastoral” parece ser el modelo más apto de formación en consejería, pues promueve un proceso desde la misma práctica de consejería. El método de la clínica pastoral reúne tres elementos básicos: 1) profundizar la auto-experiencia del consejero por medio de un trabajo en grupos con la finalidad de trabajar los propios conflictos no resueltos y mejorar su capacidad de relacionarse; 2) reflexionar y corregir la comunicación con la consejería por el análisis grupal de transcripciones hechas de memoria (*verbatimims*) sobre conversaciones realizadas, por estudios de casos pastorales y por la supervisión individual; 3) desarrollar una concepción propia de la consejería y de la psicología pastoral desde lecturas, conferencias en el área de la psicología y medicina, por medio de la vivencia espiritual en el grupo y del análisis de predicaciones. La clínica pastoral es una forma contextualizada de hacer teología con base en la experiencia.

La tarea más grande para el futuro será establecer cursos básicos de clínica pastoral en los seminarios y facultades teológicas y desarrollar la formación de profesionales especializados en esta área que puedan organizar cursos de consejería pastoral a multiplicadores en sus iglesias y para laicos en las comunidades. Un gran paso hacia esta dirección será dado cuando representantes de la clínica pastoral/ psicología pastoral en América Latina empiecen a cooperar y a organizarse.

⁵⁷ Cf. WANGEN, Richard H. O uso e abuso da Bíblia na poiménica. *Estudos Teológicos*, v. 19, n. 2, p. 95-106, 1979.

Bibliografia

- ADAMS, Jay E. *Conselheiro capaz*. São Paulo: Fiel, 1977.
- AUGSBURGER, David W. *Pastoral Care across Cultures*. Philadelphia: Westminster, 1986.
- BONHOEFFER, Thomas. *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge*. München: Christian Kaiser, 1985.
- CLINEBELL, Howard. *Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1987.
- CAPPS, Donald. *Reframing: A New Method in Pastoral Care*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- _____. *Pastoral Care and Hermeneutics*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- COLLINS, Gary R. *Aconselhamento cristão*. São Paulo: Vida Nova, 1984.
- EBERHARDT, Hermann. *Praktische Seel-Sorge-Theologie*. Bielefeld: Luther, 1993.
- ERDMANN, Eva. Die Macht unserer Kirchenväter. *Wege zum Menschen*, v. 47, n. 2, p. 53-61, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1984-1985. 3 v.
- GERKIN, Charles V. *The Living Human Document: Re-visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*. Nashville: Abingdon, 1984.
- _____. Charles V. *Prophetic Pastoral Practice: a Christian Vision of Life Together*. Nashville: Abingdon, 1991.
- GRAHAM, Larry Kent. *Care of Persons, Care of Worlds: a Psychosystems Approach to Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon, 1992.
- HOCH, Lothar C. Aconselhamento pastoral e libertação. *Estudos Teológicos*, v. 29, n. 1, p. 7-17, 1989.
- _____. Seelsorge und Befreiung. *Wege zum Menschen*, v. 42, n. 3, p. 132-144, 1990.
- _____. Psicologia a serviço da libertação: possibilidades e limites da psicologia na pastoral de aconselhamento. *Estudos Teológicos*, v. 25, n. 3, p. 249-270, 1985.
- KLESSMANN, Michael. Verbete "Krankenseelsorge". In: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE). Berlin; New York: de Gruyter, 1990. v. 19, p. 669-675.
- LEÓN, Jorge A. *Psicología pastoral para todos los cristianos*. San José, Costa Rica: Caribe, 1976.
- _____. *Introdução à psicologia pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- LUTERO, Martinho. Os artigos de Esmalcalde. In: *Livro de Concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. p. 332, 355.
- LUTHER, Henning. Leben als Fragment. *Wege zum Menschen*, v. 43, n. 5, p. 262-273, 1991.
- MEYER, João Pedro. *A utilização de metáforas na clínica pastoral*. 1996. Dissertação (Mestrado) – IEPG, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1996. 2 v.

- MÖLLER, Christian. Entstehung und Prägung des Begriffs Seelsorge. In: MÖLLER, Christian (Org.). *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. v. I, p. 9-19.
- _____. Gregor der Grosse. In: MÖLLER, Christian (Org.). *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. v. I, p. 223-243.
- PAULY, Lody U. A fala fragmentada de um corpo em fragmentos: relato e reflexão pedagógico-psicanalítica a partir da experiência na Oficina do Pão. *Estudos Teológicos*, v. 36, n. 2, p. 169-184, 1996.
- SCHINDLER, Alfred. Augustin. In: MÖLLER, Christian (Org.). *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. v. I, p. 189-207.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. *Trost in der Seelsorge*. Stuttgart: Kohlhammer, 1989.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; STRECK, Valburga S. Aconselhamento pastoral de famílias: uma proposta sistêmica. *Estudos Teológicos*, v. 34, n. 2, p. 184-198, 1994.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aconselhamento pastoral e diversidade cultural. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 1, p. 73-91, 1997.
- STEINKAMP, Hermann. Die "Seele" – "Illusion der Theologen". *Wege zum Menschen*, v. 47, n. 2, p. 84-93, 1995.
- STRECK, Valburga Schmied; SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. *Imagens da família: dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- THURNEISEN, Eduard. *Die Lehre von der Seelsorge*. 5. ed. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1980.
- WANGEN, Richard H. O uso e abuso da Bíblia na poimênica. *Estudos Teológicos*, v. 19, n. 2, p. 95-106, 1979.
- WINKLER, Klaus. *Die Zumutung im Konfliktfall: Luther als Seelsorger in heutiger Sicht*. Bielefeld: Lutherhaus, 1984.

Reflexiones finales

Perspectivas de la Teología Práctica en Brasil y en América Latina

Christoph Schneider-Harpprecht

En este libro los autores intentaron presentar e interpretar contenidos básicos de la Teología Práctica en una perspectiva brasileña y latinoamericana. Ello confiere una cierta novedad al emprendimiento. En los presentes ensayos se buscó una visión contextual y regional de la Teología Práctica. Desde una perspectiva luterana, ésta se refiere en principio al contexto de las iglesias protestantes de Brasil. Sin embargo, intenta también contribuir al diálogo ecuménico acerca de la práctica cristiana y encuentra formulaciones y propuestas válidas a las iglesias de América Latina que se encuentran en situaciones socioculturales semejantes y comparten la herencia pesada de los 500 años de evangelización desde la conquista y colonización europea. En el debate internacional acerca de la Teología Práctica crece el reconocimiento de la relevancia de diferencias culturales y sociales a la reflexión sobre la práctica cristiana. Se empieza a cuestionar concepciones de Teología Práctica oriundas del Primer Mundo que, queramos o no, acaban universalizando a la práctica religiosa y eclesiástica a la cual se refieren. Esperamos que la visión latinoamericana de la Teología Práctica logre enriquecer a este debate.

Nos esforzamos para corresponder a los desafíos que se ponen a las iglesias en una sociedad en la que coexisten elementos de la vida pre-moderna, moderna y postmoderna. En las iglesias brasileñas y latinoamericanas encontramos mujeres y hombres que, siendo pequeños agricultores del interior, preparan a la tierra con la fuerza de una yunta de bueyes, trabajadores sin tierra que día a día buscan sobrevivir como jornaleros en el campo o con trabajo casual y como ambulantes en las ciudades. A la par

de ellos, encontramos funcionarios públicos, académicos, empresarios, especialistas en comunicación e informática, representantes de la clase media y de la clase alta de la sociedad neoliberal, informatizada y dirigida por los medios de comunicación, personas insertadas en el mercado global y participantes de redes internacionales de comunicación. Su situación económica y su estilo de vida repercuten en los familiares, en los jóvenes y ancianos que conviven con estos hombres y mujeres. Unos están firmemente arraigados en sus comunidades eclesiales, en la doctrina y moral de su denominación. Otros, motivados y apoyados por las comunidades eclesiales de base y por la teología de la liberación, encontraron sentido en la espiritualidad de la lucha por sus derechos como seres humanos contra la miseria social y en la construcción de la ciudadanía para todos, en especial a los pobres y marginados. Muchos ya desde hace décadas se han alejado de sus raíces confesionales o, simplemente, sufrieron una atrofia religiosa, una alienación gracias a la inversión de energía y tiempo exigido en la lucha por pan y vivienda.

Sin embargo, el pueblo brasileño, así como sus vecinos en el continente latinoamericano, nunca han dejado de ser profundamente religiosos, y el alejamiento de las prácticas religiosas tradicionales, típico de la modernidad, ha llevado a una búsqueda individual por una construcción de sentido y por experiencias espirituales impresionantes. En el mercado religioso crecen y florecen iglesias, movimientos y grupos religiosos que corresponden a esta búsqueda ofreciendo sus verdades particulares como soluciones colectivas, verdades que no rara vez son mezclas de tradiciones occidentales, orientales, indígenas y africanas, o incluso versiones latinoamericanas del fundamentalismo carismático, pentecostal y neo-pentecostal.

El pueblo de nuestras iglesias, que provienen de distintas razas y culturas, descendientes de esclavos, de indios, de inmigrantes europeos y asiáticos, es expuesto a un proceso rápido y radical de transición económica, cultural y religiosa. Este proceso ubica a la Teología Práctica en el medio de las tensiones y rupturas que la sociedad sufre: la prosperidad de algunos grupos acompañada por índice alarmante de pobreza; la democracia política tras años de régimen militar cuestionada y amenazada por fuerzas poderosas de corrupción, violencia, criminalidad y abuso de poder público; la reformulación de valores de la moral individual y de los roles de género; el descubrimiento de la pluralidad cultural en la que minorías excluidas como los pueblos indígenas y los negros reivindican el respeto y la preservación de su herencia cultural y del espacio de vida; y también el pluralismo religioso. Queremos

desarrollar a la Teología Práctica como un discurso teológico que analiza a la realidad, busca fundamentos bíblicos y confesionales y se arriesga a señalar nuevas propuestas pastorales. En este sentido, tenemos que partir desde el *diálogo* con este pueblo y, como compañeros, participar de las dificultades, preguntas y preocupaciones que los tocan en las actuales transformaciones culturales y sociales. Esta condición marca al desafío a la Teología Práctica en Brasil y en América Latina y define sus perspectivas futuras. Intentaremos en este libro mencionar algunas de las perspectivas futuras y de los temas urgentes de la Teología Práctica.

De cierta forma, la tensión entre *globalización y regionalización* es un tema de la teología latinoamericana desde el inicio de la misión cristiana en este continente. Hoy ésta pasa por los distintos temas de la Teología Práctica y orienta a sus perspectivas. Siglos de dominación física, espiritual e intelectual por parte del Occidente, que siempre ha seguido ideas y objetivos universales de salvación del mundo por la fe, por el uso de la razón, por la lógica del mercado, desfiguraron y destruyeron muchos tesoros culturales y espirituales de América Latina. Sin embargo, la cultura y espiritualidad de los distintos pueblos, aunque debilitados y desfigurados, mantuvieron a su influencia, se infiltraron, permearon y hasta sumergieron a las propuestas universales europeas en las más diversas áreas, también en el campo de la religión. El catolicismo y el protestantismo de América Latina son fenómenos regionales *sui generis* y siguieron su propio camino hacia el futuro. Hoy se encuentran en un proceso de emancipación, cultivando a las plantas del evangelio que crecen especialmente en el suelo de este continente: la lectura popular de la Biblia, la mística de la lucha por la vida, las pastorales populares, la nueva búsqueda por la cura del ser humano como una totalidad. La futura Teología Práctica en Brasil y en América Latina deberá, además de lo que hemos alcanzado en los textos de este libro, preocuparse con este elemento propio y contribuir para su desarrollo, confrontando las prácticas religiosas y pastorales, que brotan, crecen y se transforman con una velocidad sorprendente, con el evangelio testimoniado por la Biblia. Será necesario que ésta se vuelva un foro de debates donde las perspectivas religiosas y teológicas de minorías importantes, de las mujeres, de los negros e indígenas, sean articuladas. Su contribución a la práctica de las iglesias forma parte de este *elemento propio*.

Comprendida de esta forma, la Teología Práctica en América Latina será orientada por la perspectiva de la *inculturación del evangelio*. Ésta la confronta con problemas teóricos y prácticos de peso: ¿cómo manejar a la herencia occidental en la

Teología Práctica? ¿Qué el pluralismo cultural significa a la práctica pastoral y a la auto-comprensión de la Teología Práctica? ¿Cómo se relacionan la valoración de la fe y de la espiritualidad del individuo con la vivencia comunitaria y con el compromiso social implícito en el evangelio de Jesucristo?

¿Cómo manejar a la herencia occidental o europea en la Teología Práctica?

La teología de la liberación, que se concentra en el compromiso con la práctica transformadora de Dios en los pueblos de América Latina, es una de las plantas creadas en esta tierra. Su desarrollo marca un cambio en las relaciones muchas veces unilaterales con la teología europea: aun siendo oficialmente rechazada por jerarquías eclesásticas, ésta ha logrado, en su búsqueda de nuevos rumbos, influenciar a la teología en otras partes del mundo, en particular a la Teología Práctica en Europa y en los Estados Unidos. Ha creado alianzas globales y ha motivado movimientos regionales en búsqueda de libertad y justicia a partir del evangelio del reino. Esta repercusión internacional no ha alterado a la intención de la teología de la liberación de desarrollar a un discurso teológico auténticamente latinoamericano que parte desde la necesidad de emancipación de las raíces teológicas europeas.

Un análisis crítico de las relaciones entre el espíritu europeo, el descubrimiento y la formación de la identidad histórica de América Latina, hecha por Vitor Westhelle, enseña que “lo que se llama de ‘América Latina’ ha sido el resultado de una práctica de invención e inscripción”¹ europea en la que el mismo espíritu de la modernidad que, buscando a la autonomía del saber, ha creado la ciencia que instrumentaliza y subyuga a la naturaleza en el proceso de su “descubierta” también ha llevado al “descubrimiento” y a la “conquista” destructiva de la tierra ultramar.²

Los pueblos del nuevo mundo [...] fueron presentados, inscritos a los europeos de acuerdo con modos de clasificación vigentes en Europa. Fueron reconocidos como cristianos que se habían desviado (el modelo jesuita que siguió su práctica de Contra-Reforma), como paganos (es decir, musulmanes que deberían ser convertidos por atracción o por coerción) o entonces como judíos (cuya herencia representaba a la preparación al evangelio). Ahí tenemos a la primera de las prácticas que constituyen a la ciencia contemporánea: la clasificación que ve lo que ya conoce o que desea conocer...³

¹ WESTHELLE, Vitor. Outros saberes. *Estudos Teológicos*, v. 35, n. 3, p. 262, 1995.

² WESTHELLE, 1995, p. 259.

³ WESTHELLE, 1995, p. 261s.

Westhelle llama a esta clasificación de “principio europeo”.⁴ Este principio define que sólo existe lo que puede “ajustarse a los padrones aceptados y reconocidos por los cuales pueda ser clasificado, ordenado y calculado”.⁵ Éste ha llevado a la marginación y a la exclusión de “otros saberes”, el saber de los pacientes psiquiátricos, así como del saber mitológico y religioso de muchos pueblos. En defensa de estos “otros saberes” Foucault postulaba a la introducción de una “anti-ciencia” que busca a la “unión de un saber erudito con memorias locales’ para así registrar y ‘establecer al conocimiento histórico de luchas y hacer uso táctico de este conocimiento en la actual situación’”.⁶ Según Westhelle, la teología es parte de estos “saberes subyugados”, pues representa lo que no puede ser inscrito en el discurso científico. La fe se refiere al discurso abscondita de Dios, denunciado por la ciencia moderna como algo absurdo. La hermenéutica de este discurso es “mítico-poética”; es la representación dialéctica del discurso de Dios, de lo infinito y oculto, por medio de procesos simbólicos finitos, en “expresiones e imágenes en las cuales y a través de las cuales el otro surge y es también ocultado”.⁷ La teología latinoamericana debería comprenderse como “anti-ciencia”, “que ya no necesita pagar entrada al teatro europeo”⁸ de la racionalidad occidental. Ésta debería ser una teología “capaz de recobrar saberes locales incorporados en mitos, ritos y en las prácticas que revelan a la fragilidad de los sistemas e instituciones”.⁹

La referencia de la teología a los “saberes locales” y su valorización en la Teología Práctica pueden volverse problemáticas cuando se trata de discursos y prácticas éticas. Surge la cuestión sobre la medida en la que pueden existir un discurso ético y una práctica ética regional o local y como éstas se posicionan contra el principio occidental de la “universalización de la ética” desde el imperativo categórico de Kant hasta la moderna ética del discurso de Habermas y Tugendhat. Los valores centrales de la interpretación de la ética cristiana en la teología de la liberación: libertad, justicia, igualdad, solidaridad se deben al Iluminismo europeo. ¿Es posible que la Teología Práctica en América Latina en la posmodernidad suspenda a la validez universal de estos valores a favor de discursos regionales y locales? Las prácticas éticas siempre tienen un carácter situacional y local. Sin embargo, tradicionalmente son evaluados

⁴ WESTHELLE, 1995, p. 260.

⁵ WESTHELLE, 1995, p. 262.

⁶ WESTHELLE, 1995, p. 268.

⁷ WESTHELLE, 1995, p. 269.

⁸ WESTHELLE, 1995, p. 275.

⁹ WESTHELLE, 1995, p. 276.

según principios universales. Ocurre en este punto el peligro de la dominación de los sujetos por una moralidad que se justifica inadecuadamente desde un particularismo ético de iglesias, comunidades y grupos sin tomar en consideración a la necesidad de obtener un consenso acerca de los valores morales y su validez universal. Esta necesidad también no es contrariada por el hecho de, según la ética feminista, las mujeres desarrollen un discurso ético y una jerarquía de valores distinto de los hombres.¹⁰

Aun siendo crítica con relación a la teología europea, la Teología Práctica en el contexto de América Latina participa del discurso teológico y ético internacional y busca medios de integrar a su *elemento propio* con los aspectos positivos de la tradición ética occidental. Según Johann Baptist Metz, valores de la ética moderna como libertad, justicia, igualdad y solidaridad están íntimamente vinculados a aquella “razón que habitó en el espíritu primogenio del Cristianismo”.¹¹ Metz afirma que la inculturación del evangelio en el mundo occidental no es el resultado de una simple adición entre la fe de Israel y el espíritu griego que viene de Atenas.¹² Las tradiciones bíblicas desarrollaron su propia forma de razón, la razón “anamnésica”, la recordación de la alianza entre Dios y su pueblo, la memoria peligrosa del sufrimiento y de la liberación que pone al histórico contra el mito griego, la “forma de saber que se da cuenta de lo que falta” contra la abstracción universal del platonismo, a la cual “lo que desaparece es siempre lo no esencial, y el pasado, lo esencialmente sin sentido”.¹³

El espíritu del cristianismo que proviene de la “anamnesis bíblica” “pertenece a la historia europea del espíritu y, con ello, a la historia de la constitución de una razón que quiere volverse práctica como libertad subjetiva y solidaria”.¹⁴ Existe una relación entre valores centrales del cristianismo y la tradición europea de un pensamiento a la par y más allá de la razón instrumental y del espíritu de la conquista, un pensamiento “que se reconoce en la libertad misma, pero también en la libertad de los otros”.¹⁵ Según esta posición, la inculturación del evangelio en América Latina implica una

¹⁰ GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente*: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

¹¹ METZ, Johann Baptist. Para salvar a razão. In: STEIN, Ernildo; DE BONI, Luís. *Dialética e liberdade*: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora da Universidade, 1993, p. 263.

¹² METZ. In: STEIN; DE BONI, 1993, p. 263.

¹³ METZ. In: STEIN; DE BONI, 1993, p. 265.

¹⁴ METZ. In: STEIN; DE BONI, 1993, p. 264.

¹⁵ METZ. In: STEIN; DE BONI, 1993, p. 267.

identificación crítica de la teología con valores centrales del cristianismo bíblico que coinciden con el aspecto liberador de la tradición occidental.

La valorización de las tradiciones y prácticas éticas locales no excluye a la búsqueda de una validez universal a los principios y valores éticos implícitos. Un modelo ampliamente absorbido en la teología y en la filosofía de América Latina es la ética discursiva de Habermas y Apel. Me parece que ésta logra mediar a la universalidad de la ética y de los discursos prácticos locales proponiendo que el principio ético universal sería una determinada forma de discurso, el discurso libre, que busca al consenso sin coacción. La ética discursiva busca sustituir al sujeto epistémico y moral de Kant por la “intersubjetividad discursiva”.¹⁶ “En la ética discursiva el procedimiento de la argumentación moral asume el lugar del imperativo categórico.”¹⁷ El principio de la ética de Kant que los principios del actuar individual deben ser válidos a toda la humanidad y que nunca se debe utilizar a la propia persona y a la persona del otro solamente como medio, sino siempre como fin es “reformulado dialógicamente” en la ética discursiva.¹⁸ El discurso ético es un discurso práctico acerca de la legitimidad de normas existentes o pretensas en un sistema social en el que participan del discurso práctico “todos los directa o indirectamente alcanzados por la observancia de la norma”.¹⁹ Dos principios orientan al discurso ético: el principio U (principio de la universalidad) dice que una norma solamente puede ser aceptada como válida si todos los participantes del discurso aceptan sin coacción a “las consecuencias y los efectos colaterales producidos por la observancia general de la norma”.²⁰ El principio D (principio de la ética discursiva) reformula y substituye al principio U para fines prácticos, para poder aplicarlos mejor y viabilizar procesos de discurso práctico sobre normas. El principio D es más sencillo que el principio U y dice que “solamente podrán aspirar a la validez las normas que obtengan (o podrán obtener) la aceptación de todos los alcanzados” por un discurso práctico.²¹

¹⁶ FREITAG, Barbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas: Papyrus, 1992. p. 245.

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. Moralität und Sittlichkeit: treffen Hegels Einwände auch auf die Diskursethik zu? In: KUHLMANN, Wolfgang (Ed.). *Moralität und Sittlichkeit: das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986. p. 18. Apud FREITAG, 1992, p. 246.

¹⁸ HABERMAS apud FREITAG, 1992, p. 245.

¹⁹ HABERMAS apud FREITAG, 1992, p. 244.

²⁰ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 103. Apud FREITAG, 1992, p. 246.

²¹ HABERMAS apud FREITAG, 1992, p. 246.

La fundamentación de la ética discursiva, el argumento que el consenso de los participantes que son alcanzados por una norma, consenso éste alcanzado en una situación ideal de discurso sin coacción, legitima a esta norma que fue criticada en la ética de Tugendhat, que enseña que la argumentación de Habermas es circular. Habermas quiere fundamentar a la validez universal de normas éticas desde el postulado de una situación ideal del discurso que lleva a los participantes a un consenso. El postulado del discurso ideal como condición de la verdad de normas éticas, sin embargo, presupone a los principios de la universalidad e igualdad de la moral. Habermas presupone a la moralidad racional que quiere fundamentar desde el discurso.²² Además de esto, Habermas confunde, según Tugendhat, la esfera moral y la esfera política cuando piensa que cuestiones éticas podrían ser decididas por medio de un consenso político que fuese un consenso pleno de todos los participantes y no el resultado de un acuerdo o de una decisión colectiva tomada por la mayoría.²³

La crítica de la ética discursiva por parte de Tugendhat cuestiona a su fundamentación y no al contenido. Él afirma el principio de la universalización de la ética cuando dice que el relativismo ético que se restringe a concepciones morales que valen solamente para determinados grupos puede ser superado por una concepción de lo que sea considerado el “bien” plausible a todos. Él cree que esta concepción en la formulación del imperativo categórico de Kant, que exige que actuemos siempre de tal forma que tratemos a nosotros mismos y a todas las demás personas no como medios, sino como fines. El imperativo plausible a todos de esta ética del respeto universal se resume en la fórmula “no instrumentalices a nadie.”²⁴

¿En qué sentido esta argumentación es importante a la Teología Práctica futura? Como discurso teológico ésta parte desde la experiencia religiosa, de la fe que las personas articulan como su credo, utilizando formulaciones de la tradición eclesial y teológica. La fe las motiva a participar de iglesias o movimientos religiosos y a actuar según determinadas normas. Mientras la fe y la tradición pertenecen a la esfera particular, limitada, de la vida personal y de la convivencia en grupos como comunidades e iglesias que llegaron a un consenso acerca de su credo, la responsabilidad ética no puede limitarse a la esfera particular o grupal. El actuar siempre presupone el respeto como el fin que cada miembro de la humanidad debe

²² TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 172ss.

²³ TUGENDHAT, 1997, p. 182s.

²⁴ TUGENDHAT, 1997, p. 87.

exigir. La formulación clásica de esta ética universal en el cristianismo es la regla de oro (Mt. 7.12; Lc. 6.31).

En resumen, podemos decir que la apreciación de las tradiciones particulares, locales y regionales, así como de las características específicas de los géneros, no dispensa a la Teología Práctica de buscar en su discurso acerca del actuar de los cristianos formulaciones y propuestas que no contradigan a los principios de una ética universal. La regla de oro, así como los valores fundamentales de la ética cristiana de libertad, igualdad y justicia, remiten el discurso teológico a la búsqueda de una ética racional y universal que sea plausible a todos. El bien de los cristianos no puede ser distinto del bien a todos. Desde la crítica de Tugendhat con relación a la ética discursiva es necesario introducir en el modelo discursivo de Teología Práctica, articulado en este libro (cf. el capítulo 2), una diferenciación entre el discurso teórico y el político acerca del actuar de la iglesia. El presupuesto que el discurso de la Teología Práctica acerca del actuar pastoral de la iglesia es el discurso en el que todos los que son alcanzados por la práctica y quieren participar del discurso define de forma consensual a la práctica pastoral no toma en consideración a la situación real de la distribución de poder en las instancias de decisión y en los órganos responsables de las iglesias. En el futuro la Teología Práctica deberá preocuparse más con la cuestión del poder en las iglesias y buscar formas de un discurso teológico que diferencie entre el discurso político y el discurso teórico acerca de la práctica pastoral y logre intermediar a los dos discursos de tal forma que, por una parte, tenga la libertad y el potencial de criticar al abuso de poder y, por otra parte, mantenga la capacidad de formular propuestas pastorales prácticamente viables que sirvan para ser políticamente discutidas y realizadas en las iglesias.

¿Qué el pluralismo cultural significa a la práctica pastoral y a la auto-comprensión de la Teología Práctica? El descubrimiento y valorización del pluralismo cultural son elementos centrales de la visión postmoderna del mundo. Generalmente esta visión está acompañada por la afirmación de la pluralidad y limitación de las verdades y por el rechazo de posiciones que defienden a su verdad particular como absoluta. El relativismo y pluralismo de los saberes y de las creencias tienen como fundamento a la afirmación del “no-saber” que transforma a todos los saberes, conocimientos, sistemas teóricos, ideologías, visiones de mundo y religiones en construcciones históricas, mitos y mitologías que encubren metafóricamente a la falta de sentido absoluto que marca a la experiencia humana.

Las expresiones de la fe cristiana, las prácticas pastorales y las teorías de la Teología Práctica, vistas bajo este ángulo, pertenecen al orden de la estética. Éstas tienen valor estético y, además de esto, no comunican ninguna verdad ontológica. Como un poema o una imagen, revelan a la verdad desconocida de forma paradójica, presentando simbólicamente a lo que está ausente o, por lo menos, inaccesible, el discurso de Dios. Está claro que en términos pastorales esta posición puede terminar en un relativismo al cual todo es posible y que acepta todo. Sin embargo, cuando caracterizamos a la Teología Práctica en este libro como *hermenéutica de la práctica cristiana* que interpreta a las acciones de los cristianos en distintas iglesias con la finalidad de posibilitar a una práctica diferente, más adecuada a los objetivos de su fe y a las necesidades actuales, aceptamos el hecho que, visto desde afuera, nuestras afirmaciones teológicas tienen un carácter “estético”, que éstas son interpretaciones teológicas relativas.

Aceptamos el hecho que la fe y la teología se comunican en “juegos de lenguaje” que coexisten con otros juegos de lenguaje. Éstos sólo son comprensibles y orientan el comportamiento de las personas que participan de estos juegos. Los demás que no participan se quedan afuera, y me parece que no existe compromiso de las personas de adentro con las personas de afuera. ¿Será que, en estas condiciones, podemos evitar al relativismo? Podríamos argumentar que el mundo de la fe, la pastoral y las teorías de Teología Práctica solamente parecen ser relativas mientras son vistas desde afuera, pero que ellas tienen valor absoluto a quien participa de su discurso, a los cristianos confesantes, a los teólogos creyentes, a los de adentro. En un próximo paso, podríamos todavía afirmar que la participación en este mundo de la fe y de la teología depende de la decisión personal y, ya que es imposible defenderla por argumentos o convencer a las personas de afuera por medios racionales, estamos dispensados de presentar explicaciones públicamente comprensibles de nuestra fe. Descubrimos así que la afirmación postmoderna del pluralismo cultural no solamente puede llevar al relativismo, sino, todo lo contrario, a un fundamentalismo irracional de creencias, visiones de mundo e ideologías que se imaginan libres del control público. Los de adentro, luego de haberse decidido por el cristianismo, ya no necesitan justificarse ante aquellos que se quedaron afuera. Éstos sólo van a comprender cuando participar de la iglesia y decidirse por los principios cristianos.

En el futuro la Teología Práctica, bajo las condiciones de la postmodernidad, tendrá la difícil tarea de defender a la fe racional, la fe que sabe rendir cuentas de sus

motivos, fundamentos y objetivos en argumentaciones públicamente comprensibles. En la tradición cristiana ésta encuentra subsidios para comprender cristianamente a su propia limitación y relatividad. El no saber, la experiencia de la falta, de la ausencia de sentido, del sufrimiento de las criaturas son un clamor escatológico²⁵ que invoca la presencia de Dios. El grito de Jesucristo en la cruz identifica la situación de los cristianos, de la humanidad y de la creación, articula y defiende al deseo de vida, libertad, justicia, paz y amor como esencia todavía ausente del ser. La afirmación de la resurrección de Jesucristo y de la venida del reino de Dios formula esta esencia, que es motivo de la esperanza cristiana a todo el mundo. Ante el pluralismo cultural y religioso, la Teología Práctica debe insistir en este compromiso universal implícito en la fe cristiana de comunicar de forma comprensible su esperanza y los motivos de su compromiso contra la relativización y absolutización de ideas y actitudes particulares. Aceptando el carácter estético de sus interpretaciones y afirmaciones éste tendrá que insistir en la comunicación racional y pública de la fe, entrando así en un diálogo crítico con los diversos fenómenos culturales y religiosos y preguntando en qué medida éstos buscan libertad y justicia.

¿Cómo se relacionan la valorización de la fe y de la espiritualidad del individuo con la vivencia comunitaria y el compromiso social implícito en el evangelio de Jesucristo? La insistencia en la razón anamnésica que destaca el compromiso ético del cristianismo puede llevar a la crítica que la Teología Práctica propondría un racionalismo teológico y una visión antropológica moralista que sobreponen al compromiso ético de la comunidad a la vivencia individual, a la búsqueda de la realización personal en la vida profesional y emocional. Ésta promovería el sacrificio del individuo en el altar de utopías sociales irrealizables. Seguramente hay muchos argumentos a favor del análisis que considera los cristianos politizados melancólicos que huyeron del sufrimiento causado por opresión y pobreza entregando su individualidad y su vida personal al servicio de una idea utópica,²⁶ de la nueva sociedad, del reino de Dios que se construye aquí y ahora. Tras la caída del socialismo, las utopías fracasaron y no existe visión concreta de una sociedad justa. Existe la noción que es posible superar a la sociedad capitalista, pero actualmente ésta todavía no logra generar el modelo de una sociedad alternativa.

²⁵ METZ, 1993, p. 265.

²⁶ Cf. STEIN, Ernildo. *Órfãos da utopia: a melancolia da esquerda*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994.

En esta situación, ¿cuáles son las *alternativas*? Algunas huyen de la frustración y cambian a la utopía del socialismo por los ideales del neoliberalismo que, en última instancia, sirve al éxito individual. La visión ecológica lleva muchos a la búsqueda de integralidad holística. El deseo de sentirse bien, de ser feliz, el anhelo de experimentar a la cura integral acompañados por preocupaciones con el medio ambiente empezaron a crear un nuevo tipo de espiritualidad que, pese a sus preocupaciones con el sistema natural o con las condiciones sociales, corre el riesgo de volverse altamente individualista. Se busca a la libertad en las construcciones particulares de la propia vida. Se participa aisladamente del mundo cultural a través de los medios de comunicación, se comparte el sufrimiento del prójimo de manera abstracta por los medios que, a la vez, crea un sentimiento de impotencia y preserva a los espectadores del impacto de la miseria. El sufrimiento se presenta por medio de ficciones y la apelación a la acción social fácilmente se pierde ante el poder abstracto en la sociedad.

En esta situación de aislamiento y privatización, la tarea de la Teología Práctica será de *redescubrir a la comunidad cristiana como espacio de comunicación*, cultivar a la pastoral de convivencia en pequeños grupos y el culto como celebración de la esperanza del pueblo de Dios, pueblo a camino del reino. La valorización de la experiencia particular del sujeto, de su biografía, de sus emociones y anhelos, de su búsqueda por sentido y felicidad tendrá la misma importancia que el compromiso ético y profético de solidaridad con los excluidos, las víctimas de las sociedades en el Tercer Mundo. Esta solidaridad promueve la participación en movimientos sociales. La preocupación con el bienestar individual y colectivo desde el evangelio del reino incentiva a la Teología Práctica a “sumergirse” en la realidad, profundizar a la experiencia de la vivencia del pueblo y evaluarla en el diálogo intenso con las ciencias humanas. Ésta motiva a buscar prácticas pastorales que abran espacio a la expresión auténtica de la experiencia vivida y de la espiritualidad de las personas, para promover el desarrollo de su discurso propio, y también ofrezcan la posibilidad de dialogar críticamente acerca del mismo. Celebración y acción, vivencia y reflexión, búsqueda de sentido individual y proclamación misionera y profética del evangelio liberador, afirmación del valor de la persona y compromiso social, expresión de los “saberes subyugados”, de los elementos culturales excluidos y la reflexión sobre los aspectos globales de la vida y de la fe son marcas que caracterizan las perspectivas de la Teología Práctica en América Latina en los próximos años.

Bibliografía básica de Teología Práctica en América Latina

La Teología Práctica como disciplina teológica:

- BOFF, Clodovis. *Teología e prática*: teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.
- FLORISTAN, Casiano. *Teología Práctica*: teoría y praxis de la acción pastoral. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1993.
- GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.
- JOSUTTIS, Manfred. *Prática do evangelho entre política e religião*: problemas básicos da Teologia Prática. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1982.
- LIBÂNIO, João Batista. *O que é pastoral*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *Teologia da libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.
- MARASCHIN, Jaci C. (Org.). *Teologia sob limite*. Rio de Janeiro: ASTE, 1992.
- PEREIRA, Otaviano. *O que é teoria*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião*: rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- SEITZ, Manfred. *Prática da fé*: culto – poimênica – espiritualidade. São Leopoldo: Sinodal, 1990.
- VV.AA. Revista *Concilium*, Petrópolis, v. 190, n. 10, 1983.

Aspectos históricos y concepciones contemporáneas de la Teología Práctica:

- BOFF, Clodovis. *Teología e prática*: teologia do político e suas mediações. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DREHER, Luís Henrique. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: IEPG; Sinodal, 1995.
- FLORISTAN, Casiano. *Teología Práctica*: teoría y praxis de la acción pastoral. Salamanca: Sígueme, 1993.
- GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método*: fundamentos de una hermenêutica filosófica. Salamanca: Sígueme, 1998-1992. 2 v.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1982. 2 v.
- JOSUTTIS, Manfred. *Prática do evangelho entre política e religião*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

- MACKINTOSH, Hugh R. *Corrientes teológicas contemporâneas*: de Schleiermacher a Barth. Buenos Aires: Methopress, 1964.
- METZ, Johann Baptist. Teologia em face e antes do fim da idade moderna. *Concilium*, v. 191, n. 1, p. 24-31, 1984.
- SCHWALM, Mauro A. *Schleiermacher e os fundamentos da Teologia Prática*. São Leopoldo: IEPG, 1994. (Ensaio e Monografias, 6).
- SEGUNDO, Juan Luís. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.
- SEITZ, Manfred. *Prática da fé: culto – poimênica – espiritualidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1990.
- STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.

El método de la Teología Práctica:

- BOFF, Clodovis. *Como trabalhar com o povo*: metodologia do trabalho popular. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DEMO, Pedro. *Metodologia científica em ciências sociais*. São Paulo: Atlas, 1985.
- GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.
- PEREIRA, Otaviano. *O que é teoria*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- PREISWERK, Matthias. *Educación popular y teología de la liberación*. San José, Costa Rica: DEI, 1994.
- WESTHELLE, Vítor. Teologia e pós-modernidade. In: MARASCHIN, Jaci C. (Org.). *Teologia sob limite*. Rio de Janeiro: ASTE, 1992. p. 143-165.

Teología Práctica y el ministerio de la iglesia:

- ALLMEN, J.J. et al. *El ministerio en el dialogo interconfesional*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- ALMEIDA, A. J. *Os ministérios não-ordenados na Igreja latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1988.
- _____. Modelos eclesiológicos e ministérios especiais. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48, fasc. 190, p. 310-352, 1988.
- BIDEGAIN, Ana Maria (Org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*. Petrópolis: Vozes; CEHILA, 1996.
- BINGEMER, Maria Clara (Org.). *O mistério de Deus na mulher*. Rio de Janeiro: ISER, 1990.

- CAVALHEIRO, Jussara Rutter. *O ministério pastoral feminino na Igreja Metodista no Brasil*. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996.
- CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *Batismo, Eucaristia, Ministério*: convergência da fé. 2. ed. Rio de Janeiro: CONIC; CEDI, 1984.
- DREHER, Martin N. A concepção luterana do ministério eclesiástico. *Estudos Teológicos*, v. 23, n. 3, p. 231-248, 1983.
- FISCHER, G.J. *A organização da vida e missão das comunidades cristãs*. 1991. Dissertação (Mestrado) – IEPG, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1991.
- HOCH, Lothar C. O ministério dos leigos: genealogia de um atrofiamto. *Estudos Teológicos*, v. 30, n. 3, p. 256-272, 1990.
- KITTEL, G. (Ed.). *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1965.
- LINDEN, Gerson Luís. Ministério feminino: anotações a partir do Novo Testamento. *Vox Concordiana*, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 21-26, 1997.
- LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989. v. 2, p. 341-424.
- PARRA, A. *Os ministérios na Igreja dos pobres*. São Paulo: Vozes, 1991.

Teología Práctica y prácticas pastorales em América Latina:

- BINGEMER, Maria Clara. *Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993.
- BOBSIN, Oneide (Org.). *Desafios urbanos à Igreja*: estudos de casos. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha*: uma metáfora da condição humana. Petrópolis: Vozes, 1997.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FACULDADE DE TEOLOGIA DA IGREJA METODISTA. *Repensando a evangelização junto aos povos indígenas*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1994.
- LUTERO, Martinho. Das boas obras. In: *Obras selecionadas*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989. v. 2, p. 97-170. En español: LUTERO, Martín. Las buenas obras. In: *Obras de Martín Lutero*. Trad. Carlos Witthaus. Buenos Aires: Paidós, 1974. Tomo II, p. 17-95.
- MARASCHIN, Jaci C. (Org.). *Teologia sob limite*. São Paulo: ASTE, 1992.
- MEDINA, Alfredo Ferro (Org.). *A teologia se fez terra*: Primeiro Encontro Latino-Americano de Teologia da Terra. São Leopoldo: Sinodal; Rio de Janeiro: CEDI, 1988.
- MORIN, Edgar; KERN, Arme Brigitte. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995.

- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996.
- SOUZA, Marcelo de Barros; CARAVIAS, José L. (Orgs.). *Teologia da terra*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ZILLES, Urbano. *A modernidade e a Igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

Liturgia:

- ALLMEN, J. J. von. *O culto cristão: teologia e prática*. São Paulo: ASTE, 1968.
- BRAND, Eugene L. *La liturgia cristiana*. San Miguel: [s. n.], [19 –].
- BUYST, Ione. *Celebração do domingo: ao redor da palavra de Deus*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. (Equipe de Liturgia, 5).
- _____. *Equipe de liturgia*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. (Equipe de Liturgia, 1).
- CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *Batismo, Eucaristia, Ministério: convergência da fé*. 2. ed. Rio de Janeiro: CONIC; CEDI, 1984.
- DELGADO CASTILLO, Santiago C.; LÓPEZ RUBIO, Amos. *Liturgia y espiritualidad de la tierra*. La Habana: BIOVIDA, 2007.
- FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *O culto luterano: material de estudo*. São Leopoldo: Sinodal, 1982.
- GEORG, Sissi. *Diaconia e culto cristão: o resgate de uma unidade*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia; Centro de Recursos Litúrgicos, 2006. (Teses e Dissertações, 32).
- KALMBACH, Pedro. *Bautismo y educación: contribuciones para el actuar pedagógico comunitario*. Buenos Aires, 2005.
- KIRST, Nelson. *Nossa liturgia: das origens até hoje*. São Leopoldo: Sinodal, 1993. (Série Colméia, 1).
- _____. *A liturgia toda: parte por parte*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. (Série Colméia, 2).
- _____. (Org.). *Livro de batismo*. 2. ed. rev. e atual. São Leopoldo: Oikos, 2008.
- KNEBELKAMP, Ari; TREIN, Hans A. *Liturgia: como se faz*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. (Série Colméia, 3).
- LEBON, Jean. *Para viver a liturgia*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MARASCHIN, Jaci C. *A beleza da santidade: ensaios de liturgia*. São Paulo: ASTE, 1996.
- MARASCHIN, J. C. et al. *Culto e cultura*. São Paulo: ASTE, 1973. (Simpósio, 11).
- MARTIMORT, Aimé Georges. *A Igreja em oração*. Petrópolis: Vozes, 1988-92. 4 v.
- MARTÍN, Julián López. *No espírito e na verdade: introdução teológica à liturgia*. Petrópolis: Vozes, 1996. v. 1.

- _____. *No espírito e na verdade*: introdução antropológica à liturgia. Petrópolis: Vozes, 1997. v. 2.
- MARTINI, Romeu Ruben. *Eucaristia e conflitos comunitários*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. (Teses e Dissertações, 18).
- MAXWELL, William D. *El culto cristiano*: su evolución y sus formas. Buenos Aires: Methopress, 1963.
- MORA, Edwin. *Pastoral de la espiritualidad*: hacia una liturgia latinoamericana que afirme la vida. San José, Costa Rica: Sebila, 1991. (Curso de Educación Pastoral, 16).
- SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. (Orgs.). *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- SCHUTMAAT, Alvin. *Culto cristiano*. San José, Costa Rica: Sebila, 1985.
- SOUZA, Marcelo de Barros. *Celebrar o Deus da vida*: tradição litúrgica e inculturação. São Paulo: Loyola, 1992.
- TEAR: Liturgia em revista. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia; Centro de Recursos Litúrgicos, 2000-2009.
- WHITE, James F. *Introdução ao culto cristão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- [Obs.: O Centro de Recursos Litúrgicos da Faculdades EST (Caixa Postal 14, 93001-970, São Leopoldo, RS – Fax (051) 2111-1416, e-mail: crl@est.edu.br) está equipado para fornecer bibliografias sobre qualquer assuntos relevantes del área de Liturgia. Se aceptan consultas sin compromiso.]

Homilética:

- BARTH, Karl. *La proclamación del evangelio*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- _____. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- BARTLETT, David. Story and History: Narrative and Claims. *Interpretation*, v. 45, n. 3, p. 229-240, July 1991.
- BEARDEN, Ronald O. To Tell or Not to Tell: Theological Implications in Open-Ended Narrative Preaching. *The Asbury Theological Journal*, v. 55, n. 2, p. 5-15, Fall 2000.
- CAMPBEL, Charles L. Inductive Preaching. In: WILLIMON, William H. and LISCHER, Richard, (Eds.). *Concise Encyclopedia of Preaching*. Louisville: Westminster; John Knox, 1995. p. 270-272.
- CARVALHO, Dirce de. *Homília*: a questão da linguagem na comunicação oral. São Paulo: Paulinas, 1993.
- CRADDOCK, Fred B. *As One without Authority*. Revised and with new sermons. St. Louis: Chalice, 2001.
- _____. *Overhearing the Gospel*. Revised, expanded. St. Louis: Chalice, 2002.
- _____. *Preaching*. Nashville: Abingdon, 1985.

- _____. The Sermon and the Uses of Scripture. *Theology Today*, v. 42, p. 7-14, April 1985.
- CRITES, Stephen. The Narrative Quality of Experience. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 39, p. 291-311, 1971.
- DAVIS, Henry G. *Design for Preaching*. Philadelphia: Fortress, 1958.
- ESLINGER, Richard. *A New Hearing: Living Options in Homiletic Method*. Nashville: Abingdon, 1987.
- _____. *The Web of Preaching: New Options in Homiletical Method*. Nashville: Abingdon, 2002.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 21. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- JENSEN, Richard A. *Thinking in Story: Preaching in a Post-literate Age*. Lima, OH: CSS Publishing Co., 1993.
- KIRST, Nelson. *Rudimentos de Homilética*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. (Coord.). "Se não fosse a religião, aonde tu iria te afirmar" (Beatriz). *Culto e Cultura em Vale da Pitanga*. São Leopoldo: IEPG, julho de 1995.
- LISCHER, Richard (Ed.). *The Company of Preachers: Wisdom on Preaching, Augustine to the Present*. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2002.
- LONG, Thomas G. Form. In: WILLIMON, William H. and LISCHER, Richard (Eds.). *Concise Encyclopedia of Preaching*. Louisville: Westminster; John Knox, 1995. p. 144-151.
- LOWRY, Eugene L. *Doing Time in the Pulpit: the Relationship between Narrative and Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1985.
- _____. *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery*. Nashville: Abingdon, 1997.
- _____. Narrative Preaching. In: WILLIMON, William H. and LISCHER, Richard (Eds.). *Concise Encyclopedia of Preaching*. Louisville: Westminster; John Knox, 1995. p. 342-344.
- _____. The Revolution of Sermonic Shape. In: O'DAY, Gail R. and LONG, Thomas G. (Eds.). *Listening to the Word: Studies In Honor of Fred B. Craddock*. Nashville: Abingdon, 1993. p. 93-112.
- McLUHAN, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge: MIT Press, 2002 [1964].
- MITCHELL, Henry H. *Celebration and Experience in Preaching*. Nashville: Abingdon, 1990.
- RANDOLPH, David J. *Can Preaching Matter? The Academy of Homiletics: Papers of the Annual Meeting: Philosophy, Theology, and Preaching*. Claremont (CA), Dec 4-6, 2003. p. 137-146.

ROBINSON, Wayne B. The Samaritan Parable as a Model for Narrative Preaching. In: ROBINSON, W. B. (Ed.). *Journeys Toward Narrative Preaching*. New York: Pilgrim, 1990. p. 85-105.

Edificação de comunidade:

BOBSIN, O. Teologia da prosperidade ou estratégia de sobrevivência. *Estudos Teológicos*, v. 35, n. 1, p. 21-38, 1995.

BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese*. A Igreja que nasce da fé do povo. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

BRIGHENTI, A. *Metodologia para um processo de planejamento participativo*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988.

COCKEL, H. E. *A mordomia*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *Uma Igreja para o mundo*: estudo das estruturas missionárias da congregação. Publicação Ecclesia, [s. d.].

D'ARAÚJO JR., Caio Fábio. *Igreja: crescimento integral*. Niterói: Vinde Comunicações, 1995.

HOFFMANN, A. A grande cidade: um desafio para a Igreja. *Pastoral Urbana*: Cadernos de Estudos da RE IV, São Leopoldo, n. 1, p. 2-19, 1987.

JENSEN, R. *O toque do Espírito*: a luta de um homem para compreender a sua experiência com o Espírito Santo. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

KANTONEN, T. A. *A teologia da mordomia cristã*. São Paulo: Luterana, 1965.

KIRST, N. Lances de uma jornada – traços de um perfil. *Estudos Teológicos*, v. 36, número especial, p. 19-25, 1996.

LINDHOLM, P. R. *Mordomia cristã e finanças na Igreja*. São Paulo: Casa Publicadora Presbiteriana, 1963.

MÖLLER, C. *Reconstruindo comunidade*: cartas aos presbíteros. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

SANRINI, M. et al. *Planejar é ...* Porto Alegre: IPJ, 1988.

VOLKMANN, M. A realidade das comunidades e a teologia praticada na Faculdade de Teologia. *Estudos Teológicos*, v. 36, número especial, p. 32-38, 1996.

Misiologia:

ARIAS, Mortimer; DAMIÁN, Juan. *La gran comisión*. Relectura desde América Latina. Estudio exegético y manual para talleres de evangelización. Quito: CLAI, 1994.

AZEVEDO, Israel Belo de (Ed.). *A missão da unidade*. O debate entre evangélicos e católicos sobre a missão. Trad. Irmã Socorro do Rosal. Belo Horizonte: Missão, 1989. (Para que o mundo creia, 2).

- BLANK, Rodolfo. *Teología y misión en América Latina*. Saint-Louis: Concordia, 1996.
- BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI; IEPG/EST; PPL, 2002.
- BOSCH, David J. *Missão transformadora*. Mudanças de paradigma na teologia da missão. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009.
- BRANDÃO, Carlos et al. *Inculturação e libertação*. Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI. São Paulo: Paulinas, 1986. (Libertação e teologia).
- BRANDT, Hermann. *O encanto da missão*. Ensaio de missiologia contemporânea. Trad. Walter O. Schlupp; Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal; EST; CEBI, 2006.
- CASTRO, Emílio. *Servos livres*. Missão e unidade na perspectiva do reino. Trad. Maria Celina D. Hahn. Rio de Janeiro: CEDI, 1986. (Protestantismo e libertação, 2).
- CMI. *Missão e evangelização*: uma afirmação ecumênica. Documento do Conselho Mundial de Igrejas. Rio de Janeiro: CEDI, 1983.
- COMBLIN, José. *Teologia da missão*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. *A força da palavra*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. *Evangelizar*. Petrópolis: Vozes, 1980. (Meditações evangélicas, VIII).
- _____. *Cristãos rumo ao século XXI*. Nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996.
- ESCOBAR, Samuel et al. *Misión en el camino*. Ensayos en homenaje a Orlando E. Costas. Buenos Aires: FTL, 1992.
- ESCOBAR, Samuel. O cenário global na virada do século. In: TAYLOR, William D. *Missiologia global para o século XXI*. A Consulta de Foz do Iguaçu. Trad. César Lopes et al. Londrina: Descoberta, 2001. p. 45-72.
- FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Juntos na missão de Deus*. Uma contribuição da FLM para o entendimento da missão. Documento adotado pelo Comitê executivo da FLM em junho de 1988, em Adis Abeba, Etiópia. Trad. Marcos A. Meurer. São Leopoldo: Sinodal, 1990.
- _____. *Missão em contexto*. Transformação – Reconciliação – Empoderamento. Uma contribuição da FLM para a compreensão e a prática da missão. Trad. Neila S. Uecker. Curitiba: Encontro, 2006.
- LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão*. Os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino-americano. Viçosa: Ultimato, 2002.
- MÍGUEZ BONINO, José. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003. Em espanhol: *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires; Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- MÜLLER, Karl et al. *Teologia da missão*. Introdução. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PADILLA, C. René. *Missão integral*. Ensaio sobre o reino e a igreja. São Paulo: FTL-B/Temática, 1992.

- PADILLA, C. René; SEGURA, Harold (Eds.). *Ser, hacer y decir*. Bases bíblicas de la misión integral. Buenos Aires: Kairós, 2006.
- SCHERER, James A. *Evangelho, igreja e reino*. Estudos comparativos de teologia da missão. Trad. Getúlio Bertelli, Luís H. Dreher e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1991.
- SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia*. Descer da cruz os povos crucificados. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1994.
- STEUERNAGEL, Valdir. *Obediência missionária e prática histórica*. Em busca de modelos. São Paulo: ABU, 1993.
- _____. (Org.). *A missão da igreja*. Uma visão panorâmica sobre os desafios a propósito de missão para a igreja na antevéspera do terceiro milênio. Belo Horizonte: Missão, 1994.
- SUESS, Paulo (Org.). *Queimada e sementeira*. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. 2ª Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. (Org.). *Culturas e evangelização*. A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaios de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995.
- TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Paulo: IEPGCR, 1992.
- VICEDOM, Georg F. *A missão como obra de Deus*. Introdução a uma teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1996.
- ZWETSCH, Roberto E. *Vigília*. Salmos para tempos de incerteza. São Leopoldo: Sinodal, 1994.
- _____. *Missão como com-paixão*. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

Teología Práctica y culturas:

- ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Inculturação: desafios de hoje*. Petrópolis: Vozes; Soter, 1994.
- _____. (Org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes; Soter, 1995.
- _____. (Org.). *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Loyola; Soter, 1996.
- ASSEBURG, Benno; ZWETSCH, Roberto (Eds.). *Desafios missionários na realidade brasileira*. Reflexões a partir da Consulta sobre missão realizada pelo CMI/Unidade II e o CECA em São Leopoldo, RS, nos dias 08-11 de setembro de 1996. São Leopoldo: CECA, 1997.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

- _____. (Org.). *Cultura brasileira*. Temas e situações. São Paulo: Ática, 1987.
- BRANDÃO, Carlos et al. *Inculturação e libertação*. Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI. São Paulo: Paulinas, 1986. (Libertação e teologia).
- COMBLIN, José. As aporias da inculturação (I e II). *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 56, fasc. 223, p. 664-684, setembro 1996, e fasc. 224, p. 903-929, dezembro 1996.
- DUQUE, José (Ed.). *Por una sociedad donde quepan todos*. Cuarta Jornada Teológica de CETELA. Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI. San Jerónimo, Medellín, 10-13 de julio de 1995. San José, Costa Rica: DEI; CETELA, 1996.
- FONSECA, Claudia (Org.). *Fronteiras da cultura*. Horizontes e territórios da antropologia na América Latina. Porto Alegre: Ed. da Universidade UFRGS, 1993.
- GUTIÉRREZ, Tomás (Comp.). *Protestantismo y cultura en América Latina*. Aportes y proyecciones. Quito: CLAI; Cehila, 1994. (Serie historia).
- HINKELAMMERT, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: DEI, 1995.
- NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. Trad. Jovelino Pereira Ramos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. (Encontros e diálogos, 3).
- QUINTERO, Manuel (Ed.). *Etnias, culturas e teologías*. Quito: CLAI, 1996.
- SCHMIDT, Ervino; ALTMANN, Walter (Eds.). *Inculturação e sincretismo*. Porto Alegre: CONIC; São Leopoldo: IEPG, 1995.
- SUESS, Paulo. Inculturação. Desafios – caminhos – metas. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 49, fasc. 193, p. 81-126, março 1989.
- _____. (Org.). *Culturas e evangelização*. A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaios de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995.
- TILLICH, Paul. *Teología de la cultura y otros ensayos*. Trad. Leandro Wolfson y José C. Orrís e Ibars. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

Educación Cristiana:

- ANDREOLA, Balduino A.; RIBEIRO, Mario B. *Andarilho da esperança*. Paulo Freire no CMI. São Paulo: ASTE, 2005.
- CARON, Lurdes. *Entre conquistas e concessões*: uma experiência ecumênica em Educação Religiosa Escolar. São Leopoldo: IEPG/EST; Sinodal; Joinville: Região Eclesiástica II da IECLB, 1997. (Teses e Dissertações, 9).
- CELADEC. *Bibliografía latinoamericana de educación cristiana y educación popular*. Curitiba: CELADEC, 1997.
- DAUNIS, Roberto. Jovens – *desenvolvimento e identidade*. Troca de perspectiva na

- psicologia da educação. São Leopoldo: Sinodal; IEPG/EST, 2000.
- FISCHER, Gerson J. *O paradigma da palavra: a educação cristã entre a modernidade e a pós-modernidade*. 1996. Tese (Doutorado) – IEPG, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1996.
- FRAAS, Hans-Jürgen. *A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião*. São Leopoldo: IEPG/EST; Sinodal, 1997.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- GROOME, Thomas. *Educação religiosa cristã: compartilhando nosso caso e visão*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2000.
- PAULY, Evaldo L. *Ética, educação e cidadania*. Questões de fundamentação teológica e filosófica da ética da educação. São Leopoldo: Sinodal; IEPG/EST, 2002.
- PREISWERK, Matthias. *Educación popular y teología de la liberación*. San José, Costa Rica: DEI, 1994.
- _____. A questão do método na educação popular e na teologia da libertação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, n. 3, p. 279-291, 1995.
- _____. *Educación cristiana*. San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1996.
- STRECK, Danilo R. (Org.). *Educação e igrejas no Brasil: um ensaio ecumênico*. São Leopoldo: IEPG/EST; CELADEC; São Bernardo do Campo: IEPGCR, 1995.
- STRECK, Danilo R. *Correntes pedagógicas: aproximações com a teologia*. Petrópolis: Vozes; Curitiba: CELADEC, 1994.
- _____. *Pedagogia no encontro dos tempos*. Ensaios inspirados em Paulo Freire. Petrópolis: Vozes, 2001.
- TREIN, Hans A. *O evangelho no Clube de Mães: análise de uma experiência de leitura popular da Bíblia*. São Leopoldo: IEPG/EST; Sinodal; São Paulo: ASTE, 1993. (Teses e Dissertações, 3).
- WACHS, Manfredo C. *Confirmação na IECLB: contribuições para um método*. São Leopoldo: IEPG/EST, 1995.

Diaconia:

- BEUELKE, Gisela (Org.). *Diaconia: um chamado para servir*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- BEYER, H. W. Servir, serviço e diácono. In: KITTEL, G. (Ed). *A Igreja no Novo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1965. p. 269-290.

- CNBB. *Diaconato no Brasil*: teologia e orientações pastorais. São Paulo: Paulinas, 1988. (Estudos da CNBB, 57).
- DIACONIA: a Igreja a serviço dos outros. *Concilium*, v. 218, n. 4, 1988.
- DREHER, Martin N. Vida religiosa consagrada no protestantismo brasileiro. *Estudos Teológicos*, v. 25, n. 2, p. 185-197, 1985.
- GAEDE NETO, Rodolfo. *Diaconia de Jesus*. Contribuição para a fundamentação teológica da diaconia na América Latina. São Leopoldo: Sinodal; CEDI; São Paulo: Paulus, 2001. En español: Diaconía de Jesús. Aporte para la fundamentación de la diaconía en América Latina. Buenos Aires: IELU, 2005.
- _____. *Diaconia em contexto de diversidade religiosa e cultural*. Um estudo a partir de comunidades afro-brasileiras e das comunhões de mesa de Jesus. 2002. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002.
- IECLB. Diaconia evangélica: síntese e proposta (um posicionamento do Conselho Diretor da IECLB). In: CENTRO DE ELABORAÇÃO DE MATERIAL (Ed.). *Documentos da IECLB*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. v. 4.
- MOLTMANN, Jürgen. *Diaconía en el horizonte del reino de Dios*: hacia el diaconato de todos los creyentes. Santander: Sal Terrae, 1987.
- NORDSTOKKE, Kjell (Org.). *Diaconia*: fé em ação. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- _____. O ministério diaconal na comunidade local: impulsos da teologia da libertação para uma reformulação do diaconato. *Estudos Teológicos*, v. 34, n. 2, p. 140-149, 1994.
- SCHMIDT, Artur G. A missão do diaconato masculino no Brasil. *Estudos Teológicos*, v. 3, n. 1, p. 21-36, 1963.
- WILGES, Irineu. *A história da doutrina do diaconato até o Concílio de Trento*. Roma: Pontifícia Universidade Antoniana, 1970.

Consejería pastoral:

- ABAC (Ed.). *Fundamentos teológicos do aconselhamento*. São Leopoldo: IEPG/EST; Sinodal, 1998.
- BALTODANO, Mireya. Violencia de género en las iglesias. *Vida y pensamiento*, San José, Costa Rica, v. 22, n. 1, 2002.
- BALTODANO, Sara. *Psicología, pastoral y pobreza*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2003.
- BENJAMIN, Alfred. *A entrevista de ajuda*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.
- CASTILLO L., Fernando. Teología de la Liberación: un aporte a la pastoral popular, *Pastoral Popular*, n. 194, p. 21-24, 1989.

- CLINEBELL, Howard. *Aconselhamento pastoral*: modelo centrado em libertação e crescimento. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. *Asesoramiento y Cuidado Pastoral*: Un modelo centrado en la salud integral y el crecimiento. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.
- COLLINS, Gary R. *Aconselhamento cristão*. São Paulo: Vida Nova, 1984.
- FRIEDMAN, Edwin H. *Generación a generación*. El proceso de las familias en la iglesia y en la sinagoga. Grand Rapids: Eerdmans; Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.
- HOCH, Lothar C. Aconselhamento pastoral e libertação. *Estudos Teológicos*, v. 29, n. 1, p. 7-17, 1989.
- _____. Psicologia a serviço da libertação: possibilidades e limites da psicologia na pastoral de aconselhamento. *Estudos Teológicos*, v. 25, n. 3, p. 249-270, 1985.
- _____; ROCCAL, Susana M. *Sofrimento, resiliência e fé*. Implicações para as relações de cuidado. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2007.
- LEÓN, Jorge A. *La comunicación del evangelio en el mundo actual*. Miami: Caribe, 1974.
- _____. *¿Es posible el hombre nuevo?* Buenos Aires: Certeza, 1979.
- _____. *Hacia una psicología pastoral para los años 2000*. Nashville, TN: Caribe, 1996.
- _____. *Problemática psicológica de los solteros*. Miami: Caribe, 1980.
- _____. *Psicología pastoral para todos los cristianos*. 12. ed. Buenos Aires: Kairós, 2000.
- _____. *Psicología pastoral de la iglesia*. Miami: Caribe, 1978.
- NOÉ, Sidnei V. *Amar é cuidar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- SANTOS, Hugo N. (Ed.). *Dimensões do cuidado e aconselhamento pastoral*. Contribuições a partir da América Latina e Caribe. São Leopoldo: CETELA; São Paulo: ASTE, 2008. En español: *Dimensiones del cuidado y asesoramiento pastoral*. Aportes desde América Latina y el Caribe. Buenos Aires: Kairós; CETELA, 2006.
- SANTOS, Hugo N. (Ed.). *Dimensiones del Cuidado y Asesoramiento Pastoral*: Aportes desde América Latina y el Caribe. Buenos Aires: Kairós, 2009.
- _____. Las estructuras eclesíásticas: una mirada a la iglesia desde la psicología institucional. In: PADILLA, René; YAMAMORI, Tetsunao (Eds.). *A iglesia local como agente de transformación*. Una eclesiología para la misión integral. Buenos Aires: Kairós, 2003.
- SATHLER-ROSA, Ronaldo. *Cuidado pastoral em tempos de insegurança*. Uma hermenêutica teológico-pastoral. São Paulo: ASTE, 2004.
- SCHEUNEMANN, Arno V.; HOCH, Lothar C. (Orgs.). *Redes de apoio na crise*. São Leopoldo: EST; ABAC, 2003.
- SCHIPANI, Daniel S. *O caminho da sabedoria no aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- STEFFLRE, Buford; GRANT, Harold W. *Teorias de aconselhamento*. São Paulo: McGraw-Hill, 1978.

WANGEN, Richard H. O uso e abuso da Bíblia na poimênica. *Estudos Teológicos*, v. 19, n. 2, p. 95-106, 1979.

WONDRACEK, Karin H. K. *O amor e seus destinos*. A contribuição de Oskar Pfister para o diálogo entre teologia e psicanálise. São Leopoldo: IEPG/EST; Sinodal, 2005.

Cuestiones específicas:

Consejería pastoral de la familia:

BALTODANO, Sara. *El cuidado pastoral de la familia en un mundo cambiante e inseguro*. Guatemala: Semilla, 2007.

CLINEBELL, Charlotte J.; CLINEBELL, Howard H. *Intimidad*: Claves para la plenitud de la pareja. Buenos Aires: Aurora, 1973.

LEÓN, Jorge A. *Psicología pastoral para la familia*. Nashville, TN: Caribe, 1998.

MALDONADO, Jorge E. (Ed.). *Fundamentos bíblico-teológicos del matrimonio y la familia*. Grand Rapids: Desafío, 2006.

STRECK, Valburga S.; SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. *Imagens da família*: dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

STRECK, Valburga S. *Terapia Familiar e Aconselhamento Pastoral*: Uma experiência com famílias de baixos recursos. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

Crisis:

WONDRACEK, Karin; HERNÁNDEZ, Carlos. *Aprendendo a lidar com as crises*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

HOCH, Lothar C.; NOÉ, Sidnei V. *Comunidade terapêutica*. Cuidando do ser através das relações de ajuda. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2003.

OLIVEIRA, Roseli M. Kühnrich de. *Cuidando de quem cuida*. Um olhar de cuidados aos que ministram a palavra de Deus. São Leopoldo: IEPG/EST; Sinodal, 2005.

Enfermedad:

CONCILIUM. *Doença e cura*. Petrópolis, v. 278, n. 5, 1998.

HOCH, Lothar C.; WONDRACEK, Karin H. K. *Bioética*. Avanços e dilemas numa ótica interdisciplinar. Do início ao crepúsculo da vida: esperanças e temores. São Leopoldo: EST; Sinodal; Fapergs, 2006.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. *Como acompanhar doentes*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

NOÉ, Sidnei V. (Org.). *Espiritualidade e saúde*. Da cura d'almas ao cuidado integral. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2004.

Dependencia de drogas y alcohol:

- BERGERET J.; LEBLANC, J. *Toxicomanias*: uma visão multidisciplinar. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.
- OUTEIRAL, José. *Drogas*. Uma conversa difícil, necessária e urgente. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

Discapacidad:

- VASH, Carolyn. *Enfrentando a deficiência*: a manifestação, a psicologia, a reabilitação. São Paulo: Pioneira, 1988.
- FERNÁNDEZ COLLOT, Noel; MENESES, Alexandra; GIESE, Nilton (Orgs.). *Teologia e deficiência*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2010.
- MÜLLER, Iara. *Aconselhamento com pessoas portadoras de deficiência*. Experiência de um grupo na comunidade. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

Muerte/luto:

- BOWLBY, John. *Perda, tristeza e depressão*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
- MOLZ, Claudio; WEHRMANN, Guenter K. F. (Eds.). *Ofícios*: estudos temáticos e auxílios homiléticos. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 58-83.

SIDA/AIDS:

- CZERESNIA, Dina et al. (Orgs.). *AIDS*: pesquisa social e educação. São Paulo: HUCITEC; Rio de Janeiro: ABRASCO, 1995.
- QUINTINO, Milton (Org.). *Igrejas e AIDS (2)*: perspectivas bíblicas e pastorais. Rio de Janeiro: ISER, 1990.

Teología, educación e interculturalidad

- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade*. Críticas, diálogo e perspectivas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- _____. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia; Sinodal, 2007.
- GADOTTI, Moacir. *Pedagogia da terra*. São Paulo: Peirópolis, 2000.
- IRARRÁZAVAL, Diego. *De baixo e de dentro*. Crenças latino-americanas. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007.
- OLIVEIRA, Lilian B. de et al. *Culturas e diversidade religiosa na América Latina*. Pesquisas e perspectivas pedagógicas. Blumenau: Edifurb, 2009.

Teología y homosexualidad:

MUSSKOPF, André S. *Uma brecha no armário*. Propostas para uma teologia gay. São Leopoldo: EST, 2002.

CPPC. II Fórum Interno sobre Homossexualidade do Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos. *Psicoteologia*, São Paulo, ano XXI, n. 42, I Semestre 2008.

Relación de libros de la Serie Compañerismo en la Misión de Dios

Participantes da graça

Parceria na Missão de Deus

Sherron Kay George

Editora Sinodal/CLAI - 2006

176 páginas

Llamados al Compañerismo en el Servicio de Cristo

La práctica de la Misión de Dios

Sherron Kay George

Editora Sinodal/CLAI - 2006

168 páginas

El Nuevo Rostro de la Misión

Los movimientos ecuménico y evangelical en el protestantismo latinoamericano

Luiz Longuini Neto

Editora Sinodal/CLAI - 2006

288 páginas

A Cidade na Missão de Deus

O desafio que a cidade representa para a Bíblia e à Missão de Deus

Arzemiro Hoffmann

Editora Sinodal/CLAI/Encontro Publicações - 2007

148 páginas

Desafios Eclesiais e Missionários da Cooperação

Diálogo entre as igrejas da Europa e da América Latina

Israel Batista (Org.)

Editora Sinodal/CLAI - 2007

152 páginas

Preservando la Unidad del Espíritu en el vínculo de la Paz

Un curso de Ecumenismo

Gottfried Brakemeier

Editora Sinodal/CLAI - 2008

102 páginas

Missão como Com-paixão

Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana

Roberto E. Zwetsch

Editora Sinodal/CLAI - 2008

432 páginas

Missão e Ecumenismo na América Latina

Rudolf von Sinner (Org.)

Editora Sinodal/CLAI - 2009

168 páginas

Misión como Compasión

Por una teología de la misión en perspectiva latinoamericana

Roberto E. Zwetsch

Editora Sinodal/CLAI - 2009

386 páginas

A Caminho de uma Evangelização Restauradora

Jorge A. León

Editora Sinodal/CLAI - 2010

184 páginas

Misión y Ecumenismo en Latinoamérica

Rudolf von Sinner (Org.)

Editora Sinodal/CLAI - 2010

174 páginas

Visión misionera em la Biblia

Una historia de amor

Timóteo Carriker

Editora Sinodal/CLAI ^ 2011

114 páginas

Missão,cultura e transformação

Desafios para a prática missionária comunicativa

David Mesquiati de Oliveira

Editora Sinodal/CLAI ^ 2011

158 páginas



Sinodal Comissió
en la Missió de l'Església

Este libro es el resultado de un trabajo en grupo emprendido por docentes del área de la Teología Práctica de Facultades EST, institución de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB). A partir de las clases en la graduación y postgrado, surgió la necesidad de un libro que reuniera informaciones sucintas, sistematizadas y actualizadas acerca de los contenidos básicos de la Teología Práctica como área de la enseñanza teológica.

El libro se divide en dos partes: la primera aborda los aspectos fundamentales de la Teología Práctica, ofreciendo una introducción a cuestiones de orden general. La segunda presenta a una visión sintética de las disciplinas específicas de la Teología Práctica, abordando problemas, concepciones y perspectivas de cada una de éstas (liturgia, homilética, edificación de comunidad, misión, educación cristiana, diaconía y consejería pastoral).



ISBN 978-8572-91-649-4



9 789978 910696